a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
FOGARASI BÉLA

Tartalomból:

FOGARASI BÉLA
A marxizmus és revizionizmus harca a tudományban

MÁTRAI LÁSZLÓ
A „doktrinérek", a marxizmus első magyarországi ellenfelei

SIMONOVITSNÉ B. ANNA
Leibniz filozófiájának kettős arculata

A. SZOBOLJEV
A szocialista társadalom ellentmondásai és leküzdésük útjai

MÁSODIK ÉVFOLYAM
3—4. SZÁM

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

FOGARASI BÉLA, MÁTRAI LÁSZLÓ,
MOLNÁR ERIK, SZIGETI JÓZSEF

Főszerkesztő

FOGARASI BÉLA

A szerkesztőség címe

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

A kiadóhivatal címe

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

TANULMÁNYOK

A marxizmus és revizionizmus harca a tudományban*

FOGARASI BÉLA

Olyan időszakban élünk, amelyben a tudomány jövője a szocializmus győzelmétől függ, mert csak a szocializmus biztosítja az emberiség békéjét és a társadalmi élet magasabbrendű formáját.

A szocializmus győzelme elválaszthatatlan a szocialista ideológia, a marxista—leninista ideológia győzelmétől.

A Magyar Tudományos Akadémia központi feladata: a marxista—leninista ideológia mélyreható elsajátítása és a különböző tudományok területein való kidolgozása, alkalmazása.

Tudományos életünket ezen a téren bizonyos elmaradás jellemzi. Ennek leküzdése jegyében álljon ez évi nagygyűlésünk és közgyűlésünk.

Az elmúlt kilenc esztendő folyamán a Magyar Tudományos Akadémia újjászervezése óta nagygyűléseinken már nem egyszer foglalkoztunk tudományunk egyik központi feladatával, a dialektikus materializmus világnézetének érvényre juttatásával, a marxista dialektikus módszer alkotó szellemű alkalmazásával. Ez a feladat azonban minden új történelmi helyzetben bizonyos értelemben új formában merül fel. Napjainkban a marxista és az antimarxista felfogás harca szintén bizonyos új sajátosságokat mutat. A szocializmus építését, amely közös feladata az Akadémia összes tagjainak és szerveinek, osztályainak és intézeteinek, azonban csak akkor tudjuk teljes sikerrel szolgálni, ha mélyrehatóan tanulmányozzuk a marxista tanok és antimarxista nézetek harcának jelenkori formáit és ha nemcsak tanulmányozzuk azokat, hanem *állást is foglalunk* a döntő kérdésekben.

Nem egyszer hangsúlyoztuk már, hogy az ideológiai kérdések nemcsak a társadalmi tudományok számára központi jelentőségűek, hanem általános tudományos és összakadémiai jelentőségűek. Az 1956. évi októberi ellenforradalom után, amelynek tanulságaiból még távolról sem vontuk le az összes következtetéseket hazai vonatkozásban, ugyanakkor az elmúlt években nemzetközi tudományos, politikai, filozófiai összefüggésekben különösen előtérbe kerültek az ideológiai kérdések. Azok helyes megoldása a társadalmi és a tudományos fejlődés szempontjából egyaránt nagyobb fontosságú, mint valaha.

Ebben az összefüggésben tűzte elnökségünk már a tavasszal a nagygyűlés napirendjére a marxizmus és a revizionizmus harcának kérdését, nevezetesen e harc jelenkori nemzetközi és magyar vonatkozásainak tanulmányozását.

* A Magyar Tudományos Akadémia 1958. évi nagygyűlésén elhangzott előadás.

A marxizmus és a revizionizmus harca a marxista és az antimarxista ideológiák harcának egy része, egy bizonyos megnyilvánulási formája. Ezért úgy logikailag, mint társadalmilag — különösen hazai viszonyaink között — a revizionizmus kérdéseit nem önmagukban izoláltan, hanem ebben az általános összefüggésben kell tárgyalnunk. A marxista—leninista elmélet harcot folytat nemcsak a revizionizmus, hanem általában mindennemű és mindenfajta antimarxista nézet ellen, ma azonban a revizionizmust állítjuk nyomós okokból a vita központjába.

Mielőtt azonban a revizionizmus kérdésére rátérnénk, legyen szabad ideológiai helyzetünket a magyar tudomány területén nagy vonásokban feltérképeznünk.

A történelmi materializmus egyik nagy felismerése tudvalevőleg abban áll, hogy a tudat fejlődése, a tudat átalakulása elmarad a társadalmi lét fejlődésétől. Ennek következtében a szocializmus építésének mai szakaszában még több-kevesebb erővel tovább hatnak a burzsoá ideológia különböző irányai. Ez a helyzet kulturális és szellemi életünk területén általában. Ez a helyzet a tudományok területén is. Konkrétan ez elsősorban az idealista világnézet, a burzsoázia antimarxista társadalmi, politikai ideológiájának bizonyos befolyását jelenti. Ennek a befolyásnak igen különböző politikai és filozófiai formái és igen különböző fokozatai vannak. A legveszélyesebb közöttük azonban a most kifejtendő okokból napjainkban kétségtelenül a revizionista ideológia.

Ami már most a magyar tudományos életet jelenti, ideológiai helyzetünk több tényezőből tevődik össze. Ezért a helyzetet leegyszerűsítések elkerülésével kell elemeznünk.

A marxizmus harcot folytat a burzsoá ideológia valamennyi formája ellen, akár régiek, akár újkeletűek azok. A burzsoázia ideológiájának különböző formái között ellentétek is voltak és vannak, azonban a marxizmus—leninizmussal való ellenséges szembenállásuk, negatív viszonyuk összekapcsolja és bizonyos egységfrontba tömöríti a különböző burzsoá ideológiai irányzatokat. Melyek azok ezek között, amelyek hazánkban történetileg kialakultak és a jelen korban is több-kevesebb befolyással bírnak?

Történetileg a legrégibb gyökerei a klerikális reakciónak vannak, amelynek ellenforradalmi szerepe az 1956 októberi napokban különös erővel nyilvánult meg. Ehhez kapcsolódik a Horthy-fasizmus, amelynek képviselői és egyéb ellenforradalmi elemek jelenleg az emigrációban terjesztik nézeteiket mint disszidensek. A hazai tudományban nincs szereplési lehetőségük.

A burzsoá ideológia egy specifikus formájának tekintjük az úgynevezett népiesek ideológiáját. Ez nálunk elsősorban az irodalomban jut kifejezésre, de az irodalmon keresztül helytelen antimarxista szociológiai nézeteket terjesztenek, úgyhogy ez a kérdés minket társadalomtudományi szempontból is kell hogy foglalkoztasson.

Végül, de nem utolsósorban, sőt elsősorban a revizionizmus, nevezetesen a Nagy Imre—Losonczi-féle csoport platformja. Ez utóbbi vált az ellenforradalom előkészítésének legfontosabb formájává.

Amint az ellenforradalom napjaiban kiderült, ezek az irányok egységfrontban léptek fel a marxizmus—leninizmus ellen. Ha mélyebben elemezzük a kérdést, akkor látjuk, hogy az az ellenforradalmi egység nemcsak az ellenforradalom napjaiban, hanem már előzőleg formálódott és szövődött össze.

Tudományos életünk ideológiai feltérképezéséhez hozzá kell még egy-két megállapítást tennünk. Tudományos életünkben még ma is több-kevesebb befolyása van a polgári filozófia egy nemzetközileg igen befolyásos formájának, a neopozitivizmusnak. Befolyása van ennek az irányzatnak a természettudományok filozófiai értelmezésében, főleg a fizika felfogásában, de a társadalmi történeti tudományokban is.

A pozitivizmussal kapcsolatban meg kell jegyezni a következőket: az idősebb tudományos nemzedék igen sokszor a feudális reakciós idealizmus elleni oppozíciójában a pozitivizmusra támaszkodott és valóban a XIX. század második felében a pozitivizmus különböző országokban, és nem utolsósorban Magyarországon, egy bizonyos haladó szerepet játszott. De a marxizmus elterjedése óta a pozitivizmus már régen nem játszik haladó szerepet és ezt tudósaink egy része nem veszi észre.

Történettudományunkban, irodalomtörténetünkben, művészettörténetünkben még közvetlen és követett formában megnyilatkozik az idealisztikus szellemtörténeti módszer befolyása, amely tudományos irodalmunkban a felszabadulás előtt központi szerepet játszott.

Végül a világnézeti, ideológiai közömbösség, a szűk szakmai kutatásra való visszavonulás, az ideológiai érdektelenség és passzivitás végső soron nem egyéb, mint a polgári ideológiának negatív formában való megnyilvánulása.

Tudományos életünkben az elmúlt évtizedben az alkotó munkának több területen kerékkötőjévé vált a dogmatizmus, amely ugyan mint marxista dogmatizmus lépett fel, de lényegileg a marxizmustól idegen, a burzsoá ideológia befolyását visszatükröző tendencia.

A dogmatizmus összeegyeztethetetlen a marxizmus—leninizmus szellemével. Ezt teljes határozottsággal hangsúlyozni kell. A dogmatizmus ellen évek óta — különösen a XX. kongresszus után — harcot folytattunk és ahol ez szükséges, továbbra is folytatnunk kell. A Magyar Tudományos Akadémia 1956. évi nagygyűlésén azonban nem véletlenül mondtam az akkor már kibontakozni kezdő jobboldali, revizionista tendenciák veszélyére figyelmeztetve a következőt: „Ha ma a dogmatizmus ellen a legélesebb harcot folytatjuk, úgy ezt a harcot a marxizmus ideológiájának alapján folytatjuk és azt sohasem szabad a dialektikus materializmus és a reakciós idealizmus között folyó harctól elszakítani."

Nem ebben a szellemben fogják fel a dogmatizmus elleni harcot a revizionisták. Az ő számukra a dogmatizmus ellen folytatandó harc hangoztatása jogcím volt a jobboldali, majd az ellenforradalom felé vezető nézeteik indokolására. Éppen ezért magát a revizionizmust nem izolálva és elvontan kell tekintenünk, hanem abban az összefüggésben, amelyben az azokkal az egyéb, antimarxista irányokkal fellépett, amelyek hazánkban még befolyással rendelkeznek.

Ha szabad a vegyészek tudományából hasonlatot kölcsönöznöm, a revizionizmus a fermentum, a katalizátor szerepét játszotta. Mint ilyen, az októberi hetekben meggyorsította és megerősítette az összes reakciós áramlatok újjáéledését. Érdemes volna ezt a jelenséget teljes részletességgel elemezni, és azt hiszem, hogy ez Akadémiánk egyik feladata lesz a jövőben.

Itt csak utalok arra, hogy a revizionizmus nálunk is egyes tudományokban, mint pl. a pedagógia-tudomány terén újjáélesztette az összes elavult, helytelen, megcáfolt és visszautasított burzsoá pedagógiai irányzatokat.

Kisebb-nagyobb mértékben ilyen tendenciákkal találkoztunk a történettudományok, sőt a filozófia terén is.

Ha visszatekintünk az elmúlt 13 esztendőre, úgy azt mondhatjuk, hogy a dialektikus és történelmi materializmus térhódítása a tudományok területén általában kétségtelen tény. Mindamellett azt kell mondani, hogy az eddig elért haladás távolról sem felel meg a társadalmi és a tudományos fejlődés követelményeinek. A marxizmus—leninizmus tanítását tudományunk művelőinek csak egy kisebb része sajátította eddig el és az is sokszor nem elég mélyrehatóan. Különben nem lett volna lehetséges a különböző antimarxista irányzatoknak — habár csak tiszavirág életű — másodvirágzása 1956-ban.

Mi helyesnek tartjuk azt a megállapítást, hogy a magyar tudomány művelőinek nagy többsége igenis a szocializmust kívánja építeni és nagyon jól tudjuk, hogy minden értékes szaktudományos kutatás a szocializmus építését szintén elősegíti. De a szocialista államban ennek a szolgálatnak hatásfokát hatványozott mértékben emeli a szocializmus tudományos elméletének, a marxizmus—leninizmus alapos ismeretével szervesen összekapcsolódó tudományos munka.

Áttérünk a marxizmus és revizionizmus harcának kérdésére.

A revizionizmus a XIX. század végén, a nemzetközi munkásmozgalomban a marxizmus felülvizsgálásának igényével lépett fel. A revizionizmus tényleges értelme azonban nem egyezik meg etimológiai jelentésével. „Felülvizsgálni" egy elméletet még nem jelenti annak meghamisítását. Ténylegesen azonban a revizionizmus eszmei tartalma nem etimológiai értelmének felelt meg, hanem kezdettől fogva fedőszervnek szolgált, a marxizmus meghamisítását szolgálta.

A revizionizmus a burzsoá ideológia befolyását tükrözte kezdettől fogva és tükrözi napjainkban is a munkásmozgalomban. A revizionizmus a marxizmus alaptételeit elavultnak, érvénytelenné váltnak, hamisnak tartja, még akkor is, ha hellyel-közzel taktikai okokból a marxizmus köpenyébe burkolódzik.

A revizionizmus a szocializmussal szembenálló ideológia. Eredetileg, mint a szocialista munkásmozgalom jobbszárnyának, a reformista munkásmozgalom irányzatának ideológiája lépett fel a munkáspártokon és a szakszervezeteken belül. Ma azonban, amikor a munkásosztály számos országban hatalmon van, a revizionizmus hatása kiterjed nemcsak a munkásmozgalom kérdéseire, hanem az egész állami és kulturális életre. Nem utolsósorban a társadalomtudományokra, és ezért kötelességünk a revizionizmussal ebben az új hatásformáiban legalaposabban foglalkozni és a legkövetkezetesebb harcot folytatni ellene.

Napjainkban a revizionizmus a *marxizmus—leninizmus* „revíziójára", vagyis felszámolására törekszik. A marxizmus—leninizmussal szembenálló ideológiai irányzat. Éppen ezért válik a revizionizmus a burzsoázia, a nemzetközi burzsoá reakció számára különösen fontossá a szocialista országokhoz való viszonyában. Miért? Azért, mert a szocialista országokban a munkásosztály ideológiája a marxizmus—leninizmus. A burzsoá ideológia terjesztése ezekben az országokban csak közvetett formákban lehetséges. Ez a funkciója a revizionizmusnak. Különösen, ha a marxizmus névleges elismerését, vagy éppen a marxizmus—leninizmus névleges elismerését is magában foglalja.

A jelenkori revizionizmus alapgondolata nem különbözik és nem is különbözhet attól a revizionizmustól, amelyet először Bernstein a XIX.

század végén meghirdetett, amelyet 1917 után Kautsky és más ismert szociáldemokrata vezérek különösen a proletárdiktatúra és a Szovjetunió államrendszere ellen irányítottak.

A revizionizmus *eszmei tartalma* az osztályharc helyett osztályegyüttműködés a burzsoá osztályokkal, a társadalmi forradalom marxi elméletének tagadása. A proletárdiktatúra marxi elméletének elvetése ma inkább, mint valaha, a revizionizmus döntő eleme. Mindez nem változott, de megváltozott — nézetem szerint — bizonyos értelemben, a revizionizmus funkciója a szocializmus győzelme után.

Nevezetesen a revizionizmus funkciója a szocialista országokban az ellenforradalom eszmei előkészítése. Ez vonatkozik elsősorban a népi demokratikus rendszer megdöntésére irányuló szűkebb értelemben vett politikai nézetekre, de ezt a célt szolgálja a revizionizmus egész tudományos, filozófiai, irodalmi ideológiája is. A revizionizmus a forradalmi marxizmus világnézeti és társadalomtudományi tételeinek, elsősorban a proletárdiktatúra marxi elméletének megtagadásával és elvetésével már önmagában is a népi demokrácia eszmei alapjait támadja meg. Ez a tagadás a maga következményeiben nem egyéb, mint a népi demokratikus államrend megdöntésére irányuló ellenforradalom eszmei előkészítése. A revizionizmus azonban túlmegy az előkészítésnek ezen a formáján is és a „demokrácia" védelmének címén a burzsoá demokrácia visszaállítását jelentő pozitív programot állít fel. Ezzel egyenes támogatást és ösztönzést nyújt a népi demokrácia ellenségeinek, az úgynevezett „demokrácia", vagyis a burzsoá demokrácia nevében szentesíti az ellenforradalmat. Ugyanakkor a revizionizmus a dogmatizmus ellen meghirdetett harc címén szabad teret nyújt az összes antimarxista ideológiai irányzatok előretörésének és — amint a magyar tapasztalat ezt különösen ékesen demonstrálta — elvtelen egységfrontba lép ezekkel az irányzatokkal.

Ebből a szempontból figyelmet kell fordítani arra a helyzetre, amely nálunk a revizionizmust, illetőleg annak ideiglenes megerősödését Magyarországon lehetővé tette. Nem csekély szerepet játszottak itt a tudományon kívül álló tényezők, amelyekkel a jelen előadásban nem fogok foglalkozni, különböző illúziók és dezillúziók, mint a kapitalizmus maradandó stabilitására vonatkozó burzsoá illúziók terjesztése. Szerepet játszottak a szocializmus építésével járó nehézségek, illetve az azoktól való visszariadás, ami a kispolgárság soraiban megmutatkozó ideológiai és erkölcsi ingatagságot tükrözött. Ezúttal a kérdés tudományos, ideológiai vonatkozásaival foglalkozunk.

Nézetem szerint nagy szerepet játszott a dialektikus materializmus, a marxizmus—leninizmus mélyreható ismeretének hiánya. Az októberi események azt mutatják, hogy egy súlyos helyzetben egyedül a szocializmushoz való érzelmi beállítottság, még ha az pozitív is, nem elég a helyes tájékozódáshoz. Csak a dialektikus materializmus, a marxi—lenini társadalomtudomány, a politikai gazdaságtan alapos ismerete nyújt szilárd bázist a helyes állásfoglaláshoz. Emellett a dogmatizmus kétségtelenül táptalajt teremtett a revizionista mikrobák számára. Voltak tudósok, akik a dogmatizmus elleni ellenszenvből lecsúsztak a revizionizmussal való szimpátia talajára. E tekintetben különösen káros befolyást gyakorolt a sztálinizmus tudománytalan fogalmával űzött visszaélés, amelyért nálunk, hazánkban a felelősség elsősorban Lukács Györgyöt terheli. Ezért mondottam ugyanezen a helyen, 1957. április 22-én tartott előadásomban — Lukács Györgyöt akkor meg nem ne-

vezve, de vele polemizálva — hogy a „sztálinizmus" tudománytalan fogalom. A kérdésre még ma is érdemes visszatérni.

Az „izmus"-nak van egy vulgáris, tudománytalan felfogása. E szerint minden, ami „izmus", rossz. Így pl. sok idealista fizikus, még egy olyan neves fizikus is, mint a zürichi Pauli, büszkén mondja, hogy ő mindennemű „izmus" ellensége. Így beszélnek általában a pozitivisták. Ezt a tenort hallottam a nemrég lefolyt velencei nemzetközi filozófiai kongresszuson is. Az „izmus" szóvégződésnek van azonban egy helyes tudományos értelme is. Materializmus, idealizmus, — ezek precíz, szabatos tudományos fogalmak. Ugyanilyen szabatos, tudományos fogalom a marxizmus. A marxizmus egységes, összefüggő elmélet. Átfogó forradalmi elmélet, amelynek alkotórészei a filozófia, a politikai gazdaságtan, a tudományos szocializmus. A marxizmus—leninizmus az imperializmus és a szocialista forradalmak korszakában a korszerű társadalomtudományi elmélet és ezért a mi tudományos ideológiánk a marxizmus—leninizmus.

Sztálin nem alkotott a marxizmus—leninizmustól eltérő elméletet, amely alapot adna arra, hogy marxizmus—leninizmus helyett, vagy azzal szembeállítva, valamiféle „sztálinizmus"-ról beszéljünk.

Ismétlem, amit akkor mondtam, hogy ez tudománytalan fogalom, amely Sztálin egyes elméleti és gyakorlati hibáit — általunk megbírált hibáit — rendszernek tünteti fel és az „izmus"-t pejoratív, devalváló értelemben, tehát a burzsoá nyelvhasználat értelmében használja. Meg kell állapítanom, hogy Lukácsnak, Lefèbvrenak, vagy a lengyel revizionista Kolakowskinak a „sztálinizmus" felett gyakorolt bírálata mögött a marxizmus—leninizmus idealisztikus eltorzítása, a marxizmus—leninizmus korszerű, a jelenkor döntő kérdéseire való alkalmazásának elvetése vagy éppen az azzal szemben való ellenséges magatartás rejlik.

Meg kell állapítanunk a mi részünkről, hogy a revizionizmust, annak új, mai megnyilvánulási formáit nem ismertük fel idejekorán. Részben azért, mert a revizionizmus nem mint kidolgozott elmélet, hanem a kezdeti formákban mint elhajlás jelentkezett. Részben azért, mert burkolt formában, nem nyíltan és sokszor rendkívül ügyesen burkolt formákban lépett fel, és nem nyert rendszeres kifejtést.

A revizionizmus nézeteinek, a jelenkori revizionizmus álláspontjának többé-kevésbé rendszeres kifejtése csak a Jugoszláv Kommunista Szövetség programjában olvasható. Éppen ezért érthető, hogy a programtervezet közzététele után a nemzetközi marxista közvélemény a lefolyt hónapok folyamán figyelmét erre a programra fordította. Mi is hazánkban. Ezt a kérdést azonban e helyen, ebben az előadásban, nem fogom részletesen tárgyalni, legyen szabad a magyar nyelven megjelent nemzetközi és hazai szerzőktől származó irodalomra, többek között a Népszabadságban megjelent cikksorozatunkra utalni.

A burkolt formák egyik típusa a Marx—Lenin-idézetek bőséges felhasználása antimarxista nézetek alátámasztására. Általában napjainkban a marxizmusnak olyan tekintélye van, hogy az antimarxizmus nemcsak a szocialista államokban, hanem gyakran még a burzsoá államokban, sőt még a teológiai irodalomban is csak mint egy bizonyos Marx-értelmezés, Marx-interpretáció léphet fel a siker reményével. A legelterjedtebb ilyen interpretáció vagy — hogy helyesebben fejezzem ki — dezinterpretáció a fiatal Marx szembeállítása az érett Marxszal és Engelsszel.

A filozófiában ezzel kapcsolatban szerepet játszik Marx tanainak egy bizonyos hegeliánus értelmezése és ugyanakkor Hegel értelmezésének egy bizonyos, történelmileg helyt nem álló modernizálása. Mindez szerepet játszik a nemzetközi filozófiai irodalomban. Legyen szabad kuriózumképpen megemlítenem, hogy a velencei nemzetközi filozófiai kongresszuson a vatikáni egyetem ismert professzora, Wetter, a fiatal Marx nézeteinek „védelmezése" nevében lépett fel az öreg Marx ellen. Bármilyen rövid volt a rendelkezésemre bocsátott néhány perc az általános vitában, azért módomban volt — tán nem is Wetter professzor úrnak, de mindenesetre a plénumnak — megmagyarázni, hogy a fiatal és az öreg Marx ilyen szembeállítása minden komoly alapot nélkülöz és csak azt szolgálja, hogy a marxizmust kerülő formákban marxista köpenyegbe burkolódzva támadják.

A revizionizmus elsősorban az állam és a forradalom elméletében, a párt kérdéseiben, de a filozófia, történettudomány, politikai gazdaságtan, jog- és államtudományok, pedagógiai tudományok stb. terén is megnyilvánul.

Jelen előadás keretében természetesen nem térhetek ki mindezen kérdésekre. A hiányt részben már az előadásom után következő felszólalások fogják pótolni, részben pedig az Akadémia és tudományos szerveink további munkája. De minden tudományra jellemző az, hogy a revizionizmus politikai tartalma összefonódik a burzsoá ideológia más formáinak befolyásával. A következőkben a revizionizmus és marxizmus között folyó harccal főleg világnézeti, filozófiai politikai vonatkozásban fogunk foglalkozni.

Maga az ideológiai harc a kapitalizmus és szocializmus között folyó általános harc egy része, éspedig ama része, ahol sem ideiglenes, sem tartós megegyezések nem lehetségesek. Lenin szerint burzsoá vagy szocialista ideológia van. Harmadik út, harmadik ideológia nincsen. Burzsoá és szocialista *államok* között lehetséges és kívánatos egy bizonyos koegzisztencia. Ideológiai koegzisztencia nem lehetséges. Lukács György egyik alapvető hibája abban áll, hogy ez utóbbira törekszik.

Az ideológia kérdésének helyes felfogásához még egy kérdést meg kell világítani, az *elmélet* és *ideológia* viszonyát.

Ideológián mind a burzsoá, mind a marxista felfogás napjainkban a társadalmi és világnézeti elméleteket és nézeteket érti. De másképp értékeljük azokat a tudomány szempontjából. A burzsoá álláspont szerint minden ideológia tudománytalan, minden, ami ideológia elvetendő. Csak az tiszta tudomány, amelynek az ideológiához semmi köze sincs. A marxista álláspont szerint van helytelen, hamis, tudománytalan ideológia és van helyes ideológia, nevezetesen az, amelynek osztálybázisa a munkásosztály, amely tudományos igazságokhoz vezet. Ilyen ideológia a marxista, a szocialista ideológia. Nem minden elméletet nevezünk ideológiának. A relativitás-elméletet pl. nem nevezzük annak. Ha a relativitás-elmélet megalkotója, Einstein, filozófiai nézeteiben idealisztikus tendenciákat mutat fel, ez kétségtelenül ideológiai elem. De ez nem tartozik a relativitás-elmélet egzakt tudományos tartalmához.

Egy másik példa: Bohr és Heisenberg filozófiai vonatkozásban idealisták, vagy legalább is rendkívül erősen az idealizmus hatása alatt állnak. Ez kifejezésre jut a komplementaritási elv szubjektivista kifejtésében, a megfigyelés idealista értelmezésében. A kvantumelméletet mint fizikai elméletet azonban nem tartjuk ideológiának. Kétségtelen azonban, hogy az ideológiai elfogultság a természettudományok kérdéseinek tisztázását is akadályozza. Bizonyos fokig az ideológiai közömbösség is. Ebben látom egyik okát annak,

hogy hazánkban tudományos kutatóink jelenleg is gyakran nem vesznek vagy alig vesznek részt olyan éles, vitás kérdések megvitatásában, mint pl. a biológiai elmélet terén fennálló nézeteltérések kérdése. Nálunk — amint ez közismert, igen nagy-jelentőségű fizikai kutatások folynak. De a fizika ismeretelméleti kérdéseinek megvitatásában, — amely körül a nemzetközi arénán szakadatlanul és fokozott mértékben folyik a harc a materializmus és idealizmus között — nálunk ez a harc valahogy elhalványult, eltompult, legyengült. Fizikusaink minket, filozófusokat ebben a kérdésben magunkra hagynak, sőt vannak olyan fizikusok — nomina sunt odiosa —, akik ellenséges szemmel nézik, ha mi, filozófusok materialista szempontból hozzá merünk szólni a fizika ismeretelméleti kérdéseihez.

Az ideológiai harc a marxizmus és antimarxizmus között nemcsak az elmélet elvont színvonalán mozog. Szükségszerűen összefonódik az osztályok harcával, valamint nemzetközi összefüggésben a tőkés államok és a szocialista államok ellentétével. Ebben az összefüggésben a marxista ideológia a békeharcnak egyik igen fontos fegyverévé válik. A nemzetközi antikommunista, antimarxista és szovjetellenes propagandában igen fontos tényező a szovjet tudomány diszkreditálására irányuló törekvés. Álláspontjukat azzal indokolják, hogy a Szovjetunióban minden ideológia és a tudományos kérdéseket kizárólag mint ideológiai kérdéseket tárgyalják.

Ezt azért szeretném hangsúlyozni, mert a magyar szellemi reakció szolgailag átveszi ezeket a nemzetközi reakció fegyvertárából kölcsönzött érveket és nálunk hosszú évek során nem csekély szerepet játszott a szovjet tudomány lebecsülése. Ugyanakkor a nemzetközi antimarxista propaganda a mi hazai tudományunkat is ezen az alapon igyekszik diszkreditálni.

Már most a szovjet tudomány nagy sikerei nagy zavarba hozták a szovjetellenes antimarxista ideológusokat. Legyen szabad ismét Wetter professzornak egy legutóbbi cikkéhez kapcsolódnom. Az ismert jezsuita filozófia professzor elismeri a szovjet tudomány nagy természettudományi és technikai eredményeit. Viszont a Wetter-féle újtomista dogmatika szerint a szovjet tudományban az ideológiának primátusa van. Hogyan lehet ezt megmagyarázni, ha — amint Wetter és a többiek állítják — az ideológia és a tudomány összeférhetetlenek? A szputnyik — mondja Wetter „Naturwissenschaft und Ideologie in der heutigen Sowjetunion" című, ez évben megjelent cikkében — nem bizonyítja a szovjet ideológia helyességét. Ez a nagyon mulatságos kijelentés azt mutatja, milyen gondokat okoz ezeknek a köröknek a szputnyikok nemzetközi, világraszóló sikere. — Majd Wetter így folytatja: „A tudomány és a dialektikus materializmus összeszövődése inkább gátlólag, mint serkentőleg hat. A Szovjetunió nagy gyakorlati sikerei a technikában nem a szovjet fizikai tudomány és a dialektikus materializmus szövetségének köszönhetők, hanem a tudomány és az ideológia összeszövődése ellenére jöttek létre." Ahány szó, annyi ferdítés. Mi tudjuk, hogy a szovjet tudomány a tudományos világnézetre támaszkodva éri el egyre nagyobb elméleti és gyakorlati sikereit. Wetter azt állítja, hogy a szovjet tudomány ideológiája ellenére éri el sikereit. De ha szabad kérdeznünk, miért nem ér el hasonló sikereket a természettudomány és a technika terén a Wetter által terjesztett neotomisztikus és skolasztikus ideológia? A klerikális antimarxizmus ügye vajmi gyengén áll, ha ilyen érvekre igyekszik támaszkodni.

A tudomány és az ideológia helytelen szembeállítását azonban nemcsak ezek a körök, hanem a *revizionizmus* is jelentékeny mértékben felhasználja

a marxizmus—leninizmus ellen. A revizionizmus a marxista—leninista elmélet alapvető tételeit ideológiai dogmáknak nevezi, és a dogmatizmus ellen folytatott harc jelszava alatt a materialista ideológia revíziójára hív fel. Ugyanakkor zavarkeltés céljából a revizionizmus egyes képviselői továbbra is a marxizmus—leninizmus cégére alatt, annak nevében szólalnak fel.

Mindezen okokból a marxizmus—leninizmus álláspontjának kifejtését és alkalmazását össze kell kapcsolni a revizionizmus és a dogmatizmus elleni harccal. Állandóan kell küzdenünk önbírálati formában is a dogmatizmus és a szektásság ellen, mert ez nálunk sokáig uralkodott a régi pártvezetőség praxisában és kisugárzásai a tudományok területén is érezhetőek voltak.

Azonban napjainkban a revizonizmus a tudomány számára is a fő veszély, mert a szocializmus építésében és az általános ideológiai életben ma ez a fő veszély és a tudomány semmiféle téren nem képez valamely exterritoriális területet. Hazai vonatkozásban rendkívül fontos a revizionizmusnak és a nacionalizmusnak az az összefonódása, amely már régen megvolt — erről történettudósaink érdekes kutatásokat folytathatnak —, de úgyszólván 1956-ban robbant ki a maga kézzelfogható plaszticitásában. Napjainkban a szocialista országokban a revizionistákat és nacionalistákat az antimarxizmus, az antikommunizmus, az osztályharc tagadása egységfrontba tömöríti. Nagy Imre gyászos emlékű nézeteiben és gyakorlatában az antileninista revizionizmus és a nacionalizmus, a sovinizmus igen jellemző módon egyesült. A hírhedt nemzeti kommunizmus általában nem egyéb, mint a sovinizmus és a revizionizmus valamely keveréke. Idetartozik a szocializmus külön útja fogalmának nacionalista ízű eltorzítása a jugoszláv revizionizmus részéről is, és ez nem csekély hatással volt hazai revizionistáinkra is.

Gondosan fel kell tehát tárnunk és meg kell bírálnunk a nacionalizmus megnyilvánulásait a társadalomtudományi irodalomban, a tudományon túlmenőleg egész ideológiai életünkben, pl. az irodalomban a múltban, imittamott a jelenben is, talán még jelenkori történettudományi irodalmunk egyes megnyilvánulásaiban is.

Áttérek *Lukács György politikai, filozófiai nézeteinek és azok revizionista jellegének* elemzésére. A filozófiai revizionizmus napjainkban nem egy országban nyilvánul meg. A Német Demokratikus Köztársaságban Bloch, Lengyelországban Kolakowski és más filozófusok, Franciaországban Henri Lefèbvre, (aki valamikor marxista volt), terjeszt ilyen nézeteket. Érthető azonban, hogy hazai vonatkozásban mi elsősorban Lukács György nézeteivel foglalkozunk.

Lukács munkássága a politika, a filozófia, az esztétika és az irodalomtörténet területeit öleli fel. A jelen összefüggésben csak bizonyos kérdésekkel foglalkozom. Esztétikai és irodalomtörténeti munkáinak megítélésére nem érzem magamat illetékesnek. Megjegyzem azonban, hogy a filozófiai és politikai nézetek tárgyalásánál is bizonyos fokig tekintetbe kell vennünk tevékenységének ezt a részét, nemcsak azért, mert összművében mennyiségileg dominál az esztétikai — irodalmi tevékenység, hanem főleg azért, mert Lukács nézeteit döntő kérdésekben esszéisztikus és aforisztikus formában fejtette ki, ami kedvez az éles, egzakt formulázások és kérdésfeltevések megkerülésének.

Lukács politikai és filozófiai nézetei szorosan összefüggnek egymással. Kölcsönösen befolyásolják egymást és azért nem lehet arra az álláspontra helyezkedni, — mint egyesek —, hogy politikai hibákat követett el, de ez filozófiájának értékelését nem befolyásolhatja. Filozófiai nézeteit nem lehet

politikai nézeteitől, politikai nézeteit nem lehet filozófiai nézeteitől elválasztva, izolálva értékelni.

Lukács mai politikai koncepcióját nemzetközi szinten, mintegy csírájában, maga jellemezte a Genfben tartott „Rencontres" keretében tartott előadásában, 1946-ban. Szerinte 1941-ben alakult ki az az antifasiszta nemzetközi egységfront, amelyet a háború után elkövetkező korszakban is alapul kellett volna venni.

Lukács 1946 után megmaradt ennél a koncepciónál. Kiterjesztette azt a filozófiára és az irodalomra is. Politikailag ignorálta a nyugati imperializmus agresszív politikájának következtében a nemzetközi helyzetben előállt nagy változásokat. Ezáltal fokozódó ellentmondásokba került a nemzetközi kommunista politika alapvonalával, valamint a marxizmus—leninizmus konkrét alkalmazásából eredő új elméleti tételekkel. Ez az ellentmondás volt az, amely 1956 októberében a magyarországi ellenforradalomhoz való viszonyában érte el tetőpontját. Általános politikai, ideológiai koncepcióját 10 évvel később, 1956 júniusában az MDP Politikai Akadémiáján tartott előadásában világosabban kifejtette.

A történelmi fejlődésben — Lukács szerint — a központi ellentét nem a kapitalizmus és a szocializmus ellentéte, hanem a haladás és a reakció ellentéte. Ha 1933 után Lukács a fasizmus és az antifasizmus ellentétét látta a világtörténelem döntő ellentétének, úgy azt kell mondanunk, hogy akkor is helytelen volt a kapitalizmus és szocializmus alapvető ellentmondásának elhomályosítása. De sokszorosan helytelenné vált ez a koncepció 1956-ban kifejtett, felfokozott formájában.

Lukács az antifasizmus fogalmát pozitívummá misztifikálja, amelynek funkciója nem más, mint a szocializmus helyettesítése.

Érthető, hogy 1933 és 1944 között írott cikkeiben, esszéiben és felszólalásaiban az antifasizmus és fasizmus ellentétét helyezte előtérbe. De ezeket az esszéket 1945-től napjainkig változtatás nélkül, tömegével és kötetekben, új és új kiadásokban kiadni, már politikai anakronizmus volt, amelyet sohasem értettünk meg, s amelynek mélyebb motívuma csak az 1956 évi októberi ellenforradalom után vált érthetővé. Lukács ideológiai viszonya ugyanis a politikai revizionizmushoz 1956-ban igen pozitívvá vált és azóta sem volt hajlandó a revizionizmustól elhatárolni magát.

Sajnos, ebben a vonatkozásban további megállapításokat kell tenni. Csak az utolsó napokban ismerkedtem meg Lukács Nyugat-Németországban „Wider den missverstandenen Realismus" címen 1958-ban megjelent brosúrájával. Ebben, valamint 1957—58-ban a nemzetközi sajtóban terjesztett önéletrajzi cikkeiben igen kellemetlenül hatott ránk az a szerecsenmosdatásszerű érvelés, hogy Lukácsnak az elmúlt korszakban, — amelyet sztálini korszaknak nevez — nem volt módjában nézeteit kifejteni, illetve kénytelen volt sztálini idézetekkel kifejteni azokat. Utólagos igazolása akar lenni ez egy bizonyos publikum előtt annak, hogy az ő revizionista nézetei nem mai keletűek.

Mindez annyira hozzáidomul a nyugati burzsoá revizionista hanghoz és érveléshez, hogy erre csak egy magyarázatot látunk : mértéket nem ismerő szubjektivizmust. Sapienti sat.

Bonyolultabb a helyzet Lukács György filozófiai munkásságának értékelése terén. Nézetem szerint egyes irodalomtörténeti és filozófiatörténeti munkái vagy azok egyes részei értékes hozzájárulások a marxista irodalom-

és filozófiatörténethez. Gondolok „Az ifjú Hegel" c. és „Az ész trónfosztása" c. munkáira. Utóbbi a múlt felé fordulva értékes elemzéseket nyújt, de a jelen felé fordulva letér a marxizmus—leninizmus útjáról.

Pozitív munkát végzett Lukács egyes nyugati, dekadens filozófiai, politikai áramlatok, nevezetesen az egzisztencializmus bírálatával. Ám ezen pozitívumokkal szembenáll az az alapvető fontosságú negatívum, hogy Lukács a filozófiát végeredményben alárendelte hamis történeti, politikai koncepciójának. Ez a helytelen összefonódás régebbi idealisztikus tendenciáival és azok felújításával nagymértékben devalválja munkája értékes részeit is. Ezek az idealisztikus tendenciák magyarázzák azt, hogy Lukács nem volt képes az októberi ellenforradalom valóságos jellegét felismerni és erre azóta sem képes.

Miután „Geschichte und Klassenbewusstsein" című, 1923-ban megjelent munkáját, hosszú évek hallgatása után, a bírálat hatása alatt, az 1930-as években önkritikusan elvetette, az utóbbi években különböző munkákban többékevésbé esszéisztikusan vagy aforisztikusan kifejtett filozófiai álláspontjáról a következőt lehet megállapítani.

Lukács elvileg elismeri a dialektikus materializmust. Gyakorlatilag azonban a materializmus nála majdnem teljesen háttérbe szorul. A dialektikus materializmus problémáira vonatkozó fejtegetések életművében csak minimális szerepet játszanak, holott éppen az ezekhez való konkrét állásfoglalás az, ami egy marxista filozófus első számú kötelezettsége. Ennek megfelelően a filozófia legdöntőbb kérdéseiben vagy polemikus és aforisztikus utalások formájában foglal csak állást, vagy egyáltalán nem. Itt az esszé, mint stílusforma a központi kérdéseket egy filozófiai clair-obscur félhomályába burkolja.

Polémiát folytatva Hegel helytelen lebecsülésével, Lukács az ellenkező végletbe esik. Idézett művében Hegel filozófiájából kizárólag csak a progresszív elemeket emeli ki és ezáltal idealizálja Hegelt. Hegellel kapcsolatos az is, hogy idealisztikus módon értelmezi az ész kategóriáját, amennyiben Lukácsnál az idealizmus és a materializmus harcának, mint központi harci kérdésnek a helyébe az ész és az irracionalizmus harca kerül. Az irracionalizmus azonban nem egyéb, mint az idealizmus egyik terméke. Ennek az alapvető összefüggésnek az elhomályosítása hibás következtetésekhez vezet. A tényleges ideológiai ellentét korunkban a tudományos világnézet, a dialektikus materializmus és a tudománytalan világnézet, a reakciós idealizmus ellentéte és lényegében évezredek óta mindig ez volt a tényleges, döntő ellentét. Ez magyarázza azt, hogy „Az ész trónfosztása" című munkáját Lukács idealisztikus gyakorlati és elméleti következtetésekkel zárja le. A békemozgalom legfőbb feladatát ugyanis abban látja, hogy az ész nevében mozgósítsuk az értelmiséget az irracionalista filozófia ellen, amelyben Lukács a fasizmus és az imperialista agresszió világnézeti alapját látja. Ez a kérdésfeltevés és ez a program fejetetejére állítja az alap és a felépítmény viszonyát. Mindezekben a kérdésekben revizionista tendenciák nyilvánulnak meg. Az idealizmus koncepcióinak érvényesítése mindig a revizionizmus egyik módja volt.

A legkifejezettebben azonban a revizionista, antimarxista felfogás Lukácsnál a pártosság felfogásában nyilvánult meg. Lukács a pártosság, pártszerűség fogalmát irodalmi esszéiben, de „Az ész trónfosztása" című filozófiatörténeti monográfiájában is osztályfeletti értelemben használja. Tudnunk kell, hogy a lenini pártosság kimondottan osztályjelleggel bíró fogalom, azt osztálytartalmától megfosztani annyi, mint értelmétől megfosztani és a pártosságot üres szóvá változtatni. Lukács sokszor idézi Lenint, de csak akkor,

és csak annyiban, amennyiben ez az ő álláspontjának megfelel. A pártosság lenini értelmezését egy osztálymentes pártossággal helyettesíti, amely nem a lenini felfogásnak, hanem a Lukács-féle antifasiszta világegységfront örökéletű koncepciójának felel meg. E tekintetben nem megy tovább, mint a haladó demokrata antifasiszták, pl. Thomas Mann vagy Heinrich Mann. Ezt a felfogást fejti ki a pártosságról legújabb — „A különösség" — című művében is.

Fel lehet ezek után vetni a kérdést, miért vártunk ilyen sokáig nézeteinek kritikai értékelésével?

A válasz ez: láttuk a kettősséget, amely Lukács művein átvonul. De azt reméltük, hogy végül is a marxizmus—leninizmus oldalára fog állni. Addig, amíg a marxista táborhoz tartozott, irodalom-politikai és irodalomelméleti elgondolásaira nem fektettünk kellő súlyt. Még 1956 után is sokáig *vártuk* és *elvártuk*, hogy a pártnak és a marxista mozgalomnak egy olyan régi tagja, mint Lukács, képes lesz belátni, hogy hibásan foglalt állást.

Tudvalevő, hogy Akadémiánk nem egy tagja igenis képes volt erre. Sajnálatunkra ez Lukács esetében nem történt meg. Lukács az alapvető kérdésekben, mint az októberi ellenforradalom jellege és az ezzel kapcsolatos más alapvető kérdésekben, fenntartja hamis álláspontját. Nem meglepő, ha egy hosszú várakozási idő leteltével retrospektív megvilágításban sok mindent világosabban látunk és a praxis megvilágításában a félhomályban maradt filozófiai tételek értelmét is kibetűzzük.

Így áll a dolog a marxizmus és a revizionizmus harcával Lukács György munkáit illetően. Ha mi Lukács nézeteivel részletesebben foglalkozunk, ez nem jelenti azt, hogy háttérbe akarnánk szorítani a marxizmus—leninizmussal szembenálló egyéb irányzatok bírálatát. Ellenkezőleg. Széles vonalon fejleszteni kell, ki kell építeni az antimarxista ideológia összes megnyilvánulásainak folyamatos, következetes, harcos bírálatát, elsősorban hazai vonatkozásban, ugyanakkor aktívan részt kell vennünk az e téren folyó nemzetközi harcban is és ezt a szocialista tábor el is várja tőlünk.

Nem hallgathatjuk el, hogy társadalomtudományaink területein e téren a feladatok nagyságához mérten lemaradás mutatkozik. Ugyanakkor nincs okunk arra sem, hogy tényleges eredményeinket elhallgassuk vagy lekicsinyeljük. Nagyszabású perspektivikus tervet kell kidolgozni a társadalomtudományok fokozott fejlesztésére és ami a fő, a tervet meg kell valósítani. Amint már többször hangsúlyoztuk, az ideológia nemcsak a társadalomtudományok és a társadalomtudományi osztályok ügye, hanem inkább, mint valaha, természettudósaink, műszaki tudósaink, összes tudományos kutatóink ügye is. A hamis ideológiai nézetek bírálatát, a marxista ideológia terjesztését tudományunk összes művelőinek közös, nagy feladatának tekintjük.

Ebben az összefüggésben szeretnék még hangsúlyozni egy-két mozzanatot, amelyek nálunk eddig nem részesültek kellő figyelemben. Annak, hogy az ideológiai kérdések ma kulturális életünk előterébe kerültek, elsősorban kétségtelenül az az oka, hogy az októberi ellenforradalom az értelmiség széles köreiben súlyos eszmei zűrzavart idézett elő vagy váltott ki.

Első feladatunkká vált ennélfogva ennek a zűrzavarnak a megszüntetése, az antimarxista nézetek meggyőző bírálata. De a marxista—leninista ideológia szerepe kulturális és tudományos életünkben — ha az ellenforradalom kihatásait már régen felszámoltuk —, a jövőben nem fog csökkenni, hanem ellenkezőleg, növekedni fog.

Az átmeneti korszakban a szocializmus építésének minden új szakaszában, sőt a szocializmusból a kommunizmusba vezető időszakban az ideológiának egyre fokozódó jelentősége van. Nem ok nélkül fordítanak a Szovjetunióban a filozófia, a társadalomtudomány terén olyan gondot az ideológia kérdéseinek kidolgozására. Ugyanakkor látjuk azt is, hogy a tőkés rendszer ideológusai megsokszorozzák erőfeszítéseiket a marxista—leninista ideológia fokozódó nemzetközi befolyásának visszaszorítására.

A marxizmus és az antimarxizmus harcában a bíráláton nemcsak a cáfolatot, nemcsak a marxizmussal szembenálló nézetek visszautasítását értjük. A marxista bírálat dialektikus jellegéből következik annak egyszersmind alkotó jellege. A dialektikus materializmus legjobb propagandája annak sikeres alkalmazása a természettudományokban, a társadalomtudományokra való kiterjesztése, a politikai életben való gyakorlati alkalmazása.

A gyakorlat a marxizmus szerint a megismerés igazságának próbaköve. Ez a tétel negatív viszonyban a revizionizmusra nézve is érvényes. A revizionizmus 1956-ban nem állta meg a gyakorlat próbáját. Megbukott a magyar gyakorlati élet próbáján. Megbukott Lukács György politikai-filozófiai koncepciója is. Ebben a vonatkozásban is e koncepciók káros eszmei befolyásának legjobb ellenszerét, a felszámolás leghatásosabb módszerét mi a marxista—leninista filozófia, esztétika, irodalomtudomány minél következetesebb, széleskörű, pozitív kidolgozásában látjuk, amelynek egészséges szellemű, kollektív munkán kell alapulnia.

Mindezek alapján milyen ideológiai célkitűzéseket kell elsősorban kitűznünk a magyar tudományos élet, s a Tudományos Akadémia munkájának fejlesztése érdekében?

A legfontosabb feladatoknak tekintjük : a marxista—leninista ideológia következetes érvényesítését a társadalomtudományban, a dialektikus materializmuson alapuló tudományos világkép kialakítását, és a dialektikus módszer alkalmazását a természettudományokban.

A marxizmussal szembenálló, vagy antimarxista elméletekkel és nézetekkel szemben az eddiginél következetesebb harcot kell folytatnunk a bírálat elmélyítése és konkretizálása útján. Ugyanakkor továbbra is folytatnunk kell a harcot részben még a Horthy-korszakból táplálkozó reakciós burzsoá ideológiai befolyások ellen, mint amilyenek a szellemtörténeti módszerek, amilyen a neopozitivizmus, a neotomista antimarxizmus és napjainkban elsősorban a revizionizmus, mint a marxista köntösben fellépő antimarxizmus nemzetközi és hazai vonatkozásokban is különösen veszélyes formája.

Kállai Gyula elvtárs az egyetemek vezetőivel tartott megbeszélésen azt mondta, hogy a szocializmust a tudósok szakmai munkájukkal a marxizmus—leninizmus ismerete nélkül is szolgálhatják, de sokkal eredményesebben, ha a marxizmus ismeretét is elsajátítják.

Azt hiszem, hogy ezt a megállapítást akadémiánk munkája szempontjából a következőképpen konkretizálhatjuk : egy bizonyos összefüggésben a marxista—leninista ideológia alapos ismerete a tovább haladás feltételévé vált. Enélkül ugyanis nem lehet *helyesen vezetni*. A Magyar Tudományos Akadémia azonban a magyar tudomány vezető szerve. Tagjai tanszékek vezetői az egyetemeken, tudományos kutatóintézetek vezetői az Akadémián, az ifjúság és a fiatal tudósnemzedék nevelői. A vezetés magasabb színvonalra való emelése napjainkban a szocializmus építésének és a tudományos kutatás fejlődésének egyik legfőbb követelménye. Vezetés, nevelés, tervezés azonban nem

lehetséges marxista ideológia nélkül. A marxista—leninista elmélet éppen ebben a vonatkozásban felbecsülhetetlen segítséget nyújthat a tudomány valamennyi művelőjének. Élni akarni és tudni ezzel a segítséggel annyit jelent, mint meggyorsítani tudományos fejlődésünk ütemét, mint szorosabbra fűzni marxista—leninista pártunk, népi demokratikus államunk és a tudomány kapcsolatait. Annyit jelent, mint fokozott mértékben hozzájárulni a szocializmus győzelméhez hazánkban, az emberi haladáshoz, a béke megvédéséhez világviszonylatban.

БОРЬБА МАРКСИЗМА И РЕВИЗИОНИЗМА В НАУКЕ

Бела Фогараши

В наши дни ревизионизм становится особенно важным для буржуазии именно в отношении социалистических стран, так как здесь в непосредственной форме распространить буржуазную идеологию невозможно. Основная мысль современного ревизионизма не отличается от того ревизионизма, представителем которого в начале 20-го века был Бернштейн, а затем после 1917 года — Каутский. Идейное содержание ревизионизма: вместо классовой борьбы классовое сотрудничество с буржуазными классами, отрицание марксистской теории общественной революции. Но функция ревизионизма после победы социализма отличается от его функции до победы социализма. Именно, функцией ревизионизма в социалистических странах является идейная подготовка контрреволюции.

Следует подчеркнуть, что за критикой «сталинизма» у Лукача Лефевра и польских философов-ревизионистов (Колаковский) таится идеалистическое искажение марксизма-ленинизма, неприятие его применения к вопросам современности, или даже враждебное отношение к нему. Политические, идеологические и философские взгляды Лукача тесно связаны друг с другом, взаимно влияют друг на друга, и поэтому нельзя отделить его политические ошибки от его философской позиции, или наоборот, оценить философские взгляды Лукача разобщённо от его политической позиции. Центральное противоречие в историческом развитии Лукач, ошибочно видит, не в противоречии между капитализмом и социализмом, а в противоречии между прогрессом и реакцией. Основные понятия Лукача, «антифашистская демократия», «антифашистский гуманизм», мистифицируют отрицательное понятие антифашизма в положительное, которое у него в сущности заменяет социализм. Что касается его общей философской позиции Лукач в принципе признаёт диалектический материализм, но практически философский материализм почти целиком отодвинут у него на задний план. Полемизируя с неправильной недооценкой Гегеля, он переходит в другую крайность, и отмечает только прогрессивные элементы в его философии. Лукач идеалистически понимает категорию «разума», поскольку у него место центрального боевого вопроса, борьбы между идеализмом и материализмом, занимает борьба между «разумом» и иррационализмом. Наиболее определённо проявились антимарксистские, ревизионистические взгляды Лукача в его понимании партийности. Он заменяет ленинскую идею партийности на внеклассовую партийность, которая соответствует целям вышеупомянутого антифашистского единого Фронта. В этом отношении он не идёт дальше, чем вообще прогрессивные антифашисты-демократы, как например, Томас Манн или Гейнрих Манн.

REVISIONISM AGAINST MARXISM IN SCIENCE

Béla Fogarasi

Revisionism in our days becomes especially important to the bourgeoisie in her relationship with the socialist countries, where bourgeois ideology can be propagated in an indirect form only. The *fundamental idea* of contemporary revisionism does not differ from the revisionism represented by Bernstein in the beginning of the early 20th century and by Kautsky after 1917. The *ideological purport* of revisionism is the class co-operation with the bourgeois classes, instead of class struggle warfare, and is the negation of the Marxist theory of the social revolution. Nevertheless, the *function* of revisionism

after the victory of socialism is different from what it was prior to this victory. *The function of revisionism in the socialist countries is the ideological preparation of counter-revolution.*

I must point out that behind the criticism of „Stalinism" by Lukács, Lefèbvre and by the Polish revisionist philosophers (Kolakowski) lie the idealistic distortion of Marxism—Leninism, the refusal of applying it to contemporary problems or even a hostile attitude to it. Lukács's political, ideological and philosophical views are connected with one another, mutually influence one another, and that is why his political mistakes cannot be separated from his philosophy or, the other way round, his philosophical views assessed without analysing his political standpoint. In our days Lukács sees the central contradiction in historical development incorrectly in the contradiction between progress and reaction and not in the contradiction of capitalism and socialism. Lukács's fundamental conceptions such as "antifascist democracy", "antifascist humanism", "democracy of the new type", mystify the notion of antifascism into something positive which essentially substitutes socialism in his mind. As to his general philosophical attitude, Lukács, in principle, recognizes dialectical materialism but in practice philosophical materialism is nearly eclipsed in his writings. While polemizing with those incorrectly underestimating Hegel, he runs to the other extreme : stressing in Hegel's philosophy the progressive elements alone. He interprets the category of the "mind" in an idealistic way, inasmuch as he substitutes the struggle of idealism and materialism, which is the central question of the fight, by the struggle of the "mind" and of irrationalism. Lukács's anti-Marxistic, revisionistic views manifest most explicitly in his conception of *party-mindedness*. For Lenin's interpretation of party-mindedness he substitutes a non-class party-mindedness which correponds to the objectives of what we call antifascist united front. In this respect he goes no further than in general the progressive democratic antifascists like Thomas Mann or Heinrich Mann, for instance.

DER KAMPF ZWISCHEN MARXISMUS UND REVISIONISMUS IN DER WISSENSCHAFT

Béla Fogarasi

Der Revisionismus gewinnt für die Bourgeoisie in den sozialistischen Ländern besonders in unseren Tagen Bedeutung, weil die Verbreitung der Ideologie der Bourgeoisie in den Ländern nur in mittelbarer Form möglich sei. Der Grundgedanke des modernen Revisionismus weicht nicht von dem Revisionismus ab, den am Anfang des XX. Jahrhunderts Bernstein, dann, nach 1917 Kautsky vertraten. *Ideengehalt des* Revisionismus : statt Klassenkampfes Klassenzusammenarbeit mit den Klassen der Bourgeoisie, Negierung der Marxschen Theorie der Gesellschaftsrevolution. Aber die Funktion des Revisionismus ist nach dem Sieg des Sozialismus anders als vor dem Sieg des Sozialismus.

Undzwar ist die Funktion des Revisionismus in den sozialistischen Ländern die ideelle Vorbereitung zur Konterrevolution.

Es ist festzustellen, dass hinter der über »dem Stalinismus« geübten Kritik von Lukács, Lefèbvre und von polnischen Revisionisten-Philosophen (Kolakowski) eine idealistische Entstellung des Marxismus—Leninismus, eine Nichtannahme der Anvendung des Marxismus—Leninismus auf die zeitgemässen, modernen Fragen oder sogar ein feindliches Verhalten ihm gegenüber steckt. Die politischen, ideologischen und philosophischen Ansichten von Lukács stehen in engem Zusammenhang miteinander, sie beeinflussen sich gegenseitig, und deshalb können seine politischen Fehler von seiner politischen Stellungnahme nicht getrennt werden, oder umgekehrt, seine philosophischen Ansichten können von seiner politischen Stellungnahme isoliert nicht gewertet werden. In der historischen Entwicklung sieht Lukács den zentralen Gegensatz unserer Zeit unrichtig nicht in dem Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus, sondern in dem Gegensatz zwischen Fortschritt und Reaktion.

Lukács's Grundbegriffe neuen Typs „antifaschistische Demokratie" antifaschistischer Humanismus" mystifizieren den Begriff Antifaschismus für ein Positives, die bei ihm im wesentlichen den Sozialismus ersetzt. Bezüglich seinem allgemeinen philosophischen Standpunkt anerkennt Lukács prinzipiell den dialektischen Materialismus, praktisch genommen aber wird der philosophische Materialismus bei ihm vollkommen

in den Hintergrund gedrängt. Als er gegen die unrichtige Unterschätzung Hegels polemisiert, fällt er in die andere Extremität, nämlich er betont nur die progressiven Elemente. Es wird bei ihm die Kategorie »Vernunft« idealistischer Weise gedeutet, insofern bei ihm an die Stelle des Kampfes zwischen Idealismus und Materialismus als zentrale Kampffragen der Kampf zwischen »Vernunft« und Irrationalismus tritt. Am ausdrücklichsten äussert sich die antimarxistische, revisionistische Auffassung bei Lukács in der Auffassung der Parteilichkeit, an Stelle der leninischen Bedeutung der Parteilichkeit setzt er die von Klassen freie Parteilichkeit, die der Zielsetzung dieser gewissen antifaschistischen Einheitsfront entspricht. In der Hinsicht geht er gar nicht weiter wie im allgemeinen die fortschrittlichen demokratischen Antifaschisten, wie z. B. Thomas Mann oder Heinrich Mann.

A „doktrinérek", a marxizmus első magyarországi ellenfelei

MÁTRAI LÁSZLÓ

A filozófiai és politikai gondolkodás 1849 és 1867 közötti története részben kevéssé ismert, részben félreismert szakasza a magyar kultúrhistóriának. Kevéssé ismert azért, mert a marxista tudomány még nem keríthetett sort reá, a régi pedig jobbnak látta nem sokat beszélni róla. Félreismert viszont annyiban, hogy az általános köztudat a kiegyezést „Deák Ferenc halhatatlan művének", a „magyar ügy győzelmének", vagyis 1848, sőt 49 egyenes folytatásának tekintette : amit Széchenyi előkészített és Kossuth folytatott, azt Deák Ferenc fejezte be — tanította hosszú ideig a hivatalos történetfelfogás.

Ez a hamis, megszépítő, idillikus szemlélet haladásnak és reakciónak, forradalomnak és ellenforradalomnak a „hazafiság" közös nevezőjére való hozásával súlyos zavart, szinte napjainkig tartó kárt okozott a közgondolkodásban és különösen az értelmiség átlagának mindenkori soraiban. Az a fajta társadalmi gondolkodás, mely a hazafiságot haladó társadalmi tartalom nélkül, sőt reakciós tartalommal is el tudja képzelni : eszmei gyökereit tekintve innen, az abszolutizmus korából, ill. annak későbbi hamis szemléletéből ered.

A magyarországi osztályharcok XIX. századi történetének ideológiai tükröződéseit kutatva már nem elégséges a nemzeti függetlenség és a társadalmi haladás tendenciáit *általában* kutatnunk, mert az osztályviszonyok — a századfordulóhoz képest — 1830-ra alaposan megváltoztak. Széchenyi és Kossuth harcát a forradalom közeledése egyre inkább kiélezi, egyre élesebbé válik a határvonal a liberális reformerek és a demokrata forradalmárok között, a forradalom tisztítótűzében pedig szinte percek alatt szembekerül egymással a néptől félő liberálisok és a néppel tartó demokraták tábora. A liberalizmusról — encore une fois — kiderül, hogy a francia forradalom tanulságaiból okult óvatos polgári ideológia csupán, mely — ellentétben a felvilágosodással — legott a jobb oldalát mutatja, mihelyt a néptömegek érdekeiről volna szó. Nem kétséges, hogy liberalizmus és demokratizmus szembekerülése mögött az óvatos birtokos és a bátor vagyontalan nemesség érdekeinek nyílt szétválása rejlik és logikus, hogy a felrobbant uralkodóosztályok melyik része az, amely képes a maga érdekeit a forradalmi tömegekével egyesíteni, amelyik képes a népfelkelés élére állani.

A liberalizmus lenini elemzése és bírálata az egyetlen helyes módszertani iránytű, melynek segélyével a kelet-európai fejlődés e szakaszának bonyolult osztályviszonyai egyáltalán kibogozhatók. A „ki kit folytat ?" kérdése döntő jelentőségű a haladó hagyományok kutatásában s e kérdésben sohasem

dönthet pusztán az eszmei tartalom, a tantételek látszólagos tartalmi egyezése, hanem mindig a konkrét osztályharcban betöltött konkrét társadalmi funkció. Így vizsgálva a kérdést, világosan ki kell derülnie annak, hogy a forradalom utáni liberalizmus *nem* a forradalom előtti felvilágosodás folytatója és még sokkal kevésbé folytatója 1867 az 1848—49-es szabadságharcnak és forradalomnak. A haladó hagyományok történetének olyan tanulságai ezek, melyeket figyelembe kell vennie az egyéb összefüggéseket kutató történészeknek vagy irodalomtörténészeknek is, ha nem akarnak a részletösszefüggések tanácstalanságában vagy az eszmetörténeti szintézisek téves, történetietlen talaján megragadni.

A szó szorosabb értelmében vett filozófiának a története, mint addig is, az abszolutizmus korában, is aránylag keveset mond: a filozófia még ekkor is csak egészen mellékes jelentőségű harctere nálunk az ideológiai küzdelmeknek. Ennek ellenére, mert világosan főtémánk irányába mutat — ki kell emelnünk a kor filozófiai „életének" két mozzanatát: az egyik Erdélyi János szerepe, a másik a Mentovich és Brassai közt lezajlott vita materializmus és idealizmus kérdésében.

Erdélyi János igen pozitív alakja volt az 1848 előtti magyar gondolkodásnak. A szabadságharc után egy ideig bujdosik, azután Sárospatakon telepszik le mint főiskolai tanár és ezzel végleg el is tűnik a magyar irodalom és tudomány fővárosi színpadáról.

Az elnyomatás korában kevés filozófiai megnyilatkozása van, de ezek között feltétlenül fel kell figyelnünk a Budapesti Szemlében 1858-ban megjelent értekezésére Verulami Baconról, amely azt mutatja, hogy Erdélyi János nem szűnt meg haladó gondolkodó lenni annak ellenére, hogy kiszorult a nyilvánosság színpadáról. Amidőn Bacon empirizmusát és az empirista iránynak a tudományok és a filozófia történetében való jelentőségét jellemzi, egy szerény mellékmondatban nem kevesebbet állapít meg, mint azt, hogy az empirizmust nemcsak a szónak abban a szűkebb értelmében kell venni, hogy tisztán érzéki tapasztalásra épített tudomány, hanem — Bacon kezdeményezését híven folytatva — empirizmusnak kell nevezni minden olyan irányt, amely a valóság hű felfogásán alapszik. Szóról-szóra ezt írja: „aki a világi jólét bölcsészetével akar foglalkozni, ne Bacont tanulmányozza többé, hanem a szocialistákat, mert a baconizmusnak jelenkori kifejezése a szocializmus." Vagyis Erdélyi János felismerte, hogy társadalmi kérdésekben a szocialisták azok, akik a társadalmi valósághoz úgy közelednek, ahogyan annak idején a Bacon-féle új módszer hirdette meg a természethez való közeledést.

Ekkor készül Erdélyi János a magyar filozófia történetének megírására. Már a téma felvetése mutatja, hogy Erdélyi igen tudatos gondolkodó volt, aki a magyar kultúra filozófiátlanságát igen fontos kérdésnek tartotta és szerette volna megtalálni ennek okát. Végül ugyanerre az időre esik Erdélyi Jánosnak falusi magányából való másik pozitív megnyilvánulása: az a mód, ahogyan Madách „Ember tragédiáját" bírálja azért, mert Madách a falanszter jelenetben kigúnyolja az utópista szocializmust. Erdélyi azt mondotta: még ha az író nincs is a szocialistákkal egy véleményen, ki pártfogolja az új társadalmi elgondolásokat, még ha azok utópisták is, ha nem az írók? Ha az írók is szembefordulnak az utópistákkal, akkor nagyon rosszul teljesítik írói feladatukat.

Ezeken túl azonban Erdélyi János sem az Akadémián, sem a Kisfaludy Társaságban, sem egyéb fórumon nem jut szerephez. Az Arany- és Petőfi-

féle népies irodalmi csoporthoz, vagyis az 1848-as ideológiai front balszárnyához tartozó gondolkodó, aki „nem népszerű" író a kiegyezést előkészítő szakaszában.

Mentovich és Brassai vitája — jelen összefüggésben — azért igen jellegzetes, mert világosan mutatja eszmei síkon azt, ami a társadalom szerkezetében e korszakban végbemegy : a liberalizmus 49-utáni jobbratolódását, ill. eredendő jobboldaliságának 49 után való fokozatos lelepleződését. 49-ben még Mentovich és Brassai együtt harcoltak Kossuth hadseregében ; Mentovich mint „gyármunkás" lőszert és bombákat gyártott, Brassai pedig nemzetőr volt. Mentovich eljut nézeteinek fejlődésében a Büchner—Vogt—Moleschott-féle vulgáris materializmusig, de teljesen kiszorul a hivatalos irodalmi és tudományos élet fórumairól. Brassai élesen fordul szembe Mentovich „Új világnézlet"-évei, a materializmussal, és első képviselője annak a harcos idealizmusnak (Nemcsak az anyag halhatatlan, 1870), mely elsikkasztja természettudomány és idealizmus ellentéteit és hivatalos világnézetként elburjánzik a kiegyezés utáni Magyarország egyetemein. Nagyonis érthető, hogy Brassai az Akadémia tiszteleti tagja, az új kolozsvári egyetem rektora stb. lesz, míg Mentovich teljesen elszigetelődik a marosvásárhelyi középiskola magányában.

Az ideológiai síkon folyó osztályharc főszíntere azonban nem a filozófia, hanem a politikai gondolkodás, a társadalmi kérdések elméleti és publicisztikai fejtegetése volt. Itt ezután (minden későbbi megszépítés vagy elhallgatás ellenére) élesen kiviláglik liberalizmus és demokratizmus ellentéte, ha maguk a harc résztvevői nem is mindig voltak tudatában ennek.

Már a forradalom közeledése kiélezte a liberalizmus és a demokratizmus ellentétét : a valóban reakciósokat eltávolította a forradalom táborából, ugyanakkor azonban a forradalom lendülete és előszele — legalább is átmenetileg — egy sereg gondolkodót átvitt a liberálisok közül a demokraták közé, lévén a forradalomban az emberek fejlődése sokkal gyorsabb, rohamosabb, mint csendes, vagy tespedő korszakokban. Amennyire kedvező jelenség volt ez akkor, ugyanennek a jelenségnek negatív oldala érvényesült a szabadságharc bukása után. Ne feledjük el, hogy a szabadságharc bukása látszólag a liberálisokat „igazolta". Azt mondhatták : ime, nekünk volt igazunk, Kossuth végromlásba vitte az országot ; ime, a forradalom, a szabadságharc katasztrófát jelentett. A liberálisok a szabadságharc elbukásában nem nemzeti szerencsétlenséget és a reakció győzelmét látták, hanem sajátmaguk, saját ellenforradalmi politikájuk igazolását. Nem csodálkozhatunk azon, hogy a liberálisok közül csak kevesen maradnak meg a demokrácia oldalán, a baloldalon, a többiek több-kevesebb gyorsasággal átszívárognak a jobboldalra. Csak néhány kivételes egyéniség marad meg a demokrácia mellett és természetesen megmarad a nép, amely ebben a korszakban sem válik hűtlenné a forradalmi eszmékhez és Kossuthhoz.

Ha szemügyre vesszük, hogy kik maradnak az irodalmi nyilvánosság porondján, már az is jellemző, hogy kik maradhatnak ott, hogy a szabadságharc bukása után kiket tűr el a bécsi udvar, hogy egyáltalán a politikai porondon maradhatnak. Jellemző módon — és ez a döntő a későbbi társadalmi és ennek következtében az ideológiai fejlődés szempontjából — az udvar eltűri annak a birtokos nemességnek a működését, irodalmi tevékenységét, amelyben bízik, hogy éppen saját földbirtokához való kötöttsége lesz az a lánc, amely

őt a feudális intézményeket védő osztrák államhoz fűzi. Ez az a réteg, amely a maga liberális eszméivel igen jól el tudja leplezni azt, hogy az osztrák monarchiában mennyire elmaradottak a társadalmi viszonyok. Ez a réteg éppen azért, mert liberalizmusának másik oldalával a szabadságharcban is részt vett, alkalmas arra, hogy a magyar népet megtévessze, nemzeti színben fog tudni feltűnni. Vagyis a bécsi udvar részéről jó taktikai érzék nyilvánult meg abban, hogy bár kezdetben ezeket az írókat is — köztük Keményt is — haditörvényszék elé akarták állítani, mégsem történt soha semmi komoly bántódásuk. Az irodalom osztálybázisának ilyetén való alakulásában az a lényeg, hogy a liberális gondolkodóknak ez a földbirtokos-nemes jobbszárnya részben már a kiegyezés előtt, de ebben az időben végleg is megszállja az irodalmi vezető pozíciókat, elsősorban a Tudományos Akadémiát és befolyása vagy személyes részvétele révén az egyetemet is. Ennek következménye az az igencsak súlyos következményekkel járó helyzet, hogy mire a kiegyezéskor, 1867-ben a kapitalizmusnak valóban erőteljesebb megindulása és a magyar munkásmozgalomnak erőteljesebb jelentkezése aktuálissá válik, addigra már az uralkodó osztály a szocializmus, a demokrácia ellen felvértezve tudja várni az ideológia síkján a fejletlen magyar munkásmozgalom eszmei megnyilatkozásait. Ez természetes módon kihat a magyar munkásmozgalomra is, kihat a munkásság szövetségeseinek kérdéseire is, kihat az egész magyar kultúrális életnek a filozófiai és társadalmi gondolat terén való jobbratolódására is.

Az abszolutizmus korának egyik legkiemelkedőbb irodalmi képviselője, az egész korszak szellemi vezéralakja Kemény Zsigmond. Kemény Zsigmondról tudnunk kell, hogy 1848-ban volt annyira baloldali, hogy nem ment el Eötvös Józseffel a forradalom elől — tudjuk, hogy Eötvös távozott a forradalom kitörésének időpontjában —, viszont volt annyira jobboldali, hogy Kossuthtal sem ment el az ellenforradalom elől, nem követte Kossuthot emigrációba. Ez a politikai magatartás maga elárulja azt, hogy Kemény Zsigmond bizonyos logikával hitte magát egy harmadik út képviselőjének, ami igen fontos mozzanat a harmadikutas illúziók magyarországi történetében.

Bizonyos, hogy Kemény Zsigmond gondolkodásának szinte betegesen központi gondolata a forradalom-ellenesség. A forradalomnak esküdt ellensége volt előtte is, alatta is, utána is. Sajátságos módon, éppen mert ez a gondolat áll eszmei mondanivalóinak voltaképpeni centrumában, a történelem logikája állítja őt ebben a korszakban vezető helyre. Egyéni ambíciója közszereplésre, közéleti sikerekre nem volt. Ha ezt egyáltalán egyéni ambíciónak lehet nevezni, akkor az eszelősségig menő Kossuth-gyűlölete hajtotta közszereplésre, de egyébként nincsenek szokványos politikai ambíciói, tisztán „eszmei alapon" küzd a forradalom ellen. Már a szabadságharc alatt Debrecenben ő szervezte a Békepártnak nevezett jobboldali ellenzéket, szemben a Kossuth körül csoportosuló radikálisokkal, akiket flamingóknak neveztek, gúnyosan célozva a kalapjuk mellé tűzött vörös tollakra. A Békepárt és a flamingók már Debrecenben harcban álltak egymással. Itt Kemény odáig ment forradalomellenességében, hogy ez bőven felért egy konspirációval és ha a hadi események nem fordultak volna meg, nyíltan ki is tört volna a harc Kossuth és Kemény között. Sajnálatos módon a szabadságharc bukása abban az illúzióban ringathatta többek között Keményt is, hogy a történelem neki szolgáltatott igazságot: úgy érezhette, hogy ha rá hallgattak volna, akkor nem következett volna be a szabadságharc bukása, a katasztrófa, és egy percig sem jutott eszébe

arra gondolni, hogy ha Debrecenben a végkifejlet előtt nem létezett volna egy Békepárt, amely megosztotta a Kossuth körül tömörült erőket, akkor talán nem is bukott volna el a forradalom, vagy legalább is más formák között. „Az őrült azt hiszi, hogy mi vesztettük el a hazát, nem ő" írja Kossuthról.

Kemény Zsigmondról volt titkára és egyben tanítványa is, *Beksics* Gusztáv, az irodalmi Deák-párt egyik elméleti képviselője, írta a kiegyezés után egészen világosan, hogy Kemény Zsigmond volt az, aki elméleti, politikai, publicisztikai munkássága során elválasztotta a magyar népet Kossuthtól, a forradalomtól, meggyőzte a magyar közvéleményt arról, hogy Kossuthnak és a forradalomnak a szerepe 1849-ben véget ért és most már egészen más feladatok vannak a magyar nemzet előtt. Megrázó olvasni nekünk, akik számára a forradalomnak egészen más jelentése van, ezt a nyílt színvallást, amelyet Beksics Gusztáv ad saját mesterének szerepéről és megrázó látni azt, hogy Beksics mindezt Keményről nem negatív, kritizáló értelemben, hanem pozitív dicséretként mondja : a kiegyezés eszmei előkészítését és igazolását Kemény nagy történelmi hivatásának tartja. „. . . hogy Kossuth a kiegyezés első korszakában, mikor a dicső és szomorú emlékek, remények és vágyak még frissek voltak, oly kevés hatást tudott gyakorolni, ez nagyrészt Kemény hatalmas cikkeinek köszönhető. Kossuth minden tényét ellenőrizte, minden levelének hatását szebbnél-szebb cikksorozattal ellensúlyozta . . . 1867-ben közölt számos cikke pedig befejezte a *K. elleni védelmi harcot, a forradalmi szellemmel vívott dicsőséges küzdelmét.*" „A kibontakozásban s a *nemzet szellemének a forradalom szellemétől való különválasztásában a főrészt magának tulajdoníthatná, mint neki kell hogy tulajdonítsa mindenki.*"

Mit jelent Keménynek ez a vezérszerepe, hogyan került erre a történelmi posztra, osztálydeterminációja által kiket képviselt, milyen mértékben formálja azokat, akik hozzá csatlakoznak ? A diagnózis látszólag szigorú, hiszen hozzá vagyunk még szokva a „hazafias" irodalomtörténetírás mindent megszépítő, mindent elsimító lelkes fogalmazásaihoz, még a Gyulai Pál-féle esztétika hatása alatt állunk, aki mindent elkövetett, hogy Kemény Zsigmond regényeit az egekig magasztalja Jókai munkásságával szemben. Tehát nehéz ítéletet mondani Kemény felett. Bárhogyan forgassuk is azonban a kérdést, akár esztétikai, akár irodalomtörténeti, akár filozófiai, akár politikai-történeti oldaláról nézzük : Kemény Zsigmond mégis a birtokos dzsentri, a földbirtokos nemesség képviselője a szabadságharc alatt is és a kiegyezés korában is; a dzsentri szónak nem a magyar—osztrák értelmében, ahol dzsentrin a szegény, de nagylábon élni akaró nemeseket értik, hanem a szónak angol értelmében, amely a dzsentrin a birtokos nemességet érti. Bár Keménynek nem volt földbirtoka — állandó birtokperekkel küzdött családjával —, mégis idecsatolja őt főúri rangja. (Tartott arra, hogy fejedelmi családból származott.) Annak ellenére, hogy nem volt nagy birtoka, mindaz, amit mint eszményt, eszmét, világnézetet kifejez regényeiben és elméleti műveiben, az nemcsak ennek a rétegnek érdekeit, de ízlését, vágyait, eszményeit is kifejezi, ami ebben a korban igen veszélyes következményekkel járt a magyar társadalmi gondolkodás történetére. (Tudjuk, hogy Deák Ferenc is, aki Kemény Zsigmondot a Deák-párt ideológusának, publicistájának tartja, kis földjét eladta egy Széchenyi grófnőnek és a tőle kapott életjáradékból él.)

Ha megvizsgáljuk, hogy mi Kemény életművének, egész gondolkodói alkatának társadalmi jellegzetessége, akkor elsősorban is meg kell állapítanunk,

hogy Kemény igen művelt író, de akárcsak Eötvös, a filozófiában teljesen járatlan.[1] Ez nem zárja ki azt, hogy Kemény igen mély gondolkodó. Valóban „született" gondolkodó, a szónak abban az értelmében, hogy gyermekkorától kezdve minden érdeklődése a studiumok, a tanulás, az irodalom felé hajtja, de ugyanakkor nem tudományos gondolkodó. Életművének ebben a vonásában eléggé világosan tükröződik saját osztályszituációja. Igen gondos regényíró, aki nagy műgonddal írja regényeit, de sajátságos módon fő szenvedélye mégsem a művészi alkotás, hanem a politika, még hozzá a nagypolitika, az egész ország sorsát irányító politizálás.

Gondolkodásának következő ismertető jegye kétségbevonhatatlan hazafisága, de az a típusú hazafiság, amely a hazáért képes a haza népén is átgázolni. Keménynél a haza fogalmában — ezt is szigorú dolog kimondani — nem foglaltatik benne a nép fogalma. Regényeiben — ellentétben Eötvös József „Falu jegyzőjé"-vel — nincs meg az a domokratikus tartalom, amelyet az előző korszak írói egyre növekvő mértékben mutatnak, minél jobban közeledik 1848. A népiesség mint stiláris, mint művészi törekvés és a nép iránt való érdeklődés, mint politikai törekvés hiányzik Kemény Zsigmond gondolkodásából. Emellett Kemény végig meg van győződve — klasszikus liberális önáltatással —, hogy a haladásért küzd.[2]

Világnézete, mely kifejeződik nagyobb alkotásaiban, eredendően tragikusnak tartja az emberi sorsot, a szenvedélyek juttatják előbb-utóbb tragikus szituációba az egyes embert. Anélkül, hogy ezt a kérdést vulgáris módon próbálnánk visszavezetni társadalmi alapjára, nem sok irodalomtörténeti éleslátás kell annak megállapításához, hogy az efajta tragikus világnézet nem más, mint egy meghaladott osztály, egy történelmi szerepét eljátszott osztály helyzetérzése, kivetítve az egész emberiségre. Ez a Kemény-féle tragikumnak a forrása és ez belejátszik a Madách-féle tragédia alaphangulatába is.

Mint mondottuk, Keménynek sajátságos módon nincsenek egyéni ambiciói, nincs igazi öröme a hírnévben, ugyanakkor nem bírja elviselni a mellőzöttséget sem. Ha keressük, hogy voltaképpen mi a végső gyökere annak

[1] Eötvösről tudjuk, hogy öreg korában jutott el odáig, hogy természettudós fia Eötvös Loránd hívta fel a figyelmét arra, hogy a filozófia milyen érdekes dolog. Egy levélben azt írja fiának: elkezdtem olvasni Kantot, de ha minden filozófia ilyen unalmas, akkor nem is bánom, hogy egész életemben nem olvastam filozófiát. Azt az ideológiai pártot, amely a politikai Deák-pártnak megfelelője, Beksics Gusztáv nevezte el doktrinéreknek, vagyis olyan gondolkodókénak, akiknek gondolkodásában egyenesen az a hiba, hogy túlságosan is elméleti, tudományos jellegű és távol áll a gyakorlattól. A magyar állapotokat nagyon jól jellemzi, hogy egy ennyire filozófiátlan irányzat elnyerhette a doktrinér jelzőt, ami túlságosan is megtisztelő egy ilyen fokú elméleti, filozófai igénytelenség mellett.

[2] Hogy ez mennyire így van, az látszik abból az életrajzi adatból, hogy 1849 után egy ideig vidéken rejtőzködött, mert tudomást szerzett róla, hogy haditörvényszék elé állítják; szerencsére összeköttetései voltak a haditörvényszéknél és egy ügyész megírta neki, hogy nem kell nagyon félnie a büntetéstől, mert sikerült olyan jellegű vádiratot fogalmazni ellene, hogy Kemény, mint a Békepárt szervezője, voltaképpen az ókonzervatívokhoz tartozott és az ókonzervatívok nem voltak Kossuth hívei. Kemény erre azonnal válaszolt és megírta barátjának, hogy nagyon szépen köszöni jóindulatát, azonban ki kell jelentenie, hogy sohasem volt ókonzervatív, ókonzervatívnak nem is érzi magát és ha csak ezen az áron szabadulhat meg a börtöntől, akkor nem óhajt megszabadulni. Vagyis Kemény őszintén hitte, hogy a haladó erők oldalán áll. Gondolkodásában a szubjektív jóhiszeműséget el kell ismerni.

a sértődöttségnek, amely egész politikai és irodalmi munkásságán — minden sikere ellenére is — elömlik, ismét nem tudunk mást mondani, mint azt, hogy ez nem egyéni, hanem történelmi sértődöttség, sértődöttsége a feudalizmusból ittmaradó földbirtokos osztálynak, amely ha nem is ismeri fel, de gondolkodásán, érzelmi világán keresztül — amire egy nagy írónál különösen építeni lehet — feltétlenül érzi, hogy az idő elfutott felette és történelmi szerepét eljátszotta. Az a sötét és tragikus tónus, amely Kemény egész írói alkotását átlengi, ennek a történeti szituációnak kifejeződése.

Ha ezek után a magyar társadalmi gondolat történetét Keménnyel kapcsolatban megvizsgáljuk, roppant jellegzetes, hogy mi a viszonya Keménynek, ennek a sokat olvasott írónak, az ebben a korszakban külföldön már kibontakozó marxista filozófiához, a munkásmozgalomhoz. Komlós Aladárnak igen fontos felfedezése, hogy Kemény a Pesti Naplóban (a saját maga által szerkesztett hírlapban, ami akkoriban az ország vezető orgánuma volt) több vezércikkében felhasználta Engelsnek „Die Lage der arbeitenden Classen in England" c., 1845-ben megjelent munkáját, szóról-szóra fordítva hosszú mondatokat, sőt szakaszokat, de nem nevezi meg, hogy ki a szerző. Vagyis Engels első magyar fordítója: báró Kemény Zsigmond.

Vizsgálva, hogy mi a politikai célja Keménynek azzal, hogy állástfoglal a marxista álláspont adataira építve, látjuk, hogy igen érdekes gondolatmenettel zárja le Kemény cikksorozatát, messzemenően megerősítve mindazt, amit eddig róla mondottunk. Engelsből merített gazdag és színes adatait Kemény Zsigmond ezzel a következtetéssel zárja (ami egyben a birtokos dzsentri anglomániáját is elárulja): annak ellenére, hogy Angliában a munkások helyzete valóban igen súlyos, Anglia mégis képes lesz arra, hogy a munkának és tőkének harcát bölcsen megoldja, mert más a viszony a munkások és tőkések között Angliában, mint Franciaországban, ahol a szocializmus divatba jött és folytonos forradalommal fenyeget. Angliában a munkások — mondja Kemény — nem a földbirtokosok vagy a polgárság ellen lázadoznak, hanem csak a „tőkepénz" ellen, vagyis a bölcs arisztokraták, akik Angliában kormányoznak (tehát az a földbirtokos nemesség, amelyhez Kemény a legközelebb áll), tudni fogja a módját annak, hogy a tőkepénz kinövéseit kordában tartsa, ezzel egyezséget hozzon létre a munkások és tőkések között, összehangolja a munkát és a tőkét. Ez az a mozzanat, amelyre az előbb céloztam: a liberálisoknak ebben az időben kifejtett működése nemcsak visszamenőleg destruktív azzal, hogy ami a szabadságharcban megindult, azt leszereli, hanem előremutatólag is destruktív, hiszen felkészíti a meginduló munkásmozgalom elleni védekezésre a rendszer ideológusait és az egész politikai életet.

Kemény Zsigmond politikai hatása közvetlenül ment át a magyar irodalomba. Baráti kör alakult ki körülötte, amely kezében tartja az irodalmi fórumokat. *Csengery* Antal megalapítja a Budapesti Szemlét s hosszú éveken át szerkeszti. *Trefort* Ágoston, a későbbi miniszter, az Akadémián tölt be fontos posztot. Barátai között szerepel *Lukács* Móricz is, aki prototipusa a literary gentleman-nek; igen tehetséges, szubjektíve igen jószándékú, azonban semmiféle kapcsolattal nem rendelkezik, amely a néphez és a konkrét haladáshoz fűzné. Gyulai Pál írja róla pl., hogy csupán Toldy Ferenc német nyelvű Handbuchjából értesült először arról, hogy létezett és létezik magyar szépirodalom. Ugyanekkor talán ő az első író Magyarországon, aki hírt ad a tudományos szocializmus kezdeteiről már 1842-ben (Néhány szó a szocializmusról) s e kérdésben meglepő éleselméjűséget árul el.

„Előre látható, hogy Európa nyugati státusaiban — írja — előbb-utóbb zivatarnak kell kitörni, melynek első jelei már Anglia gyármunkásainak lázongásaiban mutatkoznak. Harc fog támadni a lakósok külön osztályai közt . . . mely a polgári társaság eddigi alapját, a személyes tulajdont, kérdésbe veendi. A birtokos és birtoktalan osztályok különböző érdekeinek kiegyenlítése, ezen a jövendőre nézve mindeneknél fontosabb társadalmi probléma, melynek megoldását *socialisták* és *communisták* elméleti úton hiába keresték, végre gyakorlati úton meg fog fejtetni, de drága tapasztalások árán."

A nyugati „irígylett gazdaság és hatalom fényes épülete a tömegek nyomoruságán és szenvedésein *nyugszik* (akaratom ellen mi keserű guny rí ki itt e szóból), nyomorúságon, mely annál kirivóbb és lázasztóbb, mert közel szomszédai a bőség s a pazar fényűzés, a *munkásosztály veritékének s nélkülözéseinek* csábító, de rá nézve tantalusi *gyümölcsei*".

De mikor e kitűnő jellemzés után levonja végkövetkeztetéseit, lényegében (ha szimpatikusabb formában is) ugyanarra az álláspontra jut, mint később Kemény : a nyugat-európai munkásmozgalom magyar tanulsága az, hogy nekünk még fejletlen az iparunk s így van időnk arra, hogy tudományos nyugalommal vitatkozva eleve elhárítsuk a forradalmat.

Vagyis látszólag magas színvonalú, látszólag haladó és előremutató, voltaképpen azonban félrevezető és teljesen a forradalmi mozgalom ellen ható irodalmi iskola ez, amely a polgári haladás bizonyos demokratikus követelményeit kitűzi zászlajára, de ezek a követelmények már eleve abban az irányban hatnak, amilyen irányban Kemény is felhasználja Engelsnek a munkásosztály helyzetéről szóló analizisét. Nem kétséges például, hogy Csengery Antal Ipolyi Arnold püspöknek ebben az időben megjelenő „Magyar mitológiá"-ját, amelyben hazafias hipotézissel egy mesterkélt, történelmileg fiktív mitológiát agyal ki, igen komoly, tudományosan helytálló, nyelvészeti érvekkel támogatott kritikában részesíti. Vagy a Budapesti Szemle egyik célkitűzésének is, hogy ti. az essayt, mint műfajt elterjessze Magyarországon a mi viszonyaink között volt konkrét demokratikus tartalma, hiszen az essay tényleg az a műfaj, amely rövid és közérthető formában az ismereteknek legnagyobb mennyiségét közölheti a művelődni vágyó olvasóval. Ugyanakkor azonban talán nem akadékoskodás, ha megállapítjuk, hogy az essaynek, mint műfajnak lehet egy negatív osztályjellege is : a literary gentleman műkedvelő tevékenysége, aki nem azért ír essayt, hogy a tömeg könnyebben megértse, hanem mert műkedvelőként űzi a tudományt és az essay műfaja kibuvó a tudományos egzaktság magasabb követelményei elől. Az essayizmus mindig kétarcú dolog és ebben a társadalmi értelemben is az : nem vitás, hogy az irodalmi Deák-párt essayirodalma nemcsak pozitív, hanem negatív oldalát is megmutatja.

Mint az abszolutizmus korának minden írójánál, Csengerynél is végleg eldönti ideológiai-politikai hovatartozóságának kérdését az a mód, ahogyan Kossuthról és az általa képviselt forradalmi szellemről vélekedik. „Lamartine — mondja Csengery — inkább költő, mint szónok ; Kossuth inkább szónok. Egyik sem államférfi." Washington szerinte azért tudta „befejezni a forradalmat", mert igazi államférfi volt. Ezzel szemben Kossuthnak el *kellett* buknia, mert „A lelkesedés, a *szónak hatalma egymagában* soha egy nemzet szabadságát nem vívta ki, nem biztosította". És Csengery e sötéten ellenforradalmi felfogását közvetlenül Keménytől veszi át, hiszen Keménynek volt eszelős rögeszméje, hogy a „műveletlen" és „következetlen" Kossuth hatalmas

sikerének titkát *kizárólag* szónoki tehetségében lássa: „rajta kívül senki magát úgy nem mivelte ki, hogy a *tömeg minden előítéleteit* a polgárosodásba átvigye és a magasabb szónoklat mezején *népszónok* maradjon." Ma már a mi fülünk számára mindez sokkalta inkább hat dicséretnek, semmint ócsárlásnak —, de hogy Kemény és Csengery (és az utánuk következő évtizedek) nem így értették, az is egészen bizonyos.[1]

Eléggé világos talán az eddigiekből, hogy a centralisták, a doktrinérek szerepe 1849 és 1867 között — eszmei téren — az, hogy egyrészt leszereljék 49 forradalmi demokratikus tendenciáit és — másrészt — felkészítsék az uralkodóosztályt, hogy a kiegyezés után erős liberális pozíciókból tudjon majd védekezni a demokratizmus újabb „veszélye", a szocializmus ellen. A munkásmozgalom és a marxista ideológia első ellenfelei már az abszolutizmus korában megkezdik támadásaikat és egyáltalán nem véletlen, hogy az Erdélyi, Táncsics vagy Mentovich szabású egyéniségek kiszorultak a közélet porondjáról már ekkor — és elsősorban nem a bécsi udvar elnyomó terrorja miatt.

Maga Eötvös József is a „XIX. század uralkodó eszméi"-ben (bár igen kis erudicióval) ezt a feladatot végzi el: a szabadság és egyenlőség eszméinek szembeállításával a magas elméleti absztrakció síkján fogalmazza meg a liberalizmus és demokratizmus ellentétét. Mestere nem hiába Tocqueville, akiről a doktrinér Trefort Ágoston világosan kimondja: „felállítá theoriáját, hogy kortársait az egyenlőségi doktrinák veszélyeitől megmentse . . ."

Kautz Gyula pedig (az egykori nemzetőr) már nyíltan a marxizmussal vitázik ugyancsak 1858-ban megjelent művében, a Theorie und Geschichte der National Ökonomie-ban. Művének egy részét a Csengery szerkesztette Budapesti Szemle helyesnek látta magyarul is megjelentetni „A szocializmus és kommunizmus rendszerei" címen. Néhány idézet meggyőz arról, hogy Kautz Gyulában él még valami a régi forradalmárból, mikor az új eszméket ismerteti.

„Hátra van még néhány szót szóllanunk Európa más népeinek azon társadalmi bölcselőiről, akik szintén a socialismus zászlói alá szegődtek. Legkitünőbb helyet foglalnak e tekintetben okvetlenül a német szocialisták, mint akik a francia rendszeralapítóktól átvett eszmekört bölcseletileg alaposabban, tudományosabban kifejtették, a francia materialista irányt eszményibb világnézettel váltották fel, s több oly elvekre utaltak, melyek a szocializmust az erkölcstannal, a nemzetgazdasági elmélettel és a statustudomány uralkodó tanaival legalább némileg kapcsolatba hozni lehetőséget nyújtanak."

„Az első és valóban önállóbb nézetet eláruló német communista: Engels, a „Die Lage der arbeitenden Classen in England" (1845) című munka szerzője. Engels több évig Angliában tartózkodván, az ottani munkásosztály anyagi helyzetének tanulmányozására adta magát s e könyvet írá, melyben a lehető legsötétebb színekkel festi az egész angol társadalmat és azon meggyőződését fejezi ki, hogy igen rövid idő múlva ez államban nagyszerű socialis catastrophának kell bekövetkezni, mely az összes fennálló ipari és társadalmi rendet ki fogja fordítani sarkaiból, s hogy ennek eltávolítása csak úgy remélhető, ha

[1] Az irodalompolitikában Gyulai Pál lesz ennek a liberális csoportnak a szószólója. Az irodalom legszélesebb rétegeire átviszi ezeket a politikai és világnézeti elgondolásokat. Arany Jánost ő állítja úgy be (amint ez sokáig élt is a köztudatban), mintha Arany az irodalmi Deák-párt lobogója alá szegődött volna, mintha Arany János nem lenne más, mint az irodalmi Deák-párt lírai szócsöve.

minél előbb s minél teljesb alakban elfogadtatnak a communismus elvei. Igen elmésen megtámadta ezen kívül Engels a nemzetgazdaságtant, melyet Proudhonnal hasonló kiindulási elvek és felfogás szerint ostromol és kárhoztat. — Eszmerokona ennek, de alapos képzettségre nézve Engelssel párvonalba nem helyezhető Weitling" . . . aki különféle műveiben . . . „Fourier elveihez közeledik, s kitünőleg azt sürgeti, hogy a társadalmi szerkezet főcélja az emberi hajlamok, vágyak, tehetségek és élvek kiegyenlítése s összhangbahozása."

Beszél azután Stirnerről, Feuerbachról és végül így fejezi be :

„Mélyrehatóbb mindezeknél K. Marx, ki már 1848-ban Proudhon Contradictions économiques című munkájának bírálata, legújabban pedig egy több kötetre terjedendő Kritik der politischen Oekonomie (1859) című munka közrebocsátása által vonta magára a figyelmet."

Amennyire tiszteletre méltó azonban az a tudós tárgyilágosság és az egykori demokratára valló szimpátia, mely Kautz tollát az ismertető részleteknél vezeti, annyira elszomorító az erre következő értékelő, kritikai álláspontja : a szocialista irodalom tanulmányozása azért igen fontos, hogy figyelmeztesse a polgári társadalmat a munkásosztály felől fenyegető veszélyre, a kellő óvintézkedések megtételére. Vagyis Kautz Gyula ugyanazt mondja el a politikai gazdaságtan nyelvén, amit Eötvös az államfilozófia vagy Lukács Móricz az essay nyelvén : a szabadság liberális eszméjét harcba kell vinni az egyenlőség demokratikus, „communisticus" eszméje ellen.

*

E vázlatos áttekintésből is kiderült talán, hogy a centralisták, a későbbi doktrinérek, élükön báró Kemény Zsigmonddal, már a kiegyezés előtt erős és egységes politikai-ideológiai frontot alakítottak ki, amely már 67 előtt megszállta az irodalom és tudomány hatalmi posztjait. Vitatkozásuk a bécsi udvarral a nemzeti függetlenségért vívott harc 48-as glóriáját vonta irodalmi és publicisztikai tevékenységük köré, jóllehet annak társadalmi tartalma oly kevéssé volt demokratikus, hogy ennél kevesebb még a liberalizmus fogalmát sem érte volna fel. 48—49-ben a centralisták liberalizmusa a birtokos nemesség balszárnyának és a köznemesség jobbszárnyának az ideológiája volt ; 67-re a doktrinérek liberalizmusa a birtokos nemesség és a nagypolgárság közös ideológiája lett. A doktrinéreké a történeti „érdem", hogy követve az osztályharc logikáját : a korszak végére, a forradalomellenes, harmadikutas liberalizmusból tiszta műfajú, ellenforradalmi liberalizmust sikerült kifejleszteniök. Eötvöst mély humanizmusa a kiegyezés után, harmadik korszakában, felül tudja még emelni az „Uralkodó eszmék" mélypontján. Keményt a betegség és halál kivonja szellemi vetésének learatásából. De Trefortot, Csengeryt, Kautz Gyulát semmi sem menti meg attól, hogy a kultuszminiszteri székben, a Földhitelintézet igazgatói stallumában vagy az Osztrák—Magyar Bank alkormányzói rangjának birtokában élvezzék az „egyenlőségi doktrinák" elleni küzdelmük gyümölcseit.

Kemény ideológiai hagyatéka vészes örökség, hisz — legalább egyidőre — valóban sikerült „a nemzet szellemét elválasztania a forradalom szellemétől". Ez már akkor is csak úgy volt lehetséges, hogy a népet kizárta a nemzet fogalmából. Elméleti abszurdum ez, de — tudjuk — az ilyen társadalomtudományi abszurdumok „érvényben" maradhatnak, míg élteti őket az a társadalmi rend, melynek ellentmondásait az elmélet síkján visszatükröztetik. A „nép

nélküli nemzet", az antidemokratikus hazafiság liberális téveszméit a doktrinérek hagyták vészes örökségül, gyászos fegyverül azokra, akik a társadalmi haladás, a nép ellen Kossuth elorzott nemzeti zászlaja alatt harcolnak.

Kemény súlyos vádként olvasta Kossuth fejére, hogy „hajlandó lett volna még a Táncsics-féle socialisticus eszméket is zászlajára írni, ha a nép úgy kívánja vala". E vád — úgy hisszük — a legnagyobb dicséret, amit magyar politikus a XIX. század derekán kiérdemelhetett.

IRODALOM

Beksics Gusztáv: Kemény Zsigmond, a forradalom s a kiegyezés. Bp., 1883.
— A magyar doctrinairek. Bp., 1882.
— A democratia Magyarországon. Bp., 1881.
— Az egyéni szabadság Európában és Magyarországban. Bp., 1880.
Brassai Sámuel: Nem csak az anyag halhatatlan. Kolozsvár, 1865.
Csengery Antal: Összegyűjtött munkái I—V. Bp., 1884.
Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra I—II. Bécs—Pest, 1851—54.
Erdélyi János: Verulami Bacon. (Bpesti Szemle, 1862.)
— Pályák és Pálmák. Bp., 1886.
Gyulai Pál: Kemény emlékezete (K. Zs. összes művei I. köt.) Bp., 1896.
— Lukács Móricz. (L. M. munkái I.) Bp., 1894.
Kautz Gyula: Theorie und Geschichte der National-Oekonomik. I—II. Wien, 1858—60.
Kemény Zsigmond: Forradalom után. Pest, 1850.
— Még egy szó a forradalom után. Pest, 1851.
Lukács Móricz: Munkái I—II. Kiadta Gyulai Pál. Bp., 1894.
— Néhány szó a szocialismusról.
Mentovich Ferenc: Új világnézlet. A Moleschott—Vogt- és Büchner-féle materialismus tanairól. M.-vásárhely, 1870.
Pulszky Ferenc: Életem és korom. I—IV. Bp., 1880—82.
Táncsics Mihály: Életpályám. Bp., 1949.
Trefort Ágoston: Tocqueville emlékezete. (Bpesti Szemle, 1862).
— B. Eötvös József „A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra" cz. munkájáról. Bp., 1883. (Értekezések a társadalmi tudományok köréből. Kiadja a M. T. A. VII. köt. 1885.)
— Emlékbeszéd Lukács Móricz felett. Győr, 1888.
Vajda János: A P. Napló szerkesztője báró Kemény Zsigmond úrnak. Pest, 1867. (Közli Komlós Aladár, Irodalomtörténet, 1950. 3. sz. 116—124. 11.)
Concha Győző: Brassai Sámuel emlékezete. Bp., 1896.
Csernyisevszkij: A magyarokról. Az előszót írta Fogarasi Béla. Bp., 1953.
Forradalom és szabadságharc 1848—1849. Írták: Mód Aladár, Ember Győző, Nemes Dezső, Andics Erzsébet, Hanák Péter, Waldapfel József, Kenyeres Júlia. Bp., 1948.
Komlós Aladár: Kemény és Engels. (Tegnap és ma. Bp., 1956.)
Komlós Aladár—*Koczkás* Sándor: Nemzeti klasszicizmus vagy irodalmi Deákpárt? (Vita. Irodalomtörténet, 1950. 1. sz. 48—56. 11.)
Lenin: A liberalizmus és a demokrácia.
— A „parasztreform" és a proletárparaszt forradalom.
— Demokrácia és narodnyikság Kínában.
— Marx K. tanításának történelmi sorsa.
— A választási kampány elvi kérdései.
— Egy karrier.
— Jegyzetek.
(összes művek 17—18. kötet.)
Révai József: Kölcsey. (Marxizmus és magyarság, Bp., 1946.)
Sőtér István: Eötvös József. Bp., 1953.
Szabó Ervin: Társadalmi és pártharcok a 48—49-es magyar forradalomban. Bécs 1921.
Szabó Imre: A burzsoá állam- és jogbölcselet Magyarországon. Bp., 1955.
Szalay Imre: Visszaemlékezés Trefort Ágostonra. Bp., 1909.

«ДОКТРИНЕРЫ» — ПЕРВЫЕ ПРОТИВНИКИ МАРКСИЗМА В ВЕНГРИИ

Ласло Матраи

Формирование венгерской философской и общественной мысли в периоде между борьбой за свободу 1848—49 годов и «соглашением» 1867-го года является очень важным этапом развития, которому Чернышевский, например, уделял большое внимание, но который был намеренно игнорирован или прямо извращён официальной буржуазной историографией. Пока, продвигаясь от 1825 г к 1848-ому году революционно-демократические идеи достигали превосходства над либерально-реформистическим течением, после поражения революции, после 1849-го года контрреволюционный либерализм возьмёт верх и с 1867-ым годом становится господствующей идеологией господствующего класса. Наиболее образованными выразителями этого направления являются так называемые «доктринеры», которые под руководством барона Жигмонда Кеменя все более и более захватывают руководящие позиции печати, литературы и науки, и ведут острую борьбу против всякого проявления демократических стремлений рода Кошшута и Танчича. Обманчивость их реакционной роли и — вследствие этого — их опасность увеличивается тем подвохом, что они взваливают ответственность за поражение революции на революционных демократов (в первую очередь на Кошшута), и изображают себя истинными патриотами, которые никогда не хотели революции и поэтому и не ответственны за её поражение. Таким образом они стремятся представить — и не безуспешно — «соглашение» с режимом Габсбургов как патриотический поступок, как продолжение освободительных стремлений 1848-го и даже 49-го года. Доктринеры распространяют ту либеральную концепцию патриотизма, согласно которой можно себе представить патриотизм без демократического содержания, или даже с антидемократическим содержанием; отсюда ведёт прямая дорога к будущему национализму фашистского типа. Современность их либерализма, то есть то, что он приспособляется к изменяющимся классовым отношениям, явно показывается тем, что они борются не только с революционным демократизмом рода Кошшута и Танчича, но и готовятся к борьбе против новой формы демократизма, против развёртывающегося рабочего движения. Они, нчиная с 1845-го года, изучают идеи утопического и научного социализма, но — и они это ясно признают — только потому, что заранее подготовить «венгерское общество» к «опасности» революции со стороны развивающегося нового класса, промышленного пролетариата. Пока либерализм до 1848-го года был идеологией левого крыла крупного дворянства и правого крыла мелкого дворянства, после 49-го года он становится общей идеологией крупного дворянства и крупной буржуазии. Как из политической, так и из культурной жизни вытесняются истинные продолжатели 1849-го года (например, демократ Янош Эрдейи или материалист Ференц Ментович) и на самом деле приходит к единовластию «партия Деака в литературе» (Пал Дюлаи, идеалист Самуил Брашшаи и т. д.).

THE "DOCTRINARIANS", THE FIRST OPPONENTS IN HUNGARY OF MARXISM

László Mátrai

The formation of Hungarian philosophical and social thinking during the years after the War of Independence in 1848—1849 and the Compromise in 1867 is a highly important period of development which was studied with keen interest also by Chernishevsky but deliberately neglected or actually falsified by the official bourgeois historiographers. While between 1825 and 1848 it is the democratic revolutionary ideas that gain the upper hand over the liberal-reformist trend, after the collapse of the revolution, *i. e.*, after 1849 it is the counter-revolutionary liberalism that prevails and becomes in 1867 the dominant ideology of the ruling class. The best trained spokesmen of this trend are the so-called doctrinarians who under the leadership of the baron Zsigmond Kemény acquire the best posts in the press, literature and science and wage a bitter fight against all manifestations of the democratic efforts made in the spirit of Kossuth and Táncsics. The deceptive character and, therefore, also the dangerousness of their reactionary role are enhanced by the fact that they make the revolutionary democrats (Kossuth, in the first place) responsible for the fall of the revolution and claim to be the real patriots who never wanted the revolution and thus cannot be made responsible for its failure. Their wish to make the Compromise with the rule of the Habsburgs

appear as a patriotic deed, as the continuation of the aspiration to liberty of 1848 and even of 1849, and did not seem to fail in doing so. It was the doctrinarians who propagated the liberal conception of patriotism which could conceive patriotism without democratic content, what more, with antidemocratic content, and which led later to the fascist type of nationalism. No doubt their liberalism was "contemporary", *i. e.*, adapted itself to the changed alignment of class forces, as can be clearly seen from the fact that in this period they not only fight the revolutionary democratism of the Kossuth—Táncsics type but prepare for the struggle against a new form of democratism, the growing labour movement: the doctrinarians set to study both Utopian and scientific socialism as early as 1845 with the admitted purpose to prepare "the Hungarian society" well in advance for the new revolutionary "danger" menacing them by the development of a new class, the industrial proletariat. Whereas prior to 1848 liberalism was the ideology of the left wing of the landed gentry and of the right wing of the lesser nobility, it became, after 1948, the common ideology of the landed gentry and the haute bourgeoisie. The true representatives of 1849 were ousted from both political and cultural public life (as, for instance, the democrat János Erdélyi, or the materialist Ferenc Mentovich), and the "Literary Party of Deák" (Pál Gyulai, the idealist Sámuel Brassai, etc.) came into full power to rule almost autocratically over public life.

DIE »DOKTRINÄRE« — ERSTE GEGNER DES MARXISMUS IN UNGARN

László Mátrai

Die Gestaltung der ungarischen philosophischen und gesellschaftlichen Denkungsart zweischen dem 1848-er Freiheitskrieg und dem Ausgleich von 1867 bedeutet eine wichtige Entwicklungsperiode, der z. B. auch Tschernüschevszkij eine besondere Aufmerksamkeit widmete, dagegen wurde sie durch die offizielle bürgerliche Geschichtsschreibung absichtlich vernachlässigt, oder sogar entstellt. Während in der Periode 1825—1848 die demokratischen revolutionären Ideen über die liberale-reformiste Richtung herrschen, — erhält nach 1849 der konterrevolutionäre Liberalismus die Oberhand und wird mit 1867 zur herrschenden Ideologie der herrschenden Klassen. Die gebildetesten Wortführer dieser Richtung sind die sogenannten Doktrinäre, die unter der Leitung des Barons Sigismund Kemény die Führungspositionen in der Presse, Literatur, Wissenschaft immer mehr ergreifen und einen heftigen Kampf gegen alle Äusserungen der Bestrebungen von Kossuth und Táncsics führen. Ihre täuschende und deshalb gefährliche Rolle wird noch durch den Griff gesteigert, dass sie die revolutionären Demokraten (in erster Reihe Kossuth) für den Sturz der Revolution verantwortlich machen und sich selbst für wahre Patrioten ankündigen, die die Revolution nie wollten und deshalb für ihren Sturz nicht verantwortlich sein können. Auf diese Art bemühen sie sich den Ausgleich mit der Habsburgischen Herrschaft als eine patriotische Tat, als eine Fortsetzung der 48-er oder sogar der 49-er Freiheitsbestrebungen einzustellen.

Die Doktrinäre verbreiten die liberale Konzeption des Patriotismus, welche den Patriotismus ohne demokratischen Gehalt oder sogar auch mit antidemokratischem Gehalt sich vorstellen kann und von welcher ein gerader Weg zum späteren Nationalismus faschistischen Typs führt. Dass ihr »Liberalismus« zeitgemäss ist, das heisst, dass er sich an die veränderlichen Klassenverhältnisse anpasst, zeigt dies klar, dass sie in dieser Zeit nicht nur gegen den revolutionären Demokratismus des Kossuth und Tancsics kämpfen, aber sie bereiten sich auch auf den Kampf gegen die neue Form des Demokratismus, gegen die sich entfaltende Arbeiterbewegung vor; sie studieren die Ideen des utopistischen und wissenschaftlichen Sozialismus von 1845 angefangen, aber — offen gestanden — um »die ungarische Gesellschaft« recht voraus auf die neueste revolutionäre Gefahr der sich entwickelnden neuen Klasse, auf die des Industrieproletars vorzubereiten. Bis der Liberalismus von 1848 die Ideologie des linken Flügels des Besitzeradels und die des rechten Flügels des Kleinadels war, ist er nach 49 die gemeinsame Ideologie des Besitzeradels und der Bourgeoisie. Die wahren Fortsetzer von 49 werden aus dem politischen und kulturellen öffentlichen Leben herausgedrängt (so z. B. der Demokrat Johann Erdélyi, der Materialist Franz Mentovics) und die literarische Deák-Partei gelangt zur wahrhaften Alleinherrschaft. (Paul Gyulai, der Idealist Samuel Brassai, und so weiter.)

A polgári radikalizmus filozófiai-világnézeti alapjai*

FUKÁSZ GYÖRGY

4. A radikalizmus eklekticizmusa a módszer terén

Hasonló a helyzet a *módszerbeli* elképzeléseivel is. Jászi a tudomány módszereiről sokat ír, de egységes módszertani elvei ugyanúgy nincsenek, mint ahogyan nincsen egységes, szilárd filozófiai elmélete. Valamilyen filozófiához eljut — mert szüksége van a filozófiai alapra, de ez a filozófia — módszerbeli elveiben is — igen vegyes, eklektikus, s mint az előzőkben már láttuk, saját magának igyekszik eklekticizmusához elvi alapot is teremteni, igazolni, hogy a szociológusnak minden módszert alkalmaznia kell, így épít biztos alapokra.

a) *A „tények" pozitivista jellegű megítélése*

Egy alapgondolat azonban végighúzódik a módszer tekintetében kialakult elképzelésein : éspedig a *pozitivizmus* azon alapeszméje, hogy a *tényeket* kell mindenütt kutatni, csak a tények alapján élhet, dolgozhat a tudomány. A tények jelentőségét hangoztatja a dogmatikus szemlélettel szemben — és ez helyes. A tények szigorú számbavétele az első lépcsőfok a dogmatikus veszélyek leküzdésében. De kérdés, hogy szociológusunk hogyan dolgozik a tényekkel? Jászi ebből a helyes kiindulópontból pozitivista következtetéseket vont le, a tények fetisizálása felé haladt. Nagyra tartotta, ha valaki a tények alapján dolgozik — ugyanakkor nem túl nagy jelentőséget tulajdonított a kutató elméleti-filozófiai állásfoglalásának, és az elért eredményeknek.[139]

Mindenesetre a tények iránti vonzalom jó hatást is gyakorolt Jászira. Somlóhoz írt levelében olvashatjuk : „Tények, ismét tények és újra tények" — a tényeket kell kutatni, ő maga is a tényekkel akar foglalkozni, s ezt úgy kívánja elérni, hogy történelmet, gazdaságtant akar tanulni.[140] Ebből jut el ahhoz a megállapításhoz, hogy : „Az egyedül komoly szociológiai munka : a gondosan megfigyelt tényeken alapuló synthézis.[141] Majd örvendezve írja

* A tanulmány első része a Magyar Filozófiai Szemle második évfolyamának 1—2. számában jelent meg.

[139] vö. Jászi cikkével (könyvismertetés) : Az antik kapitalizmus. Huszadik Század, 1908. I. Követeli, hogy tények alapján vizsgálja meg : kapitalizmus volt-e az antik világban ?

[140] J. levele Somló Bódoghoz, 1903. XI. 30. (O. Sz. K. kézirattár). Később is efelé haladt, erről tanúskodik ugyancsak Somlóhoz 1909. VII. 4-én írt levele (O. Sz. K. kézirattár).

[141] J. levele Somlóhoz. 1906. I. 22. (O. Sz. K. kézirattár).

következő levelében, hogy „rendkívül erősödik érzékem a tényekkel és a pozitivumokkal szemben".[142]

b) *Indukció és dedukció*

A tények vizsgálata mint követelmény azonban nem elegendő alap számára ahhoz, hogy el tudjon igazodni az *indukció és dedukció* módszertani elvei között. Hol dedukciós módszere helyességéről ír[143] — s eléggé ellentmondva a tényekkel kapcsolatos egyéb követelményeinek, ismeretek nélküli dedukálásról beszél —, hol az indukciót tartja egyedül megfelelő módszertani alapnak.[143a] Nem juthatott e kérdésben dűlőre, mert ehhez a dialektikus szemléletre volna szüksége, amelytől Jászi — láttuk a megelőző részekben — igen távol állott. Egyes helyeken azonban megközelíti az indukció és dedukció egységének helyes felismerését, — s ebben is a fel-felvillanó dialektika érződik. Közgazdasági tanulmányairól állapítja meg, hogy azok „alkalmasaknak látszanak, hogy az indukció és a dedukció helyes viszonyára elvezessék az embert".[144]

A tények követelése, a dogmatikus módszerek elleni harca ismét a *marxizmus elleni* következtetések levonására készteti Jászit. A tények vizsgálatát követeli,[145] Marx állítólagos dogmatikus felfogásával szemben is. Jászi tehát azok sorába is beállt, akik Marxot dogmatizmussal rágalmazzák. Ezt a követelményt rendszeresen alkalmazta minden megvizsgált könyvvel kapcsolatban, elég nagyszámú könyvismertetései során is.[146]

c) *„Természettudományos" módszer a szociológiában*

Módszertani elképzeléseivel kapcsolatban még egy jelentős problémával találkozunk: az a *természettudományos módszerek követelése.* Sajátságosan fejeződik ki vulgáris, leegyszerűsítő felfogása e kérdésben a módszertani elvek síkján. A társadalom kutatására egyszerűen át kívánja ültetni a természettudományos módszereket. Ezen módszertani alap elsajátítását akarja szorgalmazni tanítványainál is.[147] Látja, hogy társai (elsősorban Méray Horváth Károly) nem érnek el eredményeket e téren, de a természettudományos módszer alkalmazása nagyon megragadja.[148] Ebben a francia szoció-

[142] J. levele Somlóhoz. 1906. II. 1. (O. Sz. K. kézirattár)

[143] Jászi levele Szabó Ervinhez. 1905. III. 2. (Pártt. Int. Arch.) 507 (33) B/30. „Egy egész csomó dolgot, melyet ismeretek nélkül dedukáltam, magamban, Le Dantec szóról-szóra megerősített."

[144] Lásd 140. jegyzet második felét.

[145] J. Tíz év. Huszadik Század, 1910. 8. old. „A várt Zusammenbruchnak semmi nyoma." (6. old.) „A társadalmi tényeket kell vizsgálni." (7.) Hogy mit ért társadalmi tényeken, erre talán Durkheimtől lehet a legvilágosabban választ, idealista választ kapni. L. Durkheim: A szociológia módszere. 32. old.

[146] Pl. Jászi: Small szociológiája. Huszadik Század.

[147] Jászi: A társadalomtudományi Szabad Iskola. Demokratia-páholy. Bp. 1906. 70. sz. Nem annyira bizonyos új eredmények közléséről van itt szó, mint inkább a természettudományok módszereinek alkalmazásáról a társadalmi jelenségek egész komplexumára.

[148] Jászi levele Somlóhoz, év megjelölése nélkül X. 18-án. „Egyre szilárdabb meggyőződésem, Méray rendszere egész rossz lehet, de a kulcs csakis azon a mezőn kereshető, melyen ő halad." (O. Sz. K. kézirattár.)

lógusok jelentős hatása is megmutatkozik. Főként az apriorisztikus elveket támadja erőteljesen, melyek „arculverése minden természettudománynak".[148a]

S ezért állítja szembe a dogmatikus módszerrel a természettudományi módszert. „A természettudományi nézőpont . . . fő jellemvonása, hogy nem önkényesen felvett premisszákból indul ki, hanem a tényeket vizsgálva igyekszik az azok felett uralkodó törvényeket felfedezni."[148b]

Jászi gondolatában helyes mag az, hogy a társadalomtudománynak is *egzakt* tudománnyá kell fejlődnie, s ez csak a tények vizsgálatával következhet be. Ez igaz. A természettudományi módszerre való törekvés mellett éppen ezért pozitív jelenség, hogy Jászi — aki a pszichológiai mozzanatokat túlbecsüli — a pszichológiai módszer bírálatának igényét, valamint a közgazdaság tanulmányozásának módszertani jelentőségét hangoztatja.[148c]

De ebből kiindulva a társadalomtudományban a természettudomány módszereinek alkalmazását követelni: ez annyit jelent, mint összekeverni a tudományok ezen két nagy csoportját.

Jászi elképzelése figyelmen kívül hagyja a természettudomány és a társadalomtudomány közötti egységen belüli minőségi különbségeket, amely különbségeknek ezek módszerében is kifejezésre kell jutnia.[149]

Filozófiai-elméleti nézeteiben, módszertani nézeteiben egyaránt megmutatkozik: Jászi nem a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus alapján állt.

Módszertani nézeteiben is alapvető hibaként húzódik végig, hogy nem ismeri a materialista dialektika tudományát: ebből származik a sok tévelygés, a természettudományi módszerek, az indukció és dedukció viszonya, a tények nem helyes pozitivista értékelése stb. körül.

5. Radikalizmus és vulgármaterializmus

Jászi eklektikus világnézetében jelentős szerepet kapott a materializmusnak egy sajátos vulgáris formája is. Fentebb megemlítettük, hogy

[148a] Jászi levele Somlóhoz. 1904. X. 9. Pikler belátásos elméletét, „pszicho-ürességnek" nevezi. Ugyanerről van szó 1905. III. 15-i levelében is: „Mi egy borzasztó módszer áldozatai vagyunk, mely abból áll, hogy valaki hónapokon (keresztül) képes gondolkodni azon, hogy vajon van-e bennünk valami, ami eleve tudja, hogy a fehér és fekete sárgát fog adni?? . . . az ilyen módszer és gondolkodási mód arculverése minden természettudománynak. Így a talmudisták gondolkozhattak, nem mi a Darwinok, Huxleyk, Pasteurök utódai." „. . . Milyen mélyen benne voltam az *elzüllési processusban!*" — irja levele végén. Ez a levél az idealista szemléletnek is éles bírálatát adta.

[148b] Jászi levele Somló Bódoghoz. Páris. 1905. III. 1. (O. Sz. K. kézirattár.): A szociológusnak úgy kell eljárni, mint a természettudományos kísérletezőknek; „. . . mindig tények alapján". Erről tanúskodik Jászi Somlóhoz írt másik, 1905. VI. 16-i levele is. „Tanulok biológiát. Mindenesetre kitűnő módszertani eszköz, hogy az ember hozzászokjék a pontossághoz és a szigorúsághoz. Egyenesen létkérdése a szociológiának. . . . A Le Dantec gyönyörű könyvei a legkitűnőbb kalauzok erre az útra".

[148c] Uo. „Beható kritika alá fogom vonni a pszichológiai módszert, mely azt hiszem, mint segédeszköz szerepelhet. De minthogy a lélek puszta epiphenomenon, semmikép sem lehet a szociális történés oka . . . Tanulni fogok közgazdaságot . . . Ez a legfontosabb, komoly tudományos feladat." Jászi a Bécsi Magyar Ujság hasábjain (1923. VII. 31.) foglalkozik Adam Smith munkásságával.

[149] Vö. Marx: Tőke I. köt. 10—11. o. Marx a Tőke előszavában részletesen elemezte a társadalomtudomány módszere, pontosabban a politikai gazdaságtan módszere sajátosságait, szemben egyes természettudományokkal.

Jászi filozófiai nézeteinek egyik fő vonala: természettudományos világnézet, módszer kidolgozása a természettudomány számára. Ebben a törekvésében Jászi Oszkár helyenként a *vulgármaterializmus* felé közeledett.

A történelmi materializmus ellen felhozott vádjaival foglalkozva láttuk, hogy ezek között gyakoriak azok az állítások, amelyekben Jászi a történelem materialista felfogását leegyszerűsítéssel, egyoldalúsággal, — tehát lényegében vulgáris szemlélettel vádolja. Láttuk, hogyan hamisít Jászi, amikor azonosítja a történelmi materializmust a vulgármaterializmussal. Amit a történelmi materializmustól kért számon — „táplálkozási materializmus", a „tudat szerepének lebecsülése", „az egyén szerepének semmibevevése", „kizárólag gazdasági tényezőknek a figyelembevétele" stb. — mindez a vulgáris materializmus teoriája s a vulgármaterializmus ezen hibáit Jászi a történelmi materializmusra akarja ráfogni.

S bár a történelmi materializmust vádolja leegyszerűsítéssel,[150] lényegében maga jut el ilyen vulgáris nézetekhez. Abból a körülményből, hogy Darwinból indult ki, még nem következik, hogy szükségszerűen vulgármaterialista nézeteket kell vallania. Darwinból sokfelé ágazik el az út. Ismeretes, hogy a marxista filozófia egyik forrása a darwini fejlődéselmélet. De Darwinból kiindulni és a materialista dialektikát el nem fogadni: ez a darwini gondolat eltorzításához, a Darwin tudományos eszméiből levont filozófiai, világnézeti állásfoglalás elsekélyesítéséhez vezet. Ez természetesen nem kizárólag vulgáris materializmus, vulgáris evolucionizmus formájában történhet, ismeretes, milyen sokféle módon próbáltak Darwin meghamisításából reakciós világnézeti tőkét kovácsolni. (Kétségtelen, hogy a darwini örökség felhasználása Jászi világnézetében a vulgáris materializmus felé vezet.)

a) *A radikalizmusban jelentkező mechanikus determinizmus*

Jászi elfogadja, vallja a *determinizmus* elvét. Találunk ugyan munkáiban olyan gondolatokat, amelyek a determinizmus elvének módosítására, lerontására irányulnak (pl. „A történelmi materializmus államböl cseleté"-ben olyan gondolatokat fejt ki, amelyek szerint a determinizmus nem csupán az anyag, de az anyag és erő kölcsönhatásában érvényesül,[151]) de alapjában determinista maradt. Kérdés: hogyan érti ezt a determinizmust? Szabó Ervinhez írt egyik levelében, melyben arról kesereg, hogy mennyire nem ért a természettudományokhoz, másrészt mennyire nem lehet a szociológiában komoly természettudományos ismeretek nélkül dolgozni, azt írja, hogy „Marad vigasznak, a legkérlelhetetlenebb s *legmechanisztikusabb* determinizmusról való egyre erősebb meggyőződésem".[152]

[150] Vö. 52., 53., 54., 55., 56. jegyzetekkel.

[151] I. m. 149. o. Nyilvánvaló, hogy a lelki élet ... bevonása az események magyarázatába a determinizmus elvét nem zárja ki. Hogy a történelmi fejlődés bizonyos fokán mi érhető el, az a külviszonyok rendjétől és az idegrendszer fejlődési állapotától függ. Az álláspont nem lesz kevésbé determinista azáltal, hogy az idegrendszer munkáját is számbavesszük, csak automatikusból organikus lesz, mely *puszta anyagi magyarázat helyett az anyag és erő kölcsönhatásáról beszél.*" (Kiemelés tőlem. F. Gy.)

[152] Jászi levele Szabó Ervinhez. 1905. III. 2. (Párttört. Int. Arch. 507/33/b/30. (Kiemelés tőlem F. Gy.) Vö. a 27. sz. jegyzettel.

Tehát amennyiben a materializmus felé tolódik, annak mechanikus formáját veszi mérvadónak, felfogása mechanisztikus. A determinizmusa — „természettudományos determinizmus".[152a]

b) „*Táplálkozási materializmus*"

Emlékszünk, mily éles szavakkal bélyegezte meg Jászi a történelmi materializmust, mert az — állítólag — valamiféle táplálkozással stb. összefüggő materializmus. Igaz, hogy ez még 1903-beli véleménye. Azonban 1911 Jászija már nem is tartja olyan megvetendőnek a „táplálkozási problémákat", egyik cikkében részletesen foglalkozik az ún. „táplálkozási materializmus" problémáival, s komoly szavakkal ír a konyha forradalmának óriási jelentőségéről az intellektuel életében. Jászit a táplálkozás érdekli, s a „táplálkozási materializmus" zászlaja alatt eljut olyan megállapításhoz, Sombart nyomán, hogy „A táplálkozás miként je meghatározza a lelki életet". Így hamisítják meg a materializmust, így próbálják azt harcképtelenné tenni. Arról is ír a továbbiakban, hogy a proletár családi tűzhelyének szétrombolása a kapitalizmus által mily nagy jelentőségű. S levonja a következtetést: „A szabad, individualis, a mohóságig intellektuel, a régi értékeket racionálisan bíráló modern ember kialakulásához hatalmasan járul hozzá a konyha forradalma."[153]

Tehát, amit korábban a történelmi materializmus nyakába kívánt varrni, maga kezdi azt hirdetni néhány évvel később. Jászi determinizmusa naturalista, vulgarizáló determinizmus,[153a] ez különösen akkor válik világossá, amikor a társadalmi folyamatokat természeti törvényekkel akarja megmagyarázni. A művészet keletkezését vulgáris módon „energia-felesleg" felszabadulásával akarja megmagyarázni.[153b] Az anyagi társadalmi viszonyoktól, a társadalom gazdasági alapjából elszakított mechanikai, biológiai analógiák a társadalmi törvényeket merő frázissá degradálják.[154]

c) *Biologizálás. Természettudományi törvényekkel helyettesíti a társadalomtudomány törvényeit*

Jászi a természettudományos világnézet utáni törekvés közben jut el odáig, hogy jelentősen túlértékeli a természettudományoknak a társadalom-

[152a] Jászi levele Somlóhoz. 1908. V. 28. (O. Sz. K.) Örvend annak a tudományos változásnak, amely engemet a Pikler-féle légüres racionalizmustól a természettudományos determinizmus mezejére átvezetett".

[153] Jászi: Aschinger, Világ, 1911. VII. 22. 1—2. o. Ebben a cikkében többek között arról írt Jászi, hogy „A történetírás, mely kialakulóban van ... elsősorban az anyagi szükségletek mikénti kielégítésében keresi a társadalmi fejlődés indító okát." (Ebben a meghatározásban — amely a szubjektivista történetfelfogással száll szembe helyesen közeledik Jászi a termelési mód meghatározó szerepe elismerése felé. Azonban nem a *termelési mód*ról beszél, hanem az anyagi szükségletek mikénti *kielégítéséről*. S ennek meg is van a célja.) A következőkben Aschinger étterem- és cukrászdarendszerének előnyeiről olvashatunk sok dicsérő szót.

[153a] Vö. Molnár Erik: A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái c. könyvében tett megállapítását a pozitivista szociológia idealista voltának módszertani alapjáról (30—31. o.).

[153b] Vö. Jászi: Művészet és erkölcs. 137—145. o.

[154] Vö. Szigeti: A magyar szellemtörténet bírálatához. Filozófiai Évkönyv. 1952. 180. o.

tudományok fejlődésében vitt szerepét. Kétségtelen, hogy a tudomány — s így a természettudomány fejlődése is, — közvetlen alapját alkotja a világnézeti fejlődésnek. A marxizmus fel is tárja ennek óriási jelentőségét, kiemeli, hogy mennyire fontos a természettudomány legfrissebb eredményeinek számontartása, ezen eredmények filozófiai általánosítása. De gyökeresen ellentétes a marxista filozófia álláspontja Jászi véleményével, aki a társadalomtudományok fejlődésében a biológia fejlődésének kihatását keresi.[155] Ez a biologizálás egyenesen vezet a fajelmélethez, az „ember faji körülményeinek vizsgálatához", egyenes az út az ún. eugenikához. A tények ismeretében el kell utasítani Csécsy Imre véleményét, aki kereken tagadja, hogy Jászinak a vulgáris materializmushoz köze lett volna.[156] Egyébként maga Jászi is elismeri egyik levelében, hogy milyen erősen tolódik — többek között — a vulgármaterializmus irányába.[157]

Amikor a „szociológia Newtonját és Darwinját" követeli türelmetlenül,[158] elárulja, mi volt az az összekötőkapocs, amelyen keresztül bizonyos *szociáldarwinista*, reakciós eszméihez eljutott. A darwini fejlődésgondolat nem dialektikus felfogása, bár bizonyos dialektikus csírák fel-felvillannak és ebben nem kis szerepe van a darwini eszmék hatásának, erejének ! — Tehát egy torz fejlődéskoncepció, *vulgáris evolucionista* világnézet a kapocs a szociáldarwinizmushoz. Darwin és a szociológia viszonyának firtatása ezt takarja Jászi működésében.[159]

A szociáldarwinizmus főként a *faji* kérdések „tanulmányozásában" kap nagy szerepet Jászinál. Jászi az eugenikai vitákban rendszeresen részt vesz — mint az az előbb idézett, Apáthyhoz írt leveléből is kitűnik. — „Fajromlás és fajnemesítés" — ezek a kérdések komolyan foglalkoztatták szociológusainkat, és egy sor orvos, pedagógus is bekapcsolódik a vitákba. Ezek a viták a Társadalomtudományi Társaság égisze alatt folynak. Jászinak,

[155] Jászi levele Apáthy Istvánhoz (O. Sz. K. kézirattár). Quart. Hung. 2454/145. (1911. I. 27.) „A biológiai tudományok fejlődése jelentős mértékben megtermékenyítette a társadalmi tudományokat. Az átöröklés és kiválasztódás elméleteinek, a darwinizmus gondolatkörének hatása alatt vetődött fel a szociológiában az eugenikának (fajnemesítés, faji higiéniának) a problémája. Lehet-e a faj romlását megakadályozni? a faj testi és lelki egészségét fokozni? Elősegítsük, avagy gyengítsük a természetes kiválasztódás hatásait? Lehetséges-e az átöröklés törvényének társadalmi hasznosítása?"

[156] Csécsy : Válasz egy förmedvényre. Huszadik Század, 1947. II. 161. Cikkében, amelynek nem a „legtudományosabb" már a címe sem, egy Szabad Nép-cikkel vitatkozik Csécsy. A vulgármaterializmusról szólva azt állítja, hogy „Ezt a világnézetet Jászi sohasem vallotta. Mint pártatlan szerkesztő, természetesen helyt adott a régi Huszadik Században az akkor még divatos irányzatnak is". Hogy ez mennyire nem felel meg a tényeknek, az ismertetett forrásanyagból kitűnik. Egyébként a „pártatlan szerkesztő": sokmindenre alkalmas válasz, főképp Jászi eklekticizmusát, sokszor egészen impresszionista jellegű csapongását szokták a hozzá közel állók „szerkesztői pártatlansága kötelezettségeivel" igazolni.

[157] Jászi levele Somló Bódoghoz. 1906. III. 10. (O. Sz. K. kézirattár). „Úgy látom az én szellemi jövőm egyre világosabban alakul ki : a Sombartok, Loriák, *Büchnerek* irányában" (kiemelés tőlem F. Gy.). Egy következő levelében Büchner szép könyvét dicséri. (1906. okt. 24.)

[158] Jászi levele Somlóhoz, 1906. III. 10. (O. Sz. K. Kézirattár.) „Egyre elviselhetetlenebbül érzem a szociológia Newtonjának és Darwinjának hiányát." — másutt azonban Marx nagyságáról is beszél, arról, hogy Marx a szociológia Darwinja.

[159] Jászi levele Somlóhoz, 1908. I. 14. (O. Sz. K. Kézirattár.) „A Darwin ünnepségek alkalmából a Huszadik Század februári számában nagyon kellene egy cikk Darwin és a szociológia címen."

mint a Társaság egyik vezetőjének, komoly szerepe van ezek előkészítésében.[160]

Jászi „fajelméleti felfogása" végig megmaradt, s az elmúlt években az USA-ban tartott előadásaiban is hitet tett fajelméleti megyőződése mellett. „Fényes László emlékezete" c . . . Az USA-ban tartott előadásában, amelyet a Huszadik Század 1948-ban közölt, írja, hogy „divattá vált . . . a faj létét tagadni, szerintem azonban nyilvánvaló, hogy igenis a faj igen fontos és lényeges tényező az emberi sors meghatározásában".[161] Miközben a hitleri fajelmélettel szembeszáll, — hitet tesz általában a fajelmélet mellett, amely az USA-ban az utóbbi időkben igen divatos társadalmi felfogássá vált. Az ún. természettudományos világnézet eredménye a szociáldarwinizmusban az ismert „organikus társadalomfelfogásban" csúcsosodott ki a legegyértelműbben".

d) *Jászi viszonya az „organikus társadalomfelfogáshoz"*

Az „*organikus társadalomfelfogás*" hosszú múltra tekinthet vissza Magyarországi elterjedésében elsősorban Herbert Spencer írásai jászoltak nagy szerepet. A biológizálás oda fejlődött, hogy az organikus társadalomszemlélet egyik fő képviselője, Méray Horváth Károly, a fő kérdést, mint a legfőbb tisztázandó problémát a következőkben látja: „Tisztába kell jönni: biológiai képződmény-e a társadalmi alakulás vagy sem ? Ez az egyetlen kérdés !"[162]

Jászi a természettudományos világnézet iránti törekvése során hol közeledik „az organikus társadalomfelfogához", hol pedig távolodik attól. Elrettenti őt ennek a felfogásnak a sivársága, amely a társadalom életét biológiai tövények, biológiai analógiák alarpján próbálja megfejteni.

Bírálja mindazokat a szociológiákat, amelyek „nem állnak természettudományos alapon." A természettudományos világnézet igénye nagyon erősen összefonódik pozitivista felfogásával. Különösen Franciaországban tett látogatása alkalmával robbant ki belőle elemi erővel a természettudományosságra való törekvés, kiváltképp a korszak híres francia szociológusainál tett látogatásainak hatására. Le Dantec-kel, Durkheimmel, Ribot-val való beszélgetéséről írt leveleiben (Szabó Ervinhez és Somló Bódoghoz írt több igen hosszú, nemegyszer tanulmányszámba menő levelében számol be ezekről a „konzultációkról") a honi állapotok feletti kesergés, saját természettudományos képzettségé-

[160] Egy sereg cikk, közlemény jelent meg a Világban, az eugenikai vitáról „Eugenikai vita a T. T.-ban", „Fajromlás és fajnemesítés" stb. címmel, amely közlemények tartalmazzák, hogy Jászi is részt vett ebben a vitában. Sajnos felszólalásának anyaga nem jelent meg, azt nem lehetett megtalálni, a T. T. iratanyagához nem lehetett hozzájutni, mert állítólag az irattár elpusztult. (Világ, 1911. II. 1., 8., 15., III. 14., 21., 23. számok.) Jászi szerepéhez ebben: l. 155. jegyzet. Jászi főtitkári munkaprogramjában a T. T. 1908—1909. évi működését tárgyaló ülésen 3 főfeladat között első helyen az eugenetikai kutatások fontosságát hangsúlyozta. (Huszadik Század, 1909. II. 136. o.)

[161] Jászi: Fényes László emlékezete. Huszadik Század, 1948. I. 1—15. Idézett hely: 2. o. Fényest ilyen, a fajiságban öntudatos emberként értékelte, akit szerinte megsértett öntudata, emberi méltósága tett forradalmárrá.

[162] Méray Horváth Károly levele Somló Bódoghoz, 1907. IV. 12. (O. Sz. K. Kézirattár.) Egy későbbi levelében is (1909. II. 12.) hasonló módon ír a leíró szociológia ellen, kifejtve, hogy csak Darwin alapján lehet szociológiát csinálni . . .

nek, valamint egész köre természettudományos képzettségének hihetetlen alacsony volta feletti bánkodás sajátos módon találkozik a tanulnivágyással, a szociológia új alapokon való rekonstruálásának vágyával. Nagy lelkesedéssel kiált fel nem egy levelében: „Tanulok biológiát!"[163]

Méray Horváthról kialakult igen jó véleménye is elsősorban annak természettudományos szemléletmódjával kapcsolatos. Szabó Ervinhez írta: „Megjegyzem: a Méray szociológiája lehet rossz. De nem kétséges, hogy közülünk egyedül ő gondolkozik természettudományos módon."[164]

Ugyanakkor megírja, hogy Méray nézeteit mennyire helytelenítik francia mesterei.[165] Nemcsak leveleiben, hanem publicisztikai működésében is erősen támogatta a „természettudományos világnézetért" folyó harcot és ezzel kapcsolatosan Méray koncepcióját. Ezt mint „a szociológia egy egészen új biológiai megalapozását" értékeli egyik cikkében.[166] Kiemeli, hogy Méray a tényekkel dolgozik, a tényekre appellál. (Itt, ezen a ponton villan fel a közös alap az ún. „természettudományi világnézet" igénylése és a pozitivizmus között, amely oly erősen jellemző Jásziékra.)

A Méray által hirdetett szervestársadalomelmélethez való viszonya azonban igen ellentmondásos. Van olyan periódus, amikor elfogadja, főként korábbi működése, kiindulása idején. De már igen korán szembefordul mesterével, Spencerrel — és Spencer lemásolóival (Hegedűs) e kérdésben. A T. T. 1903-ban tartott vitáján igen élesen kikelt a szerves társadalomfelfogás ellen. Már ismertetett felszólalásában, a szociológiai módszerek eklektikus egymásrahalmozásának követelése kapcsán egyedül az „organikus társadalomfelfogás" ellen lépett fel, mint olyan felfogás ellen, amely használhatatlan a tudományos kutatás számára.[167] Korai leveleiben is hasonló averziót tapasztalhatunk ezen elmélet ellen.[168]

A társadalomtudományi kutatás „természettudományosságra" irányuló törekvésében odáig jut el, hogy „szociológiai laboratóriumot" akar szervezni, erről levelezget barátaival.[169] A természettudományos ismeretekben

[163] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1905. III. 2. (Párttört. Int. Arch. 507/33/b/30.) Amellett, hogy biológiai tanulmányairól számot ad, beszámol egy könyvről, mely „mindenkit érdekel, ki organikus elmélettel foglalkozik".

[164] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1905. II. 21. (Párttört. Int. Arch. 507/33/b/29).

[165] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1905. III. 2. (Párttörténeti Int. A.) „Méray dolgait Le Dantec nevetségeseknek tartja, azon egyszerű oknál fogva, hogy „a biológia mit sem tud biztosat és pozitívat a sejtmag és a protoplazma viszonyáról. Itt még ma mindent lehet állítani". . . . Szörnyűeknek tartja az alapgondolatát.

[166] Jászi: A béke: tudományos szükség. Budapesti Napló, 1906. IV. 11. 5—6. o. Érdekes megjegyezni, hogy a cikket Jászi Szabó Ervin figyelmébe ajánlotta, megküldötte egyik levele mellékleteként számára 1906. IV. 11-én. (Párttört. Int. Arch. 507/33/c/55.)

[167] Vö. a Társadalomtudományi Társaság 1903-i vitájáról készült ismertetéssel a Huszadik Század 1903. 253—255. oldalain. Itt állapította meg Jászi, értékelve ezt az irányt, hogy „csak egy iskola van, mely organikus meddőségben szenved, és ez az organikus szociológia" (255. o.).

[168] Jászi levele Lázár Bélához. (O. Sz. K. kézirattár.) 1902. VI. 23. Méray könyvéről írva megállapítja, „Nagyarányú elme benyomását fogja mindenkire tenni. Énnekem vele szemben ugyanazok a fundamentális aggodalmaim vannak, mint a többi organismusokkal szemben. Ember-sejtkultúra-protoplazma: nekem szörnyen durva általánosításnak tetszik." Nem sokkal előtte írt tanulmányt is a szerves társadalomelméletről, ahol hasonló módon bírálta ezt a nézetet.

[169] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1903. IV. 10. (Párttört. Int. Arch. 507/33/a/1.) „Mit gondolsz, Ervin, nem volna rossz egy szociológiai laboratórium?"

látják Jásziék a szociológia alfáját és omegáját.[170] Kétségtelenül helyes az a törekvés, hogy világnézetüket a természettudomány tényeivel megalapozzák, hogy a társadalomtudományt egzakttá tegyék, de amennyire ez helyes éppen annyira helytelen társadalmi folyamatokat természettudományos analógiákkal magyarázgatni, vagy ami még rosszabb, a társadalmi jelenségeket, folyamatokat a természeti törvényszerűségek érvényesülésére redukálni. A természettudományos módszerek alkalmazását Jásziék általánossá akarják tenni, ezt propagálják propagandaszerveikkel. Különösen jelentős e vonatkozásban a Társadalomtudományi Szabad Iskola tevékenysége, de ennek tevékenységét a szabadkőművesség sáncain belül is népszerűsítve, a természettudományos világnézet terjesztését tekintik alapvető feladatuknak.

e) *Szembefordulása a szociáldarwinizmussal, a fajelmélettel*

Jászi helyenként bírálta a szociáldarwinizmust főként azzal kapcsolatban, hogy a szerves társadalomfelfogást teljesen sohasem tudta elfogadni, a biológizálással szemben mindig volt bizonyos ellenérzése, bár gyakorta hirdette annak igazát. Jászi — amellett, hogy az eugenika jelentőségéről ír — helyenként az *eugenetikusok nézeteivel is szembeszáll.*[171] Találkozhatunk olyan helyekkel is, amelyek azt mutatják, hogy Jászi harcot indított a malthusianizmus, illetőleg a *neomalthusianizmus ellen.* Nem kell részletesen vizsgálnunk, milyen célokat szolgált ezen eszmék felmelegítése az első világháború vérzivatarában. Jászi, a pacifista, amikor a háború ellen harcolt, szembekerült a háborút dicsőítő, igazoló ideológiával is.[172] Helyenként a *fajelmélet kritikájával* is találkozhatunk Jászi műveiben. Egyik nagyobb művében, amelyben a nemzetiségi kérdés problémáit tárgyalja, nagyon helyesen száll szembe a fajelmélet sok gőzös nézetével. A fajelmélet Mommsen-féle kiadását támadva, helyesen állapítja meg, hogy nem faji, hanem csak fajta-különbségekvannak az emberek között. Kifejti, hogy az ún. „tiszta faj" csak rajongó álmodozók képzeletében létezik. A fajelmélet kritikájában helyes gondolathoz jut el, amely a faji szemponttal szemben az osztályszempont követelményeit tartalmazza. Művében megállapítja, hogy a különböző, ún. fajok azonos osztályai közötti hasonlóság sokkal nagyobb, mint az ún. fajon belüli osztályok hasonlósága. Egy helyütt ezzel kapcsolatban arra a nagyon helyes belátásra jut el, hogy „*A magyar paraszt lélektana pl. sokkal közelebb áll az orosz parasztéhoz, mint az orosz paraszté az orosz urakéhoz*".[173]

[170] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1905. III. 2. (Párttört. Int. Arch. 507/33/b/30.) „Az élet mérlege ez: Semmi természettudományos ismeret. Semmi pozitív szociológiai, közgazdaságtani, történeti tudás. Egy nyomasztó hivatal (A Földművelésügyi Minisztériumban 1906-ig betöltött állására hivatkozik. F. Gy.). Tudományos adminisztráció. Ellenséges milieu. Nyomasztó politika, mely minduntalan elveszi a lélek nyugalmát. S tessék így tudományt csinálni. Különösen világossá vált ez előttem, mióta Le Dantec-et olvasom, s vele egy hosszú, érdekes, érdemleges beszélgetést folytattam. Elmaradottságomat sem láttam sose ilyen tisztán. De legyen kedve az embernek dolgozni, amikor hiányzik neki a tudomány alfája és omegája: a fizika, matematika, s a chemia."

[171] Jászi: Van-e társadalmi haladás? Huszadik Század, 1912. A betegségek legyűrése és az életkor kitolása tekintetében olyan eredményeket értünk el, melyek némely eugenikus aggodalmait keltik fel, kik a faj degenerálódásától tartanak, a „természetes kiválasztódás kiküszöbölése folytán", s erről Jászi elítélőleg ír.

[172] Jászi: A háború prófétája. Világ, 1914. december 20. Bírálja cikkében azt a nézetet, hogy a háború jó, mert a túlnépesedést csökkenti.

[173] Jászi: A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés, Bp. 1912. 3., 4., 5., 6. oldalakon.

Ezek az ellentmondások a szociális kérdések megítélésében Jászi helyes és helytelen nézetek közötti vergődését mutatják. Ezek az előremutató meglátások — saját koruk viszonyait tekintve — igen értékesek, de az összképet csak színezik, meg nem változtatják.

f) *Jászi közeledése a földrajzi determinizmus felé*

Vulgáris felfogása a *földrajzi determinizmus* posványos talajára is elvezette szociológusunkat. Már korai tevékenysége során nagyra értékelte a látszat-materialista földrajzi elméleteket, különösen Ratzel nézeteit. Csak utalni szeretnék arra a gondolatra,[174] amelyben a történelmi materializmust Durkheim iskolájának tevékenységével látta igazoltnak. Durkheim iskolájának egyes kutatói az éghajlati viszonyok alapján magyaráznak bizonyos társadalmi jelenségeket. Ebben véli felismerni Jászi a történelmi materializmus igazolását. Az eszkimók között a téli időszak más társadalmi folyamatokat vált ki, mint a nyári időszak (a valláshoz való viszony stb. kérdésében) s ezt a materializmus megnyilvánulásának tekinti. Ratzelre hivatkozik cikkében, a földrajzi volumen és az elméleti volumen összehasonlítása tekintetében.[175]

A vulgáris materializmusnak ez a válfaja Jászit egészen a *geopolitikai* nézetekig vezette el. Az első világháború alatt a Világban több cikket írt, amelyekben nagy elismeréssel nyilatkozott Kjellén elméletéről — aki tudvalevően a fasiszták fegyvertárában később oly nagy szerepet játszott geopolitika egyik megalapozója volt. Jászi itt materializmust sejtett — és elfogadta Kjellén földrajzi érvelését. Ez következetesen vezette tovább Jászit a Naumann-féle Mitteleurópa-koncepciónak átmeneti támogatásához. Az a furcsa helyzet állt elő, hogy Jászi — elfogadva a német geopolitikai eszméket — a nagynémet imperialista terjeszkedési tervek szócsöve lett. A Világ nagy vitát folytatott e kérdésről, s e vitában a nemzetközi munkásmozgalom revizionistái is kivették a részüket. Jászi — ellentétben a hivatalos magyar politikával, — elsősorban nem a német, hanem a francia és angol befolyás közvetítője volt Magyarországon. Ideológiailag, politikailag is közelebb állt ezekhez az országokhoz — ezen országok burzsoáziájához —, eleget gyalázták is érte Tiszáék. E kérdésben mégis a német terjeszkedést szolgáló ideológia terjesztőjévé vált. Ide vezetett csapongása, ideológiai felületessége.

A radikalizmus természettudományi analógiái, vulgáris evolucionista szemlélete fejlődésében hol élesebben, hol árnyaltabban jelentkezik. Egy-egy oldala (lásd: fajelmélet) fejlődése későbbi szakaszában is felbukkan, de a fejlődéselmélet, a maga dialektikus csíráival egyre jobban háttérbe szorul 1918 körül. Vulgáris evolucionizmusa — ekkor, de ezelőtt is — átvezető lépcsőfok a *nyílt idealista nézetek felé*, a természettudományos világnézet követelése mellett egyre jobban előtérbe kerülnek ideológiájában az idealista módon magyarázott etikai elemek: a neokantianizmus hatására Jászi egyre erőteljesebben halad egy sajátos fajta etikai jellegű idealizmus felé, amelyet nem is annyira tudományos művekben, könyvekben fogalmaz meg, mint inkább publicisztikai tevékenységében alkalmaz. Ez a folyamat nem egyedül Jászi útja volt, lényegében ezt az utat tette meg — amint Szabó Imre könyvében[176]

[174] Vö. a 87. sz. jegyzettel.

[175] Jászi: A történelmi materializmus induktív igazolása. Huszadik Század, 1906. 278. o.

[176] Szabó Imre: A burzsoá állam és jogbölcselet Magyarországon. Bp. 1955.

helyesen mutatta meg — Somló Bódog is. Csak míg Somló „tudományosan" is kifejti a maga neokantiánus felfogását, addig Jászi nem jut el eddig a fokig, hanem cikkekben, tanulmányokban alkalmazva találkozhatunk filozófiai, világnézeti fejlődésének ezzel, a tendenciájában mindig jelenlevő, de főként a XX. század második évtizedében kialakuló összegződésével.

Jászi ezt az irányzatot sem követi teljesen következetesen. Amennyire nem beszélhetünk arról, hogy egész életműve egy filozófiai rendszert alkot, akár pozitivista, akár neokantiánus filozófiát, s egy filozófiai rendszer keretében érthető meg, olyannyira nem beszélhetünk arról sem, hogy fejlődésének egyes szakaszaiban kialakult, kész filozófiája lenne.

Nem volt következetes Spencer követésében — voltak fenntartásai, nem volt következetes a marxizmushoz való viszonyában, nem következetes természettudományi világnézetéből következő szociáldarwinizmusában sem, s ugyanígy nem egyértelmű az a kép sem, amelyet az etikai idealizmus felé haladásában látunk filozófiai nézeteiben.

6. A radikalizmus útja a neokantianizmus, az etikai jellegű idealizmus felé

Mivel a vulgáris állásfoglalás nem adott választ problémáira: a vulgármaterializmus általános útjának megfelelően — logikai és történelmi konzekvenciája nyomán egyaránt ide vezet ez az út — Jászi is *eljutott az idealizmushoz*, idealista módon igyekezett megoldást találni az előzőkben kifejtett eszközökkel meg nem oldott kérdésekre.

a) *Jászi alapvető tendenciája: idealista tájékozódása; „tudományos agnoszticizmus" és a lélektani elemek előtérbe állítása*

Idealizmusa — *kantiánus idealizmus, neokantianizmus, etikai jellegű agnosztikus idealizmus*, amely csíráiban már fejlődésének egészen korai szakaszán megmutatkozott. A filozófia alapkérdése megkerülésére törekvésében már végeredményben ez az agnosztikus idealista álláspont hatott.

A tendencia világos: a materalizmustól való minden eltávolódás az idealizmus számára jelent nyereséget, Jászi eltávolodása a materialisztikus elemektől — ami különösen a történelem materialista felfogásához való viszonyában mérhető le plasztikusan — a történelem idealista felfogása felé vezet, általában: idealista világnézetet eredményez.

Ez a tendencia — s ezt a pontosság kedvéért hangsúlyozni kell — már Jászi fejlődésének kezdeti szakaszán érvényesült, végighúzódott a történelmi materializmusról írott könyvén is. A pszihológiai tényező túlhangsúlyozása, előtérbe állítása, a lelki tényező oly módon való tárgyalása, hogy abban keresi a gazdasági mozgás okát — tehát a tudati, lelki elemek elsődlegességének állítása a gazdasági, anyagi tényezőkkel szemben — idealista szemléletmódot jelent. De itt még közelebb áll a marxizmusnak valamiféle elpolgáriasított, vérszegény kiadásához,[177] s a későbbi fejlődés során kerül mindjobban szembe vele, az etikai elemek előtérbekerülésével. Jellemző, hogy Jászi 1903-ban, „A történelmi materializmus államböcselete" megírásakor még igen lebecsülőleg nyilatkozik Kantról — bár kétségtelen, hogy

[177] Vö. Révai József: Marxizmus, népiesség, magyarság. Bp. 1949. 61. o.

az újkantianizmus már akkor is hatott rá, — Bernstein filozófiai nézeteit jellemezve elítélőleg ír arról, hogy Bernstein a marxizmus ismeretelméleti alapjait, amelyek világosak és szilárdak voltak, homályossá, kétértelművé tette Kant nyomán, a szocializmuson belül a „vissza Kanthoz" irányzat elterjesztésével.[178] Igaz, hogy könyvének egyéb részeiben a moralizálás nagy jelentőségéről ír, az etikai szempontok figyelmen kívül hagyásával vádolja a marxizmust, s az etikai elem kihangsúlyozása miatt Bernstein reformista törekvésének helyesel.[179]

Később egyre erőteljesebben érvényesül írásaiban a moralizálás, az etikai elemek kihangsúlyozása.

Idealista nézeteinek egyik gyújtópontja: agnoszticizmusa, amely a „tudományos agnoszticizmus" zászlaját viseli.[180] A filozófia alapkérdését megkerülve az agnoszticizmust hirdeti, s ennek jegyében tűzi ki programul a világ megismerésén való fáradozást. Az agnoszticizmus a Huszadik Század egyik irányadó eszméjévé vált s a vulgáris „evolucionizmus" mellett igen sokat hivatkoznak „agnostikus" programjukra.[181]

A „nagy eszmei dolgokért" való rajongása — amellett, hogy lelkes elvi kiállását is kifejezte, az eszmei tényező idealista jellegű túlhangsúlyozását is magában foglalja.[182] Ez a felfogás korai írásaiban, leveleiben — bár kiforratlanul — a materialista szemlélettel való szembenállást fejezi ki.[183]

Idealista nézeteinek másik jellemző vonása, — ami az agnoszticizmussal szorosan összefonódik — hogy a *lélektani pszihológiai tényezőket előnyben részesíti az anyagi tényezőkkel szemben.* Ez az alapja annak, hogy — bár erős kritikával illeti, mégis — elfogadja Pikler ún. „belátásos elméletét". (Az elő-

[178] Jászi: A történelmi materializmus állambölcselete. 150. o. Bernsteinről szólva Jászi megjegyzi: „Ő ugyan Kant nyomain igyekezett a történelmi materializmus ismerettani fundamentumait reformálni, de véleményünk szerint ily irányú törekvései nem voltak szerencsések, csak homályossá és kétértelművé tette, ami benne világos és szilárd volt: az iskola tudományos determinizmusát és megvetette a szocializmus „Zurück auf Kant" nevű mozgalmának alapját, melyben a német szőrszálhasogatás és a feléledt spiritualizmus kedvükre bölcselkedhetik ki magukat." S itt csillag alatt a kantiánus Vorlander egyik füzetére is hivatkozik Jászi.

[179] I. m. 158. o. „Az újabb iskolák, a szocializmus reformszárnya . . . nagyon tudják méltányolni az erkölcsi erők jelentőségét mozgalmunkra." Bernsteint idézi, aki előzetes etikai elemmel ellátott érdekről ír, s arról, hogy a „Mehrwert" miatti felháborodás nem egyidejű a gazdasági bérviszony túléltségével. Látható: az etikai elem, mégpedig kanti apriorisztikus értelmezésében, a revizionista Bernsteinnél megjelenik, s Jászi ezt nagyon helyesli.

[180] Vö. a dolgozat szövegében idézett megállapítással. „A tudományos agnoszticizmust" Jászi nemcsak általában a materializmus és idealizmus harcára, hanem a társadalmi nézetek harcára is helyesnek tartotta. Agnoszticizmusa végigvonul filozófiai metamorfózisai kísérőjeként.

[181] A Huszadik Század programja hirdeti „tudományos agnoszticizmusát". Somló Szabó Ervinhez írt egyik levele mellékleteként olvashatjuk a szerkesztőség válaszát Gratz Gusztáv emlékiratára: „A Huszadik Század szerkesztősége a jövőben is megmarad agnostikus és evolutionista programja mellett."

[182] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1904. VII. 17. (Párttört. Int. Arch. 507/33/a/15.) „Mert nekünk, kik eldobtunk mindent magunktól, mi az emberek átlagának életcélja (vagyont, családot, rangot, fényes carriéret, szerelmet stb.) a mi eszmei életünk lesz a legégetőbb létkérdésünk, melyen élünk és halunk . . . Mert hisz oly kis hitvány dolog minden más a nagy eszmei dolgokkal szemben."

[183] Szabó Ervinhez 1903. VIII. 12-én írt levelében (Párttört. Int. Arch. 507/33/a/9.) arról ír, Olaszországban jártában, hogy „mindenütt mennyi nyoma az élet anyagi oldala igénytelenségének és lelki, s szellemi része hihetetlen expanziójának".

zőkben láttuk, hogy az milyen nagy szerepet tölt be Jászi történelmi materializmus-kritikájában.) Teljes joggal írja Szabó Imre könyvében, hogy: „A társadalmi fejlődés lélektani magyarázataként Jászi Pikler Gyula belátásos elméletét fogadja el."[184] Ez az alapvonal, amelyet ugyan színez hol erősebb, hol elhalványuló Pikler-kritikája, de éppen az alapvonalat kell keresnünk, s ebben Szabó Imre helyesen emelte ki a lényeget.

Emlékezzünk vissza a lélektani kutatások elhanyagolásának „vádjára", s láthatjuk, miért kellett a marxista filozófia egyoldalúságáról beszélni: az idealizmus érdekében volt erre szüksége. Szabó Imre így értékeli ezt a folyamatot: „A Pikler-féle látszólagos materializmus végül Jásznál is tiszta idealizmussá változik, amelynek az lesz a fő tétele, hogy az emberben nyughatatlan törekvés él minden jelenség okát adni — hogy vannak a materiális szükségletektől független eszmék, sőt ezek egyre növekednek, s azokat az ember spontánul, minden hasznossági szemponttól mentesen, tisztán ama biológiai gyönyörérzet kedvéért vallja, amellyel ezek hirdetése jár."[185]

Az etikai idealizmus felé való tolódást helyesen tárja fel összefoglaló művében Mérei Gyula is, megállapítva, hogy „A radikálisok . . . a szellemi, erkölcsi tényezők elsőbbségét hirdették. Az ideológia volt náluk az első, az eszmei alap, és politikai gondolkodásukban minden ennek a függvénye . . . Nem estek azonban abba a hibába, hogy kizárólag szellemi eredőkre vezessenek vissza minden történelmi életmegnyilvánulást. Marx, Comte, Mach, Spencer, Durkheim nyomán jól tudták, hogy az életnek materiális tényezői is vannak".[186]

Meg kell itt jegyezni, hogy nem lehet teljesen egyértelmű színtiszta idealizmusról beszélni még az említett esetekben sem, s Jászi maga is érzi, hogy nem eléggé megalapozott az a véleménye, amelyben „materiális szükségletektől független" eszméket emleget. Egy lapalji jegyzetben maga is helyesen utal arra pl., hogy a természeti tényezőket is materiális tényezőknek lehet felfogni. Ő ugyan a marxi filozófiát vádolja, hogy ezeket nem veszi figyelembe, de ezután hátrál ezzel a vádjával.[187] Látszik eklekticizmusa ebben a vonatkozásban is.

[184] Szabó Imre, i. m.: 265. o.
[185] Uo. 264. o.
[186] Mérei Gyula: Polgári radikalizmus. Bp. 1947. 94. o.
[187] Jászi: A történelmi materializmus államböcselete. 10. o. „Hibájául lehetne az iskolának (a történelmi materializmusról van szó — F. Gy.) felróni azt is, hogy a környező természet (éghajlat, fauna, flóra stb.) hatásait nem veszi figyelembe. De erre a mulasztására nem akarok túlságos súlyt helyezni, minthogy ezek a tényezők esetleg a gazdasági erők tágabb értelmezésébe belefoglalhatók." A történelmi materializmus a társadalom anyagi léte elsődlegességéről, meghatározó szerepéről ír a társadalom tudatával szemben. Vita folyik arról: mit kell a társadalom anyagi létén érteni? (Lásd Voproszi Filoszofii, 1955. A történelmi materializmus aktuális problémái.) Marx és Engels a „Német ideológiá"-ban megadják ezen kérdés megoldásának alapját: a társadalom anyagi létét nem kizárólag a társadalom gazdasági viszonyainak tekintve, hanem az elsőrendű gazdasági tényező mellett az ember és a természet közötti viszonyt, a természeti feltételeket is a társadalom anyagi léte részeiként értékelik. (Vö. Marx—Engels: A német ideológia, Bp. 1952. 7—8. o.) Nem helyes tehát kizárólag a gazdasági viszonyokra redukálni a társadalom anyagi viszonyait, bár azok a legjelentősebbek, meghatározóak a társadalom mozgásában, de nem lebecsülhető jelentőséggel bírnak a társadalom természeti viszonyai, természeti feltételei, a földrajzi, népesedési tényezők is, a társadalomhoz fűződő kapcsolatukban.

b) *Az etikai tényezők eltúlzása*

Etikai jellegű idealizmusa különösen erősen érvényesült az első világháború éveiben. Fogarasi Bélával és Lukács Györggyel vitatkozva Jászi nagyon szívósan ragaszkodik az újkantianizmus vezető szerepéhez, filozófiájául azt fogadja el.[188] E vitában sokat hangoztatja az etikai jellegű idealizmus „tiszta és becsületes" voltát, igyekszik kimutatni a pozitivizmus és az etikai idealizmus közötti kapcsolatokat. Idealistaként itt már azt jellemzi — kétféle értelemben használva ezt a kategóriát[189] —, aki hisz a fejlődés módosíthatóságában. Az ismeretelméletet idealista módon úgy kezeli, hogy kiveti belőle a gyakorlatot, s megállapítja, hogy az „. . . hitbeli és metafizikai elemekhez tapad".[190] Kant mellett — s egyszersmind Hegel ellen érvel, az etikai jellegű idealizmus érdekében.[191] A vita során eljut ahhoz a következtetéshez, hogy „Nyugodtan bízhatjuk rá magunkat a progresszív politikában az etikai idealizmus vezetésére, ami az eszményi célkitűzést illeti. A szabadság, a felelősség, a kategorikus imperativusz világa csak megacélozhatja küzdelmeinket emberi végső értekeinkért".[192] Ez a legtisztább kifejezése Jászi etikai mozzanatokat kiemelő idealista felfogásának.

Idealizmusa publicisztikai tevékenységében is igen nagy helyet kapott. Politikai tevékenysége is erőteljesen épített erre a filozófiai alapra az 1910-es évek vége felé, különösen 1918—19 táján kapna egy hangsúlyt írásaiban ez a felfogás.

Szabó Ervin temetésekor elmondott búcsúztatójában is erről a filozófiáról elmélkedik, a lélek legmélyebb értékeinek átalakításáról, a szellem átalakító erejéről szól.[193]

A forradalomban is az erkölcsi kérdések elsőrendű jelentőségét hangsúlyozza Jászi. Helyesen törekszik a földosztás szükségessége bizonyítására, arra, hogy a tömegek hozzájussanak a nagy földbirtokosok földjeihez. De a földosztás — ami a valóságban letagadhatatlanul gazdasági vívmány — Jászi szerint „elsősorban erkölcsi kérdés".[194] A radikális párt politikájában is nagy szerepet tulajdonít az erkölcsi tényezőnek, az erkölcsi tisztességet követelve, kiemeli, hogy „az erkölcsi megalkuvás az emberi történelem zátonyrajutásának" egyik oka.[195]

[188] Fogarasi: Konzervatív és progresszív idealizmus c. előadásának vitája a T. T.-ban. (Különlenyomat a Huszadik Századból. 21. o.)

[189] Uo.

[190] I. m. 22. o.

[191] Uo. „Az idealizmus esztétikai és dialektikai formulázásában gyakran megvan a hajlandóság egy olyan történelemből eseletre, mely az emberiség pályáját az Eszme metafizikai lovagtornájának tekinti, melynek semmi köze nincs az egyén és a tömegek célkitűzéseihez."

[192] I. m. 23. o. Itt egészen világosan látszik a kanti hatás!

[193] Jászi: Búcsúztatója. (Szabó Ervin: A szocializmus. Szindikalizmus és szociáldemokrácia. Természet és társadalom Bp. 1919.) „A szellem alkotja a molest." „. . . Szabó Ervin a forradalmat nem tekinti többé gyomorkérdésnek, de a lélek legmélyebb értékei átalakítása ügyének." (9. o.)

[194] Jászi: Az archimedesi pont. Világ, 1919. II. 2. Megállapítását azzal folytatja, hogy „Smith Ádám óta minden mélyebben szántó gondolkodó észrevette azokat a hatalmas lelki rugókat, melyek a kisgazda munkáját egyre eredményesebbé és gyümölcsözőbbé teszik".

[195] Jászi beszéde a radikális párt VI. kerületi gyűlésén. „A Radikális Párt a pacifista politika mellett és az ellenforradalom ellen." Világ, 1919. II. 16. 5. o. A radikális párt viszonyát fejtegette az erkölcsi problémához. „A terror, a demagógia és az *erkölcsi megalkuvás szelleme* vitte zátonyra az emberiséget."

A magyar fejlődés távlatainak megítélésében is az erkölcsi tényezőnek tulajdonít egyre nagyobb szerepet, jelentőséget. Ebben az időben egyre hangsúlyozottabban az új közéleti szellem kialakulásában látja a felemelkedés útját.[196] Nemcsak maga hirdeti az etikai tényező elsődlegességét, hanem igyekszik azt mások gondolatába is belemagyarázni. Így pl. Szabó Ervin életművét értékelve arra a megállapításra jut, hogy kevés, nem elégíti ki „Szabó Ervin... törekvése... mellyel a történelmi materializmus módszereinek szigorú alkalmazását néha egybekapcsolja az etikai, sőt a társadalmi idealizmus mértékével".[197]

Ormos Ede: Mi okozta Magyarország szétbomlását? c. könyvének előszaván — amit Jászi írt — szintén végighúzódik az etikai felfogás, s ez elvezeti az intuitív, irracionalista szemlélethez. Egy sor azelőtt általa elfogadott materialista elvet megtagad már ekkor Jászi (Bécsben 1921-ben adták ki ezt a könyvet). Ormos marxista elemzéssel vizsgálja a magyar történelmet, Jászi az előszóban vitázik vele, s a marxista filozófiát, történetszemléletet idealista alapról vitatja. A bevezetés legtipikusabb részét idézem, mert világosan látszik, hova jutott el idealista hibái következtében Jászi, aki ide-oda ingadozott, vulgáris evolucionizmus és történelmi materializmus, spencerizmus és etikai idealizmus stb. között.

„Az egyéni felelősség megállapítása kérdésében a szerző, mint ki hű marxista, azt tartja, hogy voltaképp ez a vállalkozás hiábavaló, lévén az erkölcs és minden ideológia visszfénye a gazdasági változásoknak. Mi, akik ezt az álláspontot nem osztjuk, mert tudjuk, hogy kikerülhetetlen társadalmi fejlődéstörvények nincsenek, hogy végeredményben minden ható ok csakis határozott és szabad egyéniségek tudatán és lelkiismeretén át érvényesül, tehát a jövő nagy mértékben bizonytalan, és mechanikai módon előre meg nem határozható, hogy tehát a vezető szereplők morális felelőssége felett csak lelki rekonstrukcióval és intuicióval mondható ítélet, — nem egyszer pontosabb megállapításokat szerettünk volna, mint aminőket Ormos ad."[198]

Látható ebből, hogy az etikai idealizmussal párhuzamosan hogyan jut el a néptömegek történelmi szerepével kapcsolatban is, régebbi állásfoglalásával szembenálló idealista nézethez. A marxizmust változatlanul azzal rágalmazza, hogy a társadalmi tudatot, az ideológiát csupán a szűken értelmezett gazdasági viszonyok (nem a szélesebb értelemben vett anyagi, a társadalom anyagi létét alkotó, hanem gazdasági viszonyok!) visszfényének tekinti. A társadalmi fejlődéstörvények objektív jellegének tagadásához is elvezet Jászi idealizmusa, szemben a társadalmi fejlődéstörvények létezése, objektív jellege korábbi elimerésével. A tudományos előrelátás tagadása, a bizonytalansági érzés elterjedése nézeteiben szervesen összekapcsolódik az intuíció megjelenésével, a racionalizmus átadja a helyét az irracionalizmusnak.

Későbbi — Masarykkal, Spenglerrel, Laskival foglalkozó — írásaiban is ez a tendencia érvényesül.[198a]

[196] Uo. Csakis egy új közéleti szellem hozhat jobb társadalmi és állami életet — fejtegette Jászi.

[197] Jászi: Szabó Ervin és életmunkája. (Szabó: Társadalmi és pártharcok 1848-ban. 10. o.)

[198] Jászi előszava Ormos könyvéhez. 4. o.

[198a] Jászi: Masaryk elnök tanításai. Bécsi Magyar Ujság. 1923. VII. 8. 1—2. o., VII. 10. 1—2. o. Jászi: Az egyedi kultúra-pusztulás filozófusa. B. M. M. 1923. VII. 29. 4. o.

A forradalom utáni, emigrációban élő Jászi csak világosabban, egyértelműbben fejezi ki mindazt, ami előzőleg homályosabban, időnként fel-felvillanva, már megtalálható volt nézeteiben. Itt csupán következetesebbé vált, eklektikus nézetei közül is határozottabban kiemelkedik az idealista filozófiai alap.

Jászi önmagát már igen korán 1905-ben Szabó Ervinhez írt levelében a *pszichológiai irányzathoz* sorolta.[199] De ez a tendencia is csak az emigráció szakaszában bontakozott ki teljesen, etikai idealizmusával együtt. Jászi cikke a Bécsi Magyar Ujságban (A bolsevizmus erkölcsi válságához), amelyben az etika idealista értelmezésének pozíciójából támadta a szovjet kommunistákat, éles elítélő visszhangot váltott ki marxista körökben. Különösen élesen reagált erre a megnyilvánulásra Gábor Andor, aki egyébként a lapnál Jászi munkatársa volt.[200] Gábor Andor ebben a munkájában Jászi apriori moralizálásával vitatkozik az éles szatíra eszközeivel.

Jászi idealista felfogása ekkor már egyértelmű.[201] Ez nem egyszer harcos anti-materializmusba csap át, emigrációs éveiben helyenként kifejezetten a materializmus ellen lép fel, vádolva a materialista elveket.[201a]

Jászi későbbi, második világháború utáni megnyilatkozásai is logikus folytatásai ennek a folyamatnak. A feladat szerinte: „marakodó csoport- és osztályérdekeken felülemelkedő új erkölcsiséget teremteni."[201b] A „lelkiismeretüket követő emberek," „szabad emberek" szembeállítása a gazdasági erőkkel világosan mutatja Jászi fejlődési vonalát. A lelki erők, a szabadság és a determinizmus viszonya foglalkoztatja ekkor is, mint 1903-ban a történelmi materializmusról írt könyvében. De most már a vallás alapvető fontosságának szemszögéből tárgyalja ezt a problémát, nem a determinizmus alapjáról, mint 1903-ban. Megállapítja, hogy maga is *szembefordul régebben vallott nézeteivel*, s ezt nyíltan elismeri: „Ezt a munkát a régi eszközökkel nem lehet sikerrel végrehajtani. Régi alapvető tájékozódásunk revízióra szorul. (»Nyugat és Kelet világnézeti, alapvető etikai ellentétéről« ír, s arról, hogy ennek felszámolásához kell a Huszadik Századnak hozzájárulni. — F. Gy.) De hogy ezt tehessük, ahhoz *az a merőben kauzális világnézet, melyet a régi Huszadik Század uralt, nem elegendő*, Ez a pusztán kauzális világnézet *mind a gazdasági, mind a természettudományi determinizmus formájában alkalmatlan* mai feladataink megvalósítására."[202] (kiemelés tőlem — F. Gy.)

S etikai felfogása oda vezeti, hogy a második világháború utáni periódusban az „alapvető értékek" ellentétét látja Kelet és Nyugat között, alapvető világnézeti ellentét mellett nem a szocializmus és a kapitalizmus ellentétét. Ezen alapvető értékek ellentétét kell áthidalni, mert egyébként elkerülhetetlen a harmadik világháború.[203] Tehát azok nézetét vallja, akik szerint a Nyugat és Kelet világnézeti ellentéte szükségszerűen háborúhoz vezet. Ezt a nézetet

[199] J. levele Szabó Ervinhez. 1905. II. 21. Herr meleg ajánlólevelet adott neki Durkheimhez, Le Dantechez „... bár a pszichológiai irányhoz tartozom — igen közel állok hozzájuk intellektuális és szociális szempontból".

[200] Gábor A.: Itt jön Jászi Oszkár, aki megeszi Marxot és Lenint. Bécs, 1923.

[201] Bécsi Magyar Ujság, 1923. I. 17. 3—4. o. Emigráns gyűlés Belgrádban.

[201a] J.: A szabadság értékéről. Századunk. 1935. 49. 52. o.
Jászi: Milyen lesz az új rend állama? B. M. M. 1923. IX. 2. 6. o.

[201b] Jászi: Üzenete a Newyorki nagygyűléshez. Harc (Fight) London, V. évf. 1945. VI. 15. 2. o.

[202] J.: Huszadik Század: akkor és most. Huszadik Század, 1947. I. 6. o. 203. uo.

[203] Uo.

pedig jól tudjuk, ma kik vallják : a harmadik világháború előkészítői, akik elvileg meg akarják indokolni a háború elkerülhetetlenségét. Ezek táborába tévedt Jászi napjainkban.

Jászi idealisztikus nézetei nyilvánultak meg — a moralizálás mellett — azokban a gondolatokban is, amelyek az utópisták módjára, az emberek felvilágosításával akarják megoldani az emberiség nagy problémáit, a kapitalista társadalmat az emberek felvilágosításával látja megváltoztathatónak. Végighúzódik Jászi művein ez az elgondolás, amelyet sajátos kifejezéssel „eszme-érlelésnek" nevez. Arra hívta fel a figyelmet, hogy érlelni kell az eszméket, a gondolatokat, ez a feladata a radikális csoportnak, ez a radikális páholyoknak a feladata a szabadkőművességben stb.[204] Eszméket kell megérlelni a „jelenlegi rend" megváltoztatásához. Alig néhány ezer ember akadályozza csupán a fejlődést, csak fel kell őket világosítani — írja Jászi.[205]

Idealista filozófiai gondolatai így vezetnek el a társadalmi utópiához, a XX. század első évtizedeiben, a modern korban. E vonatkozásban is látszik, s ez jellemző Jászira általában is : — egy kissé a régmúltba nyúlt vissza eszmei fegyvertára erősítésére, s egy kissé a régmúltról álmodozik politikai elképzeléseiben is. A kapitalizmus virágzó periódusát szeretné visszaállítani, a kapitalizmus alapvető, szerves alkotórészét képező bajok nélkül. Ebből érthető meg erős vonzalma a hasonló törekvésekkel jelentkező Proudhon és Dühring iránt.

7. Jászi és a vallás

Jászi filozófiai állásfoglalása, ingadozása megnyilvánult a *valláshoz való viszonyában* is. A vallásos nézetek elleni harctól — nem is mindig következetes harctól — eljutott a vallás védelmezéséig, új vallás szükségszerűségének bizonygatásáig, sőt odáig, hogy végül minden eszmei problémát a vallásos nézetek szemszögéből vizsgált, ideológiai, politikai kérdésekben a vallás megnyilvánulását keresve.

a) *Vallás és filozófia kapcsolata Jászinál. A valláshoz való viszony fáziseltolódása a filozófiai úthoz képest*

A valláshoz való viszonyán még világosabban mérhető le az út, amelyet megtett, mint kifejezetten filozófiai nézeteinek alakulásán. E téren is hatott eklektikus szemlélete. Ennek az útnak a megtételében, amelynek során a magát ateistának valló Jászi eljut a vallást védő Jászi-ig, jelentős szerepe volt Jászi filozófiai útjának: idealista nézeteinek eluralkodása korábbi, élesen vallásellenes nézeteinek elvetésére késztette őt. Az 1910-es évek közepe táján érződik erősebben a vallás felé fordulása. Reakciós filozófiai nézetei maguk

[204] Erről az „eszme-érlelésről" írt a Huszadik Század szerkesztősége Gratz Gusztáv emlékiratára válaszolva : „A mi feladatunk nem lehet más, mint ezt a gazdasági és szociális fejlődési folyamatot *modern gondolatokkal erősíteni*, kimutatva a jelen tarthatatlanságát . . . s feltárva a jövő káprázatos lehetőségeit". (Párttört. Int. Arch. Somló levele Szabó Ervinhez, 1905. nov. 5. 507/42/18.) Ugyanerről a feladatról beszélt nagy feltűnést keltve Jászi a Martinovics-páholyban tartott főmesteri székfoglaló beszédében, 1911-ben.

[205] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1904. X. 23. (Párttört. Int. Arch.) „Nincs Magyarországon 20 000 ember, akinek a jelenlegi rend érdeke volna. Csak fel (kell) őket világosítani, s megértetni, hogy miről van szó."

után vonják a valláshoz való viszonyának reakciós fordulatát. Ebben a korban jóval egyértelműbben vallja az „új" vallás, a „jó" vallás felé fordulás szükségszerűségét, s sokkal kevésbé találhatók meg írásaiban ateista jellegű nézetek, mint amennyire etikai felfogása mellett is fellelhetők még bizonyos dialektikus, materialista nézetek. A valláshoz való viszonya tekintetében bizonyos fokig következetesebb, mint filozófiai nézeteiben.

Megemlítendő még általánosságban az is, hogy a valláshoz való viszonyában valamelyes fáziseltolódás észlelhető, filozófiai, ideológiai állásfoglalásához képest. Ez kiváltképp abban mutatkozik meg, hogy a történelmi materializmussal, s bizonyos mértékig a pozitivizmussal való szembefordulása már 1909—1910 körül világosan megmutatkozik, míg ugyanebben az időben a valláshoz való viszonyát illetően még igen haladó nézetekkel találkozunk. 1909—1910 körül vívja a legélesebb harcokat a szabadkőműves mozgalomban a klérus ellen, s ezzel együtt a vallás ellen is.

A polgári radikalizmusnak — és Jászinak is — a valláshoz való viszonya igen ellentmondásos volt. Állásfoglalásuk felemás, ez a felemásság idővel feloldódik, s egyre inkább egyértelmű állásfoglaláshoz vezet el. Ateista volt Jászi? Vallásos ember volt talán? Egyik sem, s egyben mindkettő, időben egymásután, — egy-egy adat mutatja — nem egyszer egyidőben is.

b) *Utja az ateizmustól a vallás felé*

Az út: ateista nézetektől vezet a vallásosságig, a modern vallás szükségszerűségének hirdetéséig, az osztályérdektől „mentesített", magasrendű vallás kereséséig. Ez az út a vallás károsságának felismerésétől, sőt káros voltának nyílt hirdetésétől vezet addig a pozícióig, melyben Jászi a vallásban látja minden társadalmi mozgalom, minden haladó társadalmi irányzat lényegét. Ennek a pozíciónak legkomikusabb terméke, amikor azt próbálja bizonygatni, hogy a bolsevizmus lényege is a vallásosság. Egyik emigráció-korabeli írásában olvashatjuk: „... mint minden igazi tömegmozgalom, első sorban vallási jellegű erőkkel gyújtogat, az új istenség a gazdasági fejlődés kikerülhetetlen dialektikájának a hite."[206]

Mi az indítéka ennek az útnak? Mivel magyarázható, hogy Jászi ilyen fordulatot tett a valláshoz való viszonyában? Ennek *osztály*gyökerei mellett — a forradalom közeledtére, a „félfeudális magyar imperializmus" elleni kispolgári rebellió[207] lecsitul, s ideológiailag is felváltják a mind békésebb eszmék a korábbi, a forradalmiságot táplálni alkalmas eszméket — *ismeretelméletileg* ezt a fordulatot a filozófiai, világnézeti kérdésekben való felemás állásfoglalása alapozta meg. A filozófia alapkérdésének megkerülésére való törekvés, az idealizmus és materializmus harcának megkerülésére való törekvés nem csupán a szűkebb értelemben vett filozófiai problémákban, illetve ezek megoldásában érezteti hatását, hanem nagyon erőteljesen kihat az embereknek a valláshoz való viszonyára is.

Jászi világnézeti állásfoglalása a burzsoá kettősséget fejezi ki a sajátos magyarországi társadalmi helyzetben: a magyar burzsoáziának az a része,

[206] J., Magyar kálvária, magyar feltámadás. A két forradalom értelme. Bécsi Magyar Kiadó, 1921. II. bőv. kiad. (71—73. old.) Az „új vallás" hallatlanul erős propagandisztikus hatásáról ír tovább e helyütt Jászi.

[207] Révai, i. m. 61. o. „A polgári intellektuelek radikális része... hangot adott bizonyos kispolgári réteg rebelliójának a félfeudális magyar imperializmus ellen."

amely a haladás szolgálatára törekszik, amely szembefordul a reakciós renddel, két úton járhat. Vagy a proletariátus segítőtársa lesz — s ez csak úgy lehetséges, ha elfogadja a proletár-vezetést, mert az imperializmus idején a következetesen haladó mozgalmak csak a proletariátus vezetésével juthatnak teljes győzelemre, vagy maga törekszik a haladó mozgalom vezetésére, s ez — főleg a korabeli magyarországi viszonyokból érthetően, a dualizmus rendszerében a magyar burzsoázia által elfoglalt felemás helyzetből adódóan — elkerülhetetlenül a mozgalom gyengülésére, többnyire bukására vezet. Jászi annak a rétegnek exponense, mely a haladás szolgálatába akarja állítani erőit, de oly módon, hogy a harc élén polgári erőket szeretne látni. Ez a réteg haladó, mondhatni: „forradalmár" a reakciós feudális, nagykapitalista erőkkel szemben — s azok így is járnak el vele szemben. De ez a réteg nem elég forradalmi ahhoz, hogy a ténylegesen forradalmi áramlathoz tudjon csatlakozni, reakcióssá válik a valóban forradalmi feladattal szemben.

Ez a burzsoá réteg reakciós a forradalmi erőkkel szemben —, amelyek elég gyérek e kor Magyarországában. — A Szociáldemokrata Párt túlnyomó többsége egyáltalán nem tekinthető Jásziéknál sokkal forradalmibbnak, szűk réteg volt az, amely Jásziékat „balról", a munkásosztály érdekei alapján bírálta, s ez a réteg is főként 1918 felé alakult ki. Ezt megelőzően Szabó Ervin mellett alig voltak olyan erők, melyek tényleg „balról" bírálták volna Jászit. Világnézetileg azonban feltétlenül az említett kettősség fejeződik ki Jásziban, az, ti., hogy „forradalmár", a reakcióval szemben, s egyben „reakciós" a forradalommal szemben. Ez a világnézeti kettőség eszmeileg megnyilvánult a forradalmi eszmék, elsősorban a marxizmus—leninizmus elleni hadakozásában (a burzsoá kispolgári réteg nem volt képes elfogadni a marxizmus forradalmi következtetéseit, ezek ellen fordul, forradalomellenes, békítő nézeteivel). De megnyilvánul egyben azok ellen a reakciós nézetek ellen folytatott „forradalmi" harcában is, amely nézetek viszont akadályozták a szabad kapitalista fejlődést Magyarországon. Ugyanez a világnézeti kettőség nyilvánult meg Jászinak a valláshoz való viszonyában is. Jászi megoldhatatlan ellentmondásban vergődik, s ez világnézetének minden területét, így ezt a szektort is áthatotta.

A vallás szerepével a francia szociológiai iskola hatására is igen sokat foglalkozott. Különösen Durkheim kutatásai, ill. iskolájának tevékenysége inspirálta Jászit a vallás problémáinak vizsgálatára.[208]

Jásziékról Tisza lapja, a Magyar Figyelő így írt 1911-ben: „Az atheista és materialista világnézeten felépülő nemzetköziség mind merészebben és mind cinikusabb leplezetlenséggel üti fel a fejét, és a magyar fiatalság modern prófétái ki akarják ölni lelkéből a valláserkölcsi világnézetet, a nemzeti ideált."[209] De ez a nyilatkozat az országgyűlés ülésén is elhangzott a radikális szabadkőművességet, elsősorban Jászit támadó Polónyi tolmácsolásában, aki idézte a Magyar Figyelőnek a szabadkőművesség ellen írt cikkét. Hogy a Jásziról alkotott vélemény helyes volt-e, vagy sem — ez más kérdés, de az bizonyos, hogy tevékenységüknek ez a hatása érvényesült, s érthető, hogy a magyar uralkodó osztályok képviselői nagyon érzékenyen reagáltak erre a

[208] Jászi levele Szabó Ervinhez, 1905. III. 12. (Pr. I. A. 507/33/b/31.) „Durkheim tanácsolta, hogy foglalkozzam vallás-szociológiával, amelynek alapos ismerete nélkül az embernek nem lehet helyes felfogása a társadalmi életről."

[209] Világ, 1911. IV. 8. A Magyar Figyelő a szabadkőművességről, a radikalizmusról írt, s ezt idézi Polónyi Géza az országgyűlés 1911. IV. 7-i ülésén. (Világ, 4. old.)

hatásra. Maga Jászi nem volt materialista, ez kétségtelen. Igaz azonban az is, hogy egy időben ateistának vallotta magát. Tény, hogy ateizmusa ebben a periódusban sem volt következetes, sokszor keveredett vallásos, misztikus elemekkel, de hatásában feltétlenül betöltötte az ateizmus szerepét. Nem egy olyan dokumentum áll rendelkezésünkre, amelyből kitűnik, hogy 1910 körül Jászi magát ateistaként jellemezte.[210]

c) *Jászi vallás-kritikája*

1910-ben írja Jászi egyik cikkében — s nagy jelentőségű, hogy eljutott erre a felismerésre —, hogy a vallás nem egyéb, mint ópium a nép számára. A vallás nagy szerepében, a néptömegeket leszerelő, elkábító hatásában látja a klérus erejének egyik forrását.[211] Látja, hogy a vallás összefügg a társadalmi, osztályviszonyokkal, de nem látja magának a vallásnak a gyökerét, osztályalapját.[212]

Nem jut el annak felismeréséig, hogy a vallás milyen osztályalapokból táplálkozik, sőt később határozottan tagadja már, hogy a vallásnak az osztálytársadalomban osztályalapjai volnának. Azt állítja, hogy a vallást csupán felhasználták az uralkodó osztályok, s hogy az osztályérdektől meg kell tisztítani az igazi vallást.

Erősen támadta azt a felfogást, amely szerint az erkölcs csak vallás-erkölcs lehet.[212a]

A vallást Jászi teljesen magánügynek tekintette. Harcolt a lelkiismereti szabadságért, melyet eltorzítottak az uralkodó osztályok. A vallás magánügyként való kezelésében kétségtelen, hogy a Jászi által oly nagyra tartott revizionista körök állásfoglalása is jelentős szerepet játszott. Ismeretes, hogy a II. Internacionálén belül elterjedt nézet volt, hogy a vallást magánügynek kell tekinteni nem csupán az állam szempontjából (lelkiismereti szabadság), de a munkásmozgalom, a pártok szempontjából is. Ez nyilvánvalóan elvi megalkuvást jelent, a munkásosztály érdekeit képviselő tudományos világnézet mellett elismeri a tudománytalan, reakciós világnézetet is, mindenkinek személyes ügyévé téve, hogy a mozgalom érdekeiért milyen világnézeti alapon állva kíván harcolni. Ez a munkásmozgalomban lehetetlen helyzetet teremt, hiszen a munkások érdekeivel ellentétes világnézet elismerését hagyja jóvá.

[210] Jászi levele Szabó Ervinhez. 1907. II. 13. (P. I. A. 507/33/c/62.) „Hiába, azokkal szemben, akiket szeretünk, még mi, atheisták is vallásosak vagyunk in praxis" és azt a reményét fejezi ki, hogy Szabó Ervin hamarosan meg fog gyógyulni.

[211] Jászi írása a Keletben, 1910. I. 15. (O. L. Szabadkőművesség.) „Félelmes az ő hatalma ma is. Ennek magyarázata, hogy a *vallás nagy néptömegek narkotikuma, melyre mindaddig szüksége van, mig azt mással helyettesíteni nem tudjuk*" (21 old.). Bizonyos fokig közeledik a vallás osztálygyökerei felismerése felé a következő gondolattal: „Az uzsorabankok, kivándorlási ügynökök által *elnyomott nép ragaszkodik ahhoz a valláshoz, mely túlvilági boldogságot igér a földi keservekért*" (uo.).

[212] Ugyanabban a cikkben főként a babonában jelöli meg a vallás gyökerét: „A vallás mindenkinek magánügye és igenis mi is respektáljuk a vallásban a lelkiismereti szabadságot, de annál hatékonyabban kell fellépni a vallás ellen ott, ahol az mint feudális, reakciós intézmény, mint a lelki-ismereti szabadság béklyóba verője jelentkezik... A vallás nevében elkövetett visszaélésekkel szembe kell szállanunk épp úgy, mint amaz ősi babonákkal, melyekből a vallás táplálkozik". (20. old. uo.) Jászi e cikkében egyébként foglalkozik a Symbólikus Nagypáholy leiratával is, melyben inti a páholyokat, hogy ne foglalkozzanak vallási kérdésekkel.

[212a] Jászi: Valláserkölcs. Világ, 1911. V. 11. 3., 4. old.

Jászi a klerikalizmus elleni harc során fejtette ki a vallást magánügyként elfogadó nézeteit, s ennek hatása különböző határozatokban is — pl. a Jászi felszólalásai alapján hozott szabadkőműves határozatban — érvényesült.[213]

Ateista nézeteiért, a vallás bírálatáért Jászi sok támadásban részesült. Előzőleg már ismertettük, hogy a reakció „elméleti folyóirata" hogyan támadta Jászit. Jászi írásai, beszédei, illetőleg tevékenysége, hatása egyes szervezetekben pl. a Galilei Körben; ezek voltak a támadási pontok ellene. [214]

Jászi harca a vallás ellen nem következetes. A harcot ugyanis nem proletár-alapról, hanem a polgár módjára folytatta, s tudvalevő, hogy burzsoá alapról a felvilágosítók módjára a vallás ellen nem lehet *következetes harcot* folytatni. Ez a legnagyobb polgári materialista flozófusok működésében (Feuerbach, Diderot stb.) is így van, még fokozottabban érvényes ez Jászi vallás elleni küzdelmére. Szélmalomharc az a küzdelem, amelyet a vallás ellen, annak alapjai elleni harc nélkül folytatnak. A burzsoá valláskritika pedig nem jutott el a vallás gyökerei felismeréséig, s e gyökerek ellen vívott harcig. A vallás ellen, mint ésszerűtlenség ellen hadakozó polgár az ésszel, a tudással akar mindent megoldani. Helyes, hogy a tudást állítja a tudatlanság, a babona helyébe. De kevés akkor, ha a babona gyökereit, keletkezésének forrásait nem reteszeljük el. A forrásokat pedig az osztálytársadalom létezése óta a kizsákmányolásban kell keresni. Ezeket a gyökereket Jászi nem ismeri fel, maga is az „ész" nevében hirdet harcot az „észszerűtlen" vallás ellen.[215] A gyökerek, a valódi források fel nem ismerésének jelentős szerep jut abban a folyamatban, amelynek eredményeképpen Jászi később visszatér, ha bonyolultabb fokon is — a vallásos nézetek hirdetéséhez.

d) *Vallás elleni harcának alapja: harc a klerikalizmus ellen*

A vallás elleni harchoz Jászi a *klerikalizmus elleni harc* kapcsán jut el. A klérus uralmának, erejének alapját a vallásos nézeteknek a tömegekre gyakorolt hatásával magyarázza. A vallási dogmatika ellen a tudományos kuta-

[213] L. 212. jegyzet elejét is.

A Martinovics-páholy indítványa, 1908. XII. 24. (O. L. Szabadkőművesség. 28. cs. 312/1908.) „A magyar szabadkőművesség minden rendelkezésére álló eszközzel . . . oly közvéleményt kíván teremteni, mely képes lesz hatékony harcot indítani a klerikalizmusnak a politikai és társadalmi életből való száműzésére. Ezt a nagy célt csak az egyházi javak szekularizációja, a hitoktatástól ment, ingyenes állami, világi közoktatás és az egyháznak az államtól való elválasztása útján véli elérhetőnek, azon elv alapján, hogy a vallás mindenkinek magánügye".

[214] „Antiszemita seregszemle. Polónyi Géza zászlóbontása." (Világ, 1911. V. 16. 15. old.) A valláserkölcs bírálata miatt támadja a reakció a parlamentben is Jászit. Haller: „A felekezeti iskola helyébe . . . az általános nemzeti erkölcstant akarják iktatni. A kétezer esztendőn át hirdetett erkölcstan helyett hoznak egy újat, amelynek a katekizmusát majd Jásziék és Bokányiék fogják megcsinálni".

Polónyi: „A Galilei Kör ifjai megfeledkeznek arról, hogy a Tudományegyetemet és a Műegyetemet hazafias és vallásos polgárok áldozatkészsége emelte és tartja fönn. Akinek szűk ez az egyetem, ám építtessen magának Jászi Oszkárral egy másikat . . ."

[215] Jászi írása a Kelet 1906. okt. 26-i sz.-ban 262—263. old. Idéz a lyoni népegyetem vezetőjétől: „Az uralom és a klerikális tekintélyi elv évszázadai átidomították az emberek elméjét a hitre, az ésszerűtlen vallásra, a csodák és hazugságok elfogadására. Az észt mindig feláldozták, elítélték . . . a felszabadított ész felszabadítaná az emberiséget, összezúzva a tévedést és a hazugságot".

tást kell szegezni, vallja Jászi, s ezzel ki lehet húzni a feudális társadalmi és politikai reakció alól a talajt.[216]

A klerikalizmus elleni harc tevékenységében a *vallás elleni* bizonyos harccal is összefonódik, bár később ezt a harcot tompítja, majd — a klerikalizmus ellen még harcolva — teljesen leállítja.

Jászi zászlóvivője volt a klerikalizmus elleni harcnak, amit a szabadkőművességben vitt szerepe különösen erőteljesen megmutat. 1909. XII. 29-én tartott előadása: „Az antiklerikális küzdelem országos szervezése", amelyet a Kelet 1910. I. hó 15-én leközölt, jelzi a klérus leküzdése érdekében tett erőfeszítéseit. E harcban élenjárt a radikális Martinovics-páholy. A klerikalizmus elleni harc összefonódik a klérus nagy földbirtokainak elkobzásáért, a szekularizációért folyó harccal. Az egyházi javak szekularizációját tekinti a demokratizálás feltételének.[217]

A klerikalizmus elleni harc során helyesen mutat rá Jászi, hogy ez a harc összefügg a szociális kérdések egész komplexumával.[218]

Helyesen fejtette ki pl., hogy nem lehet a parasztság között a klerikalizmus ellen „általában" hadakozni, hanem be kell mutatni, milyen károkat okoz a klérus a parasztságnak, s akkor a parasztok bizton a klérus elleni küzdelemhez fognak csatlakozni.[219] A klerikalizmus elleni harc hibájának tekinti, hogy nem veszi eléggé figyelembe a kor reális gazdasági, politikai, kultúrális erőit.[220] *Nem elég a pap ellen hadakozni, — harcolni kell az ország demokratizálásáért,* így lehet eredményes a klerikalizmus elleni harc. [221]

E harcnak szerves alkotórésze az iskolának az egyháztól való elválasztására, ill. az államnak és az egyháznak az elválasztására irányuló küzde-

[216] L. 211. jegyzet.
Jászi: A Társadalomtudományi Szabadiskola, Bp. 1906. Demokratia páholy. (O. L. Szabadkőművesség.) „Nálunk a szociológiai kutatást lehetetlenné teszi a . . . politikai és társadalmi reakció is, mely hamar felismerte, hogy uralmának fő támaszai a vallásos, dogmatikus, vagy metafizikus alapon művelt társadalomtudományok, míg ezeknek természettudományos kutatása előbb-utóbb meg fogja törni hatalmát".

[217] Jászi: Demokrácia és szekularizáció. Világ, 1914. V. 17. „. . . a demokratikus parlamenti reform útján egy olyan közéleti atmoszférát alkossunk, amelyben a népszabadság eszméi . . . kicsírázhatnak." Ehhez szükséges az egyházi javak szekularizációja is. A főpapok eldorádójáról ír, s arról, hogy kialakul az egyházi proletariátus is.

[218] A Martinovics-páholy jelentése az 1910. évben végzett munkáról. (O. L. Szabadkőművesség Symbólikus Nagypáholy, 1911-1077-89. csomó/54.) „A lefolyt év érdemleges munkájának körvonalai tulajdonképpen már az 1909. XII. 29-i együttes munkán bontakoztak ki, amikor Jászi Oszkár testvérünk, mint előadó kimutatta annak szükségszerűségét, hogy az antiklerikális küzdelmet a siker érdekében múlhatatlanul összefüggésbe kell hoznunk a szociális kérdések egész komplexumával." Jászi írása a Kelet-ben, 1910. I. 15. „A klerikalizmus elleni harc nem lehet helyes anélkül, hogy a mai társadalom politikai, gazdasági, kulturális erőinek mérlegelésébe belemenne" (20. oldal).

[219] Uo. „A paraszt . . . gazdasági érzéke igen hatásosan ébreszthető fel, ha azok a tények, melyek a klerikalizmus anyagi erőviszonyaiban rejlenek, számokban és adatokban bizonyítják előtte a rettentő aránytalanságokat a birtokmegoszlásban. A latifundiumok s kivált a holtkézi birtokok megoszlása, s ennek visszahatása a földszerzés nehézségeire, s a kivándorlásra kényszerítő nyomorúságaira, — számokban, megdönthetetlen statisztikai adatokkal állítandó eléje, s akkor megérti, s melléje áll a bajok orvoslására irányuló mozgalomnak."

[220] Uo. A harc hibája az, hogy „Harcot folytat a klerikalizmus ellen anélkül, hogy a mai társadalom politikai, gazdasági, kultúrális erőinek pontos mérlegelésébe belemenne."

[221] Uo. „Ha kimegyünk az országba és bizonyítjuk a nép előtt, hogy a pap rossz, a paraszt erre azt fogja mondani, hogy az uzsorás, a jegyző, a szolgabíró, a végrehajtó még rosszabb".

lem.[222] A szellemi narkotikum elleni küzdelem csak a demokratizálásért folyó harccal együtt vezethet eredményre. „Amíg . . . azt az intézményt (a vallásról ír — F. Gy.) más intézményekkel fölöslegessé tenni nem tudjuk, amíg az iskola az egyházé, s nem a miénk, amíg az óriási holtkézi birtok s egyházi vagyon húszezer pap táplálására szolgál, s a népet érdekeiben állandóan veszélyezteti, míg az egyházat minden téren fölöslegessé tenni nem vagyunk képesek, addig az antiklerikális akciónak komoly sikere nem lesz." Majd így folytatja: „Ahol nincs tanító, iskola, orvos, ahol a nyomor , betegség szedi áldozatait, ott a szellemi narkotikum bizonyos megnyugvást okoz."[223]

A vallás elleni harcban, a klérus elleni harcban tehát Jászi egyszersmind a feudalizmus elleni harcot is látja, — ezzel magyarázható, hogy oly élesen támadja ebben az időben a klérust. Helyes álláspontra jutott, amikor a társadalmi kérdések összességében elhelyezve kereste a klerikalizmus elleni harc szerepét, perspektíváit. Mégsem jutott el azonban elég messzire, amikor kizárólag a feudalizmus elleni harc eredményes voltában látta a klérus elleni harc sikerének biztosítékát. Ebben is látszik, hogy a feudalizmus korlátozta Jászi látókörét, mindent a feudalizmus elleni harc szemszögéből értékelt elméleti és politikai munkájában.

A materialista történetfelfogás segítette a vallás, a klerikalizmus elleni harc terén is Jászit eredményes, helyes nézetek kialakításához. Látja, hogy a klerikalizmus, a vallás elleni harc a szociális kérdés egész nagy komplexumának egy része. Nem látja azonban, hogy a vallásnak a gyökerei az ő korában már nem a feudalizmus viszonyaiban keresendők, hanem a tőkés termelési viszonyokban. Látja ugyan, hogy a kapitalizmus is felhasználja a vallást a maga céljaira, de azt állítja, hogy a vallás terjedése ezzel nem magyarázható meg, azt írja, hogy a vallás terjedése „. . . nem vezethető le" . . . „a kapitalizmus fokozódó remegéséből a szocializmussal szemben, mely egyre kétségbeesettebben keres a tömegmozgalmakat lecsöndesítő narkotikumokat, vagy a gazdagok bátorságát fokozó hevítőszereket."[224] Kifejti, hogy ez hozzájárul a vallás terjedéséhez, de nem ez a főok. A továbbiakban pedig eljut a vallás védelmezéséhez, a vallás szükségszerűségének bizonygatásához.

e) *„Új, igazi, jó" vallás kell a régi helyett*

1910 után egyre halványabbá válik a valláskritika Jászi írásaiban — bár egyszer-egyszer még felvillan ez is[225] — a korábbi erőteljes vallás elleni hangok egyre jobban elhalkulnak, s átadják helyüket azoknak a hangoknak, mel ek azt bizonygatják, hogy a vallás és a radikalizmus nincsenek ellentétben egymással, a radikalizmus csak a klérus ellen harcol, s a vallást nem támadja. Ez a hangváltozás összefügg azzal is, hogy a radikális pártot megalakulásakor hazafiatlansággal, illetve vallás-ellenességgel vádolták. E vádak pedig feltétlenül kirántották volna Jásziék alól még azt a szűk polgári-kispolgári bázist is, amellyel rendelkeztek, s ezért is harcoltak oly nagy hévvel a vád, a vallás-

[222] Vö. Jászi cikkével (Világ, 1911. V. 14.): Vallásszabadság. „Az állam minden felekezet felett áll, s így nem tűrheti, hogy működéseit egy oly világnézet szelleme hassa át, mely immár teljesen alkalmatlan az emberi és a nemzeti kultúra nagy érdekeinek irányítására". (8. old.)

[223] Jászi cikke a Keletben, 1910. I. 15. 21. old.

[224] Jászi: Erkölcsi újjászületés. Világ, 1914. május 10.

[225] Uo.

talanság, vallásellenesség vádja ellen. Ez a változás azonban nem csupán taktikai okok eredménye, feltétlenül szerepet játszott benne Jászi idealista nézeteinek elharapódzása is, amelyek nyomán az „új, jó" vallás szükségszerűségéről kezd cikkezni.

Egyre gyakrabban jelennek meg olyan cikkei — főleg 1914-től kezdve —, melyek a radikalizmusnak a valláshoz való viszonyát kívánják tisztázni. „... a vallás, a haza és a radikalizmus között nincs elvi ellentét."[226] — írja Jászi egyik cikkében. Az, hogy a radikalizmus és a vallás megfér egymással, ellentétes megelőző állásfoglalásával, melyet már ismertettünk.

Másik cikkében azt fejtegeti, hogy amikor az iskolákat ki akarják vonni az egyház hatásköréből, nem a vallást támadják. A vallást csak az iskolából kívánják kivonni, s a családi nevelés számára kívánják fenntartani. Csak taktikai lépés ez? Ezzel akarják az iskolák államosításának egyébként nagyon helyes követelését a támadásokkal szemben megvédeni? Ez valószínű, de elképzelhető, hogy milyen súlyos kárt okozott a vallás, a klerikalizmus elleni harcban egy ilyen cikk éppen attól a Jászitól, aki e harc egyik legismertebb, legkiemelkedőbb alakja volt.[227]

Ennek a cikknek egyik legártalmasabb gondolata így hangzik: „Megszüntetve a vallás politikai és fegyelmi kényszerét, kiküszöbölve az általa előidézett ... viszályokat: a belső családi élet, az érzelmek és hagyományok szemérmes és zárkózott csendjébe vonná be az embernek istenéhez való viszonyát, s megadná a lehetőséget, hogy a gondos szülő gyermekét súlyos tudományos és erkölcsi konfliktusokon símán ... átvezesse."[228]

„Nem a vallás ellen támad a radikalizmus" — s ezt Jászi még azzal a kijelentéssel is megtoldja, hogy kijelenti: ő csak az *ál-vallásokat* támadja, azok ellen harcol, de nem a vallás ellen. A tanítók függetlenségének követelése nem az isten megtagadása — írja egyik cikkében.[229] Ide jutott el az ateizmustól egyre jobban eltávolodó Jászi Oszkár.

Eljut addig, hogy a rossz, ún. pozitív vallásokkal szembeállítja a jó, az igazi vallást. Olyan vallás után áhítozik, amely nem „osztályuralmi narkotikum" többé, amely tehát elveszti osztályjellegét. Az emberi és racionális istenhit után áhítozik, a hitbe oltott tudást kívánja, s mindezt betetőzi azzal,

[226] Jászi: Vallás és haza. Világ, 1914. V. 27. 4. old. Vázsonyi ellen érvel Jászi, ui. Vázsonyi, Jásziék legélesebb politikai ellenlábasa, a radikálisokat vallásellenességgel, hazaellenességgel vádolta a Központi Demokratikus Kör Martinovics-ünnepségén. „A radikalizmus tiszteletben tartja mindenkinek a vallásos meggyőződését" — írja, s a gondolatszabadságra hivatkozik, majd így folytatja: „A vallási egyesületeket, az egyházakat sem bántja, mert ha ezt tenné, a gyülekezési szabadság alapvető principiumát sértené meg." A radikalizmus küzd az „egyházi feudalizmus és kapitalizmus ellen", a holtkéz, a lelki terror ellen. A szekularizáció nem a vallás elleni támadás. A vallásoktatás sem: „Nem a vallásoktatás ellen küzdünk, hanem a vallástanítást az egyház és a család számára követeljük."

[227] Jászi: Hadizenet. Világ, 1914, IV. 5. 3. old. „A vallást ki akarjuk küszöbölni az iskolából, s a családi nevelés számára kívánjuk fenntartani. Itt sem a vallást akarjuk támadni, hanem a gondolatszabadságot védelmezni. *A pozitív vallásoknak a tudománnyal való ellentéte, s viszályuk egymás között valósággal megmérgezi a gyermek lelkét.*" (Kiemelés tőlem. F. Gy.)

[228] Uo.

[229] Jászi: A mi hazánk és a mi vallásunk. Világ, 1914. május 31. 2. old. Ebben a cikkben kifejtette Jászi, hogy nem a vallás ellen van általában, hanem az ál-vallásokat támadja. Új vallás mellé áll, amely a deizmustól indulhat ki.

hogy a vallás fejlődésében szociális panteizmus felé haladást lát. Különösen a dán parasztok vallása ragadja meg nagyon Jászit, ebben látja azt a vallást amely e vonatkozásban ideálját megközelíti.[230]

Jászi a protestáns vallást, a protestántizmust mindig nagyra tartotta. Amikor korábban harcolt a klerikalizmus és a vallás ellen, akkor is csak a katolikus vallás, a katolikus egyház, a katolikus klérus ellen hadakozott, s hallgatott a protestáns vallásokról. Magánleveleiben azonban kifejtette ezirányú véleményét is : a lutheranizmust összeegyeztethetetlennek tartja a dogmatizmussal.[231] Ennek az álláspontnak fonák voltát csak mégjobban élezi, ha szembeállítjuk ezt azon véleményével, amely a marxizmussal mint dogmatizmussal fordul szembe. Tehát a lutheránus vallás — nem dogmatikus, a marxizmus azonban dogmatikus. „Marx és Engels dogmákat hagyott hátra", és Jászi véleménye szerint a revizionisták érdeme, hogy ezeket feloldják. 1911-ben egyik Világ-cikkében is kiáll már a protestantizmus mellett. (Érdekes módon 1911-ben figyelhetjük meg a vallás terén a fordulat, az élesebb fordulat kezdetét. 1911-től kezdve ír olyan jellegű cikkeket, amelyek kacérkodnak a vallással, az új vallással.) Egyik cikkében pl. azt írja, hogy „. . . a protestántizmusnak nincsenek se tanai, se dogmái."[232]

Látható : Jászi elhallgatja, hogy a protestáns vallások is körülhatárolt dogmarendszert alakítottak ki, amelyek megsértése — ha nem is a katolikus egyháznak a feudalizmus örökeként fennmaradt türelmetlen kegyetlenségével, de nem kisebb — lelki pressziót vált ki a protestáns egyházakból. Az a megállapítás, hogy a protestáns vallás „szabad magyarázat, szabad diszkusszió, szabad istentisztelet . . . ez a protestántizmus lényege"[233] — legfeljebb formailag igaz, de próbáljon csak meg valaki a „szabad diszkusszió" lehetőségeivel élve a vallás, a protestáns vallás elleni nézetekkel fellépni, majd kiviláglik, hova vezet ez a szabad diszkusszió. A cuius regio, eius religio elv alkalmazása sem éppen a legszabadabb istentiszteletet eredményez, a protestantizmus részéről sem.

Különösen nagyra értékeli Jászi — a dán paraszt-vallás mellett — a németországi új-protestantizmust, az ún. Jatho-féle mozgalmat. Új vallást lát benne, olyat , mely túl is nő a vallás keretein. „Dőre dogmatizmus volna a Jathoék vallásosságát a római lelki feudalizmus vagy a bornírt protestáns ortodoxia babonáival összekeverni. Végre is vallás és rituálé két teljesen különböző dolog. Bárkinek lelkiismereti joga a világ dualista vagy monista magyarázata között választani. De hogy a dogmáktól, szertartásoktól, babonáktól és osztályuralomtól megtisztított dualizmus vagy *istenhit nem szükségképp*

[230] Jászi : A német—dán harctérről. (L. Világ, 1911. VIII. 20. 4. old.) „Emberi méltóság, nemzeti függetlenség, az isten oltalma alá helyezve : ez a dán paraszt vallása . . . Itt a vallás többé nem az osztályuralom narkotikuma, hanem közeledés ama mind emberibb, és racionálisabb istenhit, ama szociális pantheizmus felé, melyben Durkheim a vallás történelmi fejlődését látja." A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés c. könyve 74. oldalán idézi a cikkében írtakat, s megállapítja, hogy a dánokat „mély vallásosság hatja át . . . a vallás át meg át van itatva szociális eszmékkel és demokratikus törekvésekkel . . . régi és nagyon intenzív, erősen szociális ízű teológia kincseiből táplálkozik" (74. old.).

[231] Jászi levele Somló Bódoghoz. 1899. VIII. 15. (O. Sz. K. kézirat.) „Megjegyzem, hogy luteránus — írja egyik ismerősükről — tehát reactio vagy klerikalizmus ki vannak nála zárva".

[232] Jászi : Új protestantizmus. Világ, 1911. július 4. 2. o.

[233] Uo.

hülyeség, vagy reakció, azt ... Goethe, Schopenhauer vagy Bergson eléggé bebizonyítják."[234]

Az idézett részből látható: hogy a régi, „bevett" vallásokat valamiféle új vallással, „a vallással" állítja szembe, amely meg van tisztítva minden lerakódástól, dogmától, szertartástól, osztályérdekektől, — s megmarad az istenhit, a maga puszta elvont vagy nem elvont formájában. Vallás és rituálé, egyházi szertartások — ez két dolog. Tehát: ellenzi az egyházak vallását, amely hatalmi igényekkel lép fel, hatalmi bázisra támaszkodik. Azért ellenzi, hogy „istent építsen", „istent keressen" magának. Nem új dolog ez a munkásmozgalomban, ismeretes, hogy a bolsevikok között is akadtak, akik az 1905—7-es forradalom elbukása utáni években új vallás építésére adták a fejüket.[235] Új vallás „tiszta vallás" — jó vallás — ez annak az intellektuelnek a tévelygése, aki nem áll biztos szilárd materialista világnézeti, filozófiai alapon olyankor, amikor nagy, éles fordulatok rázkodtatják meg a világot.

Jászi később talán még az eddiginél is világosabban beszélt. Miközben bírálja Prohászka kárörvendezését a franciaországi helyzet alakulásán, megjegyzi, hogy „Igazat kell adni Prohászkának abban, hogy a modern kultúrában egyre inkább szaporodnak azok a jelenségek, melyek a vallás renaissance-át hirdetik.[236] Majd megállapítja, hogy a vallás egyes hibái miatt nem kell a vallást általában eldobni, (itt is látszik: jó vallás kell csak!) hanem a vallás lényegét kell látni. Mert a vallás egy részében téves ismeretnek, hatalmi mechanizmusnak, uralmi visszaélésnek bizonyult, már kész volt az a naív teória, hogy a vallás *csak* tévhit, *csak* hatalmi mechanizmus, *csak* egyházi visszaélés. Észre sem vették, hogy „a vallás elsősorban nem világmagyarázat, hanem élniakarás, a küzdő, szenvedő ember megkapaszkodása ... lelki egyensúlyának erkölcsi alátámasztása (ami nagy jelentőségű az etikai idealista Jászi számára. — F. Gy.)..., hogy tehát a vallás nemcsak a kizsákmányoltak narkotikuma lehet, hanem — mint igen gyakran a tömegmozgalmak történetében — a szabadságharcok élesztője, egyének és osztályok dacos ellenállásának lelki tápláléka."[237] Ehhez nem szükséges különösebb kommentár, csupán azt kell megvizsgálni: hogyan jutott el oda Jászi, hogy a vallást az erkölcs alapjának hirdeti, hogy a vallást elválasztja osztályalapjaitól — holott alig néhány évvel előtte éppen az ellenkező nézeteket vallotta. Ebben elsősorban a forradalom közelsége játszik szerepet. Ismeretes, hogy 1914-ig mily erőteljesen érik a szocialista forradalom, egyre szélesebben bontakoznak ki a forradalom perspektívái. A forradalomtól megijedt, azzal szembefordulni kész burzsoa eszmei fegyvert keres a forradalom ellen, amikor az isteneszméhez fordul. Nem utolsó sorban idealista filozófiai tájékozódása játszik ebben szerepet, Kant felé fordulása, az etikai elemek előtérbe állítása. Nem ok nélkül írja már 1911-ben a Jatho-mozgalmat jellemezve, hogy „... ez a mozgalom messze túlszárnyalta a vallási élet kereteit ... a tömeglélek keres itt magának utat a tudomány és a szociális igazság irányában: ... a Kant és a Haeckel szelleme lüktet itt a vallásos burokban."[238]

[234] I. m. 3. old.
[235] Vö. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. 352. old.
[236] Jászi: Erkölcsi újjászületés. Világ, 1914. V. 10. 2. old.
[237] I. m. 3. old.
[238] Jászi: Új protestántizmus. Világ, 1911. VII. 4. 3. old.

„Bergson szelleme is lüktet" az új vallásban, legalábbis Prohászkával folytatott vitájában az új vallás eljövetelének ezt az oldalát is kiemeli. „Az új nemzedéknek talán egy ilyen új vallásra lesz szüksége . . . Ennek az új világnézetnek elterjedése csak javára lehet a társadalmat forradalmasító erőknek." Ezt „nem lehet az ellenforradalom javára hasznosítani" — könyveli el a bergsonizmus hatásaként.[239]

Jászi odáig jut el ezen az úton, hogy mindenben a vallási nézetek lecsapódását keresi, minden nézetet végső soron vallási nézetek által meghatározottnak tekint. Előbb idézett egyik cikkében írja: „Az a vallásgyűlölet, mely ma a proletariátus és az intellektuelek széles köreit áthatja, igen sok esetben mély vallásos irányzatú lelkeknek gyűlölete az elnyomás és félrevezetés ama szelleme ellen, mely a történelmi egyházakat az osztályuralom szolgálatába állította."[240] Az egyik, emigrációja idején írt cikkében olyan megállapítást tesz — s ebben már látszik az általánosítási igény —, hogy „Minden nagy társadalompolitikai szintézis végső alapjában mindenkor vallási szintézis is. Ilyen volt . . . a liberalizmus és a szocializmus is . . ." S kifejti, hogy „Atheista mozgalmak is lehetnek eminenter vallásosak".[242] Itt tehát már általánosítva állapítja azt meg, hogy minden jelentős társadalmi mozgalom, eszmeáramlat lényegét tekintve vallási nézetek hatását viseli magán, alapjában vallási nézetekre épül. Ismeretes, hogy Engels hogyan cáfolta meg Feuerbach hasonló nézeteit a „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. művében.[243]

Ez már nincsen messze attól a foktól, amelyen Jászi már nyiltan vallásossá válik, nyiltan istenhez fordul. Késői emigrációs írásaiban már ez is megtalálható. [244]

Jászinak a valláshoz való viszonya igen fontos filozófiai nézeteinek fejlődésében, nem lehet pontosan megérteni se Jászit, se a radikalizmust ezen nézetek alakulásának elemzése nélkül. Az összkép: Jászi sok bukdácsolás, útvesztők után az idealizmusnál, a vallásnál köt ki. Az út azonban, amelyen ide eljutott, nagyon bonyolult. S ezt a bonyolultságot nem lehet leegyszerűsíteni, vétenénk a történeti hűség ellen, ha akár így, akár úgy sematikusan próbálnánk meg-

[239] Jászi: Erkölcsi újjászületés, Világ, 1914. V. 10. 3. old. Sőt Jászi még odáig is elmegy, hogy az istent szocialista agitátornak teszi meg, Prohászka nem fél az új vallástól, de az egyházi fejedelmeknek fog-e tetszeni ez az „új vallás, melyben maga az isten csap fel szocialista agitátornak? Ne feledjük: az angol, svájci, az amerikai, a norvég paplakokban már igen sok helyen áll Marx Kapitálja a Biblia mellett". Tehát: új vallást akar, sőt odáig megy, hogy az új vallással, annak terjesztőivel hozza kapcsolatba a szocializmus ügyét is.

[240] Jászi: Hadizenet. Világ, 1914. IV. 5. 3. old.

[242] Jászi: Tolsztoj vagy Lenin? Bécsi Magyar Újság. 1921. júl. 31. 1. old.

[243] Vö. I. m. Marx, Engels: Vál. Művek. II. köt. 375. old. Engels bírálja Feuerbach azon nézetét, mely szerint a társadalmi változásokat a vallás változásai alapján lehet megkülönböztetni.

[244] Jászi üzenete a newyorki nagygyűléshez. 1945. VI. Harc (Fight) V. évf. 1945. VI. 15. 2. old. „Emberi méltóság és Igazság": ezek egyszersmind *minden igaz vallás* végső követelményei".

Jászi: Új Politika, Új Erkölcs. Levél a Magyar Radikális Párthoz. Haladás, 1946. I. 5. A feladatokat a radikális párt előtt a lelkek előkészítésében látja. Azzal fejezi be írását, hogy „Mindeneknél fontosabb, hogy egy új erkölcsöt propagáljatok tettekkel, beszéddel és kérlelhetetlen kritikával." Egyrészt látható itt a vallásos nézetek összefonódása az etikai felfogással — mindenekelőtt az erkölcs propagálását látja feladatként. Másrészről látszik itt a „kérlelhetetlen kritika" kifejezésben a később kibontakozott népi demokrácia-ellenes tendenciájának csírája is.

rajzolni világnézeti, filozófiai képét. Ez a kép: színkép, amelyben a színek elég nagy gazdagságával találjuk szembe magunkat.

*

Színkép — horizontálisan és színkép — vertikálisan is. A változások széles skálája húzódik végig Jászi működésének vizsgált szakaszán, de egy-egy szakaszon belül is sokféle nézetbe ütközünk. S ha ki is emelkedik egyik-másik irányzat a sok közül, mégis ezen nézetek bonyolult szövevényét kell számításba vennünk, ha Jászi „filozófiai, ideológiai, világnézeti képét" akarjuk megrajzolni.

Jászi filozófiája nem egységes, zárt filozófiai rendszer. Ha valami rendszeres benne, úgy ez eklektikája, amellyel rendszeresen egybevegyíti a számára megfelelő nézeteket, nézetrendszereket, vagy nézetelemeket. Ezek a nézetek, — több áttételen keresztül megtalálhatók — szociológiai nézeteiben, politikai nézeteiben is.

Jászi látja a világnézet jelentőségét. Sokat ír is róla, felismerve az elméleti-világnézeti állásfoglalás gyakorlati-politikai súlyát, jelentőségét.

Több helyütt ki is fejti célját: világnézetet adni az embereknek s olyan világnézetet, amely gyakorlatilag is segíti a haladó mozgalmakat. „A Huszadik Század a természettudományi és szociális világnézet minden fenntartás és megalkuvás nélküli képviselője. A tudományos kutatás tisztaságát nem engedi compromissumokkal megzavarni s erkölcsi meggyőződését nem engedi osztályérdekek által korlátozni . . . Mi bármely problémát csak azon új világnézet perspectivájából nézhetünk, melynek kiépítésén fáradozunk".[245] S ugyanezt fejti ki egyik Somlóhoz írt levelében is, világnézetüket jellemezve: arról írva, hogy meg kell védeni a Huszadik Század szociológiai irányát: „A mi irányzatunk nem közönséges tudományos irányzat, hanem világnézet, amely diametriális ellentétben van minden más világnézettel".[246]

Jászi látja, a tudományos világnézet fejlesztése politikai hatásában mily jelentős, látja, hogy a reakciós körök mily heves támadást vezetnek körük világnézete ellen. Egy helyütt Jászi arról ír, hogy „Tisza István . . . helyesen vette észre, hogy nemcsak az általános választójog fenyegeti végromlással az ő nemes népét, hanem az is, ha a magyar értelmiség a Spencer, Marx, George, Kropotkin és a többiek szellemében kezd gondolkodni."[247] Bemutatja azt is, hogy a reakciós körök világnézeti harcukat hogyan bontakoztatják ki — Magyar Figyelő stb. — a radikálisok progresszív törekvéseivel szemben. Megérzi, hogy rendkívül szoros összefüggés van az elmélet és a cselekvés, a politika között. „A társadalmi jelenségek kutatásától egy lépés a politikai cselekvés" — írja egyik füzetében.[248] S megmutatja a továbbiakban: „Ez az oka, hogy a tudományos politikai és társadalmi reakció oly hevesen támadta a Huszadik Század és a Társadalomtudományi Társaság munkáját."

[245] Somló levele Szabó Ervinhez. 1905. nov. 25. (Párttört. I. Arch. 507/42/18.) A Husz. Száz. szerkesztőségének válasza Gratz Gusztáv emlékiratára.

[246] Jászi levele Somlóhoz, évszám nélkül, X. 8. (O. Sz. K. kézirattár)

[247] Jászi: Az ő kultúrájuk. Világ, 1911. I. 8. 2. old.

[248] Jászi: A társadalomtudományi Szabad Iskola. Demokratia-páholy. 70. sz. (O. L. Szabadkőművesség.) A reakció támadja a természettudományos jelenségek szabad kutatását, mert látja, hogy attól csak egy lépés a politikai cselekedetek megfelelő átformálása. (7—8. old.).

Ez a támadás különösen az 1910-es években éleződött ki. A radikális csoport működésének kezdetétől találkozhatunk a reakció támadásaival, de 1911-ben itt is fordulat történik — éppen a radikalizmus fokozódó hatása eredményei nyomán. Ez a változás abban nyilvánul meg, hogy a Magyar Társadalomtudományi Egyesület, ennek Szabad Iskolája után létrehozták a Huszadik Század ellensúlyozására a Magyar Figyelőt. A geszti földesúr új jelmezben jelent meg: Tisza István, mint „tudományos lap", „szociológiai szemle" szerkesztője lép színre — oly nagy hatást vált ki Jásziék tevékenysége. A Magyar Figyelő szerkesztősége ezt nem is tagadta, különösen az első évfolyam tele van a radikálisok, különösen Jászi ellen írt cikkekkel. Későbbi számaikban nyiltan be is vallják: céljuk a radikalizmus elleni támadás volt, s nagy örömmel könyvelték el, hogy működésüknek volt is hatása.[249]

Összegezve: Milyen fő gondolatok jellemzők Jászi filozófiai nézeteire? Mi nézeteinek fő filozófiai vonala?

Elsősorban a társadalmi nézetek előtérbe kerülése jellemző gondolatvilágára, s ez érthető is, hiszen a századforduló utáni Magyarország olyan megoldandó társadalmi problémákkal terhes, mint a nemzeti függetlenség, a demokratikus fejlődés, a társadalom fejlődése stb., s ezen kérdések foglalkoztatják a kor gondolkodóit.

Ezzel kapcsolatos, hogy Jászi érdeklődik a marxizmus iránt, s a marxizmus számára egyet jelent a történelmi materializmussal. A materialista történetfelfogás azonban ismereteiben eltorzultan, egyoldalúan jelentkezik, s Jászi erősen hadakozik is ellene mint „egyoldalú dogmatikus" szemléletmód ellen. Egész működésén végighúzódik a társadalmi kérdések primátusa, ez elvezet a szociológia eluralkodásához, egy bizonyos szociológikus szemléletmód kialakulásához.

Másodszor jellemző szemléletmódja objektivista volta, minden a „tudomány szemszögéből", „mint tudományos probléma" fontos számára, s bár önmagában helyes a tudományosság igénye, mivel tagadja az osztályérdekek szerepét a tudományban — végighúzódik munkásságán az álobjektivitás.

Harmadszor végighúzódik munkásságán az az igény, hogy a világnézetet tudományossá tegye, pontosabban — Spencer nyomán — természettudományos világnézetet dolgozzon ki a társadalomtudomány számára. A természettudományos világnézet megteremtésével szorosan összefügg pozitivista agnosztikus állásfoglalása. Jászi a tudományok fejlődése, eredményei nyomán eljut egy bizonyos fejlődésfelfogáshoz. De felfogása korántsem dialektikus fejlődésfelfogás, nem érti meg a fejlődés forrását, fejlődés-koncepciója vulgáris metafizikus szemlélet, amely nem haladja meg a sivár vulgár-evolucionizmust. Ennek kihatása nemcsak elméletileg káros, de kimutatható gyakorlati politikai tevékenységében is: a vulgáris evolucionizmus hirdetőjét szembeállítja a proletariátus ügyével, végső soron a fejlődés ellenzőinek táborába kergeti hívét. Evolucionista felfogása szorosan összefonódik egy idealizmusba átcsapó vulgáris materialista felfogással. Jászi agnosztikus pozitivizmusa, a későbbiek során őt az etikai mozzanatokat elsődlegesnek tekintő idealizmus felé viszi el.

[249] Magyar Figyelő, 1913. 4. sz. 1. old. „Midőn a Magyar Figyelő megindult, első harcait azzal az iránnyal vívta, amelyet . . . radikalizmusnak szoktak nevezni". Uo. 1914. 1. sz. „Talán nem vagyunk túlságosan szerénytelenek, ha megállapítjuk, hogy a Magyar Figyelő intő szavának némi része volt benne, hogy a zavar ma már oszlófélben van" — mármint a radikalizmus által keltett zavar.

Ezek azok a fő vonások, amelyek végighúzódnak munkásságán, hol egyik, hol másik kerül előtérbe, összhatásukban eredményezik azt a gondolatrendszert, amit szerzőjüknél találhatunk. Jászi filozófiája végeredményben tehát eklektikus nézet-rendszer: vulgáris evolucionizmus, amely agnosztikus pozitivizmussal fonódik össze, olyan filozófia, amely az etikai jellegű idealizmus felé halad. Jászi a marxizmus kritikusának kétes értékű szerepében lép fel, s ez annál is inkább furcsa, mert ami eredményt elért, azt jórészt a marxizmusnak, a materialista történet-felfogásnak köszönheti. Egyrészről bírálja a marxizmust, másrészről azonban a marxizmus eredményeit titokban alkalmazza.

A fő vonások csupán egyes vonások, oldalak. Nem lehet egyoldalú képet rajzolni a Jászi-féle világnézetről, filozófiáról. Amellett, hogy végső soron megállapíthatjuk az elmondott lényeges jellemző vonásokat, figyelembe kell vennünk azt az utat, amely ide vezetett. Ez az út nem egyenes, sok kitérő tarkítja azt. Nem lehet ezeket a gondolatokat egyértelműen negatívan értékelni, meg kell keresnünk azokat az ellentmondásokat, amelyek ehhez a végső képhez vezetnek, meg kell állapítanunk az ellentmondás oldalainak viszonyát s amellett, hogy végeredményben a fő oldal az ellentmondáson belül a negatív, sok haladó nézetet, sok értékes gondolatot találhatunk Jászi írásaiban. A haladó nézetek értéke magas, különösképpen magas az adott helyzetben, a XX. század első évtizedeinek reakciós viszonyai közepette. Nem lehet egy mértékkel mérni e kor Magyarországának vagy Franciaországának gondolkodóit. Magyarország — Ausztria—Magyarország keretei között — Európa egyik legelmaradottabb országa volt, erősen reakciós kormányzattal. A kezdetleges magyar fejlődés a kapitalizmus világméretű fejlődésének magas fokán, az imperializmus eluralkodása idején borzalmas károkat okozott a magyar nép fejlődésének, ezenbelül a magyar gondolat fejlődésének is. E helyzetben azokat a haladó nézeteket, amelyeket a radikalizmus produkált, s amelyeket Jásznál is találhatunk, tényleges értékükön kell mérnünk.

Nem egyértelmű a kép azért sem, mert a polgári radikalizmus — s így Jászi Oszkár működésének is több periódusa van, s ezek közül nem egyben szinte ontotta a haladó gondolatokat. Különösen 1903 után, 1905-ben, 1906-ban, az orosz forradalom hatására, illetőleg a Franciaországban kibontakozó forradalmi helyzet hatására, amelynek Jászi szemtanúja volt, sok haladó nézet érlelődik meg benne. Azonban ezek a periódusok is az ellentmondás negatív oldala felé tolódnak, az összkép e szakaszokban is a fent jellemzett fő vonásokat viseli magán.

Jászi filozófiája nem egyértelmű, nem kiforrott filozófiai állásfoglalás. Nézetei csaponganak, gyakran változtatja azokat, gyakran ellentétes gondolatokhoz is eljut. Filozófiai állásfoglalása eklektikus voltát igyekszik megalapozni, megkerülve a fő filozófiai irányzatok harca által felvetett alapvető kérdést. A filozófia alapkérdése megkerülése nem jár, nem is járhat soha eredménnyel. E probléma választ követel mindenkitől, aki filozófiai, ideológiai problémához nyúl. Nincs egyetlen filozófiai, világnézeti probléma sem, amelyben implicite a filozófia alapkérdésére adott válasz benne ne lenne. A filozófia alapvető kérdése a két legszélesebb fogalom viszonyával, anyag és tudat viszonyával kapcsolatban megválaszolásra vár minden konkrét filozófiai kérdésben. Így e kérdést megkerülni logikailag képtelenség. A választ az alapkérdésre Jásznál is megtaláljuk: ez a válasz hol materialista, hol idealista, de végső kicsengésében, irányában, egészében idealista választ tartalmaz.

Az, hogy ez a válasz nem egyértelmű összefügg Jászi filozófiájának eklektikus voltával, ami talán egyik leglényegesebb vonása.[250]

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БУРЖУАЗНОГО РАДИКАЛИЗМА

Дёрдь Фукас

Яси хочет применить естественно-научные методы и к социологическим исследованиям. Это ведёт к его вульгарному материализму. Пока, с одной стороны, Яси обвиняет исторический материализм в том, что тот является «материализмом желудка», с другой стороны, он сам кокетничает со взглядами вульгарного материализма; и поскольку у него имеются материалистические тенденции, постольку главным образом видны следы вульгарного материализма. Его детерминизм — механический детерминизм. Он проповедует «материализм питания» и «революцию кухни». Это биологизирующее понимание связывает его с социалдарвинизмом и даже с некоторыми взглядами расизма. В одно время естественно-научные аналогии вели его на рельсы географического детерминизма (влияние Кьеллена). Яси в географических исследованиях школы Дюркгейма видел доказанным правоту исторического материализма. В одно время он тяготел также к геополитическим теориям (План «Миттелевропа» Неймана в первые годы первой мировой войны). Характерно что — главным образом в 1910-ых годах, Яси, в противовес экономическим, выдвигает на первый план психические явления. Позднее выдвигаются на первый план моральные, относящиеся к этике моменты. Яси неизмеримо преувеличивает значение нравственных моментов общества, их считает определяющими во всём общественном процессе. С этим связан его «научный агностицизм». Это тоже исходит из Канта, из нэокантианизма. Морализирующее понимание общества Яси отвлечёт внимание от действительных взаимоотношений общества.

Статья занимается противоречивым отношением Яси к религии., что связано с философской позицией буржуазных радикалов. Соответственно философскому направлению Яси, его дорога ведёт от утверждения антирелигиозных взглядов, начиная с 1910-ых годов, к религиозности. Классовая принадлежность Яси детерминирует этот переворот. Гносеологическая причина которого связана с стремлением обсудить основной вопрос философии. Во время своей ранней деятельности Яси энергично критиковал религию, он остро нападал на религиозную нравственность, и считал религию совершенно частным делом. «Религия есть наркотикум широких народных масс.» Борьба Яси против религии велась на уровне буржуазных просветителей. Корень антирелигиозных тенденций Яси — его борьба против клерикализма. Сущность переворота 1910-ых годов: нужна «новая религия, хорошая религия» вместо старых догматических религий. Он в интересах новой, истинной религии выступает против лжерелигий, против плохих, позитивных религий.

Рассматривая философские основы радикализма, мы находим разноцветный спектр, который, как горизонтально, так и вертикально противоречив. Самая характерная черта его — эклектицизм.

Одна из самых существенных сторон оценки идеологии, философских основ буржуазного радикализма — обличение его противоречивости по периодам, но и в отдельных эпохах.

[250] Vö. Révai József elvtárs értékelésével, „Internacionálé" 1919. 1. sz. Ugyanezt mutatja Jászi felszólalása a Társadalomtudományi Társaság 1903-ban rendezett egyik vitáján, ahol kifejtette a filozófiai módszerekkel kapcsolatos eklektikus állásfoglalását: „A tudós . . . a módszertani vitákat meddőknek tartja. A nagy úttörők nem sopánkodtak módszertani szőrszálhasogatások felett, hanem „in medias res" kezdték és előrevitték a tudományt. A tudós *minden módszert alkalmazhat*, mely neki megbízhatónak és célszerűnek látszik, és *mentől többet vesz igénybe, annál biztosabb alapokra épít*. A szociológiában is így van. Sokat köszönünk a lélektani módszernek, a történelmi materializmusnak, a darwinistáknak és az antropológusoknak." (Huszadik Század, 1903. I. 225. old.) Az idézett részben láthatjuk: Jászi valóságos elméleti indoklást ad a filozófiai eklekticizmushoz, oda jutván, hogy minél több filozófiából merít a tudós, a szociológus, annál biztosabb lesz alapja. Ahogyan Jászi a filozófiai alapkérdések megkerülésére kísérletet tesz, ugyanúgy a dialektika és metafizika harcában is megpróbál semleges álláspontra helyezkedni. (Kiemelés tőlem. — F. Gy.)

THE PHILOSOPHICAL-IDEOLOGICAL BASIS OF BOURGEOIS RADICALISM

György Fukász

Jászi endeavours to apply the methods of natural sciences in sociological sciences. This results in vulgarizing materialism. While, on the one hand, Jászi accused historical materialism of being "gastric materialism", he himself toyed with the idea of adopting views which essentially were those of vulgar materialism, on the other, and inasmuch as any materialistic tendencies can be detected in his writings, they are the traces of vulgar materialism. His determinism is a mechanical determinism. He preaches "materialism of food" and the "revolution of the kitchen". These biologizing views of his, link him up with social Darwinism and even, to some extent, with views of racial theory. In a certain period he was driven towards geographical determinism by analogies in natural sciences. (Cf. Ljennén's influence.) He considered the truth of historical materialism to be proved by the geographical investigations of Durkheim's school. There was a time when he was attached to geopolitical theories (Neuman's plan of Mitteleuropa, during the first years of World War I). A characteristic feature of his views, especially in the 1910s, is the emphasis on psychic phenomena as against economical factors. Later it is the ethic factors that come into prominence: he immensely overestimates the significance of the ethical moments in society, regarding them as determining the entire social process. His "scientific agnosticism", inspired also by Kant and neo-Kantianism, is connected with this. Jászi's ethic conception of society diverts our attention from the real interrelations of society.

Jászi's contradictory approach to religion is connected with the philosophical attitude of the bourgeois radicals. In compliance with the shift to the rights in his philosophical views, his antireligious attitude, from the early 1910s turned toward religiousness. This change is determined by Jászi's class background, its epistemological reason being in connection with his endeavour to avoid the fundamental question of philosophy. In his early days Jászi professed energetically criticized religion and attacked religious morals. He regarded religion as a private affair. "Religion is the narcotic of the vast masses of the people." Jászi's fight against religion was waged on the level of bourgeois enlightenment. The anti-religious tendencies were rooted in Jászi's fight against clericalism.

The essence of the turn his development took in the years of 1910 was this: "New religion", "good religion" is what we need instead of the old dogmatic ones. He attacks the pseudo-religions, the bad, positive religions, in defence of the new, true religion.

When enquiring into the philosophical bases of radicalism, we find a many-coloured picture, a contradictory one both horizontally and vertically. Jászi's eclecticism is his most characteristic feature. One of the most essential tasks in assessing the ideology and philosophical bases of bourgeois radicalism is to reveal periodically, and also within one period, its contradictory character.

DIE PHILOSOPHISCH-WELTANSCHAULICHEN GRUNDLAGEN DES BÜRGERLICHEN RADIKALISMUS

György Fukász

Jászi möchte die naturwissenschaftlichen Methoden in den gesellschaftwissenschaftlichen Forschungen anwenden. Und das führt zu seinem Vulgärmaterialismus. Bis einerseits Jászi den historischen Materialismus des »Materialismus des Magens« bezichtigte, liebäugelte er selbst andererseits mit den vulgärmaterialistischen Ansichten, und lässt materialistische Tendenzen gewähren, so sind darin besonders die Spuren des Vulgärmaterialismus aufzufinden. Sein Determinismus ist ein mechanischer. Er verkündet »den Materialismus der Ernährung«, und oft kommt er auf die »Revolution der Küche« zu sprechen. Diese biologisierende Auffassung stellt das Bindeglied zum »Sozialdarwnisimus« und gar zu gewissermassen rassentheoretischen Ansichten dar. Seine naturwissenschaftlichen Analogien haben ihn zu einer Zeit zum geographischen Determinismus verleitet. (Einfluss von Kjellén.) Er sah in den geographischen Forschungen der Durkheimschen Schule die Richtigkeit des historischen Materialismus erwiesen.

Zu einer Zeit neigte er auch zu den geopolitischen Theorien. (Zum Neumannschen Mitteleuropaplan, in den ersten Jahren des ersten Weltkrieges.)

Bezeichnend ist besonders in den Jahren um 1910 das Herausstreichen der psychischen Erscheinungen zum Nachteil der wirtschaftlichen Momente. Später treten die moralischen, zur Ethik gehörenden Momente in den Vordergrund; die Bedeutung der moralischen Momente der Gesellschaft wird von ihm masslos übertrieben, er betrachtet diese in dem ganzen gesellschaftlichen Prozess als bestimmend. Damit hängt sein »wissenschaftlicher Agnostizismus« zusammen, der ebenfalls durch Kant, durch den Neokantismus gespeist wird. Die moralisierende Gesellschaftsauffassung von Jászi lenkt die Aufmerksamkeit von den wahren Zusammenhängen innerhalb der Gesellschaft ab.

Der Artikel behandelt auch Jászis widerspruchsvolles Verhältnis zur Religion, welches mit der philosophischen Stellungnahme der bürgerlichen Radikalen zusammenhängt. Seiner philosophischen Rechtsverschiebung entsprechend führte sein Weg nach 1910 von der Betonung der antireligiösen Ansichten zur Religiosität. Die Wendung ist durch die Klassenzugehörigkeit von Jászi determiniert, ihre erkenntnistheoretische Ursache aber hängt mit seinem Streben zusammen, der grundlegenden Fragen der Philosophie aus dem Wege gehen zu wollen.

Jászi bekannte sich, am Anfang seiner Tätigkeit, zu entschieden religions-kritischen Ansichten, bekämpfte heftig Religion und Moral. »Die Religion ist das Narkotikum für die grossen Volksmengen«. Der Kampf Jászis gegen die Religion verlief auf dem Niveau der bürgerlichen Aufklärer. Die antireligiösen Tendenzen Jászis wurzelten in seinem Kampf gegen den Klerikalismus. Das Wesentliche an der in den Jahren um 1910 erfolgten Wendung ist: man benötige »eine neue Religion«, »eine gute Religion« anstelle der alten Dogmareligionen. Er greift die Scheinreligionen, die schlechten, die positiven Religionen, im Interesse der neuen, wahren Religion, an.

Wenn wir die philosophischen Grundlagen des Radikalismus untersuchen, so finden wir hier ein buntes Bild, das widerspruchsvoll ist, und das sowohl horizontal als auch vertikal. Sein bezeichnendster Zug ist der Eklektizismus.

Eine der bedeutendsten Seiten der Wertung der philosophischen Grundlagen und der Ideologie des bürgerlichen Radikalismus ist die Klarstellung seiner Widersprüchlichkeit in den einzelnen Perioden, aber auch innerhalb der einzelnen Epochen.

A formális logika azonosság törvényéről

GALÁNTAINÉ HAVAS KATALIN

„A logika törvényei csak az objektívnek a tükröződései az ember szubjektív tudatában" (Filozófiai füzetek. 159. o.) — csakis ez a lenini tétel szolgálhat kiindulópontul, ha valóban igaz módon akarjuk megérteni és tudományos módon megmagyarázni a gondolkodás törvényeit. A logika tudományának egyik igen fontos feladata éppen az, hogy kibontsa, konkretizálja ezt az igazságot, kutassa : milyen sajátos módon tükrözik a gondolkodás törvényei az objektumot, a tárgyak tényleges létezésének formáit, vagyis általánosabban, milyen formái vannak az objektum tükrözésének az ember tudatában?

Ez a dolgozat a formális logika egyik törvényével, nevezetesen az azonosság törvényével foglalkozik. Azt kívánja bebizonyítani, hogy ez a törvény is a dialektikus logika törvényei mellett — a maga sajátos módján — a valóság összefüggéseit igaz módon tükröző tudományos értékű gondolkodástörvény.

Ennek igazolására mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk azokat a valóságos viszonyokat, amelyek alapját képezik e törvénynek, amely viszonyokat közvetett módon tükröz.

I. Azonosság a valóságban

A tárgyak közötti azonosság

A mindennapi életben gyakran teszünk egyenlővé egymással különböző tárgyakat. Gyakran előbb történik meg az egyenlősítés, és csak aztán válik nyilvánvalóvá ennek az egyenlőségnek az alapja : e dolgok valamely vonatkozásban azonosak, azonos tulajdonsággal rendelkeznek. Az azonosság feltárásához absztrahálási folyamatra van szükség. Mint Marx írja : ahhoz, hogy megtaláljuk, mi az ami közös az egy quarter búza és az „a" mennyiségű vasban, el kell tekinteni használati értéküktől, ami egyúttal azt is jelenti, hogy elvonatkoztatunk mindazoktól a testi alkatrészektől és formáktól is, amelyek az adott használati értékké teszik őket, elvonatkoztatunk a specifikus voltától annak a munkafajtának, amely az értékét adja ezeknek a tárgyaknak.

„A munkatermékek hasznos jellegével együtt eltűnik a bennük foglalt munkák hasznos jellege, eltűnnek tehát e munkák különböző konkrét formái is, nem különböznek többé egymástól, hanem valamennyi visszavezetődik egyenlő emberi munkára, elvont emberi munkára." (Marx : Tőke I. köt. Szikra 1948. 46. o.). Mindezen elvonatkoztatások után nem maradt meg belőlük

más, csak az, hogy emberi munkaerő kifejtésének megtestesülései, tekintet nélkül arra, milyen formában fordították rá ezt a munkaerőt. Minthogy egyenlő társadalmilag szükséges hasznos munka ölt bennük testet, egyenlő értéket képviselnek. A különbözőségüktől való eltekintés eredményeként kidomborodik az, amiben azonosak a csere folyamatában.

Így a tárgyak meghatározott vonatkozásban, bizonyos oldalukról azonosak (pl. a vas a piacon azonos más tárgyakkal, mint árukkal, mint meghatározott értékek hordozóival). Ilyen azonosságot bárhol megfigyelhetünk. A vas, a réz, az arany stb. azonos módon viselkednek néhány vonatkozásban más tárgyakkal és jelenségekkel való kapcsolatunkban. Egyformán viselkednek pl. az elektromos vezetést kiváltó elektromos mezővel kapcsolatba kerülve. Következésképpen ebben a kapcsolatban, vagyis mint elektromos vezetők : azonosak. Szintén azonosak mint jó hővezetők. Kémiai kölcsönhatásukat illetően szintén azonos vonásokkal rendelkeznek (és különböznek e vonásaikat illetőleg a metalloidoktól) stb. Ezen különböző vonatkozásokban megnyilvánuló azonosságok egy mélyebben fekvő minőségbeli azonosságon, nevezetesen a fématomok azonos fölépítésén alapulnak. Ez a legmélyebb értelme annak, hogy ezek a tárgyak mint „fémek" azonosak.

Egy és ugyanazon tárgyak, amelyek azonosak bizonyos vonatkozásban, más vonatkozásban különbözőek lehetnek. Például a vas, a búza stb. a csere folyamatában azonosak mint értékek, de már különbözők mint használati értékek.

Amikor a tárgyak közötti azonosságról beszélünk, mindig valamilyen vonatkozásban, valamilyen oldalról, valamilyen ismertetőjegyek szempontjából való azonosságokra gondolunk.[1] Nincsenek *összes* ismertetőjegyeik tekintetében azonos tárgyak.

Ha két vagy több tárgy azonos valamilyen vonatkozásban, valamilyen oldalról, vagyis valamilyen ismertetőjegy szempontjából, akkor azonosak minden más olyan szempontból is, amely szükségszerűen kapcsolatos ezzel az ismertetőjeggyel. Így például azok a tárgyak, amelyek azonosak mint áruk, azonosak abban is, hogy meghatározott érték hordozói, hogy bennük társadalmilag szükséges hasznos munka öltött testet stb.

Mindennek rendkívül fontos szerepe van a megismerő gondolkodásban. Ez az alapja a kategorikus szillogizmus formájában végzett következtetéseknek is.

Minden A—B	Minden árunak értéke van
C—A	A vas áru
C—B	A vasnak értéke van

A nagy premissza arra mutat rá, hogy mindazon tárgyaknak, amelyek azonosak A ismertetőjegy szempontjából, B ismertetőjegyük is van (minden tárgy, amely azonos mint áru, értékkel bír). A kis premisszában megállapítjuk, hogy C tárgyban megvan az A ismertetőjegy, következésképpen C tárgy azonos minden A tárggyal ezen ismertetőjegye szempontjából. Mivel valamilyen ismertetőjegy szempontjából való azonosság feltételezi az azonosságot minden olyan ismertetőjeggyel is, amely szükségszerűen kapcsolódik ehhez

[1] Ismertetőjegyen értjük mindazt, ami így vagy úgy a tárgy jellemzését szolgálhatja.

az azonossághoz, ezért következtethetünk arra, hogy C tárgynál is, mint minden más A tárgynál megvan B ismertetőjegy (az érték a vasnál mint árunál).

A B ismertetőjegy jelenléte a C tárgynál, amelyet a következtetés folyamatában megállapítottunk, ismét egy azonosságot tár fel. Mégpedig azt, hogy C azonos minden B tárggyal, mint B-vel és azonos mindazokkal a tulajdonságokkal is, amelyek szükségszerűek B jelenlétéhez. Ez ismét kiindulópontul szolgálhat további ismeret szerzéséhez.

Az elmondottak fényében válik érthetővé és megmagyarázhatóvá néhány következtetésbeli hiba is:

A zöld kellemes
Ez a kép zöld

Ez a kép kellemes

Hegel helyesen állapítja meg, hogy „az ilyen következtetésekkel a legkülönbözőbbet, ahogy mondani szokták, be lehet bizonyítani. Csak azt a medius terminust kell venni, amelyből át lehet menni a kívánt meghatározásra. Más medius terminus-szal azonban valami mást, akár az ellenkezőt lehet bebizonyítani." (Hegel: Enciklopédia. 184. §. Akadémiai Kiadó 1950. 274. o.)

Például: A piszkos kellemetlen
Ez a kép piszkos

Ez a kép kellemetlen

Miért tűnik nem szükségszerűen igaznak a kapott zárótétel? Azért, mert nem vettük figyelembe azt a tényt, hogy valamely tárgy azonossága bizonyos más tárgyakkal vagy jelenségekkel mindig csak valamilyen szempontból való azonosság. (Az A ismertetőjeggyel rendelkező konkrét tárgy *mint A* azonos az összes többi A-val.) Ha A tárgy meghatározott vonatkozásban azonos B-vel, akkor ebben a vonatkozásban el lehet mondani róla mindazt, amit el lehet mondani a B tárgyakról. De az elmondottak csak mint B-re fognak rá vonatkozni. A fenti következtetésben a képről az egyik premisszában mint zöldszínű tárgyról beszéltünk, a zárótételben viszont nem mint zöldszínű tárgyról, hanem éppen mint képről ítéltünk róla. Világos, hogy a kép mint kép nem rendelkezik szükségképpen azokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel más aspektusban (mint zöldszínű tárgy) rendelkezik. A zárótétel nem szükségszerűen igaz, a terminusok megnégyszerezésének logikai hibáját követtük el. Helyes formában a következtetés így hangzana:

A zöld kellemes
Ez a kép zöld

Ez a kép mint zöldszínű tárgy, kellemes.

„Minél konkrétabb egy tárgy, annál több oldala van, amelyek sajátjai és medius terminus-okul szolgálhatnak." (Hegel: Enciklopédia. 184. §.) A helyes következtetés az lesz, amelyben a medius terminus mind a zárótétel szubjektuma, mind prédikátuma szempontjából szükségszerű lesz. Tegyük még hozzá: ahol a zárótételben a tárgyat ugyanarról az oldalról vettük, amelyről a premisszákban szemléltük.

Magától értetődik, hogy a fenti következtetési példa *tartalmi* szempontból nem érdekes. Azonban *logikai* szempontból az itt megállapítottaknak fontos szerepe van a megismerés folyamatában. Segítséget nyújt néhány hiba és félreértés leküzdésében.

Ismeretes pl. hogy a mikrorészecskék, nevezetesen az elektronok egy sor folyamatban, bizonyos feltételek mellett korpuszkulaként (a szó régi mechanikus értelmében) viselkednek. Más feltételek mellett pedig mint hullámok. Ez a tény új fogalom megalkotásának — vagyis a régi korpuszkula és hullám fogalmak szintetizálásának — szükségességéhez vezetett. Louis de Broglie pl. a korpuszkulát „mint hullámban foglalt igen kis kiterjedést" határozza meg. (Voproszi Filoszofii 1956. 6. sz. 81. o. de Broglie : A hullámmechanika interpretálása.) Ugyanakkor megmaradt annak a lehetősége, hogy bizonyos praktikus szempontokból kiindulva, az elektront néha mint korpuszkulát, néha mint hullámot jellemezzük (e terminusokat a régi, megszokott értelemben véve). Ilyenkor fontos megkülönböztetni azt, ami az elektronra mint korpuszkulára jellemző attól, ami az elektronra mint hullámra jellemző, valamint attól, ami az elektronra a maga egészében mint a korpuszkula és a hullám egységére jellemző. („Az elektron mint korpuszkula" és „az elektron mint hullám" fogalmak absztrakciók, amelyekben az elektronnak meghatározott kapcsolatokban és viszonyokban más-más jelenségekkel való azonossága fejeződik ki, vagyis bizonyos vonatkozásban azonossága a részecskékkel, más vonatkozásban azonossága a tipikus hullámokkal.)

Az említett fogalmakat használva alkalmunk nyílik a következő fontos következtetések levonására : Minden korpuszkula a térben meghatározott helyet foglal el (a tér meghatározott részén lokalizált) és meghatározott mozgáspályával rendelkezik. Az elektron korpuszkula (meghatározott vonatkozásban lehet úgy szemlélni mint korpuszkulát). Következésképpen az elektronnak a térben meghatározott helye van és meghatározott mozgáspályával rendelkezik. Más gondolkodási folyamat oda vezet, hogy az elektron (mint hullám) nem rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal. Logikai ellentmondás itt nem forog fenn, de tudni kell, hogy az egyes zárótételek nem vonatkoznak az elektronra általában, egészében véve, hanem csak az elektronra mint korpuszkulára, vagy más esetben az elektronra mint hullámra.

A tárgyak és a jelenségek önmagukkal való azonossága

Itt elsősorban valamely tárgynak, jelenségnek bizonyos meghatározott időszakaszban való azonosságára gondolunk. Ez az azonosság állandóságot jelent. A metafizikus felfogás a dolgok azonosságáról beszélve, ezen tulajdonképpen időben örök állandóságukat, megváltoztathatatlanságukat érti. A valóságban azonban nem az azonosság és a változás kategória párok, hanem az azonosság és a különbség, az állandóság és a változás. Az állandóságnak és a változásnak csak az időbeli folyamatokban van szerepük. Azonosság és különbség viszont — mint az előző pontban láttuk — szerepet játszik akkor is, ha egy ugyanazon idő-momentumot tartunk szem előtt.

Az állandóság — tanítja a dialektika — sohasem abszolút. A tárgyak és a jelenségek állandó változásban, fejlődésben vannak. Ez azt jelenti, hogy bizonyos tulajdonságaik megváltoznak, míg más tulajdonságaik megmaradnak. Mivel a tárgynak mindig csak bizonyos tulajdonságai változnak meg, bizonyos kapcsolatokra reagál másképp, ezért más kapcsolatait meghatározott

ideig megőrzi. Ilymódon beszélhetünk a tárgy állandóságáról, de csak viszonylagos állandóságáról, vagyis állandóságáról valamely jegye szempontjából. A tárgy meghatározott időpontig viszonylagosan állandó marad, ha ebben az időegységben valamely, vagy néhány jegyét, tulajdonságát megőrzi. A viszonylagos állandóság : időbeli, viszonylagos, részleges azonosság, vagy másként kifejezve : a tárgy önmagával való viszonylagos azonossága fejlődésének különböző szakaszaiban.

Az elmondottakból következik, hogy egy tárgynak önmagával való azonossága mindig csak valamely oldalról való azonosság, valamilyen vonatkozásban való azonosság. Például az uránium *mint uránium* azonos marad önmagával — nem tekintve a benne lezajló belső változásokat — mindaddig, amíg megmarad urániumnak. Meghatározott vastárgy azonos önmagával mindaddig, amíg megőrzi azokat a tulajdonságokat, amelyek jellemzik a vastárgyakat. A tárgy *mint vastárgy* azonos marad önmagával akkor is, ha munkaeszközként használják és akkor is, amikor megszűnik ezt a hivatását betölteni és ócskavassá válik. Természetesen ez alatt az idő alatt változás megy végbe benne mint „vasban" is (rozsdásodik, kopik stb.) Azonban meghatározott ideig mégis megmarad vastárgynak és ez alatt az idő alatt erről az oldaláról azonosnak lehet tekinteni. Viszont más minősége szempontjából (mint munkaeszköz) már nem ugyanaz, ha elvesztette ezt a minőségét.

A dialektika azt tanítja, hogy minden tárgy, dolog belső ellentmondásokkal terhes. Egy tárgy ez a tárgy és ugyanakkor már nem is ez. Pl. az élet magában rejti a maga ellentmondását. Nincs élet halál nélkül. Élet és halál elválaszthatatlan egységet alkot. Az élet ugyanakkor feltételezi az elhalást is. De az élet belső ellentmondásossága nem zárja ki azt, hogy az „élet" mint egy minőségi állapot azonos marad önmagával mindaddig, amíg megőrzi az erre a minőségre szükségszerűen jellemző sajátosságokat.

Hegel kiemeli a dolgok dialektikáját, azt, hogy ellentmondást zárnak magukba. Gúnyolódik azokon, akik a dialektikát tagadva csak „A"-t és külön „nem-A"-t akarnak elismerni.

„Van harmadik eset, ott van magában ebben a tételben, maga A a harmadik eset, mert A lehet +A is, —A is. Tehát maga a valami az a harmadik, aminek állítólag kizártnak kellene lennie."

Lenin ehhez a következő megjegyzést fűzi :

„Ez elmés és helyes. Minden konkrét dolog, minden konkrét valami különböző és gyakran ellentmondó viszonyban van minden többivel, tehát önmaga és más." (Lenin : Filozófiai füzetek. 114. o.)

Mint látjuk, Lenin a *konkrét* dolog különböző vonatkozásairól beszél. A konkrét dolog annak ellenére, hogy különböző vonatkozásokban valami (A) és ugyanakkor valami más (nem A) nem oldódik fel ebben a másban, hanem meghatározott ideig megmarad önmaga (egysége A-nak és nem A-nak), vagyis megmarad annak a meghatározott tárgynak, amely különböző vonatkozásokban kapcsolatokban ilyen és nem másmilyen módon viselkedik.

Minden konkrét tárgy, amíg egy bizonyos konkrét formában létezik, az a bizonyos konkrét tárgy és nem valami más és ebben a vonatkozásban azonos önmagával. Az azonosság ilyen elismerése óv meg bennünket a relativizmustól, óv meg attól, hogy a világot káosznak képzeljük el, ahol nincs semmi meghatározottság, nincs semmi rend.

A fentiek alapján világos, hogy bármely esetben, akár a tárgyak közötti azonosságról, akár egy tárgy azonosságáról különböző időpontokban legyen is szó, az azonosság mindig absztrakciót feltételez.

Az azonosság megállapítása a különbségtől való elvonatkoztatás útján érhető el. Valamely azonosság megállapításához a különbözőtől való elvonatkoztatásra több értelemben is szükség van.

a) Azonos tárgyak kiválasztásának csak tőlük különböző tárgyak létezésének elismerésével együtt van értelme.[1] Ha nem léteznének olyan tárgyak, amelyek különböznek azoktól a tárgyaktól, amelyek valamilyen vonatkozásban azonosak, akkor az azonosság fogalmának nem lenne értelme. Például nem lenne értelme beszélni olyan tárgyakról, amelyek jól vezetik az elektromosságot, hogyha nem léteznének olyan tárgyak, amelyek nem jól vezetik az elektromosságot.

b) Különböző tárgyak azonossága, vagy fejlődésének különböző szakaszaiban egy tárgy azonossága mindig csak valamilyen vonatkozásban, valamely oldalról való azonosság. Az azonosságot kiemelve elvonatkoztatunk attól, hogy ezek a tárgyak más vonatkozásban nem azonosak. Azok a tárgyak, amelyek azonosak, mint elektromosságot jól vezető tárgyak, nem azonosak anyagukat, szilárdságukat stb. illetően.

c) El kell tekinteni továbbá az azonosságon belül meglévő különbségektől is. Maga az a tulajdonság, amelynek szempontjából azonosnak veszem a tárgyakat, különböző mértékben sajátja az azonos tárgyaknak. (A vas, a réz azonosak mint az elektromosságot jól vezető tárgyak, de különböző mértékben jól vezetők.) Továbbá az egyes tárgyakban meglevő viszonylagosan állandó tulajdonság, amelynek szempontjából azonosnak tekintettük a tárgyat, maga is — ha egy ideig elhanyagolható módon változóan is, de mégis —, minden időben különböző mértékben sajátja az adott tárgynak.

A marxizmust megelőző filozófia történetében az azonosság és a különbség kapcsolatának legmélyebb analízise Hegelnél található. Az azonosság és a különbség Hegel szerint egymásba átmenő ellentétpárok. Az azonosság csak a különbségen belül létezik, a különbség viszont különbség az azonosságban. Hegel álláspontját ebben a kérdésben — mint sok másban is — gyakran nem értették meg és puszta szofisztikaként értékelték. Éppen ezért a hegeli gondolat részletesebb megvilágításra, pontosabbá-tételre, továbbfejlesztésre szorul.

A pragmatista filozófia egyik képviselője, Schiller hibáztatja a formális logikát, amely állítása szerint úgy akar kikászálódni az azonosság kategóriája megértésének nehézségéből, hogy „a hegeli terminológiát fogadja el („minden azonosság, azonosság a különbségben") a bölcsesség végső szavaként". Schiller többek között így hadakozik e dialektikus tétellel:

„. . . ha minden különbség különbség az azonosságban és minden azonosság azonosság a különbségben, akkor nem vész-e el teljesen a különbség, az azonosság és a különbség között? Mi a különbség akkor a között, ha egy tárgyat „különbözőnek" vagy „azonosnak" nevezek? Mivel az azonosság sohasem abszolút, hanem csak valamilyen fokig való azonosság, milyen foka az

[1] „Hogy az önmagával való azonosságnak eleve szüksége van a minden mástól való különbözőség kiegészítésére, ez magától értetődik." (Engels: A természet dialektikája. 225. old.)

azonosságnak szükséges ahhoz, hogy a tárgyat „azonos"-nak, és milyen foka a különbségnek szükséges ahhoz, hogy különbözőnek nevezzük? Vagy másképpen: milyen foka a különbségnek sérti meg az azonosságot és milyen mennyisége az azonosságnak szükséges ahhoz, hogy ne vegyük figyelembe a különbséget?" (F. C. Schiller: Formal logic. London 1912. 119. o.)

Ez a kérdésfelvetés az azonosság és a különbség valóságban meglevő dialektikus kapcsolatának, valamint a gondolkodás dialektikájának meg nem értésére mutat.

Az azonosság és különbség — mint már modottuk — egységben létezik. Az azonosság vagy a különbség kiemelése ebből az egységből gondolati aktus.[1] Egy és ugyanazon tárgynál bizonyos esetben ki lehet emelni az azonosságot, más esetben a különbséget, ami már önmagában is arra mutat, hogy nem csupán az azonosság *mértéke* a figyelembeveendő. Schiller kérdésfeltevése hibás. Általános formában ugyanis nem lehet választ adni arra a kérdésre, hogy milyen foka a különbségnek szünteti meg az azonosságot és milyen mennyisége az azonosságnak kell ahhoz, hogy ne fordítsunk figyelmet a különbségre? Válaszolni erre a kérdésre csak az egyes konkrét esetekben lehet. Lehet-e azonosnak tartani mint orvosságot két egyforma kémiai összetételű preparátumot, amelyikből az egyik tabletta, a másik injekció formájában van előállítva? Világos, hogy itt az azonosság nagyobb fokú a különbségnél és ha csupán az azonosság és a különbség mértékét nézzük, akkor e két gyógyszert azonosnak kell tekintenünk. De sok esetben (pl. amikor fontos figyelembe venni azt, hogy a tabletták a gyomor működésére esetleg károsan hatnak) a döntő a „kis" különbség lesz és azt mondjuk, hogy ezek a készítmények mint gyógyszerek, nem azonosak. Ezzel ellentétes esetre is találhatunk példát a gondolkodási folyamatban. Egyenes és görbe lényegüket tekintve nemcsak különbözőek, de ellentétesek is. Mégis bizonyos esetekben a matematikában eltekintünk a köztük levő különbségtől és azonosnak vesszük őket:

„A differenciálszámítás azonban a józan ész minden tiltakozása ellenére bizonyos körülmények között az egyenest a görbével egyenlőnek tételezi fel s ezzel oly eredményeket ér el, amilyeneket az egyenes és görbe azonosságának értelmetlen voltához makacsul ragaszkodó józan ész soha létre nem hoz." (Engels: Anti-Dühring. 116. o.)

Így azt a kérdést eldönteni: mit tartunk azonosnak és mit különbözőnek, nem lehet általában valamilyen általános mértéktől függően, hanem csak konkrétan, külön minden adott esetben a megismerés feladatából és a gyakorlati szükségletből kiindulva. Egy és ugyanazon összefüggésből a tudományos kutatás bizonyos esetekben az azonosat, más esetekben a különbözőt emeli ki, attól függően, melyik momentum a fontos adott esetben a kutató számára.

Az a tény, hogy minden azonosság, azonosság a különbségben és hogy minden különbség, különbség az azonosságban, azt is jelenti, hogy az azonosság — ugyanúgy, mint a különbség — mindig viszonylagos. Abszolút azonosaknak csak olyan tárgyakat (vagy egy tárgyat különböző fejlődési szakaszban) lehetne tekinteni, amelyekből hiányozna minden különbség. Ilyen eset a való-

[1] „Vagy ha azt mondják, hogy az azonosság lényeges azonosság mint a különbözőségtől való elválasztás, vagy a különbözőségtől való elválasztásban, akkor ez közvetlenül kifejezi azt az igazságot, hogy az azonosság elválasztás mint olyan, vagy lényeges az elválasztásban, azaz magában semmi, hanem az elválasztás mozzanata." (Hegel: A logika tudománya. II. rész. II. fejezet. A./ Az azonosság. Akadémiai Kiadó 1957. 27. o.)

ságban nincs. Teljes azonosság csak mint ideális gondolati absztrakció létezik, mint elgondolt ideális eset, ahol a tárgyak közötti különbség foka a végtelenre csökken. Olyan határeset, amelyhez a valóság tárgyai különböző mértékben közel vannak, de amely határeset tiszta formában a valóságban nem létezik.

A dolgok azonosságának törvénye

A valóság azonossági viszonyainak vizsgálata arra a következtetésre vezet, hogy elismerjük a valóság igaz törvényszerűsége: Minden dolog abban a vonatkozásban, amelyben „A" minőséggel rendelkezik azonos önmagával mint A-val mindaddig, amíg rendelkezik ezzel az „A" minőséggel. Ez azt is jelenti, hogy ha a gondolkodásban a konkrét „A" tárgyat absztrakt formában *csak mint A-t* emelem ki (és így is cselekszünk a gondolkodás folyamatában minden olyan esetben, amikor fogalom formájában tükrözzük a tárgyat), akkor egyszerűen azt lehet mondani, hogy minden „A" tárgy azonos önmagával. Ebben az értelemben a dolgok önmagukkal való azonossága a valóság általános törvénye, amely a valóság minden tárgyára és jelenségére érvényes.

Néha ezt a törvényszerűséget nevezik a formális logika azonosság törvényének. Valójában ez a törvény nem speciálisan gondolkodástörvény, hanem a valóság egy viszonya, ami természetesen, mint minden általános léttörvény, gondolkodási törvény is abban az értelemben, hogy belőle közvetlenül általános útmutatásokat vonhatunk le a megismerés, a tárgyakhoz való helyes közeledés módszerére vonatkozóan. Másrészt viszont — mint a továbbiakban látni fogjuk — a valóság e törvényszerűsége *csak alapja* a fogalmakkal való helyes operálás speciális gondolkodástörvényének, vagyis a formális logika azonosság törvényének.

II. Az azonosság törvénye mint a fogalmakkal való operálás törvénye

Az azonosság törvényét a fogalmakra, a gondolkodásra vonatkoztatva gyakran a következő módon fogalmazzák meg: Minden fogalom (vagy gondolat általában) azonos önmagával. Ez a megfogalmazás azonban nem pontosan fejezi ki azt, amit mondani kellene. Legalább is félreértésekre ad lehetőséget.

1. Ezt a megfogalmazást úgy is lehet érteni, mint annak az objektív ténynek a kifejezését, hogy minden adott fogalom — mint ez az adott fogalom (és mint fogalom általában) — azonos önmagával. Mi már megismerkedtünk azzal az általános tétellel, amelynek értelmében minden A dolog azonos önmagával mint A-val. Ez érvényes bármely tárgyra (a szó tág értelmében) és ezért érvényes minden fogalomra is. A fogalmak ugyanolyan módon azonosak önmagukkal, mint ahogy pl. az uránium azonos önmagával, vagy ahogy minden szervezet azonos önmagával stb.

Minden fogalom mint fogalom azonos önmagával és különbözik minden más gondolati formától. Ez nem zárja ki azt, hogy az adott egységen belül különbség is van (primitív és tudományos fogalom, felszínes, és a tárgy lényegét tükröző fogalom stb.). Továbbá minden adott fogalom ez az adott fogalom és nem azonos semmilyen más fogalommal. Ezért a fogalom önmagával való azonosságának állítása nem rejt magában semmilyen különleges törvényszerűséget. Ez ugyanúgy, mint bármely más gondolati tárgyról történő hasonló állí-

tás, csak az általános törvénynek (a dolgok azonossága törvényének) az alkalmazása egy részesetre. Itt még az általános törvény résztörvényéről sem beszélhetünk. Résztörvényről csak akkor lehet szó, ha az adott területen az általános valamely specifikus formában nyilvánul meg és ennek a specifikusnak lényeges szerepe van a jelenségek adott körénél. (Így pl. a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet törvénye — általános törvény. A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet a népi demokratikus országokban — résztörvény.)

Általában minden törvényt meg lehet fogalmazni a törvény alá tartozó tárgyak, jelenségek bármelyikére egyedi formában is, de ezekben az esetekben a törvény egyes esetekben való megnyilvánulásáról és nem külön résztörvényről beszélünk.

2. A „minden fogalom azonos önmagával" tételt másként is lehet értelmezni. A köznapi beszédben gyakran mi fogalmaknak nevezzük nemcsak a fogalmakat a szó sajátos értelmében, hanem azt is, amit a fogalmakban elgondolunk. Pl. ha fogalomban gondolkodunk valamilyen A minőségről, akkor azt mondjuk, hogy A fogalommal rendelkezünk. („Ember", „fém általában" stb. ezek fogalmak.) Ilyen szóhasználat mellett a „minden fogalom azonos önmagával" tétel értelme : A tárgyról, amelyről fogalom formájában gondolkodom, a gondolkodás folyamatában mindig mint A tárgyról kell gondolkodnom és nem szabad felcserélnem semmi mással. Ez valóban a gondolkodás törvénye. Mivel arra mutat rá : hogyan kell a fogalom formájában kiválasztott gondolati objektumhoz viszonyulnom.

Azonban az, amit most megfogalmaztunk mint gondolkodási törvényt, csak egy része a formális logika azonosságtörvényének, mint a fogalmakkal való operálás törvényének. Úgy gondolkodni minden A-ról, mint csak önmagával azonosról, ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy A-t meg kell különböztetni minden mástól, nem szabad felcserélni semmi mással. Ez egyike a helyes gondolkodás feltételeinek. Más oldalról azonban ez egy absztrakt követelmény. Megvan a lehetősége annak, hogy megsértsük e követelményt és elkövessük azt a hibát, amelyet a fogalmak felcserélésének nevezünk. A gondolat tárgyának a felcserélése abban az esetben történik meg, ha a tárgy nincs pontosan kiválasztva és a gondolkodó egyén nem tisztázta magában pontosan, milyen tárgyat is tart szem előtt. Alapvető feltétele a fogalmak felcserélése hibája megelőzésének az, hogy a gondolati tárgyat meghatározott ismertetőjegyek alapján alkotott világos, szabatos fogalmakban fejezzük ki.

Ezért azt a követelményt betartani, hogy minden minőségről, mint ezen adott minőségről gondolkodjunk és ne cseréljük fel semmi mással — csak akkor lehet, ha tudjuk, mi ez az adott minőség, mi határozza meg és mi különbözteti meg valamely más minőségtől. Csak ha meghatározott minőségről gondolkodunk, tudjuk kiemelni az ebben a meghatározottságban meglevő azonosságot. A fogalmaknak a megismerés folyamatában való azonossága csak akkor érhető el — és ez is beletartozik az azonosság törvénye követelményébe — ha a tárgyról, amelyről fogalom formájában gondolkodom a megismerés egész folyamatában mint olyan tárgyról gondolkodom, amelyet éppen azok az ismertetőjegyek jellemeznek, amelyek alapján a fogalmat megalkottuk.

Így tehát a formális logika azonosság törvénye a gondolat tárgyának, az absztraktan fogalom formájában kiemelt tárgy azonosságának és csak ebben az értelemben a fogalom azonosságának törvénye. Másként kifejezve azt is lehet mondani, hogy itt a fogalmak tartalmának azonosságáról van szó, vagy

pontosabban annak az azonosságáról, ami a fogalom tartalmát képezi (itt „a tartalom" terminust szélesebb értelemben vettük, mint ahogy ez általában a logikában használatos).

III. Az azonosság törvénye metafizikus értelmezésének bírálata

Ha végiglapozzuk Aristoteles műveit — akit a formális logika azonosságtörvénye megalkotójának tartunk — azt látjuk: mint ahogy nem található meg nála az „azonosság törvénye" kifejezés (Antonius Andrae Aristoteles kommentátor használja először), ugyanúgy nem található meg az „A est A", „A—A" formula sem. Ez is későbbi középkori szülött, azé a középkoré, amely minden aristotelesi alkotásból csak a formulát használja és minden tételt igyekszik *üres* formulává változtatni, Lehet, hogy kezdetben az A—A formula valóban az aristotelesi gondolatot igyekezett kifejezni, mindenesetre tény az, hogy később e formula az aristotelesi törvénytől független, önálló életet kezd élni és a logikusok egy része már nem a törvényből alkotott formulát látja benne, hanem a formulából igyekszik megmagyarázni, értelmet adni a törvénynek, és így nem egyszer igen messze kerülnek a törvény aristotelesi értelmétől.

Az azonosság törvénye különböző helytelen értelmezései közül a legelterjedtebb és legtipikusabb e törvény metafizikus értelmezése.

Az azonosság törvénye metafizikus értelemben ontológiai elv és nem a fogalmakkal való operálás törvénye. Tipikus megfogalmazásai: „Ami van, van", „minden dolog az, ami" stb. E törvény ontológiai értelmezése önmagában még nem metafizika. Mint láttuk, a tárgyak közötti azonosságot lehet helyesen és helytelenül is értelmezni. Az ontológiai metafizikus értelmezése ennek a törvénynek akkor jön létre, amikor a dolgok önmagukkal való azonosságát nem mint egy bizonyos minőség szerinti azonosságot, hanem mint a tárgyak időbeli változatlanságát értelmezik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy azok, akik e metafizikus tétel alapján állnak általában tagadnák az egyes konkrét dolgok mindennemű változását. A természetben meglévő változás annyira nyilvánvaló mindenki előtt, hogy egyetlen valamennyire is komoly filozófus sem tagadhatja ezt. Az a tétel, hogy a világban minden mindennel azonos annyira nyilvánvalóan hamis, hogy kétséges: valaki is állítaná ezt.

Az azonosság metafizikus elve a dolgok lényegének örökkévalóságát állítja. Tagadja a dolgok lényegének egymásba való átalakulását, a lényegileg új keletkezését. „A est A" metafizikus értelemben azt jelenti, hogy minden A minőség örökké létezik és örökké egy és ugyanaz marad. De nem jelenti valamely egyedi tárgy változásának tagadását (ahogy a biológiában az örök fajok hirdetése sem jelenti valamely fajta egyedi élőlényei keletkezésének és elpusztulásának tagadását).

Általában az azonosság törvénye metafizikus értelmezése megteremtőjének az újkori filozófiában a Leibniz—Wolf-i iskolát tartják. Leibniz alapot is ad erre az azonosság törvénye következő megfogalmazásával: „Minden valami az, ami". Azonban nem lehet azt mondani, hogy Leibniz tagadja a dolgok mindenfajta változását:

„Midőn egy patkó Magyarország egyik ásványvizében rézzé változik, faj szerint ugyanaz az idom marad meg; de nem egyénileg, mert a vas feloldódik és a réz, amellyel a víz telítve van, lecsapódik és észrevétlenül a helyébe

lép." „Így tehát azt kell mondanunk, hogy a szerves testek, éppúgy, mint a többiek csak látszólag maradnak ugyanazok, nem pedig a szó szigorú értelmében. Körülbelül olyanféle ez, mint az a folyam, amelynek vize folyton változik, vagy mint Theseus hajója, melyet az Athenebeliek egyre megújítottak." (Leibniz: Vizsgálódás az emberi értelemről. 235. o.)

Sőt, mint ismeretes, a leibnizi monadok, amelyek alapját képezik a világ minőségi sokféleségének, a mozgás forrásai, aktív elemei minden dolognak. Éppen ebből a szempontból értékelte pozitíven Leibnizet Marx, Engels és Lenin. Leibniz metafizikus felfogása a monadok örök voltának elismerésében rejlik. Az aristotelesi végső forma, a spinozai egységes szubsztancia helyébe Leibniz a monadok sokaságát állítja, de maguk ezek a monadok nem változnak, egyik a másikba nem megy át, önmagukkal örökké azonosak maradnak.

De ami azokat a szubsztanciákat illeti, amelyek önmagukban igaz és valós szubsztanciális egységgel bírnak . . . „vagyis, amelyeket bizonyos oszthatatlan szellem éltet — jogosan állíthatjuk, hogy azok ezen lélek, vagy szellem révén, amely a gondolkodó lélekben az észt alkotja, tökéletesen ugyanazon egyének maradnak." (Uo. 236. o.).

Magát az azonosság törvényét Leibniz csak megfogalmazza („Minden valami, az ami"), de nem magyarázza meg, milyen értelmet is tulajdonít ennek a formulának? Ha ezt és az ehhez hasonló formulákat minden magyarázat nélkül, csupán szószerinti értelemben vesszük, akkor ez a nem helyes metafizikus értelmezésre utal. Több mint bizonyos, hogy a „valami" alatt itt konkrét tárgyakat értenek és a konkrét tárgyról egészében véve mint összes ismertető jegyeinek összességéről nem lehet azt mondani, hogy az ami. Ez először is a tárgyak ellentmondásosságának tagadását jelenti. Minden egyes konkrét tárgyról csak azt lehet mondani, hogy minden valami, amelyik rendelkezik A tulajdonsággal, mint A (tehát mint olyan tárgy, amelyiknek megvan ez a tulajdonsága) — A. (Az elektron mint hullám — hullám, az élet, mint a sejtek keletkezésének állandó folyamata — éppen ez a folyamat stb.) De ez már azt jelenti, hogy itt a tárgyakat csak egyoldalúan (mint A) emeltük ki. Hogyha az adott tárgy magában rejti A és nem-A ellentmondását, akkor azt is lehet mondani, hogy mint olyan dolog, amely magában rejti A és nem-A ellentmondását éppen ez a dolog. És itt ez újra csak azt fogja jelenteni, hogy az adott tárgyat egy bizonyos ismertetőjegye szempontjából választottuk ki, (ez az ismertetőjegy ennek az ellentmondásnak a jelenléte) és nem egészében vettük.

A konkrét tárgyról egészében véve nem lehet egyszerűen azt mondani, hogy az ami, ha számolunk azzal, hogy minden dologban állandóan végbemegy valamilyen változási folyamat. Minden adott dolog csak bizonyos meghatározott ideig megmaradó adott vonatkozásában ez a bizonyos dolog. Így ismét oda jutunk el, hogy az egyes tárgyakról, amelyek néhány ismertetőjeggyel (A, B, C,) rendelkeznek, csak azt lehet állítani, hogy mint A—A, mint B—B és így tovább. Vagyis a tárgy önmagával való azonosságát csak valamilyen többé vagy kevésbé állandó oldaláról állíthatjuk. Ehhez hozzá kell még tenni, hogy ez a megállapítás is csak akkor igaz, ha eltekintünk a tárgy egyes minőségeiben végbemenő mennyiségi változásoktól, vagyis ha ezeket a minőségeket absztraktan, eldurvítva szemléljük. Másként az azonosság törvénye ontológiai értelemben a tárgyakban állandóan végbemenő változás tagadását jelentené.

Természetesen a „minden valami az, ami" kifejezésben a „valami" alatt érthetünk tárgyakat már absztraktan csak A minőségük szempontjából. De ebben az esetben sem minden A minőségre lehet állítani, hogy A tárgy est A.

Ez csak olyan tárgyakra igaz, amelyekben ez az A minőség *megőrzőáik* valamilyen időszakaszban. De van olyan eset is, amikor a tárgy, amely rendelkezik A minőséggel ugyanabban a pillanatban el is veszti azt. Ha pl. A „egy bizonyos helyen levés"-t jelent, akkor ellentétben a nem mozgó testtel — ahol lehet azt állítani, hogy mint az adott helyen lévő test (mindaddig, amíg a test az adott helyen van) olyan test, amelyik ezen az adott helyen van —, a mozgó test minden pillanatban ezen az adott helyen van és nincs is ezen. Vagyis A is és nem-A is. Ezt számításba véve az azonosság ontológiai törvényét, a dolgok azonosságának törvényét végérvényesen a következőképpen lehet megfogalmazni: minden A dolog *mint A és amíg megmarad A-nak*, — A. E megszorítás nélkül a törvény nem lenne általános érvényű. Csak olyan területre lenne érvényes, ahol viszonylag változatlan minőségekkel rendelkező tárgyakkal van dolgunk. És a törvény univerzális értelmezése metafizikus tételhez vezetne. Az általunk adott megfogalmazás ugyan korlátozza a törvény hatóterületét de ugyanakkor ebben a formában a törvény univerzális törvény. Ugyanúgy, mint ahogy univerzális pl. az a tétel, hogyha a négyszög oldalai párhuzamosak, akkor átlói felezőpontban metszik egymást.

*

A gondolkodás metafizikus elveinek bírálata lényegében a klasszikus német filozófiával kezdődött. Az első csapást a kanti antinómiák mérték. Azzal ugyanis, hogy Kant a gondolkodásban ellentmondásokat fedez fel s az ellentmondó oldalakat egyaránt bizonyíthatónak tartja és nem követeli az ellentmondó oldalak egyikének elvetését, szembenáll azzal a felfogással, amely szerint semmi sem tartalmazhat ellentmondásokat.

A probléma igazán mély felvetése először Hegelnél található. Hegel kétfajta azonosságot különböztet meg: 1. Elvont értelmi azonosság, vagyis különbséget kizáró azonosság. 2. Konkrét azonosság, a különbségek azonossága, vagy hegeli kifejezés szerint „a létet és meghatározásait mint megszünten, megmaradókat magában foglaló azonosság." (Hegel: Enciklopédia. 191. o.). Hegel a metafizika azonosság tételéről kimutatja üres voltát. Ez az azonosság tagadja a dolgok ellentétességét, tehát belső lényegüket és éppen ezért üres „csak formális absztrakt, nem teljes igazságot tartalmaz" (Hegel: A logika tudománya.)

A dolgok belső ellentmondásos természetének — vagyis annak, hogy valamely dolog egysége az ellentétes oldalaknak A-nak és nem-A-nak — hegeli kifejtése alapjává vált a metafizikai azonosság és nem-ellentmondás elvek teljes válságának. Ezzel Hegel igen nagy szolgálatot tett a filozófiai gondolat fejlődésének.

Hegel azonban nemcsak a metafizikai tételek teljes szétzúzásához nyitotta ki a kaput. Ő ugyanis nem tesz különbséget általában a formál-logika azonosságtörvénye és e törvény metafizikus értelmezése között. Sőt a metafizika elveiről úgy beszél, mintha ezek azonosak lennének a formál-logikai törvényekkel. Ez a körülmény sokban hozzájárult ahhoz, hogy egészen napjainkig a formál-logikai törvényeknek egy úgymondhatnánk indokolatlan bírálata, ignorálása menjen végbe.

Lényegében a hegeli álláspont materialista alapon való továbbfolytatása Plehanov nézete is.[1] Hegelhez hasonlóan lényegében nem tesz különbséget a

[1] Lásd: Plehanov Összes Művei. XVIII. A fordító előszava Engels: L. Feuerbach. 2. kiadásához.

metafizikus elv és a formális logika azonosság törvénye között és így, bár igaza van a metafizika bírálatában, de a formális logika értékelésében téved.

Plehanov Bernstein és ezen keresztül Überweg álláspontjával vitatkozik. Überweg, és őt követve Bernstein a metafizikus értelemben vett azonosság és ellentmondás törvények szerint gondolkodva minden kérdésre csak „igen" vagy „nem" választ adnak. Illetve tagadják az „igen-nem", „nem-igen" válaszadás létjogosultságát.

Plehanov felfogásának érdekessége, hogy először hivatkozik a mozgás problémájára a formális logika elleni harcában.

Hegel a mozgás dialektikáját feltárva hangsúlyozza, hogy a mozgás helyes értelmezése annak elismeréséből áll, hogy a mozgó test egy és ugyanazon pillanatban van is és nincs is egy- és ugyanazon helyen. Plehanov Hegelre hivatkozva azt állítja, hogy ebben a kérdésben megmutatkozik a formális logika korlátozott volta, mivel a formális logika értelmében nem lehet választ adni arra a kérdésre : a mozgó test valamely pillanatban van-e egy adott helyen, vagy pedig nincs? A formális logika szerint csak azt lehet mondani „igen, ott van", vagy „nem, nincs ott". De az igazság ezzel ellentétben az : ott is van és nincs is ott, azaz az „igen-nem", „nem-igen" formulában fejezhető ki.

Überweg formuláját Plehanov véleménye szerint csak azon a területen lehet alkalmazni, ahol kész tárgyakkal van dolgunk. Itt valóban minden kérdésre lehet „igen"-nel, vagy „nem"-mel válaszolni, de amikor a dolgok keletkezésben, kifejlődésben, vagy elmúlóban vannak így pl. — mondja Plehanov — amikor a fiatal embernél csak megjelenőben van a szakáll, lehet-e akkor szakállal rendelkezőnek tartani vagy sem?

Ily módon Plehanov arra a következtetésre jut, hogy a formális logika, ezen belül az azonosság törvénye is, amelyet Überweggel egyetértve az ellentmondás törvénye egy oldalának tart, csak korlátolt területen érvényes. Ezt a megoldást nem tartjuk helyesnek és ennek helytelenségét kívánjuk igazolni a következő paragrafusban. Általánosabban megfogalmazva azt fogjuk megvizsgálni, ellentmond-e a formális logika azonosság törvényének a fogalmakkal szembeni követelménye a világ dialektikus szemléletének?

IV. Dialektika és a formális logika azonosság törvénye

A valóság dialektikája és a formális logika azonosság törvénye

A dialektika a metafizikus nézetekkel szemben a tárgyakat és jelenségeket — a valóságnak megfelelően — mint belső ellentmondásoktól terheseket szemléli. A formális logika azonosság törvénye nem alapul e dialektikus törvényszerűség tagadásán, nem tagadja, hogy a tárgy A és nem-A egysége. Alapja csak az a tétel, hogy az a tárgy, amelyik valamilyen vonatkozásban rendelkezik A minőségével, amíg rendelkezik ezzel a minőségével, erről az oldaláról „A". Az áru pl. a használati érték és a csereérték ellentétének egysége. De mivel ez két különböző oldala az árunak és mivel ezek az oldalak megőrződnek benne, ezért különböző fogalmakban lehet kifejezni az áru e két oldalát. Egy és ugyanaz a tárgy használati érték is és csereérték is, ez azonban nem jelenti, hogy a „használati érték" és a „csereérték" fogalmak, amelyeket mi a megismerési folyamatban használunk, mint fogalmak szintén azonosak. Mivel a fogalomalkotáskor a tárgy mindig csak bizonyos viszonylag állandó oldaláról tükröződik, a

fogalmak, amelyekben a tárgy különböző oldalait tükröztük, különböző fogalmak, amelyeket nem lehet azonosnak tekinteni, mindegyik csak önmagával azonos. A dialektika nemcsak konstatálja a tárgyakban levő ellentétes oldalakat, de arra is tanít, hogy ezek összefüggenek, kölcsönösen feltételezik egymást. Ezt a kölcsönhatást viszont csak úgy tudjuk megérteni, ha rendelkezünk a különböző oldalakról külön-külön megalkotott fogalmakkal és ha nem keverjük össze ezeket a fogalmakat.

A materialista dialektika azt tanítja, hogy minden tárgy és jelenség állandóan változik, fejlődik. A változás folyamatában egyik minőségből a másikba, sőt a maga ellentétébe megy át. A mechanikai mozgás átváltozik hőmozgássá. Az ami az egyik vonatkozásban hasznos egy adott mennyiségben, egy más mennyiségben károssá válik stb. Ugyanakkor azonban a „mechanikai energia", „hőenergia", „hasznos", „káros" fogalmak, amelyekben a tárgyak bizonyos ideig megmaradó minőségét tükrözzük, a konkrét tárgyak átmenetével együtt nem mennek át egymásba, nem változnak, hanem a tárgyaknak továbbra is azt a minőségi állapotát rögzítik, amelyre őket megalkottuk. Enélkül nem lehetne megérteni maguknak a tárgyaknak a változását, egymásba való átmenetét sem. Ezért a formális logika azonosság törvénye, amely a fogalmak határozottságának és azonosságának követelményét fejezi ki, elemi feltétele a fejlődés, a változás megismerésének. Az ember pl. — nem tekintve az emberiség állandó változását, fejlődését — rendelkezik olyan tulajdonságokkal, amelyek jellemzőek minden emberre és amely lehetőséget ad az ember fogalmának megalkotására. Az embernek, mint társadalmi lénynek a fejlődését pl. azt a minőségi változást, amely végbemegy az emberekben a szocialista társadalomban, összehasonlítva a kapitalista társadalom embertípusával, mi csak azért tudjuk megérteni, mert rendelkezünk az „ember" meghatározott fogalmával. Csak valamely minőségileg meghatározott dolog fejlődését tudjuk tanulmányozni, sőt az ember átváltozását „nem-emberré" (halál esetében) is csak akkor lehet megérteni, ha rendelkezünk az ember fogalmával, amelyet meghatározott ismertetőjegyek alapján alkottunk meg.

Tudjuk, hogy a tárgyak változásának, fejlődésének folyamatában nem minden ismertetőjegyük állandó, még csak viszonylagosan sem. Van olyan eset, amikor egy tárgy rendelkezik néhány ismertetőjeggyel és ugyanabban a pillanatban el is veszti ezeket. Láttuk pl., hogy a mozgó test rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy egy adott helyen van, de ugyanabban a pillanatban, amikor rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, el is veszti ezt a tulajdonságát. Ebben az esetben nem lehet azt mondani, hogy a tárgy mint A (mint adott helyen levő) est A. Itt látszólag megszűnik működni a formális logika azonosság törvénye, amely azt követeli, hogy minden tárgyról mint valami meghatározottról kell gondolkodni, vagyis mindig valamilyen viszonylagosan állandó ismertetőjegyei oldaláról kell fogalmat alkotni a tárgyról. De lehet-e azt mondani, hogy ebben az esetben valamilyen más módon, a formális logikai törvények ellenére kell gondolkodni? Ha ez így van, akkor helyes az a vélemény, hogy az azonosság törvénye alapján a valóságnak csak bizonyos korlátolt, meghatározott területén lehet gondolkodni.

Azonban ez nem így van. Az azonosság törvénye érvényes minden esetben függetlenül attól, hogy olyan egyszerű tárgyakról gondolkodunk mint asztal, virág, fa stb. vagy olyan bonyolult folyamatokról, mint a mozgás folyamata. Mi mindig fogalmak formájában gondolkodunk és fogalmakat alkotni csak viszonylag állandó ismertetőjegyek alapján lehet. Pontosabban a

tárgyakat csak olyan ismertetőjegyeik alapján tükrözhetjük fogalomban, amely ismertetőjegyek benne megőrződnek valamilyen időtartam alatt. Vagy meghatározott, viszonylag állandó ismertetőjegyek alapján gondolkodunk a tárgyról, vagy egyáltalán nem tudunk gondolkodni róla. Vagyis a mozgó testről nem lehet fogalmat alkotni azon ismertetőjegye alapján, hogy valamilyen meghatározott helyen van. Ha mi megpróbálunk a mozgó testről, mint olyan testről, amely valamilyen adott időpontban valamilyen helyen van, gondolkodni, akkor valójában a megalkotott fogalomban már nem a mozgó testet, hanem a mozdulatlan testet választottuk ki. Természetesen lehet olyan fogalmat alkotni, mint „mozgó test, amely adott pillanatban, adott helyen van". (A gondolkodásban nem mindig az adott tárgy analízise alapján alkotunk fogalmat, hanem más fogalmak vagy bizonyos meglevő ismertetőjegyek és bizonyos tárgyak létezésének feltételezése alapján). Azonban ennek a fogalomnak semmi sem felelne meg a valóságban. Egyetlen valóságos mozgó test sem tartozna terjedelmébe. Az, amit absztrakt elmélkedés révén megállapítunk a „tárgyak" ilyen fajtájáról az valójában nem vonatkozik egyetlen valóságos tárgyra sem.

Ez azonban nem jelenti, hogy általában nem tudunk ítélni a mozgó testekről, vagy a mozgás folyamatáról. A mozgó test mint bármely más tárgy szintén rendelkezik viszonylag állandó ismertetőjegyekkel. Ilyen maga az, hogy mozgó, amelynek alapján alkothatunk róla olyan fogalmat, mint „mozgó test" és gondolkozhatunk róla az azonosság törvényének megfelelően. Továbbá van olyan állandó ismertetőjegye — amely jellemző rá egészen addig, amíg megmarad mozgó testnek — hogy minden pillanatban van és ugyanakkor nincs egy bizonyos helyen, és ez olyan ismertetőjegy, amelynek alapján szintén határozott módon lehet gondolkodni róla. Így nincs igaza Plehanovnak és más szerzőknek, amikor azt állítják, hogy az azonosság törvényének megfelelően csak meghatározott területeken gondolkodhatunk.

Plehanov az azonosság törvényének kritikájával együtt az ellentmondás és a kizárt harmadik törvényeket is bírálja. Amint láttuk, ezt a három törvényt ő arra a követelményre vezeti vissza, mely szerint minden kérdésre csakis „igen„ vagy „nem" feleletet lehet adni. Plehanov kritikájának az a lényege, hogy ez a formula nem megfelelő akkor, amikor változásban lévő tárgyakkal és jelenségekkel van dolgunk. Arra a kérdésre : a mozgó test egy adott pillanatban van-e egy adott helyen? valóban nem lehet sem azt válaszolni, hogy „igen, van" sem azt, „nem, nincs". Az igaz válasz csak az lesz ; a test van is és nincs is egy adott pillanatban egy bizonyos helyen. De ezt a tényt nem lehet úgy értékelni, mintha itt a formális logikai törvények ellenére, ezekkel szemben gondolkodnánk. E probléma megértéséhez röviden ismertetnünk kell az ellentmondás és a kizárt harmadik törvénye értelmét, kapcsolatát az azonosság törvényével.

Az azonosság törvényének, mint a fogalmakkal való operálás törvényének és az ellentmondás törvényének lényegében egy és ugyanazon objektív alapja van, mégpedig a dolgok azonosságának törvénye : „A tárgy amíg megmarad A-nak (s természetesen abban a vonatkozásban, amelyben A) est A." Tagadott formában ez a tétel így hangzik : „A tárgy abban az időben és abban a vonatkozásban, amikor A, nem nem-A." Ez utóbbin alapul az ellentmondás törvénye : Ha azt állítjuk, hogy egy tárgy rendelkezik valamilyen P ismertetőjeggyel, akkor nem lehet azt is igaznak tartani, hogy ez a tárgy ebben az időben (vagyis, amikor rendelkezik P-vel) és ebben a vonatkozásban nem

rendelkezik ezzel az ismertetőjeggyel. Ha valaki azt állítja, hogy S est P és ugyanezt tagadja, vagyis azt állítja, hogy S (ugyanabban az időben és ugyanabban a vonatkozásban, amikor S est P) nem P, akkor tulajdonképpen azt állítja, hogy P nem-P, ami ellentmond a dolgok azonossága törvényének.

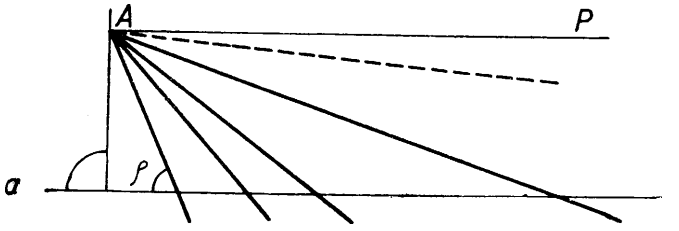
Az ellentmondás törvénye nem tiltja meg, hogy az „igen-nem, nem-igen" formula szerint gondolkodjunk abban az esetben, amikor valamilyen ismertetőjegy viszonylag sem állandó egy tárgynál. Ugyanígy a kizárt harmadik törvénye nem követeli meg ezekben az esetekben az igen-igen, nem-nem formula szerinti gondolkodást, ahogy ezt a metafizika elképzeli. Ennek a törvénynek előfeltétele az a körülmény, hogy a fogalmakban a tárgyakat mindig viszonylag állandó ismertetőjegyei alapján tükrözzük. Minden P fogalomban, ha ez helyesen van elvonatkoztatva a tárgytól, olyan tárgyakat tartunk szemelőtt, amelyek valamilyen időegységig rendelkeznek P ismertetőjeggyel. Ebből kiindulva a kizárt harmadik törvénye azt követeli meg, hogy valamilyen tárgyról vagy azt állítsuk, hogy ő P vagy tagadjuk ezt. Ha S tárgy rendelkezik viszonylag tartósan P ismertetőjeggyel, akkor igaz az, hogy S est P. Ha nincs ilyen ismertetőjegye, akkor az igaz, hogy S nem P, egyik a kettő közül feltétlenül igaz.

A mozgó test nem általánosítható a „test, amely egy adott pillanatban egy adott helyen van" fogalomban, mivel nincs ilyenfajta viszonylag állandó ismertetőjegye. De akkor igaz, a kizárt harmadik törvényének megfelelően, hogy a mozgó test nem olyan test, amelyik egy adott időpontban egy adott helyen van. Mint már előbb is mondottuk, a „test, amely egy adott időpontban egy adott helyen van" fogalomban mozdulatlan testeket általánosítottunk, és következésképpen igaz, hogy a mozgó test nem tartozik az adott fogalomba. Ha mi helyesen akarjuk tükrözni azt a tényt, hogy a mozgó test az adott pillanatban van is és nincs is ugyanazon a helyen, akkor ezt a fogalmat kell venni. E fogalommal kapcsolatban (ha ezt P-vel jelölöm) igaz lesz a kizárt harmadik törvénye értelmében, hogy S est P, vagy S non est P. (Ha S mozgó testet jelent, akkor igaz az, hogy S est P.)

Plehanov kritikáját nem csak erre az esetre alapozza. A formális logika alaptörvényei korlátolt alkalmazhatóságát az egyik minőségi állapot másikba való átmenetének nem korlátozható határvonalaira is alapítja. Ha visszaemlékezünk példájára, (arra a fiatalra, kinél még csak most kezd jelentkezni a szakáll, vagy a Nap, amely még nem jött föl, de már megjelent az égbolton), ezekben az esetekben a kizárt harmadik törvénye alkalmazhatóságát az nehezíti meg, hogy maga P és nem-P fogalmak meghatározatlanok. Természetesen ha maga P határozatlan, akkor azt sem lehet határozottan állítani, hogy S est P vagy S non est P. Mint ahogy azt a kizárt harmadik törvénye követeli. De ennek a törvénynek az alkalmazása előfeltételezi, hogy teljesítve legyen az azonosság törvénye követelménye a fogalmak határozottságáról. A fenti esetben tehát a probléma nem az, hogy érvényes-e vagy sem a formális logika követelménye, hanem az, hogyan elégítsük ki ezt a követelményt, hogyan lehet ezeket a minőségi állapotokat korlátok közé szorítani, pontos fogalmakban tükrözni? Végsősoron ez a probléma a mennyiségi és minőségi változások dialektikájának és ennek gondolkodásban való tükrözésének problémájához vezet el.

Ugyanilyen típusú probléma merül fel a matematikában. Ha pl. „A" pontból különböző szögek alatt metsző egyeneseket bocsátunk „a" egyenesre,

akkor (ϱ) szöget változtatva 90—0-ig valahol átmenetet kapunk „a" egyenest metsző egyenesektől a vele párhuzamos egyeneshez. Ha a párhuzamos egyenest P-vel jelöljük a metszőket pedig nem-P-vel, akkor az a kérdés : hol megy végbe az átmenet nem-P-től P-hez? Hova tartozik az az egyenes, amelyet úgy kapok, hogy a (ϱ) szöget tetszészerinti módon végtelenül közelítem O-hoz, P vagy nem-P ez az egyenes?



Vagy ha 0 és 1 között a számokat „nem-P"-vel jelölöm, az egyest viszont P-vel, akkor hova tartozik a 0,9999 . . . szám, ahol a 9-eseket a végtelenségig növelhetem? Hol történik meg az átmenet a nem 1-estől az egyeshez?

A dialektika azt tanítja, hogy a határok a világban mozgók, feltételesek, viszonylagosak. Ezek megismerése folyamatában nem egyszer eldurvítjuk a valóságos viszonyokat, és csak a gyakorlat és a megismerési folyamat egésze vezet ennek a durvításnak a csökkentéséhez. Míg az euklidesi geometria minden egyenest (a fenti példában) metsző, vagy párhuzamosra oszt fel, addig a nem euklidesi Bolyai-Lobacsevszkij-féle geometriában ezek között a fajták között végtelen sok más egyenes, nem metsző egyenes létezik.

De bármilyen úton is halad előre a pontosabbá tétele, elmélyítése fogalmainknak, mindig megmarad határozottságuknak követelménye és ezzel együtt az a követelmény, hogy a kizárt harmadik törvénye alapján gondolkozzunk vagy állítsunk, vagy tagadjunk valamit.

Mivel a kizárt harmadik törvényének vizsgálata nem speciálisan feladatunk, ezért csak futtában említettük az alkalmazása körüli nehézségeket.

Végülis meg kell még jegyezni, hogy e törvények helyes értelmezéséhez és alkalmazásukhoz szükséges, hogy számoljunk a fogalmak különböző típusaival. Egyes fogalmak a tárgyak bizonyos meghatározott állapotainak kifejezésére szolgálnak, míg mások a változás folyamatát, a tárgyak fejlődésének folyamatát fejezik ki. Amikor a jelenségek fejlődését akarjuk megérteni, amikor a jelénségeket éppen mint folyamatokat tanulmányozzuk, akkor ezeket a folyamatokat nem lehet kifejezni a meghatározott állapotok kifejezésére szolgáló fogalmakkal. Ugyanígy nem lehet a tárgyak állapotát sem a folyamatok tükrözésére szolgáló fogalmakkal kifejezni. A mozgás folyamatát nem lehet a nyugalmi állapoton keresztül leírni. Az „egy helyen levés" és a „valamely más helyen levés" fogalmak a tárgyakat viszonylagos nyugalmuk szempontjából tükrözik és ezek nem alkalmasak mozgásuk leírására. Ahhoz, hogy a mozgás folyamatát leírjuk, új fogalmat kell alkotni : „tárgy, amely valamely időben van és ugyanakkor nincs is egy adott helyen". Ha mi nem tudjuk azt mondani, hogy a Nap feljött a láthatárra, vagy hogy nem jött föl, akkor lehet határozottan állítani, hogy feljövőben van és ezt a fogalmat használva már ismét

lehet határozottan állítani a kizárt harmadik törvényének megfelelően : a Nap kelőben van, vagy nincs kelőben. Itt újra azzal a ténnyel találkoztunk, hogy a fogalmak a valóságban meglevő egységet egyes oldalakra bontják fel. Bizonyos fogalmak a tárgyak viszonylagosan állandó minőségeit, tulajdonságait, viszonyait, míg mások ezeknek a minőségeknek, viszonyoknak, tulajdonságaiknak változásait fejezik ki. De mindkét fogalom-típus a tárgyakból valami minőségileg meghatározottat, tartósat tükröz és alá van rendelve az azonosság törvényének.

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk, hogy a formális logika azonosság törvénye és a dialektika törvényei nem mondanak ellent egymásnak. A dialektika elismerése és a dialektikus gondolkodás nem zárja ki, hogy teljesítenünk kell a formális logika követelményét is.

A fogalmak dialektikája és az azonosság törvénye

A dialektika azt tanítja, hogy ha az állandó változásban, fejlődésben levő világot meg akarjuk ismerni, akkor fogalmainknak is „. . . . . hajlékonyaknak, rugalmasaknak, relatívaknak, egymással kölcsönhatásban lévőknek kell lenniük, hogy képesek legyenek a világ ellentmondásait magukba felölelni." (Lenin : Filozófiai füzetek.)

Azt mondják, hogy a formális logika azonosság törvénye merev, mozdulatlan fogalmakat feltételez, ezért csak ott alkalmazható, ahol lehet ilyen fogalmakkal operálni. V. I. Cserkeszov pl. a következőket írja a formális logikai fogalmakról : „Ezek nem hajlékonyak, elasztikusak. Azonosak önmagukkal s ebben az értelemben mozdulatlanok, merevek. A fogalmak ilyen típusa természetesen nem kigondolt. Nem lehet ezeket a fogalmakat mesterséges konstrukciónak tartani. Az absztrakt általános fogalmak és ezek állandó tartalma a valóság tárgyainak és jelenségeinek viszonylagos állandóságát tükrözik" (A fogalomalkotás néhány kérdéséről. Voproszi Filoszofii, 1956. 2. szám. 65. o.).

Nézzük meg igaz -e ez az állítás? Ellentmond-e a fogalmak azonosságának követelménye a fogalmak dialektikus természetének?

A fogalmak fejlődéséről két értelemben beszélhetünk. Egyrészt a fogalmak fejlődése alatt azt értjük, hogy egy és ugyanazon dologról alkotott fogalmaink fejlődnek, másrészt, hogy a mi fogalmaink változnak, fejlődnek, a valóság változásának és fejlődésének megfelelően.

1. Egy és ugyanazon dologról tudásunk kiszélesedése, elmélyülése alapján fejlődik a fogalmunk, annak alapján, hogy a tárgyak és jelenségek új oldalait, új ismertetőjegyeit tárjuk föl. Tudásunk fejlődésének folyamatában megállapítjuk, hogy néhány ismertetőjegy, amelyet régebben lényegesnek tartottunk, nem lényeges és ellenkezőleg, arról amelyet lényegtelennek tartottunk kiderül, hogy lényeges feltétele a tárgy adott minőségének. Minden fogalom az ismertetőjegyek bizonyos csoportját zárja magában, amelyek kifejezik a fogalomban általánosított tárgy specifikumát. De ezeken az ismertetőjegyeken kívül maga a tárgy még rendelkezik sok más tulajdonsággal is. Azonban a fogalom változása tudásunk kiszélesedése új oldalak megismerése folyamán csak akkor következik be, ha tudásunk azokról az ismertetőjegyekről változik meg, amelyek a tárgy specifikumát fejezik ki és amelyek a fogalom meghatározásába beletartoznak. Másképpen szólva, a fogalom változása akkor megy végbe, amikor a tárgy lényegének megismerésétől eljutunk a még

mélyebben levő lényeg feltárásához. Vagyis: bizonyos meghatározott ideig megőrződik a fogalom önmagával való azonossága, akkor is, ha közben tudásunk kiszélesedik. A fogalmak változása csak a tudományok fejlődésének meghatározott szakaszaiban megy végbe. Az ilyen változás lényegében már az egyik fogalomról a másikra való átmenést jelenti. Ebben az esetben a régi és az új fogalmat nem lehet azonosnak tekinteni. Így pl. az atom fogalma az antik görög gondolkodóknál, a múlt században és a jelenkorban, ezek különböző fogalmak, habár egy és ugyanazon tárgyról alkottuk őket. Minden ilyen fogalom csak önmagával azonos és nem lehet felcserélni semmilyen más fogalommal. Tehát itt, mint látjuk, ismét alkalmazzuk az azonosság törvényét.

2. Találkozhatunk olyan állásponttal is, hogy a fogalmak azonos használata csak addig lehetséges, amíg a nekik megfelelő tárgy nem változik meg lényegesen. Ez az állítás a fogalmak természetének megnemértéséből származik. A valóságban a tárgy változása, fejlődése, vagy még a maga ellentétévé való átalakulása sem vonja maga után a fogalom változását. A fogalom a tárgy meghatározott minőségéről alkotott fogalom. Ha a tárgy úgy megváltozott, hogy már nem ez a minőségű tárgy, akkor egyszerűen nem általánosítható többé ebben a fogalomban, és valamely más fogalomban kell tükrözni. Az előző fogalom azonban megmarad éppen, mint fogalom arról a minőségről (vagy azokról a tárgyakról általában), amellyel a tárgy előzőleg rendelkezett. A valóságban állandóan végbemegy a tárgyak átmenete egyik minőségi állapotból a másikba. De új fogalom csak akkor keletkezik, ha valami új eddig még fogalomban nem tükrözött minőség jön létre. Ekkor szükségessé válik új fogalom megalkotása. De a régi fogalmak ezzel még semmi változáson nem mentek át. Ezek a fogalmak még attól függetlenül is megmaradnak, hogy vannak-e a valóságnak továbbra olyan tárgyai, amelyek rendelkeznek ezzel a minőséggel. Ebben az esetben a fogalom úgy marad fenn, mint fogalom a múltban meglevő létezőkről. Ilyen fogalmak pl. a kihalt állatfajokról, növényfajtákról meglevő fogalmaink stb.

Valamely új minőség megjelenése a régi fogalmakat csak bizonyos speciális esetekben változtatja meg. Először is akkor, amikor az új jelenség valamilyen módon új fényt vet a már ismert, fogalomban tükrözött régi jelenség lényegére. De itt szintén a tudásunk kiszélesedéséről van szó, amely a fogalom elmélyülésének szükségességét vonja maga után. Így tehát megegyezik az egyes pont alatt tárgyalt esettel. Másodszor, amikor a megelőző és az újonnan keletkezett jelenség egy-egy fajtája egy és ugyanazon általános jelenségnek. Ebben az esetben az új fogalom keletkezésével együtt a régi fogalom szintén fajfogalommá válik és egy új nem-fogalom is keletkezik. Vagy az előző fogalom megmarad nem-fogalomnak és két új fajfogalom keletkezik. Hogyan működik ezekben az esetekben az azonosság törvénye? Vegyük pl. a burzsoá forradalom fogalmát. Ennek a fogalomnak nominális meghatározása a következő: olyan forradalom, amelyik az átmenet formája a feudalizmusból a kapitalizmusba. Az 1905-ös orosz forradalomig csak olyan burzsoá forradalmakat ismertünk, ahol a vezetőerő a burzsoázia volt. De az 1905-ös forradalom megmutatta, hogy a burzsoázia vezető szerepe nem elengedhetetlen ismertetőjegye a burzsoá forradalomnak, sőt bizonyos történelmi körülmények között a burzsoázia nem képes a vezetésre, és a forradalmat vezetni csakis a munkásosztály, a parasztsággal szövetségben képes. Így az 1905-ös forradalommal a burzsoá forradalmak minőségileg új típusa veszi kezdetét. Ezért el kell különítenünk két fajtáját ezeknek a forradalmaknak. A burzsoá forradalom előbbi

fogalma nem fogalommá válik, de lényegében — ettől eltekintve — nem változik meg. Bár a fogalomban általánosított jelenségek köre kiszélesedik, de ugyanazon minőségű jelenségről gondolkodunk továbbra is (forradalom, amely a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet formája). Természetesen az újonnan keletkezett fogalmaknak „burzsoá forradalom, amelynek vezető ereje a munkásosztály a parasztsággal szövetségben" és „burzsoá forradalom, amelynek vezető ereje a burzsoázia") felcserélése egymás között vagy az általános fogalommal logikai hiba, az azonosság törvényének megsértése. Más a helyzet ha kezdetben a burzsoá forradalom fogalma alatt olyan forradalmat tartottunk szem előtt, amely a feudalizmus ellen irányul és amelynek vezető ereje a burzsoázia. Ebben az esetben a valóság fejlődése (vagyis az új forradalomtípus létrejötte) oda vezet, hogy felismerjük ; a burzsoá forradalom ismertetőjegyeit nem helyesen választottuk ki.

Találkozhatunk olyan véleménnyel is, amely szerint a formális logikai követelmények csak bizonyos meghatározott osztályára a fogalmaknak, az ún. formál-logikai fogalmakra vonatkoznak. Ezzel együtt természetesen elismerik dialektikus fogalmak létezését, melyek nincsenek az azonosság törvényének alávetve, amelyeknek tartalma és a bennük elgondolt tárgyak köre állandóan változik.

Lenin a Kommunista Internacionálé III. kongresszusán beszélt arról, hogy a „tömeg" fogalma állandóan változik :

„A harc kezdetén elegendő volt néhányezer igazi forradalmi munkás ahhoz, hogy tömegről beszélhessünk." „Amikor a forradalom már eléggé elő van készítve, a ‚tömeg' fogalma megváltozik : néhányezer munkás már nem tömeg. Lassanként megváltozik ennek a szónak a jelentése. A tömeg fogalma megváltozik abban az értelemben, hogy tömegen a többséget értjük, mégpedig nemcsak a munkások egyszerű többségét, hanem valamennyi kizsákmányolt többségét ; másféle értelmezése forradalmár számára megengedhetetlen, ennek a szónak minden más értelmezése értelmetlenné válik." (Lenin : Művei. 32. köt. 511. o.)

Lehetne azt mondani, hogy a „tömeg" fogalma egy olyan dialektikus fogalom, amelyik nincs alávetve a formális logika követelményének, mivel a tömeg alatt mindig valami mást kell értenünk. De szerintünk nem lehet a fogalmakat dialektikus és formális logikai fogalmakra felosztani. Meg lehet különböztetni tartalmuk szerint olyan fogalmakat, amelyekben a változás folyamata tükröződik és olyanokat, amelyekben egyszerűen ez vagy az a viszonylagosan állandó minősége, tulajdonsága tükröződik a tárgynak. De ezek is és azok is dialektikus természetűek és ugyanakkor alá vannak rendelve a formális logika követelményeinek is. Ilyen a tömeg fogalma is. Mindig határozottnak, csak önmagával azonosnak kell lennie és nem lehet felcserélni semmilyen más fogalommal.

A tömeg fogalma korántsem úgy változó, hogy ez meghatározatlanságát jelentené, ellenkezőleg : minden időben megőrződik benne meghatározott tartalom, amelynek alapján megalkottuk a tömeg fogalmát. Ebben a meghatározottságában ez a fogalom mint minden más fogalom, azonos önmagával. Elég csak azt a kérdést feltenni : miért nevezzük különböző időkben az emberek különböző csoportjait éppen tömegnek? Nyilvánvalóan azért, mert magának ennek a szónak meghatározott jelentése van, meghatározott ismertetőjegyeket tartunk szem előtt, amelyek meghatározzák, hogy mi a tömeg és mi nem-tömeg. Csak tudva azt, hogy mi az a tömeg, lehet ítélni arról, hogy

bizonyos feltételek között néhány ezer forradalmi munkás már tömeg, és hogy más esetekben ugyanezek már nem jelentenek tömeget. Világos, hogy a tömeg alatt mindig egy és ugyanazt értjük : olyan erőt, amelyre a párt a harc adott szakaszában támaszkodhat a harci feladat végrehajtása céljából. (Nem gondoljuk, hogy itt pontos meghatározást adtunk, de abból a lenini szövegből kiindulva amelyről szó volt, úgy gondoljuk, hogy ő erre gondolt a tömeg meghatározásánál.) A tömeg fogalma mindig csak abban az értelemben változik, hogy megváltozik az empirikus terjedelme. De a logikai terjedelme változatlan marad, ugyanúgy, ahogy változatlan maga a tartalma is. Vagyis megváltozik a valóság konkrét jelenségeinek köre, amelyekre vonatkozik ez a fogalom, de változatlan marad az, hogy ez a fogalom olyan jelenségeket tükröz, amelyekre a fentemlített ismertetőjegyek érvényesek. Ennek a fogalomnak az a sajátossága, hogy a fogalom tartalma jelenségek közötti viszonyt fejez ki, az adott esetben azt a viszonyt, amely fennáll a párt harci feladatához szükséges erő és az adott harci feladat között. Az utóbbi a harci feladat jellege változó, ezért változó az is, hogy milyen valóságos tárgyak tartoznak a fogalom alá. Ugyanilyen típusú fogalmak a hasznos, a kellemes, a szép, stb. fogalmak. Hasznos az, ami azt a célt szolgálja, amelyet a társadalom, vagy az egyes emberek maguk elé állítottak valamely adott időben. A cél megváltozik és ezzel együtt változnak azok a konkrét jelenségek is, amelyekre elmondható, hogy ők hasznosak. De a gondolkodás objektuma, amely a fogalom tartalmát meghatározza, mindig egy és ugyanaz marad, és ezzel együtt megmarad az azonosság törvénye követelményének érvényessége is.

О ЗАКОНЕ ТОЖДЕСТВА ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

Каталин Г. Хаваш

Цель работы-доказать, что закон тождества формальной логики свойственным ему образом — наряду с законами диалектической логики — правдиво отражает соотношения действительности, и является научным, общехарактерным законом мышления — не только «элементарного», но и человеческого мышления.

Объективной основой этого закона являются тождество и различие, имеющие место в действительности. Относительное тождество предметов, то есть тождество определённых черт предметов, и тот факт, что предметы до известного времени сохраняют определённые свойства, то есть относительное постоянство предметов.

Эти объективные соотношения составляют содержание закона тождества предметов : каждая вещь в том отношении, в котором обладает качеством «А», тождественна самой себе как «А» до тех пор, пока обладает этим качеством «А». На этой закономерности основывается специальный закон мышления — закон тождества формальной логики. О предмете, на который направлена моя мысль в форме понятия, в процесе мышления я всегда должен мыслить, как о предмете «А» и не могу заменить его ничем. Для этого необходимо выразить мысленный предмет через чёткие, ясные понятия на основе определённых признаков.

Мы должны резко различить закон тождества формальной логики и принцип тождества метафизики. Последний основывается на неправильном воззрении на тождество предметов. Закон тождества формальной логики — в противоположность метафизике — не противоречит признанию диалектической природы предметов, явлений и мышления.

Статья доказывает эту точку зрения через несколько частичных проблем, которые возникли в логических дискуссиях. Так, например, она показывает, что нет противоречия между признанием диалектической природы движения и законом тождества формальной логики. Также нельзя признать разделение понятий на понятия диалектические и на понятия формальной логики. Наши понятия обладают диалектической природой, но они должны удовлетворить и требованиям формальной логики.

ON THE LAW OF IDENTITY IN FORMAL LOGICS

Mrs. Katalin Havas

Author endeavours to prove that the law of identity in formal logics truly reflects the relations of reality, in a specific way of its own but always according to the laws of dialectical logics, and that it constitutes the characteristic, scientific law not only of "elementary" thinking but also of general human thinking.

The objective basis of this law is the identity and difference prevailing inherent in reality, the relative identity of things, *i. e.* the identity of certain criteria of things and the fact that the things preserve for a certain determined time some of their properties, *i. e.*, the relative constancy of things.

These objective relations constitute the content of the identity law of things: every object in the sense it possesses the quality "A" is identical with itself as with "A", as long as it possesses this quality "A". This law lies at the basis of a special law of thinking, the identity law of formal logics. In the process of thinking I always have to refer to object A, of which I am thinking in the form of a concept, as object A and must not substitute it by anything. All this requires the object of thinking to be expressed in clear and precise concepts formed on the basis of definite criteria.

The identity law of formal logics must clearly be distinguished from the principle of identity in metaphysics. The latter is based on the incorrect observation of the identity of things. The identity law of formal logics — unlike in metaphysics — does not contradict the recognition of the dialectical character of things, phenomena and thinking.

This statement is proved by the author by quoting a number of problems raised in discussions on logics. She proves, for instance, that there is no contradiction between the recognition of the dialectical character of movement and the identity law of formal logics. We cannot endorse the division of concepts into dialectico-logical and formal-logical ones. Our concepts have a dialectical character but must comply also with the requirements of formal logics.

ÜBER DAS IDENTITÄTSGESETZ DER FORMALEN LOGIK

Chaterine Havas

Der Aufsatz steckt sich zum Ziel zu beweisen, dass das Identitätsgesetz der formalen Logik auf die ihm eigene Weise nebst den Gesetzen der dialektischen Logik — die Zusammenhänge der Wirklichkeit getreu widerspiegelt, und ein wissenschaftlich wertvolles Denkgesetz darstellt, das nicht nur für das »elementare« Denken, sondern gleichsam für das menschliche Denken kennzeichend ist.

Die objektive Grundlage dieses Gesetzes sind die in der Wirklichkeit auffindbare Identität und der Unterschied. Die relative Identität der Dinge, d. h. die Identität gewisser Merkmale derselben sowie die Tatsache, dass die Dinge eine Zeitlang gewisse Eigenschaften bewahren, d. h. die relative Dauerhaftigkeit der Dinge.

Diese objektiven Verhältnisse bilden den Gehalt des Identitätsgesetzes der Dinge. Jedes Ding ist in der Beziehung, in welcher es über Qualität »A« verfügt, mit sich selbst als mit »A« identisch, und das solange bis es über diese Qualität »A« verfügt. Auf dieser Gesetzmässigkeit ist ein spezielles Denkgesetz, das Identitätsgesetz der formalen Logik aufgebaut. Über das Ding, worüber ich in Form eines Begriffes denke, muss ich im Denkprozess immer als über Ding A denken, und ich darf es mit keinem anderen vertauschen. Dazu ist notwendig, dass wir das gedankliche Ding an Hand bestimmter Kennzeichen in deutlichen prezisen Begriffen ausdrücken.

Wir müssen das Identitätsgesetz der formalen Logik von dem Identitätsprinzip der Metaphysik scharf abgrenzen. Das letztere beruht auf der unrichtigen Anschauung der Identität der Dinge. Das Identitätsgesetz der formalen Logik widerspricht — im Gegensatz zur Metaphysik — der Anerkennung der dialektischen Natur der Dinge, der Erscheinungen, des Denkens nicht.

Die Studie belegt diesen Standpunkt unter Heranziehung zahlreicher Teilprobleme, die in den Diskussionen über Logik zur Sprache gekommen sind. So weist sie zum Beispiel nach, dass zwischen der Anerkennung der dialektischen Natur der Bewegung und dem Identitätsgesetz der formalen Logik kein Widerspruch bestehe. Von der Hand zu weisen ist u. a. die Einteilung der Begriffe in dialektische und formale. Unsere Begriffe sind dialektischer Natur, aber sie müssen auch den Forderungen der formalen Logik entsprechen.

Formális és dialektikus meghatározás

TAMÁS GYÖRGY

A szaktudományok művelői már régóta elégedetlenek azzal, amit a logika tudománya a meghatározással kapcsolatban nyújt számukra. Azok a szempontok, módszerek, szabályok, amelyeket a logika mindezideig kidolgozott, elvontak, nem elégítik ki a tudományos szükségleteket. Az alábbiakban annak kimutatására törekedtem, hogy a dialektikus logika képes és csak a dialektikus logika képes a korszerű, tudományos meghatározás módszertanát kidolgozni.

*

A köznapi életben, de még a tudományban is elég gyakran előfordul, hogy a fogalmakat homályosan, ill. különböző értelemben használják. Ez többek között kölcsönös félreértésekhez, üres szóvitákhoz vezet. Mindennek az az oka, hogy az emberek nem tisztázzák önmaguk számára a fogalmak tartalmát. A fogalom tartalmának feltárása a meghatározás révén történik.

A mindennapi életben nem szoktunk töprengeni azon, hogy *mi a meghatározás*. Az emberek egyrészt egyéni tapasztalataik alapján, kimondva vagy kimondatlanul, meghatározzák a maguk számára azokat a tárgyakat, jelenségeket, amelyekkel életük során kapcsolatba kerülnek. Másrészt a tudomány közvetítésével átveszik azokat a meghatározásokat, amelyek az emberi megismerés fejlődése folyamán kialakultak.

Bizonyos esetekben azonban a körülöttünk levő tárgyak meghatározása problémát okoz. Így pl. az emberek már hosszú időn keresztül felhasználták gyakorlati célokra az elektromosságot, anélkül, hogy meg tudták volna határozni annak mibenlétét. Ugyanez volt a helyzet a vegyi rokonság, az élet stb. fogalmával.

Kezdetben a probléma — az egyes ember számára éppúgy, mint az emberiség számára — akörül forog, hogy az adott tárgynak mi a helyes meghatározása. Amikor azonban már egyre több jelenség meghatározása válik kérdésessé, akkor magának a meghatározásnak a mibenléte is problémaként merül fel.

A közbeszédben a „meghatározás" kifejezést is különböző értelemben használják, anélkül, hogy ennek tudatában lennének. *Objektív értelemben* használják pl. ebben az összefüggésben: az értéktörvény meghatározza az áruk árát. Ebben az esetben a meghatározás annyit jelent, hogy valamilyen körülmény (pl. az értéktörvény) lényeges hatást gyakorol a vele összefüggésben álló másik körülményre (áruk ára). Arra a körülményre, amelyik lényeges

hatást gyakorol, azt mondjuk, hogy meghatározó szerepet tölt be. Ezt az összefüggést a továbbiakban *meghatározottságnak (determináció)* fogjuk nevezni.

Szubjektív értelemben a meghatározást úgy tekintik, mint valamely fogalom tartalmának feltárását. A meghatározás azt a célt szolgálja, hogy kiemeljük a szóban forgó tárgyak lényeges jegyeit. A továbbiakban ebben az értelemben fogjuk használni a *„meghatározás" (definíció)* kifejezést. Ez az értelmezés természetesen csak előzetes fogalmat nyújt a meghatározásról. A meghatározás mibenlétének kifejtése a tanulmány egészének feladata.

I. A meghatározásra vonatkozó alapvető elméletek

A logika története során különféle nézetek alakultak ki a meghatározás természetét, sajátosságait, fajtáit stb. illetően. Ezeknek a nézeteknek három fő típusát különböztethetjük meg : a hagyományos logikának, a matematikai logikának és a dialektikus logikának a meghatározásra vonatkozó felfogását.

A hagyományos logika felfogását Aristoteles alapozta meg. A meghatározás kérdésével Aristoteles elsősorban a Metafizika 7. és 8. könyvében, a Második analitika 2. könyvében és a Topika 6. könyvében foglalkozik. Ezen kívül még számos olyan megjegyzése található elszórtan, amelyek a meghatározásra vonatkoznak.

Aristoteles a meghatározás funkcióját a következőképpen fogalmazza meg: „. . . a meghatározás a mibenlétnek, a fogalmi lényegnek megjelölése . . ." (Aristoteles, Metafizika. 7. könyv. 5. fej. 147. old.)

Mit ért mármost Aristoteles mibenléten ? „. . . minden egyes dolognak az a mibenléte, azaz a fogalmi lényege, ami azt önmagában megjelöli. Egy személy mibenléte nem a művelt létben áll, mert az ember nem a maga magábanvaló léte szerint művelt. Az tehát kinek-kinek a mibenléte, ami az illetőnek magábanvaló léte. De még ez se mind. Mert nem tartozik hozzá, ami úgy magábanvaló, mint ahogy pl. a síkfelület fehér, mert síkfelületnek lenni nem annyi, mint fehérnek lenni. Sőt még a két tényező egyesítése : a fehér felületlétel sem mibenlét, mert a meghatározóban benne van a meghatározandó. Minden dolog mibenlétének a fogalma tehát az a fogalom, amiben a dolog ugyan nincsen benne, de ami a dolgot megjelöli." (Uo. 7. könyv. 4. fej. 143. old.)

Vagyis Aristoteles szerint a tárgyak mibenléte, lényege azoknak a jegyeknek az összessége, amelyek nélkül az adott tárgy nem létezhet, és amelyek csak az adott tárgyra jellemzőek. Ezek a megállapítások azonban meglehetősen elvontak, s ennek következtében határozatlanok. Aristoteles a továbbiak során így konkretizálja a lényegre vonatkozó felfogását :

„. . . az anyagtalan szubsztanciát nevezem mibenlétnek." (Uo. 7. könyv. 7. fej. 151. old.)

Aristotelesnél a lényeg tehát formai jellegű, valami elvont általános. Ahhoz, hogy valamely tárgy lényegét meghatározhassuk, el kell vonatkoztatnunk annak konkrét tartalmától.

Úgy véljük, hogy az idézett részletek kellőképpen megvilágítják Aristoteles, sőt általában a formális logika alapfelfogását a meghatározás kérdésében. A meghatározásnak eszerint az a feladata, hogy feltárja azt, ami általános, mozdulatlan, egyszer s mindenkorra adott. A hagyományos logika ezen az elvi alapon dolgozta ki a meghatározással kapcsolatos összes részletkérdést.

Vegyük először szemügyre a meghatározás szabályainak aristotelesi tárgyalását. A meghatározás szabályait és a szabályok megsértéséből adódó hibákat Aristoteles a Topika 6. könyvében fejtette ki.

A meghatározást világos módon kell kifejezni. Hibásak a kétértelmű kifejezések, a képes kifejezések és a nem odavaló kifejezések. Világos kell legyen, hogy a meghatározás mely fogalomra vonatkozik, sőt a meghatározásnak tisztáznia kell a meghatározandóval ellentétes fogalom mibenlétét is.

A meghatározásnak pontosnak kell lennie. Nem szabad túl tágnak lennie, ne tartalmazzon ismétlést és ne keverjük össze a fogalom általános értelmét annak szűkebb értelmével.

A meghatározásnak a dolog mibenlétét kell tartalmaznia. Nem szabad ismeretlen jegyeket magában foglalnia. Helytelen valamely fogalmat önmagával, önmaga ellentétével, a vele mellérendeltségi, ill. alárendeltségi viszonyban álló fogalommal meghatározni.

A meghatározásnak a legközelebbi nemet kell megadnia. Vagyis a meghatározásnak nem szabad túl szűknek lennie, a helyes nemet kell tartalmaznia, és nem szabad a legközelebbi nemet átugrania.

A meghatározásnak a megfelelő faji különbségeket kell tartalmaznia. A faji különbségnek nem szabad tagadónak lennie, a nemet nem szabad faji különbségnek felhasználni, a faji különbségnek az adott nemhez tartozónak kell lennie stb.

A meghatározásnak az adott tárgyra kell vonatkoznia. A meghatározásnak éppúgy kell a többet és a kevesebbet tartalmaznia, mint a tárgynak. A nemnek minden hozzátartozó fajra nézve egyenlő mértékben kell érvényesnek lennie. A meghatározásnak nem szabad alternatív határozmányokat tartalmaznia.

Ha a tárgy valamely vonatkozást tartalmaz, akkor ezt a meghatározásnak is magában kell foglalnia. A meghatározásban olyan mértékben kell valamely tulajdonságot kifejezni, amilyen mértékben az az adott tárgyban megvan. A meghatározás a tárgynak ne csak a valóságos, hanem a valószínű célját is tükrözze.

Ha valamely bírást határozunk meg, akkor annak tulajdonosát is meg kell adni. A nem vonatkozásainak érvényeseknek kell lenniök a fajokra nézve is. Ha valamely hiányt határozunk meg, akkor annak tárgyát is meg kell adni.

Többértelmű szavak meghatározására nem elegendő egy fogalom.

Valamely összetett kifejezés meghatározásakor a tárgy megfelelő részeinek a meghatározás megfelelő részeit kell megfeleltetni.

Ha az adott tárgy nem létezik, akkor a meghatározásnak nem szabad azt létezőként megjelölnie. A meghatározásnak nem szabad az adott tárgy kivételes megjelenési formáira korlátozódnia.

Ha a tárgy összetett, akkor ezt a meghatározásban kifejezésre kell juttatni. A meghatározásnak tükröznie kell az adott tárgy egyes részeinek viszonyát.

A tárgy változó tulajdonságait a meghatározásba nem szabad felvenni. A vita során ki kell javítani az ellenfél hibás meghatározásait.

Mint látható, Aristoteles a természetes emberi gondolkodás megfigyeléséből kiindulva, éleselméjűen felismerte azokat a követelményeket, amelyeket a helyes meghatározásnak meg kell tartania. Ugyanakkor azonban azt is megállapíthatjuk, hogy ezeket a szabályokat tapasztalati módon gyűjtötte

össze és pusztán egymás mellé rendelve írta le. A meghatározás szabályainak ismertetése még ma is többnyire ilyen konglomerátumszerű formában történik.

Aristoteles a meghatározás egyes fajtáit is megkülönböztette és jellemezte. Először nála találkozunk a *nominális* és a *reális meghatározás* megkülönböztetésével. A Második analitikában „A meghatározás fajtái" címmel külön fejezetben foglalkozik ezzel a kérdéssel: „Mivel azt mondjuk, hogy a meghatározás a mibenlétnek a kifejezése, azért világos, hogy egyik fajta meghatározás annak a kifejezése, vagy a szót helyettesítő más kifejezés; pl. hogy mit jelent ill. mi a háromszög. És ha már ez megvan, és tudjuk, hogy van, azt kutatjuk, hogy miért van. Amiről nem tudjuk, hogy van, annak nehéz megadni az okát. Nos tehát, a meghatározás egyik fajtája az említett; másik fajta meghatározás a miértet fejezi ki. — Tehát az előbbi fajta meghatározás a jelentést adja meg, de nem bizonyít, — a második fajta viszont nyilvánvalóan mintegy a mibenlétnek a bizonyítása, és csak a fogalmak elrendezésében különbözik a bizonyítástól. Ugyanis van különbség abban, hogy azt mondjuk: „miért dörög az ég ?" és azt, hogy „mi a mennydörgés ?" Hiszen az első esetben azt válaszoljuk: „mert a tűz kialszik a felhőkben". „Mi a mennydörgés ?" — „A felhőkben kialvó tűz zaja." — Tehát ugyanezt kétféleképp mondjuk: mégpedig egyik módon egy összefüggő bizonyítás, másik módon meghatározás." (Aristoteles, Második analitika. 2. könyv. 10. fej.)

Ugyancsak Aristoteles mutatott rá először a *legközelebbi nem és a faji különbség révén történő meghatározásra*. „Először is az osztályozás útján keletkezett meghatározásokat kell szemügyre vennünk. A meghatározásban ugyanis nincs semmi más, mint az első, azaz legközelebbi genus-fogalom és a faji különbségek további genus lesz aztán az első és a vele egybefoglalt különbségek; pl. legyen a legelső genus „az élőlény", a következő lesz a „kétlábú élőlény", majd a „kétlábú szárnyatlan élőlény" és így tovább, ha még több határozmányon át folytatjuk. Általában nem tesz különbséget, hogy ezt több vagy kevesebb határozmányon át folytatjuk-e, s hogy így kevésről vagy csak kettőről van-e szó. A kettő közül azonban az egyik a különbség, a másik meg a genus pl. a „kétlábú élőlénynél" az „élőlény" a genus, a másik, a „kétlábú" pedig a különbség. Ha tehát a genus nem egyszerűen létezik, külön a genus fajaitól, vagy ha létezik ugyan, de anyag gyanánt — a hang ugyanis genus és anyag, s a különbségek csinálnak belőle hangelemeket —, akkor nyilvánvaló, hogy a meghatározás a különbségek alapján történt megjelölés." (Aristoteles, Metafizika. 7. könyv. 12. fej. 166—7. old.)

Aristoteles meghatározás-elmélete kiegészítésekkel és kisebb módosításokkal két évezreden át uralkodó elmélet volt. A szaktudományok fejlődése következtében azonban egyre inkább nyilvánvalóvá vált, hogy a hagyományos eljárás révén nem lehet egzakt, tartalmas meghatározásokhoz eljutni. Márpedig a tudománynak egzakt meghatározásokra van szüksége. Ez az igény — a dolog természeténél fogva — a legerőteljesebben a matematikában jelentkezett. Ennek a szükségletnek a kielégítésére a matematikai logika azt a célt tűzte ki maga elé, hogy kidolgozza a matematikai meghatározások új elméletét.

A következőkben röviden ismertetjük és elemezzük azokat a szempontokat, amelyeket a matematikai logika a meghatározásokkal kapcsolatosan kidolgozott. Mindenekelőtt rá kell mutatnunk arra, hogy nem beszélhetünk egy véglegesen kialakult, lezárt elméletről. A hagyományos logikával szemben amelyben a meghatározás módja már megcsontosodott, a matematikai

logikában napjainkban is újabb és újabb próbálkozásokat figyelhetünk meg. Véleményünk szerint azonban a fővonások már kialakultak és ezekből következtetéseket vonhatunk le a további fejlődésre vonatkozóan is.

Ahhoz, hogy eligazodhassunk a matematikai logika meghatározáselméletében, először is bizonyos terminológiai tisztázásra van szükség. A matematikai logika ugyanis számos olyan elnevezést vezetett be, amely a hagyományos logikában nem szerepelt, így pl. axiomatikus meghatározás, absztrakciós meghatározás, implicit és explicit meghatározás, használati definíció stb. E meghatározásoknak, többek között, van egy közös vonásuk: mindegyik valamely adott kifejezés, jel értelmezésére szolgál. Ennek a közös vonásnak a megléte feljogosít bennünket arra, hogy a matematikai logikában alkalmazott meghatározásokat összefoglaló néven *szimbolikus meghatározásoknak (jelmeghatározás)* nevezzük.

Miben áll a szimbolikus meghatározás lényege? A matematikai logika abból indul ki, hogy a köznyelv pontatlan, többértelmű, határozatlan. Ezért a nyelvi kifejezéseket jelekkel kell felváltani. A jelek pontosságát, egyértelműségét, határozottságát pedig éppen a meghatározással kell biztosítani. *A szimbolikus meghatározás a nominális meghatározás modern változata.*

Mit kell „jel"-en érteni? Semmi esetre sem természetes jeleket, vagyis a tárgyak ismertetőjegyeit, hanem mesterségesen bevezetett jeleket. A matematikai logika ezeknek a jeleknek egész rendszerét dolgozta ki. A meghatározás szempontjából azonban bennünket most csak az ún. alapjelek és levezetett jelek érdekelnek. E két jelcsoport viszonyát könnyű megérteni, ha a kategóriák és a levezetett fogalmak, vagy az axiómák és a levezetett tételek viszonyára gondolunk.

Hogyan történik mármost az alapjelek meghatározása? Kövessük nyomon egy ilyen meghatározás gondolatmenetét.

„Másik példa logikai műveletre az, amelyet a „vagy" szóval jelölünk. Ha $\mathfrak{A}$ és $\mathfrak{B}$ két ítélet, akkor e művelet eredménye az „$\mathfrak{A}$ vagy $\mathfrak{B}$" ítélet (amelyet gyakran „vagy $\mathfrak{A}$, vagy $\mathfrak{B}$" alakban mondunk ki). A köznapi nyelvben a „vagy $\mathfrak{A}$, vagy $\mathfrak{B}$" mondatot sokszor úgy értjük, hogy akkor igaz, ha $\mathfrak{A}$ és $\mathfrak{B}$ közül az egyik igaz, de nem mind a kettő; pl. „ha egy dolgozó kiváló munkája jutalmául vagy üdülni mehet, vagy pénzjutalmat kaphat, akkor akár az egyiket, akár a másikat választhatja [az egyik választás esetén az „üdülni megy" ítélet logikai értéke ↑ (igaz), a másik választás esetén a „pénzjutalmat kap" ítéleté ↓ (hamis)], de mindkettőt nem. Máskor viszont úgy értjük a „vagy $\mathfrak{A}$, vagy $\mathfrak{B}$" mondatot, hogy az $\mathfrak{A}$ és $\mathfrak{B}$ ítéletek közül legalább az egyik igaz, de az is lehet, hogy mindkettő igaz; pl. amikor valakitől azt kívánjuk, hogy vagy a DISZ-ben végezzen társadalmi munkát, vagy a békebizottságban, akkor eleget tesz ennek a kívánságnak akkor is, ha a DISZ-ben dolgozik, a békebizottságban nem, akkor is, ha a DISZ-ben nem dolgozik, de a békebizottságban igen és akkor is, ha a DISZ-ben is, a békebizottságban is dolgozik (tehát „a DISZ-ben dolgozik" ítélet logikai értéke is ↑, „a békebizottságban dolgozik" ítéleté is.) A matematikában az „$\mathfrak{A}$ vagy $\mathfrak{B}$" alakú ítéleteket mindig úgy szokás érteni, hogy abban az esetben is igazak, ha $\mathfrak{A}$ is, $\mathfrak{B}$ is igaz . . . Ezért célszerű lesz a „vagy" szóval jelölt műveket mindig így értenünk: ennek megfelelően azt, az A és B logikai értékeken végrehajtott műveletet vezetjük be, amelynek eredménye *akkor és csak akkor az* ↑ *logikai érték, ha* A *és* B *közül legalább az egyik* ↑, *esetleg mind a kettő, tehát akkor és csak akkor a* ↓ *logikai érték, ha* $A = B = \downarrow$. Ezt a műveletet diszjunkciónak nevezzük és

így jelöljük : A v B (olvasd : A vagy B)." (Kalmár : A matematika alapjai. 1955. II. köt. 24—5. old.)

A fenti gondolatmenetből bennünket elsősorban az érdekel, hogy a matematikai logikában bevezetnek egy adott kifejezést, ill. jelet, majd ehhez hozzárendelnek egy meghatározott értelmet. El is nevezték ezt a meghatározást hozzárendelő meghatározásnak (Zuordnungsdefinition). Mind az alapjel bevezetése, mind pedig értelmezése önkényes.

Hogyan áll a helyzet a levezetett jelek meghatározásával ? Az első erre vonatkozó eljárást a matematikai logikában Frege dolgozta ki. Frege nézeteit a későbbiek során számos vonatkozásban módosították, alapgondolatát azonban megtartották. Ezt a felfogást vázlatosan a következőkben lehet összefoglalni.

Valamely levezetett jelet meghatározni annyi, mint e jel értelmezését visszavezetni az alapjelek értelmezésére. Ez a meghatározás tehát egy *redukciós* eljárás. Minden ilyen meghatározásnak csak egy adott jelrendszeren belül van értelme.

Ezt a meghatározást a matematikai logikában a „Df" szimbólummal jelölik. Pl. a „minden osztály" (Allklasse) szimbolikus meghatározása a következő formát ölti $V = x(x = x)Df$. Ez a „*Df*" tulajdonképpen azt jelenti, hogy itt egy olyan formula szerepel, amely nem bizonyítható. A szimbolikus meghatározás tehát önkényes meghatározás, sőt maga a matematikai logika úgy nevezi, hogy *álmeghatározás* (pszeudo-definíció).

Vajon abszolút önkényesek-e a szimbolikus meghatározások ? Könnyű kimutatni, hogy a szimbolikus meghatározások ebből a szempontból messzemenően ellentmondásosak. Egyrészt a matematikai logikusok nagy többsége azt igyekszik bizonyítani, s egyúttal önmagával is elhitetni, hogy ezek a meghatározások teljesen függetlenek a konkrét összefüggésektől, a gondolkodó ember abszolute „szabad" elgondolásai. A meghatározások olyan megfogalmazására törekszenek, amely mentes minden konkrétségtől.

Ezzel a törekvéssel ugyanakkor egy másik tendencia áll szemben. Nevezetesen, ha minden meghatározást önkényesen állapítanánk meg, akkor nem lenne összefüggés közöttük, következésképpen e meghatározások konglomerátumával semmit sem lehetne kezdeni. Határt kell tehát szabni az önkényességnek. Milyen szempontok alapján lehetne a korlátozást végrehajtani ?

Először Peano igyekezett ilyen szempontokat kiválasztani : 1. a meghatározásnak olyan azonosságnak kell lennie, amelynek egyik tagja a meghatározandó jel, a másik tagja a jel jelentése. 2. Az azonosság mindkét tagjának valódi változónak kell lennie. 3. A meghatározásnak homogénnek kell lennie. (Peano, Les definitions mathematiques. 1901. 278. skk. Lásd Dubislav : Die Definition. 34—5. old.)

Már a matematikai logika keretein belül kimutatták (pl. H. Behmann), hogy ezek a kritériumok korántsem elégségesek a definíciók ellentmondásmentességének, összefüggésének biztosításához. Kézenfekvőnek látszott az az elgondolás, hogy a meghatározásokat axiómáktól kell függővé tenni. Eszerint ki kell dolgozni egy axiómarendszert, amely a legáltalánosabb összefüggéseket tartalmazná. Ennek birtokában minden olyan jelenség meghatározását, amely az adott axiómarendszerben fellép, ezekből az axiómákból kellene levezetni (dedukciós eljárás). Ez garanciát nyújtana arra, hogy a definíciók nem kerülnének ellentmondásba egymással, és egy zárt rendszert alkotnának.

Az önkényesség elve, mint látható, saját ellentétébe csapott át. Hiszen, ha azt akarjuk, hogy a meghatározások ne kerüljenek ellentmondásba egymással, akkor a legcsekélyebb önkényességet sem szabad megengedni. Éppen ellenkezőleg, minden meghatározást szigorúan törvényszerűen kell az axiómákból levezetni. Az „abszolút önkény" találkozott az „abszolút szükségszerűség"-gel.

Itt nyilvánvalóan egy belső ellentmondás került felszínre. Mégpedig arról van szó, hogy minden meghatározás tartalmaz önkényes (mesterséges, szubjektív) és szükségszerű (természetes, objektív) elemeket egyaránt. Az abszolút önkényes meghatározás éppoly lehetetlenség, mint az abszolút szükségszerű meghatározás. A megismerés fejlődési tendenciája úgy valósul meg hogy a többé-kevésbé önkényes meghatározások végtelen sorozatán keresztül haladunk a mindinkább szükségszerű meghatározások felé.

Azt különben már a matematikai logikusok is tisztán látják, hogy abszolúte zárt definíciórendszert nem lehet kialakítani. Most már csak annak belátása hiányzik, hogy nem akkor alkotunk valóban „szabad" meghatározásokat, ha önkényesen járunk el, hanem akkor, ha a valóságban fennálló szükségszerűség visszatükrözésére törekszünk.

Távol áll tőlünk az a szándék, hogy erőltetett analógiákat gyártsunk. De a szimbolikus meghatározások kisértetiesen emlékeztetnek bennünket arra az összefüggésre, amely a kapitalista gazdaságot jellemzi: szervezettség az üzemben, anarchia a piacon. Az axiómarendszeren belül relatíve tökéletes egzaktság uralkodik, magának az axiómarendszernek a kiválasztásában és azon kívül pedig az önkényesség. Mindaddig, amíg ez az önkényesség fennáll, addig a szimbolikus meghatározások csak *munkahipotézisnek*, *fikciónak* tekinthetők.

A matematikai logika egyik szaktekintélye, Couturat, a következőképpen nyilatkozik a szimbolikus meghatározásokról: „Akárhogyan is vesszük, az absztrakció útján nyert definíciók nyilvánvalóan igen tökéletlenek és hiányosak, mert nem determinálják az illető tárgyat és nem bizonyítják létezését. Az a körülmény is, hogy a matematika oly gyakran él velük (hogy ne mondjuk: visszaél velük), — amennyiben megpróbál meggyőzni arról, hogy szubsztanciák egyszerű szókonvenciókkal alkothatók — nem kis mértékben járult hozzá, hogy a matematikusok, később a filozófusok között elterjedt a nominalizmusnak ez a faja, amely túlbecsüli a konvenció és az önkény szerepét és amely manapság a *pragmatizmus* neve alatt modernnek nevezett szkeptikus hajlandóságoknak közvetetten kedvez." (Louis Couturat, Die Prinzipien der Logik. 1912. 181. old.)

Tételezzük fel most egy pillanatra, hogy ez az önkényesség a meghatározás *módjában* fokozatosan kiküszöbölhető. Ennek megvalósulása esetén a mesterséges jelrendszert természetes jelrendszer váltaná fel. Ez azonban még nem oldja meg a problémát a meghatározás *tárgyának* önkényes kiválasztását illetően. Ugyanis a matematikai logikában nemcsak a meghatározás módja, hanem a meghatározás tárgya is önkényes, szubjektív jellegű.

Minden jel (signum) önkényes a jelzett tárgyhoz (designatum) viszonyítva. A természetes jelek (ismertetőjegyek) csak a mesterséges jelekhez képest természetesek, a tárgyakhoz képest maguk is szubjektívek. A szimbolikus meghatározás tehát nemcsak azért korlátolt, egyoldalú, hiányos, mert a jel*meghatározás* önkényesen történik, hanem elsősorban azért, mert *jel*-meghatározás.

A szimbolikus meghatározás fetisizálását, túlbecsülését már Hegel megbírálta. „A bölcselkedés gyermekkorában pl. Pythagoras számokat használt általános, lényeges különbségek megjelölésére . . . Ez előfoka volt a tiszta gondolkodással való felfogásnak : csak Pythagoras után találták fel, azaz tudatosították *magáért-valóságuk szerint* magukat a gondolati meghatározásokat. Ámde ilyenekről visszatérni számmeghatározásokhoz magát képtelennek érző gondolkodásra vall, s ez ellentétben a tényleges filozófiai műveltséggel, amely gondolati meghatározásokhoz szokott, ama gyengeséget megtoldja még azzal a nevetségességgel, hogy újnak, előkelőnek és haladásnak akarja elfogadtatni.

Ha a hatványkifejezést csak *szimbólumnak* használják, ez ellen éppoly keveset lehet szólni, mint másfajta számok vagy szimbólumok ellen, amelyeket fogalmak helyett használnak — de ugyanakkor éppoly sokat is, mint általában minden szimbolika ellen, amelyben tiszta fogalmi vagy filozófiai meghatározásokat akarnak kifejezni. A filozófia nem szorul ilyen segítségre, sem az érzéki világból, sem a képzeletből, még sajátos talajának alárendelt szféráiból sem, amelyeknek meghatározásai tehát nem illenek magasabb körökre és az egészre. Az utóbbi akkor történik, ha általában a véges kategóriáit a végtelenre alkalmazzák . . . Ha számokat, hatványokat a matematikai végtelent és hasonlókat nem mint szimbólumokat, hanem mint filozófiai meghatározások formáit s ezzel mint filozófiai formákat akarnánk használni, akkor mindenekelőtt fel kellene mutatni filozófiai jelentésüket, azaz fogalmi meghatározottságukat. Ha ez megtörténik, akkor maguk felesleges megjelölések ; a fogalmi meghatározottság megjelöli önmagát és megjelölése az egyedüli helyes és megfelelő. Ama formák használata azért semmi egyéb, mint kényelmes eszköz arra, hogy ne kelljen a fogalmi meghatározásokat felfogni, kifejezni és igazolni." (Hegel, A logika tudománya I. köt. 297—8. old.) Hegel bírálatát helyesnek tekinthetjük, ha nem feledkezünk meg arról, hogy nála a fogalmak a valóságot jelentik.

Milyen eredményre jutottunk tehát a szimbolikus meghatározást illetően ? E meghatározás, mint már említettük, voltaképpen nem más, mint a nominális meghatározás egyik megnyilvánulási formája. Tagadhatatlan, hogy a szimbolikus meghatározás sokkal határozottabb, egyértelműbb, pontosabb mint a hagyományos nominális meghatározás. Azonban le kell számolni azzal az illúzióval, hogy a szimbolikus meghatározás a meghatározás legtökéletesebb formája. A szimbolikus meghatározás csak eszköz egy valóban egzakt reális meghatározás kialakításához.

Rátérünk a dialektikus logika meghatározás elméletére. Ennek az elméletnek első, rendszeres kidolgozása Hegel nevéhez fűződik. Hegel a meghatározással elsősorban A logika tudománya és az Enciklopédia c. műveiben foglalkozik.

A formális logikával ellentétben, Hegel a gondolattartalom fejlődésének kutatását tartotta alapvető feladatnak. „Ha a logikát úgy fogják fel, hogy az a tudomány, amelynek tárgya a gondolkodás általában, akkor ezt úgy értik, hogy ez a gondolkodás egy ismeret *puszta formája*, hogy a logika elvonatkoztat minden *tartalomtól*, s egy ismeret úgynevezett második *alkotórészének* az anyagnak, máshonnan kell adódnia, hogy tehát a logika, mivel ez az anyag teljesen független tőle, az igaz ismeretnek csak formális feltételeit adhatja meg, de reális igazságot maga nem tartalmazhat, még csak reális igazsághoz vezető *út* sem lehet, mert éppen az igazság lényege, a tartalom rajta kívül esik." (Hegel, A logika tudománya. I. köt. 20. old.)

Már Aristoteles úgy vizsgálta a gondolkodás formáit, hogy tekintettel volt azok tartalmára. Az aristotelesi logika gyengesége azonban e vonatkozásban abban állott, hogy nem vizsgálta a gondolattartalmak belső összefüggését, fejlődését. Hegelt e tartalom belső önmozgásának tudatosítása vezette el a dialektikus módszer kidolgozásához és alkalmazásához. Hegelnél a meghatározás nem formai, hanem tartalmi kérdés. Nála a megismerés helyességének vizsgálata alá van rendelve a meghatározás igazságának. „A gondolati meghatározások igazságának kérdését a mindennapi tudat bizonyára különösnek találja, mert úgy látszik, hogy azok csak adott tárgyakra való alkalmazásukban igazolódnak, s így nem volna értelme ez alkalmazás nélkül igazságuk után kérdezni. De épp ezen a kérdésen múlik a dolog. E mellett persze tudni kell, mit kell igazságon érteni. Rendszerint egy tárgynak képzetünkkel való egyezését nevezzük igazságnak. Itt feltevésünk egy tárgy, s róla való képzetünk kell, hogy neki megfelelő legyen. — Filozófiai értelemben azonban az igazság, általában elvontan kifejezve, egy tartalom egyezése önmagával. Ez tehát egészen más jelentése az igazságnak, mint az előbb említett . . . Az igazságnak az itt kifejtett értelemben az önmagával való egyezés értelmében való vizsgálata a logikának tulajdonképpeni érdeke. A mindennapi tudatban a gondolati meghatározások igazságának kérdése elő sem fordul. A logika feladatát kifejezhetjük akként is, hogy benne a gondolati meghatározásokat abból a szempontból nézzük, mennyiben képesek az igazat megragadni." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 65—6. old.)

Hogyan történik mármost ennek a tartalomnak a meghatározása ? A formális logika a meghatározásokat körülhatároltaknak, lezártaknak tekinti. Hegel ezzel szemben ezt írja : „A gondolati meghatározások, ahogy közvetlenül, elszigetelten találjuk, *véges* meghatározások. Az igaz azonban a magában végtelen, amely véges által ki nem fejezhető és nem tudatosítható . . . Véges a gondolkodás csak annyiban, amennyiben megáll korlátolt meghatározásoknál s ezeket végsőknek veszi. A végtelen vagy spekulatív gondolkodás ellenben szintén meghatároz ugyan, de meghatározásával és határolásával ismét megszünteti ezt a hibát . . . A régi metafizika gondolkodása *véges* gondolkodás volt, mert oly gyakorlati meghatározásokban mozgott, amelyeknek korlátait valami szilárdnak vette, s azt újra nem negálta". (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 73—4. old.)

A metafizikus meghatározás a tárgyak lényeges jegyeit mereven elkülöníti egymástól, kiszakítja azokat természetes összefüggésükből. Hegel ezzel szemben felismerte, hogy a tárgyak lényegéhez eljutni nem annyi, mint egyes lényeges jegyeiket kiemelni, hanem belső ellentmondásaikat feltárni. „. . . minden, ami valóságos, ellentétes meghatározásokat tartalmaz, s hogy ennélfogva egy tárgy megismerése és közelebbről való megértése éppen csak annyit jelent, hogy azt mint ellentétes meghatározások konkrét egységét tesszük tudatossá." (Uo. 102. old.) — Engels a következőket jegyzi meg ezzel kapcsolatban : „A »lényeg« — meghatározások igazi természetére maga Hegel mutat rá (»Enciklopédia«, I. köt. 111. §. Függelék) : »A lényegben minden *viszonylagos*« (pl. pozitív és negatív, amelyeknek csak egymással való viszonyukban van értelme, külön-külön nincs." (Engels, A természet dialektikája. 223. old.)

A marxizmus klasszikusai nem írtak logikai kézikönyvet, ennélfogva nem fejtették ki rendszeresen a meghatározásra vonatkozó nézeteiket. Találunk azonban műveikben olyan elvi megállapításokat, amelyek iránymutatók

e kérdés feldolgozásához. Továbbá rendelkezésünkre állnak azok a meghatározások, amelyekben kifejtették az egyes gazdasági, politikai stb. fogalmakra vonatkozó nézeteiket. Ezek a meghatározások a marxista dialektikus logika konkrét alkalmazásai. A marxista felfogást a meghatározásokkal kapcsolatosan az egyes problémák részletes elemzésekor fejtjük ki.

II. A meghatározás objektív jellege

Történetileg és elvileg a legelső probléma, ami felmerül, a meghatározások *eredetének* kérdése.

A naív materialisták szerint a meghatározás a valóságot tükrözi vissza. Antisthenestől a következő megállapítás maradt fenn: „A logos annak a kifejezése, hogy mi volt vagy mi egy dolog." (Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen. VI. 3.)

A naív, ösztönös materializmus helyesen ismerte fel, hogy a meghatározás az objektív valóságban létező tárgyak lényegét tükrözi vissza. Nem volt képes azonban részletekbe menő választ adni arra a kérdésre, hogy miképpen történik a meghatározás. Nem tudta feltárni a dolgok lényege és a meghatározás kialakulása közötti bonyolult összefüggést.

Az ösztönös materializmusnak ez a szükségszerű hiányossága, amely az ismeretek viszonylagos fejletlenségéből adódott, volt az egyik oka annak, hogy a meghatározás eredetét illetően idealista nézetek alakultak ki. Aristoteles a következő magyarázatot adja arra vonatkozóan, hogy Platon miképpen jutott el a meghatározás idealista felfogásához: „Mivel ugyanis Platon fiatal korában legelőször Kratylosszal és Herakleitos nézeteivel ismerkedett meg, hogy ti. minden érzéki valóság állandó változásban van és hogy róluk tudomány nincsen, később is hű maradt ezekhez a nézetekhez. De mert Sokrates az erkölcsi kérdésekkel foglalkozott, nem pedig a természet egyetemével, s ezekben a kérdésekben az általánost kereste, s első volt, aki figyelmét a meghatározásokra irányította, ezért Platon a magáévá tette ezt a felfogást és ennek értelmében azt vallotta, hogy a meghatározások nem az érzéki dolgokra, hanem valami másokra vonatkoznak. Lehetetlen ugyanis, hogy az egyetemes meghatározás valami érzékelhető dologra vonatkozzék, hiszen ezek állandóan váltakoznak. Ő tehát azokat a létezőket, (amelyek a fogalmi meghatározások tárgyai) ideáknak nevezte, s azt tanította, hogy az érzéki dolgok ezeken kívül vannak és ezek alapján nevezzük el őket." (Aristoteles, Metafizika. 1. könyv. 6. fej. 19. old.)

Aristoteles helyesen tapintott rá arra, hogy a meghatározás idealista felfogása szoros kapcsolatban áll azzal, hogy az általános problémája a filozófiai érdeklődés középpontjába kerül. „Őseredeti idealizmus: az általános (a fogalom, az eszme) *külön lény*. Ez furcsának, szörnyű (helyesebben: gyerekes) képtelenségnek látszik. De vajon nem ilyen fajta (tökéletesen ugyanilyen fajta) a modern idealizmus, Kant, Hegel, az isten eszméje? Asztalok, székek és az asztal és a szék *eszméje* a világ és a világ eszméje (isten); a dolog és a »noumen«, a megismerhetetlen »magábanvaló dolog«; a föld és a nap, általában a természet összefüggése — és a törvény, a logosz, az isten. Az emberi ismeret kettéhasadása és az idealizmus (= vallás) *lehetősége adva van* már az *első, elemi* absztrakcióban: a »ház« általában és az egyes házak.'" (Lenin, Filozófiai füzetek. 318. old.)

Az objektív idealisták elismerik, hogy a meghatározásnak objektív alapja van. Ezt az objektív alapot azonban nem az anyagi valóságban, hanem a szellemben, az egyén feletti tudatban keresik. Az objektív idealistáknál a meghatározások nem az anyagi tárgyak lényegének feltárására szolgálnak.

A szubjektív idealisták ezzel szemben az ember lelkivilágában keresik alapjukat, elszakítva ezzel az emberi tudatot a valóságtól. Széles körben elterjedt az a felfogás, hogy a meghatározásokat az emberek önkényesen állapítják meg, tetszésük szerint. Eklatáns módon fejti ki ezt a felfogást Kant. A tiszta ész kritikájában külön pontban foglalkozik a definícióval. Mindenekelőtt annak kimutatására törekszik, hogy sem az empirikus fogalmak, sem az ún. apriori fogalmak nem definiálhatók. Az empirikus fogalmak azért nem, mert ezek a fogalmak sohasem fejezik ki tökéletesen az adott tárgyat. „Csak addig használunk bizonyos jegyeket, ameddig a megkülönböztetésre elégségesek, új megfigyelések azonban némelyeket elvesznek és másokat tesznek hozzá ; a fogalom tehát soha sem áll bizonyos határok között." (Kant, A tiszta ész kritikája. 1913. 462. old.) Az apriori fogalmakat pedig (pl. szubsztancia, ok, jog) azért nem lehet meghatározni, mert nem tudhatom, hogy az a tárgynak megfelel-e.

Ezekből a fejtegetésekből kiindulva Kant a következőket írja : „Minthogy tehát sem empirikusan, sem *apriori* adott fogalmak nem definiálhatók, nem maradnak mások hátra, mint önkényűleg gondoltak, amelyeken e fogást megpróbálhatni. Fogalmamat ily esetben mindenkor definiálhatom, mert hiszen kell tudnom, hogy mit akartam gondolni, mivel magam szándékosan csináltam, és nem adatott sem az értelem természete, sem pedig a tapasztalás útján ; azt azonban nem mondhatom, hogy ezzel igaz tárgyat definiáltam volna. Mert ha a fogalom empirikus feltételen nyugszik, p. o. egy hajó-óra, akkor a tárgy és lehetsége ez önkényes fogalom útján még nem adatik ; még azt sem tudom belőle van-e egyáltalán tárgya és magyarázatom inkább mondható deklarációnak, mint egy tárgy definíciójának. Tehát nem maradnának más fogalmak, melyek a definiálásra alkalmasak, mint olyanok, melyek önkényes szintézist tartalmaznak, mely *apriori* konstruálható ; e szerint csak a matematikának vannak definíciói. Mert a tárgyat, melyet gondol, föl is tünteti *apriori* a szemléletben és ez bizonyára nem tartalmazhat sem többet, sem kevesebbet, mint a fogalom, mert a magyarázat által a fogalom a tárgytól eredetileg, azaz anélkül, hogy a magyarázatot valahonnan származtatnók, adatott." (Uo. 463. old.)

S most lássuk csak ugyanezt a felfogást modern változatban : „*Az értelmező szótárak definíciói* külső formájukban alig térnek el a matematikai definícióktól, mégis más szellemben írják őket. — A »dictionary« íróját a szavak köznapi értelme érdekli. Magától értetődően *elfogadja*, a köznapi értelmet és amilyen szabatosan csak tudja definícióba önti. — A matematikust szakmai fogalmainak köznapi értelme nem érdekli, vagy legalábbis nem elsősorban az érdekli. Édes-keveset törődik azzal, hogy »kör«, »parabola« vagy más matematikai szakkifejezések mit jelölnek a köznapi beszédben. A matematikai definíció *megteremti* a matematikai jelentést." (Pólya, A gondolkodás iskolája. 72—3. old.)

Mint látható, a szubjektív idealisták szívesen hivatkoznak a matematikára, mint olyan tudományra, amely függetleníteni képes magát az objektív valóságtól. Ezt a hamis elképzelést már Engels a következőképpen bírálta : „A matematikai végtelent, ha tudattalanul is, a valóságból kölcsönözték,

és éppen ezért csakis a valóságból, nem pedig önmagából, a matematikai absztrakcióból magyarázható meg. És ha a valóságot erre vonatkozólag vesszük vizsgálat alá, akkor, amint láttuk, megtaláljuk azokat a valóságos viszonyokat is, melyekből a matematikai végtelenségi viszonyt kölcsönözték, sőt megtaláljuk annak a matematikai eljárásmódnak természeti analógiáit is, amely ezt a viszonylatot működésbe hozza. A dolog ezzel meglelte magyarázatát." (Engels, Anti-Dühring. 1947. 537—8. old.)

A szubjektív idealisták a meghatározásokat valamilyen konvenció alapján, önkényesen állapítják meg. Az egyes fogalmakat tetszésünk szerint értelmezhetjük, csak arra kell ügyelnünk, hogy következetesek legyünk. Ez a felfogás nem más, mint a „gazdaságos gondolkodás elvének" egyik megjelenési formája. A gazdaságos gondolkodás elve, mint ismeretes, azon alapszik, hogy gondolataink nem az objektív valóságtól, hanem egyéni akaratunktól vagy a közakarattól függnek. Lenin ezt a szubjektivista felfogást bírálva a következőket írja: „Mi ‚gazdaságosabb' — ha azt ‚gondoljuk', hogy az atom oszthatatlan, vagy ha azt, hogy pozitív és negatív elektronokból áll? Mi ‚gazdagságosabb' — ha azt ‚gondoljuk', hogy az orosz burzsoá forradalmat a liberálisok hajtják végre, vagy hogy a liberálisok ellen hajtják végre? Csak fel kell vetni a kérdést, s azonnal láthatjuk, hogy a ‚gondolkodási ökonómia' kategóriájának alkalmazása itt képtelenség, szubjektivizmus. Az ember gondolkodása akkor ‚gazdaságos', ha helyesen tükrözi vissza az objektív igazságot, e helyesség kritériuma pedig a gyakorlat, a kísérlet, az ipar. Csakis az objektív valóság tagadása, azaz a marxizmus *alapjainak* tagadása esetén lehet komolyan beszélni az ismeretelméletben a gazdaságos gondolkodásról." (Lenin, Materializmus és empiriokriticizmus. 1948. 167—8. old.)

Amennyire helytelen az a felfogás, amely szentesíti, abszolutizálja az önkényes meghatározást, olyannyira hibás lenne szőröstül-bőröstül elvetni. El kell ismerni a szubjektív meghatározások viszonylagos létjogosultságát. Ilyen meghatározások szerepelnek a különféle játékokban. Pl. ultimónak nevezzük azt a bemondást, amelyik vállalja, hogy az utolsó ütést az adú hetessel viszi haza. Az önkényesség itt abban áll, hogy tetszésszerinti lapot választhatunk (persze megegyezés alapján) az ultimó teljesítéséhez. A szubjektív meghatározást akkor alkalmazzuk, amikor a meghatározandó összefüggés nem törvényszerű.

Összefoglalva: a marxizmus az idealista felfogásokkal szemben abból indul ki, hogy a meghatározások alapjukat, eredetüket tekintve függetlenek az ember tudatától és akaratától. Minden tudomány, amikor megfogalmazza meghatározásait, csupán azokat az összefüggéseket tárja fel, amelyek a valóságban léteznek. A marxizmus szerint tehát a meghatározások *objektív, anyagi eredetűek*.

III. A meghatározás módja

Minden meghatározásnak két oldala van: a *meghatározandó* és a *meghatározó*. Milyen dialektikus összefüggés van a két oldal között?

A meghatározandó és a meghatározó viszonyát mindenekelőtt az azonosság és a különbözőség egysége jellemzi. Azonosságuknak az az objektív alapja, hogy mindkettő (ha helyes a meghatározás) ugyanazokra a tárgyakra vonatkozik. Különbözőségük pedig abban áll, hogy míg a meghatározandó implicit formában tartalmazza az adott tárgyakra vonatkozó ismereteinket, addig

a meghatározóban ezek az ismeretek explicit módon jutnak kifejezésre.

A meghatározandó és a meghatározó viszonyában sem az azonosságot, sem a különbözőséget nem szabad előtérbe helyezni a másik rovására. Ha csak az azonosságot emeljük ki, akkor tautologikus meghatározáshoz jutunk. Ha pedig csak a különbözőséget tartjuk szem előtt, akkor pusztán tagadó meghatározást kapunk. Mindkét véglet azt eredményezi, hogy nem sikerül feltárnunk az adott fogalom tartalmát.

Ha tovább analizáljuk a meghatározás összetételét, akkor további dialektikus összefüggésekre bukkanunk. A meghatározó is két oldalból tevődik össze : a legközelebbi nemből és a faji különbségből.

Milyen összefüggés van mármost a meghatározónak ezen alkotóelemei és a meghatározandó között? Hegel a következő összefüggésre mutat rá : „A definíció maga tartalmazza a fogalom három mozzanatát : az általánost, mint a legközelebbi nemfogalmat (genus proximum), a különbséget, mint a nem meghatározottságát (qualitas specifica), és az egyedit, mint magát a definiált tárgyat." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 310. old). Tehát *minden meghatározás az egyedi, az általános és a különös egysége.*

Amikor meghatározunk valamely fogalmat, akkor két, egymással ellentétes s ugyanakkor egymást kölcsönösen feltételező folyamat játszódik le: az *általánosítás* (generalizáció) és a *különös kiemelése* (specifikáció). Mi történik, amikor általánosítunk, vagyis az adott fogalmat alárendeljük a legközelebbi nemnek ? E művelet során kiemeljük az adott tárgynak azokat a lényeges jegyeit, amelyek *azonosak* a legközelebbi nemben visszatükröződő többi tárgyakéval. S milyen eredményre jutunk, amikor a faji különbséget keressük ? Megkapjuk azokat a jegyeket, amelyek *megkülönböztetik* az adott tárgyat a legközelebbi nemfogalomban visszatükröződő többi tárgytól. A meghatározásban tehát felszínre kerül az a dialektikus összefüggés, hogy minden tárgy azonosság és különbözőség egysége.

Szükségesnek tartjuk még megjegyezni, hogy amikor a meghatározandó fogalmat a legközelebbi nem alá rendeljük, akkor nemcsak azonossági összefüggést tárunk fel. Amikor pl. kimondjuk, hogy a hidrogén elem, akkor ezzel nemcsak a hidrogén, az oxigén, a higany stb. között fennálló azonosságot fejeztük ki, hanem egyúttal elhatároltuk (megkülönböztettük) a hidrogént a keverékektől, vegyületektől stb. A faji különbség megállapítása pedig nemcsak megkülönböztetést jelent, hanem azonosítást is. Amikor pl. azt mondjuk, hogy az ember társadalomban él, akkor ezáltal nemcsak azt fejeztük ki, hogy ez a tulajdonság megkülönbözteti az embert az állatoktól, hanem azt is, hogy ez a tulajdonság azonos minden egyes emberben. Tehát mind a legközelebbi nem, mind a faji különbség azonosság és különbözőség egysége.

A formális logika a meghatározás alapvető módját a következőkben foglalja össze : a meghatározás úgy történik, hogy a meghatározandó fogalmat egy nála közvetlenül magasabb nemfogalom alá rendeljük, majd feltárjuk azokat az ismertetőjegyeket, amelyek a keresett fogalmat megkülönböztetik az e nemfogalom alá tartozó többi fogalomtól.

A meghatározásnak ez a módja több szempontból fogyatékos.

Egyrészt nem tárja fel a tárgyak lényeges jegyének *szükségszerű* voltát. A meghatározás hagyományos módja nem ad választ arra a kérdésre, hogy miért éppen ezek és nem mások a szóban forgó tárgy lényeges jegyei. Márpedig a meghatározás is csak akkor tekinthető egzakt logikai eljárásnak, ha szükségszerű összefüggésen alapszik, pl. úgy mint a következtetések. A meg-

határozással kapcsolatban Hegel többek között a következőket írja : „. . . a definiált tárgyak tartalma tekintetében nem látjuk a szükségszerűséget. Bele kell törődnünk abba, hogy van egy tér, vannak növények, állatok stb. és nem a geometria, a botanika stb. dolga, hogy felmutassa a nevezett tárgyak szükségszerűségét . . . a filozófiának mindenekelőtt tárgyai szükségszerűsége tekintetében kell magát igazolnia." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 310—1. old.)

Másrészt a hagyományos meghatározásokat az jellemzi, hogy egymástól elszigetelten, egymástól függetlenül jönnek létre. A formális logikában csak elvétve fordul elő, hogy valamely fogalom meghatározását a vele kapcsolatban álló fogalom már meglevő meghatározásából vezetnék le. Ugyancsak Hegel mutat rá a következőkre : „Gondolatlanság azonban nem látni, hogy különböző meghatározások egysége nem tisztán közvetlen, azaz egészen meghatározatlan és üres egység, hanem éppen az van benne tételezve, hogy a meghatározások egyikében csak a másiknak közvetítése révén van igazság —vagy ha úgy tetszik, mindegyik csak a másik által van az igazsággal közvetítve." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 126. old.)

A meghatározás hagyományos módja nincs tekintettel a meghatározandó tárgyak *eredetére*, *kialakulására*. Ez a fogyatékosság már a formális logikában is feltűnt, s ezért rámutatnak arra, hogy a fogalmakat *genetikus* módon is meg lehet határozni. A genetikus meghatározással azonban a formális logika meglehetősen mostohán bánik. Vegyük az immár klasszikussá vált példát : a kör olyan görbe vonal, amely úgy keletkezik, hogy a középponttól azonos távolságát meghatározó pontot a síkon elmozdítjuk. Mint kitűnik, ez a meghatározás csak arra mutat rá, hogy a kör *hogyan* keletkezik, de még csak utalás sem történik arra, hogy *miből* keletkezik.

A meghatározásnak ez a hagyományos módja nem alkalmas arra, hogy feltárja a tárgyak belső *ellentmondásait*. Márpedig a tárgyak lényegét éppen a bennük található ellentmondások teszik ki. „. . . sehol *semmi sincs*, ahol ne lehetne és nem kellene az ellentmondást, azaz ellentétes meghatározásokat felmutatni — az értelem elvonatkozása az erőszakos ragaszkodás egy meghatározottsághoz, erőfeszítés a másik bennerejlő meghatározottság tudatának elhomályosítására és eltávolítására." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 154. old.)

Végül, de nem utolsó sorban ezek a meghatározások *végesek*, *egyoldalúak*, *korlátozottak*. „Ha a gondolati meghatározások egy szilárd ellentéttel vannak terhelve, azaz ha *véges* természetűek, akkor nem illenek össze az igazsággal, amely magán- és magáért-valósága szerint abszolút, akkor az igazság nem léphet be a gondolkodásba. A gondolkodást, amely csak véges meghatározásokat hoz létre és csak ilyenekben mozog, *értelemnek* nevezzük (a szó pontosabb jelentésében). Közelebbről a gondolati meghatározások *végességét* kettős módon kell felfogni, egyrészt úgy, hogy csak *szubjektívek* s maradandó ellentétük az objektív, másrészt úgy, hogy mint *korlátolt* tartalmúak általában ellentétek maradnak mind egymással, mind pedig még nagyobb mértékben az abszolútummal." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 70. old.)

Vajon az elmondottakból az következik-e, hogy a legközelebbi nem és a faji különbség révén történő meghatározást mint nem kielégítőt el kell vetni? Korántsem. Nem a formával van baj, hanem e forma értelmezésével, alkalmazásával. Konkréten : mit kell értenünk a legközelebbi nemen és a faji különbségen ? Mielőtt elvileg megfogalmaznánk a választ a feltett kérdésre, lássunk egy konkrét példát :

Az ember fogalmát a formális logikában többek között a következőképpen határozzák meg : „Az ember élőlény, amely termelőeszközöket és munkaeszközöket képes létrehozni és fejlett tudattal és gondolkodással rendelkezik." (Sztrogovics, Logika. Idézi Fogarasi, Logika. 4. kiad. 186. old.)

Lássunk most néhány ettől jellegében eltérő meghatározást :

Az ember társadalomban élő állat (Aristoteles).
Az ember beszélő állat (középkori logika könyvek kedvelt példája).
Az ember szerszámkészítő állat (Franklin Benjamin)

A formális logika szempontjából ezek az ítéletek nem tekinthetők meghatározásoknak. Egyrészt azért, mert az állat *fogalma* nem legközelebbi nem az emberhez képest, (az ember és az állat fogalma mellérendelt fogalmak, legközelebbi nemük : élőlény). Másrészt ezekben az ítéletekben ellentmondás van az alany és az állítmány között. Pl. az állatok nem élnek társadalomban, azok az élőlények, amelyek társadalomban élnek, nem állatok. A formális logika szerint itt contradictio in adiecto-val állunk szemben. A formális logika számára ezek az ítéletek az ember paradox jellemzései.

De vizsgáljuk csak meg közelebbről ezeket a megállapításokat. A fejlődési folyamatot figyelembevéve az állat az ember legközelebbi neme, hiszen köztudomású, hogy az ember a legmagasabbrendű állattól a majomtól származik. Az olyan jegyek pedig, mint „társadalomban él", „beszél", „munkát végez" stb. azok a faji különbségek, amelyek az embert megkülönböztetik az állatoktól. Az ember nem más mint állat és nem-állat egysége. Az ember olyan állat, amely munkát végez, társadalomban él, gondolkodik és beszél.

A meghatározásnak ez a módja kiküszöböli a formális logika fogyatékosságait. 1. Szükségszerű, mivel egzakt módon kimutatható, hogy az ember az állatoktól és csak az állatoktól származik. 2. Ez a meghatározás levezethető az állat fogalmának meghatározásából. 3. A meghatározásnak ez a módja tekintettel van az adott tárgy eredetére, kialakulására. 4. Feltárja a szóban forgó tárgy belső ellentmondásait. 5. Kiemeli a tárgy végtelen voltát.

A dialektikus meghatározásnak eszerint a következő szempontokat kell szem előtt tartania. A legközelebbi nem az a tárgy, amelyből a meghatározandó a fejlődés folyamatában közvetlenül létrejött. A faji különbség azoknak a lényeges jegyeknek az összesége, amelyek a meghatározandó tárgyat megkülönböztetik attól a tárgytól, amelyből létrejött.

A dialektikus meghatározás egyik mintapéldája Leninnek az imperializmusra vonatkozó meghatározása, amelyet Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka c. művében fejt ki. Elemezzük ezt a meghatározást.

Lenint megelőzően már számos közgazdász, politikus, közíró stb. igyekezett meghatározást adni az imperializmusra vonatkozóan. Ezeknek a meghatározásoknak a közös vonása — osztálymeghatározottságuk szempontjából — abban állott, hogy szerzőik a burzsoázia, a kispolgárság érdekeit tükrözve ítélték meg az imperializmus sajátosságait. Politikai szempontból a főveszélyt azok a meghatározások és a belőlük levont következtetések jelentették, amelyeket a marxizmus köntösében jelentkező ideológusok — különösen Kautsky — dolgoztak ki.

Ezért „az imperializmus meghatározásáról elsősorban az ún. II. Internacionálé korszakának, vagyis az 1889-től 1914-ig tartó huszonöt esztendőnek marxista főteoretikusával, Karl Kautskyval kell vitatkozni... Kautsky gondolatmenetét akkor fejezzük ki a legpontosabban, ha idézzük az imperializ-

mus Kautsky-féle meghatározását . . . 'Az imperializmus a magasfejlettségű ipari kapitalizmus terméke. Minden ipari kapitalista nemzetnek abban a törekvésében áll, hogy egyre nagyobb *agrár* (Kautsky kiemelése) területet vessen alá magának és csatoljon magához, tekintet nélkül arra, hogy milyen nemzetek lakják ezt a területet.'"(Lenin, Válogatott művek. I. köt. 990—1. old.)

Miért hibás ez a meghatározás ? Először is azért, mutat rá Lenin mert, *egyoldalú*, *önkényes*, *hiányos*. „Ez a meghatározás egyáltalán semmire sem jó, mert egyoldalúan, vagyis önkényesen, csupán a nemzeti kérdést ragadja ki (amely ugyan magábanvéve is, az imperializmushoz való vonatkozásban is rendkívül fontos), ezt a kérdést önkényesen és *helytelenül* a más nemzeteket annektáló országoknak *csak* ipari tőkéjével hozza kapcsolatba és ugyanolyan önkényesen és helytelenül az agrárterületek annektálását tolja előtérbe.

Az imperializmus az annexiókra való törekvés — ebben foglalható össze a Kautsky-féle meghatározás *politikai* része. Ez helyes, de rendkívül hiányos, mert az imperializmus politikailag általában az erőszakra és reakcióra való törekvést jelenti. Bennünket azonban itt a dolog *gazdasági* oldala érdekel, amelyet Kautsky *maga* vont be *saját* meghatározásába." (Uo. 991—2. old.)

Lenin elismeri, hogy Kautsky meghatározásában vannak helyes elemek. Nem úgy tagadja Kautsky meghatározását, hogy szőröstől-bőröstől elveti, hanem úgy, hogy meghaladja. Kimutatja, hogy Kautsky egyoldalúan előtérbe helyezi az imperializmus politikai jellegét, s ezért meghatározása nem tárja fel az imperializmus fogalmának teljes tartalmát.

Annak következtében, hogy Kautsky metafizikus módon elszakította egymástól az imperializmus politikai és gazdasági oldalát, az imperializmus mint politika meghatározása is eltorzult. Tehát nem lehet valamely jelenséget *önmagában*, összefüggéseit figyelmen kívül hagyva kimerítően meghatározni.

Valamely dolog lényegét feltárni annyi, mint belső ellentmondásait napfényre hozni. Mivel Kautsky nem fedte fel az imperializmus belső ellentmondásait, ezért nem jutott el annak lényegéhez. „Az ellentmondások egész mélységének feltárása helyett félvállról venni a fennálló ellentmondásokat, elfeledni a legfontosabbakat — ez Kautsky elmélete, amelynek semmi köze sincs a marxizmushoz." (Uo. 994. old.)

Kautsky meghatározása nem az imperializmus tartalmát, hanem csupán formáját tárja fel. De mint Lenin rámutat : „. . . a harc *formája* változhat és állandóan változik is, különféle, aránylag speciális és ideiglenes okoknak megfelelően, de a harc *lényege*, osztály*tartalma sehogy sem változhatik*, amíg osztályok vannak . . . Aki a tőkés csoportok közti harcok és egységek *tartalmának* kérdését e harcok és egységek formájának kérdésével helyettesíti (ez a forma ma békés, holnap nem békés, holnap után ismét nem békés), az a szofista szerepéig süllyedt." (Uo. 976—7. old.)

Milyen meghatározást ad mármost Lenin az imperializmusról ? Ahhoz, hogy összefoglaló meghatározást adhasson, sorraveszi az imperializmus alapvető sajátosságait és kölcsönös viszonyukat.

Az imperializmus egyes lényeges ismertetőjegyeinek mélyreható elemzése után, Lenin a következő összefoglalást adja : „Ha az imperializmus lehető legrövidebb meghatározását kellene adni, azt kellene mondanunk, hogy az imperializmus a kapitalizmus monopolista szakasza . . . A túlrövid meghatározások azonban, bár kényelmesek, mert összegezik a legfontosabbat — mégis elégtelenek, mihelyt a meghatározandó jelenség felettébb lényeges

vonásait külön kell belőlük levezetni. Ezért nem feledkezve meg arról, hogy általában minden meghatározás csak feltételes és viszonylagos jelentőségű, mert sohasem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összefüggését, az imperializmus olyan meghatározását kell adni, amely magában foglalja az imperializmus következő öt ismertetőjelét: 1. a termelés és a tőke koncentrációja, amely olyan magas fejlődési fokot ért el, hogy a gazdasági életben döntő szerepet játszó monopóliumokat hozott létre; 2. a banktőke egybeolvadása az ipari tőkével és ennek a »finánctőkének« alapján, a fináncoligarchia kialakulása; 3. a tőkekivitel, az árukiviteltől eltérően, különösen nagy jelentőségre tesz szert; 4. nemzetközi monopolista kapitalista szövetségek alakulnak, amelyek felosztják egymás közt a világot és 5. befejeződött a föld területi felosztása a legnagyobb kapitalista hatalmak között. Az imperializmus tehát kapitalizmus, amely fejlődésének abban a szakaszában van, amelyben kialakult a monopóliumok és a finánctőke uralma, a tőkekivitel kimagasló jelentőségre tett szert, megkezdődött a világ felosztása a nemzetközi trösztök által és befejeződött a föld egész területének felosztása a legnagyobb kapitalista országok által." (Uo. 989—90. old.)

Foglaljuk össze röviden az imperializmus lenini definíciójából adódó tanulságokat. Ez a meghatározás túlhaladja a polgári szociológiában és közgazdaságban uralkodó formális meghatározásokat, mert: 1. szakít azzal az elképzeléssel, amely csak politikai tényezőkben keresi az imperializmus lényegét, az imperializmust mint társadalmi-gazdasági-politikai rendszert fogja fel. 2. Kiemeli az imperializmus és azt megelőző társadalmi fejlődési fok közötti azonosságot és különbözőséget. Az imperializmus kapitalizmus, de már nem a kapitalizmus régi értelmében. 3. Feltárja az imperializmus belső ellentmondásait. 4. Az imperializmust kialakulásában, fejlődésében elemzi, rámutat arra, hogy miből és hogyan keletkezett. 5. Kimutatja az imperializmus létrejöttének és ismertetőjegyeinek szükségszerűségét. 6. Feltárja az egyes ismertetőjegyek kölcsönös összefüggését. 7. A lényeges jegyek totalitásának megragadására törekszik.

IV. A meghatározás szabályai és hibái

Abból a célból, hogy a meghatározás során adódó hibákat elkerülhessük és helyesen járjunk el a tárgyak lényeges jegyeinek feltárásakor, bizonyos követelményeket kell megtartanunk. Ezeket a követelményeket a logikai irodalom a meghatározás szabályaiként írja le és foglalja össze.

A meghatározás szabályait el kell határolni azoktól a normáktól (jogi normák, játékszabályok), amelyek létrehozása és megszüntetése az emberektől függ. Természetesen az emberek által létrehozott normák is meghatározott objektív feltételek alapján jönnek létre. A különbség tehát az említett normák között nem eredetükben, objektivitásukban keresendő. A meghatározás szabályai abban különböznek pl. a játékszabályoktól, hogy míg az utóbbiak az objektív valóság talaján létrejött konvenciók, addig az előbbiek meghatározott törvényszerűségeknek felelnek meg.

A hagyományos logika az évezredek során tapasztalati módon összegyűjtötte és leírta a meghatározással kapcsolatos szabályokat és hibákat. Ahhoz, hogy a dialektikus logika szempontjából kidolgozhassuk a helyes meghatározás követelményeit, ezekből a hagyományos szabályokból, mint

nyersanyagból kell kiindulnunk. Bár a szabályok megfogalmazása és részletezése filozófusonként bizonyos fokig különbözött, alapjában véve a következő szabályokat állították fel :

1. A meghatározandónak és a meghatározónak egyenlőnek kell lennie.
2. A meghatározásnak magában kell foglalnia a meghatározandó teljes tartalmát.
3. A meghatározásnak a lényeges jegyeket kell tartalmaznia.
4. A meghatározás ne legyen körben forgó.
5. A meghatározás ne legyen pusztán tagadó.
6. A meghatározás ne ugorja át a legközelebbi nemet.
7. A megkülönböztető jegyek csak az adott tárgyakra legyenek jellemzőek.
8. A meghatározásnak pontosnak kell lennie.
9. A megkülönböztető jegyeket rendezett módon kell felsorolni.
10. A meghatározás világos legyen.

Ugyancsak összegyűjtötte a formális logika a meghatározással kapcsolatban előforduló hibákat : 1. Szűk, ill. tág meghatározás. 2. A legközelebbi nem átugrása. 3. A meghatározandóval való meghatározás, körben forgó meghatározás, tautologikus meghatározás. 4. Hiányos meghatározás. 5. Tagadó meghatározás. 6. Homályos meghatározás. 7. Lényegtelen jegyekkel való meghatározás.

Vajon van-e lehetőség arra, hogy a szabályoknak és a hibalehetőségeknek ezt a konglomerátumát a formális logika síkján maradva rendszerbe foglaljuk, összefüggéseiket feltárhassuk? Bizonyos határig lehetséges. Célszerű lesz tehát ezt a rendezést elvégezni, mert ez meg fogja könnyíteni a dialektikus felfogásra való áttérést.

Ahhoz, hogy a meghatározás szabályait rendszerbe foglalhassuk, vissza kell vezetnünk azokat a gondolkodás törvényeire. A meghatározás szabályai közvetlenül a gondolkodás törvényein alapulnak, végső fokon azonban objektív eredetűek, a valóság törvényszerűségeinek felelnek meg. A megismerés szabályai a gondolkodás törvényeinek alkalmazásai a megismerés folyamatában. A gondolkodás törvényei éppen ezeknek a normáknak a közvetítésével valósulnak meg.

Ha figyelmesen elemezzük a meghatározás hagyományos szabályait, akkor megállapíthatjuk, hogy azok elsősorban az elégséges alap törvényének alkalmazásai a meghatározásra. Ennek okát abban látjuk, hogy a meghatározással kapcsolatban elkövetett hibák túlnyomórészt az elégséges alap törvényét sértették meg, s ezért a szabályok megfogalmazásakor e törvény alkalmazásaira kellett a főfigyelmet fordítani.

Ahhoz, hogy meghaladhassuk a formális logikát előbb végig kell azt vinnünk. Ezért szükségesnek tartjuk, hogy következetesen megfogalmazzuk azokat a követelményeket, amelyek a gondolkodási törvényekből folynak.

1. *A meghatározandó fogalomnak a meghatározás során változatlannak kell maradnia.* Ez a szabály az azonosság törvényének alkalmazása. Azt a követelményt támasztja, hogy a meghatározás tárgyának adott időben és adott vonatkozásban önmagával azonosnak kell maradnia és nem szabad azt egy másik tárggyal felcserélni. — E szabály megsértéséből adódik a *fogalom felcserélése*. Pl. gyakran nem veszik figyelembe, hogy a „dialektika" kifejezésnek több értelme van : *a)* objektív dialektika, *b)* szubjektív dialektika,

c) a dialektika mint tudomány. A gondolkodás folyamatában sokszor összekeverik ezeket egymással, s ennek következében a meghatározás is érthetetlenné válik *(zavaros meghatározás)*.

2. *A meghatározásnak ellentmondásmentesnek kell lennie.* Ez a szabály azon az összefüggésen alapszik, hogy két, egymásnak ellentmondó meghatározás nem lehet ugyanabban a vonatkozásban egyaránt igaz. Következésképpen nem szabad valamely fogalmat ellentmondó módon meghatározni. — Ha nem tartjuk meg ezt a követelményt, akkor az *ellentmondó meghatározás* hibáját követjük el.

3. *Ugyanarra a tárgyra ugyanabban a vonatkozásban ellentmondó meghatározások közül az egyiket feltétlenül igaznak kell elfogadni.* Ugyanis két ellentmondó meghatározás közül vagy az egyik, vagy a másik igaz és kizárják egy harmadik meghatározás igazságának lehetőségét. Ennek a szabálynak a megsértése *eklektikus meghatározáshoz* vezet.

4. *A meghatározásnak elégséges alappal kell rendelkeznie.* A meghatározás akkor megalapozott, ha biztosítva vannak a szükséges és elégséges feltételek. Már utaltunk arra, hogy a formális logika által összegyűjtött meghatározási szabályok az elégséges alap törvényének konkrét alkalmazásai.

Vegyük először azokat a szabályokat, amelyek a *szükséges feltételek* biztosítását követelik :

Ezek közül a szabályok közül a legátfogóbb az a követelmény, hogy *a meghatározásnak magában kell foglalnia a meghatározandó fogalom teljes tartalmát.* Ha ezt a követelményt nem tartjuk meg, akkor *hiányos meghatározást* kapunk. Tekintve, hogy a hiányos meghatározásnak külső megnyilvánulási formái vannak, ezért a formális logika elkerülésükre több követelményt állított fel. Ezek a követelmények voltaképpen arra szolgálnak, hogy konkretizálják a teljes tartalom feltárására vonatkozó szabályt.

Ilyen mindenekelőtt az a szabály, hogy a meghatározásnak a lényeges jegyeket kell tartalmaznia. Ez a szabály nem szorul különösebb magyarázatra, mivel a meghatározásnak éppen az a funkciója, hogy a lényeges jegyeket tárja fel. Minden olyan meghatározás hibás tehát, amely lényegtelen jegyeket tartalmaz.

A meghatározás ne legyen körben forgó. Az ilyen meghatározás ugyanis nem visz előbbre a tartalom feltárásában. Ennek a szabálynak a megsértéséből ered a meghatározandóval való meghatározás, s ennek sajátos megnyilvánulási formái : a tautologikus meghatározás és a körben forgó meghatározás.

A meghatározás ne legyen tagadó, mert az ilyen meghatározás semmitmondó. Ezzel a szabállyal kapcsolatos hiba a tagadó meghatározás.

A meghatározás ne ugorja át a legközelebbi nemet. Ugyanis a legközelebbi nem átugrása azt jelenti, hogy a meghatározásból lényeges jegyek kimaradnak.

A megkülönböztető jegyeket rendezett módon kell felsorolni. Számos logikus azon az álláspontón van, hogy ez a szabály csupán elegancia követelmény, s ezért szorosabb értelemben véve nem logikai szabály. Megfeledkeznek azonban arról, hogy a fogalmak nem konglomerátumai a lényeges jegyeknek, hanem azok belső, szükségszerű összefüggései.

A meghatározás világos legyen. Egyes szerzők ezt a szabályt úgy értelmezik, hogy a meghatározásnak nem szabad homályos, érthetetlen kifejezéseket tartalmaznia. Ez az értelmezés azonban pusztán külsőséges, nyelvi vonatkozású. Ha így fognánk fel ezt a követelményt, akkor tulajdonképpen

nem szabadna logikai szabálynak tekinteni. Valójában itt azzal a követelménnyel állunk szemben, hogy a meghatározásnak már meghatározott fogalmakból kell állnia. Ha nem lenne a kifejezés túlságosan paradox, akkor voltaképpen azt kellene mondanunk, hogy a meghatározás határozott legyen. Itt ugyanarról a követelményről van szó, amelyet a bizonyítással kapcsolatban úgy fogalmazunk meg, hogy csak olyan érvet szabad felhasználni, amelynek az igazságát már kimutattuk. Ennélfogva a homályos meghatározás azt jelenti, hogy olyan fogalmat használtunk fel, amelyik maga még nincs meghatározva.

Az eddig ismertetett szabályok közös vonása abban állott, hogy a szükséges feltételek biztosítását követelték. Ezeket a szabályokat — mint már mondottuk — összefoglalóan kifejezi az a követelmény, hogy a meghatározás tárja fel a meghatározandó teljes tartalmát. Ez a követelmény azonban meglehetősen elvont és általános. Ezért szükségesnek mutatkozott speciális szabályokban való alkalmazása.

A logika története során kidolgoztak olyan szabályt is, amely a meghatározás *elégséges feltételét* biztosítja. Ez abban a követelményben fejeződik ki, hogy a megkülönböztető jegyek csak az adott tárgyakra legyenek jellemzőek. Ha ugyanis olyan jegyeket veszünk fel a meghatározásba, amelyek nemcsak az adott tárgyra jellemzőek, akkor a megkülönböztetés nem történt meg, a szóban forgó tárgy határozatlan marad.

Végül vannak olyan szabályok, amelyekben elvont formában együttvéve kifejezésre jut a *szükséges és elégséges feltételek* biztosításának szükségessége.

A meghatározandónak és a meghatározónak egyenlőnek kell lennie. Vagyis a meghatározás akkor helyes, ha a meghatározandó és a meghatározó egymással felcserélhető. E szabály megsértéséből adódik a szűk, ill. tág meghatározás. (A logikában elterjedt az a kifejezés, hogy „túl" szűk, ill. „túl" tág meghatározás. Ez a kifejezés azonban ebben az esetben pleonazmus, mivel azt a látszatot kelti, hogy a kevésbé szűk, ill. tág meghatározás helyes lehet.) Vegyük pl. a következő meghatározást: a logika a gondolkodás tudománya. Mint meghatározás tartalmilag szűk, mivel nem mondja meg, hogy milyen gondolkodás tudománya. Ugyanakkor terjedelmileg tág, mivel ebbe a meghatározásba a lélektan is belefér.

A szűk, ill. tág meghatározás egymással ellentétesek, ugyanakkor mindkettő egyoldalú, hibás. Ugyanis akár szűk, akár tág a meghatározás, a szóban forgó tárgy határozatlan marad. A tág meghatározás látszólag csak annyiban hibás, hogy felesleges jegyeket tartalmaz. Valójában a tág meghatározás éppoly keveset mond az adott tárgyról, mint a szűk meghatározás, csak fordított előjellel. Itt is érvényes tehát az a tétel, hogy aki a kelleténél többet mond, az a szükségesnél kevesebbet ér el.

A meghatározásnak pontosnak kell lennie. Ez a követelmény más szavakkal azt fejezi ki, hogy a meghatározandónak és a meghatározónak egyenlőnek kell lennie. A meghatározás akkor pontos, ha hűen tükrözi vissza a valóságot.

A fentiekben a meghatározás formális szabályaival és az ezekkel kapcsolatos hibákkal foglalkoztunk. Ezek a szabályok mindaddig érvényesek, amíg a meghatározást egy adott vonatkozásban vizsgáljuk. Ha azonban ezt a határt átlépjük, és át kell lépnünk, akkor e szabályok magasabb követelmények határeseteivé válnak. Más szóval a formális nézőpontról áttérünk a dialektikus módszer alkalmazására.

A meghatározás formális szabályainak rendszeréhez segítségül vettük a gondolkodás formális törvényeit. Szükségesnek mutatkozik, hogy a meghatározás dialektikus szabályainak megállapításához a dialektika törvényeiből induljunk ki. A dialektikus meghatározás követelményeinek kidolgozásához alapul vesszük Leninnek azokat a programatikus megjegyzéseit, amelyeket a dialektikus logikát illetően fejtett ki. Lenin a következőkben foglalta össze a dialektikus módszer sajátosságait: „Ahhoz, hogy valóban ismerjük a tárgyat, először meg kell ragadni, tanulmányozni kell minden oldalát, minden kapcsolatát és »közvetítését«. Sohasem fogjuk ezt teljesen elérni, de a sokoldalúság követelménye megóv bennünket a hibáktól és a megmerevedéstől. Másodszor, a dialektikus logika azt követeli, hogy a tárgyat fejlődésében, »önmozgásában« (mint olykor Hegel mondja) változásában szemléljük . . . Harmadszor, a tárgy teljes *»meghatározásában«* része kell, hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mind az igazság ismérveként, mind pedig olyan tényezőként, amely gyakorlat meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van. Negyedszer, a dialektikus logika azt tanítja, hogy »absztrakt igazság nincs, az igazság mindig konkrét«, amint Hegel nyomán a megboldogult Plehanov szerette mondani." (Lenin művei. 32. köt. 86—7. old.)

A dialektikus meghatározás fő követelménye az *objektivitásra* való törekvés. A dialektikus meghatározás azt vizsgálja, hogy milyen az adott tárgy lényege, anélkül, hogy abból bármit is elvennénk vagy ahhoz hozzátennénk. Lenin a dialektika elemei között elsőként a következőt jelöli meg: „a vizsgálódás *objektivitása* (nem példák, nem kitérések, hanem a dolog önmagában)". (Lenin, Filozófiai füzetek. 196. old.)

A dialektikus meghatározás objektivitása abban áll, hogy 1. teljességre törekszik, 2. a tárgyak lényegét fejlődésükben vizsgálja. Lenin a dialektika objektív jelentőségének kérdésével kapcsolatban a következőket írja: „ha *minden* fejlődik, vonatkozik-e ez a gondolkodás legáltalánosabb *fogalmaira* és *kategóriáira* is? Ha nem, akkor a gondolkodás nem függ össze a léttel. Ha igen, ez azt jelenti, hogy van fogalmak dialektikája és van megismerés dialektikája, amely objektív jelentőségű.

I. a fejlődés elve . . . Azonkívül a fejlődés általános elvét egyesíteni kell, egybe kell kapcsolni, össze kell egyeztetni a *világ*, a természet, a mozgás, az anyag stb.

II. az egység elve . . . *egységének* általános elvével." (Lenin, Filozófiai füzetek. 243—4. old.)

A dialektikus meghatározás tehát a tárgyak lényegét a maguk *teljességében* (totalitásában) tárja fel. Nem elégszik meg azzal, hogy kiemelje és megvilágítsa a vizsgált tárgyak egyes lényeges oldalait, hanem mindenoldalú megismerésre törekszik. A formális meghatározás révén csak egyoldalú képet kaphatunk a valóságról. A dialektikus meghatározás ezzel szemben lehetővé teszi az összkép kialakulását. „A valóság mozzanatainak egész összességükben való kibontakozása NB = a dialektikus megismerés lényege." (Lenin, Filozófiai füzetek. 134. old.)

A tárgyak totalitása voltaképpen nem más, mint belső és külső összefüggéseik összessége. A dialektikus meghatározásnak ezért arra kell törekednie, hogy a tárgyakat a maguk összefüggéseiben vizsgálja. A metafizikus

meghatározás az összefüggéseket egyszer s mindenkorra adottaknak, változatlanoknak tartja. Valójában azonban minden objektív összefüggés fejlődés eredményeként áll elő, s ugyancsak a fejlődés következtében új meg új formát ölt. A dialektikus meghatározás ezért azt követeli, hogy : „minden kérdést abból a szempontból vizsgáljunk, hogyan jött létre a szóban forgó jelenség a történelem folyamán, milyen főbb szakaszokon ment át fejlődése során, s ennek a fejlődésnek szempontjából vizsgáljuk meg, hogy mivé lett most." (Lenin művei. 29. köt. 484. old.)

Az elmondottak alapján a dialektikus meghatározás követelményeit az alábbiakban foglaljuk össze :

1. A meghatározásnak valamely *tárgy lényegét* kell feltárnia.
2. A meghatározásnak az adott tárgy *teljes lényegét* kell tartalmaznia. (A meghatározásnak konkrétnek kell lennie.)
3. A meghatározásban tükröződjék vissza, hogy az adott tárgy milyen fejlődés eredményeként, tehát miből és hogyan jött létre.
4. A meghatározás tárja fel a szóban forgó tárgy belső ellentmondásait.
5. A meghatározásnak *szükségszerűnek* kell lennie.
6. A meghatározásnak a *gyakorlattal* megegyezőnek kell lennie.

Ezek a követelmények magukban foglalják a meghatározás formális szabályait és túlhaladják azokat.

A meghatározás szabályaival kapcsolatos a meghatározás *helyességének* kérdése. Helyes az a meghatározás, amely megtartja a meghatározás szabályait. Azok a meghatározások, amelyek ezeket a követelményeket megsértik, hibásak.

A formális logika merev határvonalat húz a helyes és a hibás meghatározás közé. E felfogás szerint a helyes és a hibás meghatározás egymást kizáró ellentétek. Valamely meghatározás vagy helyes, vagy hibás. A formális logika ezek között az ellentétpárok között csak az ellentétet hangsúlyozza, s nem fordít gondot összefüggésük kimutatására.

Abból a célból, hogy feloldjuk ezeket a merev ellentéteket, válaszoljunk először arra a kérdésre, hogy létezik-e abszolút hibás meghatározás. Vegyük pl. a következő meghatározást : pedagógus az, aki a felnövekvő nemzedék oktatásával és nevelésével foglalkozik. Ez a meghatározás többek között azért hibás mert átugorja a legközelebbi nemet.

Ha a meghatározást kiszakítjuk a megismerési folyamat egészéből, akkor ez a meghatározás abszolúte hibás. De ha ezt a kijelentést a megismerés fejlődésén belül vizsgáljuk, akkor kiderül, hogy csak bizonyos vonatkozásban — mint meghatározás — hibás, ugyanakkor más vonatkozásban, pl. mint jellemzés, helyes.

Az elmondottakból következik, hogy minden hibás meghatározás csak relatíve hibás, s ugyanakkor relatíve helyes. Mint meghatározás hibás, mint nem-meghatározás lehet helyes.

Amíg csak ellentétet látunk a helyes, ill. a hibás meghatározás között, addig nem lehet kielégítő magyarázatot adni a meghatározással kapcsolatos változásokra. A merev szembeállításból ugyanis az következik, hogy a helyes meghatározásokhoz csak a hibás meghatározások kiküszöbölése révén juthatunk el. A metafizikus felfogás a hibás meghatározásoknak csupán formális tagadását tudja elképzelni. A formális tagadás ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy a hibás meghatározást teljes egészében elvetjük. A meta-

fizikus felfogás szempontjából ez az eljárás teljesen jogosult, mivel a hibás meghatározást abszolút hibásnak tartja. Kiderült azonban, hogy a hibás meghatározások helyes elemeket is tartalmaznak. A formális logika azonban nemcsak a hibás elemet küszöböli ki a meghatározásból, hanem azt is, ami benne helyes.

Ezzel szemben a dialektikus tagadás úgy küszöböli ki a meghatározások hibáit, hogy egyben megőrzi a helyes elemeket. A hibás meghatározásban mint elvont lehetőség szerepel a helyes meghatározás. A tárgy lényeges jegyeinek hű feltárásával kibontakoznak, valósággá válnak a helyes elemek és fokozatosan kiküszöbölődnek a hibás elemek.

Ha a meghatározásokat fejlődésükben nézzük, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy a körben forgó, tagadó stb. meghatározások olyan ítéletek, amelyek a helyes meghatározás előkészítését szolgálják. Az emberi megismerés a hibás meghatározásokon, azok megfelelő cáfolatán keresztül jut el a helyes meghatározáshoz.

Úgy tűnhetne, hogy a helyes és a hibás meghatározás közötti ellentét feloldása, ennek az ellentétnek az elmosódásához vezetett volna. Látszólag mindegy, ha azt mondjuk egy meghatározásról, hogy az helyes vagy hibás, mert hiszen ez is, az is. Ez az értelmezés azonban nem előrevinne bennünket a dialektikához, hanem hátravezetne a relativizmushoz. Hogyan kerülhetjük el a relativizmus veszélyét, anélkül, hogy lemondanánk a dialektikáról?

Határozottan ki kell jelentenünk, hogy adott vonatkozásban valamely meghatározás vagy helyes, vagy hibás. Ugyanabban a vonatkozásban nem lehet a meghatározás helyes is és hibás is. Az „is-is" csak akkor áll fenn, ha különböző vonatkozásokat veszünk figyelembe.

A formális logika, nézőpontjának megfelelően, megelégszik a meghatározás helyességének vizsgálatával. A dialektikus logika továbbmegy ennél és felveti a meghatározás *igazságának* kérdését. Említettük, hogy ez a kérdés már Hegelnél felvetődött.

Mit értünk igaz meghatározáson? A meghatározás akkor igaz, ha a szóban forgó tárgy lényegét hűen, a maga teljességében tükrözi vissza.

Eleget tehetünk-e vajon annak a követelménynek, hogy kimerítsük valamely tárgy teljes lényegét? Más szavakkal: léteznek-e abszolút igaz meghatározások?

Úgy tünhetne, hogy pl. ez a meghatározás: a víz olyan vegyület, amely két súlyrész hidrogént és egy súlyrész oxigént tartalmaz — abszolúte igaz. De vajon kimerítettük-e ezzel a meghatározással a víz fogalmában visszatükröződő tárgyak teljes tartalmát? Nyilvánvalóan nem. Meg kellene még adni a víz fizikai, biológiai stb. meghatározását.

A meghatározások fejlődése végtelen történeti folyamat. A meghatározások tökéletesítése, pontosabbá tétele azért végnélküli folyamat, mert maga a valóság, amelynek a lényegét fel akarjuk tárni, végtelen. Másrészt az ember ugyan képes arra, hogy egyre tágítsa ismeretei körét az őt környező világról, de érthető, hogy sem az egyes ember, de még az egyes nemzedékek sem tudják azt kimeríteni. A nemzedékek végtelen sora képes csupán arra, hogy az emberiség történelme folyamán egyre teljesebben ismerje meg a térben és időben végtelen világot.

A meghatározások tehát, amelyeket a megismerés folyamatában alkotunk, *viszonylagos* jellegűek. A meghatározások megközelítően hűen, de nem teljes pontossággal, nem mindenoldalúan tükrözik vissza a tárgyak lényegét.

Minden egyes meghatározás pontosságának határai viszonylagosak, mivel a megismerés fejlődése következtében egyrészt kitágulnak, másrészt leszűkülnek.

Az a körülmény, hogy a meghatározások relatív jellegűek, egyáltalán nem jelenti azt, hogy nincs bennük abszolút tartalom. A meghatározás viszonylagos voltának megállapítása nem az abszolút tartalom tagadását jelenti, hanem annak felismerését, hogy a teljes, mindenoldalú, abszolút meghatározást nem egyszerre, hanem a viszonylagos meghatározásokon keresztül közelítjük meg, „minden tudás viszonylagos és a megismerés minden előretett lépésében abszolút tartalom van." (Lenin, Filozófiai füzetek. 155. old.)

Az abszolút meghatározás a viszonylagos meghatározásokból tevődik össze. Minél pontosabbá teszünk, tökéletesítünk valamely meghatározást, annál inkább megközelítjük az adott fogalom abszolút meghatározását. Az abszolút meghatározást azonban csak megközelíthetjük, de ki nem meríthetjük. Az abszolút meghatározás elérésének feltételezése az objektív valóság fejlődésének és végtelen voltának tagadását jelentené.

Ahogyan nem lehet az abszolút meghatározást teljesen megvalósítani, úgy teljesen hamis meghatározás sem lehetséges. Mit jelentene annak elfogadása, hogy létezik abszolút hamis meghatározás? Azt, hogy tudunk olyan összefüggést konstruálni, amelynek a valóságban semmilyen alapja nincs. Ez színtiszta idealizmus. Bármennyire is hamis legyen valamely meghatározás, mindenkor a valóság elemeiből tevődik össze. A metafizikus felfogás, amely abszolút hamis meghatározást feltételez, szükségszerűen az idealizmushoz vezet.

Arra az eredményre jutottunk tehát, hogy nincs sem abszolút hamis, sem abszolút igaz meghatározás. Minden meghatározás — a vonatkozások figyelembe vételével — relatíve igaz és ugyanakkor relatíve hamis. Az igaz és a hamis meghatározás olyan ellentétek, amelyek kölcsönösen feltételezik egymást.

Lehet-e mármost különbséget tenni az egyes meghatározások között, ha mindegyik igaz is, hamis is? Lehet, sőt kell! A megkülönböztetés azon a körülményen alapszik, hogy az egyes meghatározások nem ugyanabban a mértékben igazak, ill. hamisak. Két meghatározás közül az az igazabb, amelyik mélyebbre hatol az adott tárgy lényeges jegyeinek feltárásában. Ezt a különbséget nem fejezhetjük ki az igaz, ill. hamis meghatározás elnevezéssel, mivel ezek nem fedik hűen a szóban forgó meghatározásokat. Ezért be kell vezetnünk az igazabb, ill. hamisabb (kevésbé igaz) meghatározás kifejezéseket. Az abszolút fogalmakat viszonyfogalmakkal kell felváltanunk.

Az eddigiekben külön-külön foglalkoztunk a helyes, ill. az igaz meghatározás kérdésével. Milyen összefüggés van mármost közöttük? A formális logikában ez a probléma nem merül fel, mivel a formális logika csak a meghatározás helyességének vizsgálatát tekinti feladatának. Csak a dialektikus logika veti fel és oldja meg ezt a kérdést.

A helyesség és az igazság egymás ellentétei. Ez az ellentét a tartalom és a forma ellentétén alapszik. Az igazság a tartalomnak, a helyesség a formának a valósághoz való viszonyát fejezi ki.

A helyesség és az igazság ugyanakkor kölcsönösen feltételezik egymást. A helyes meghatározások magukban foglalják az igaz meghatározás elemeit. Az igaz meghatározás helyes meghatározásokból tevődik össze. Következésképpen az igaz meghatározásokhoz nem a formális logika követelményeinek figyelmen kívül hagyásával vagy megkerülésével jutunk el, hanem éppen azok következetes kielégítésével.

V. A dialektikus meghatározás jelentősége

Már a formális meghatározások is fontos szerepet játszanak a megismerés fejlődésében. A köznapi életben gyakran használunk olyan fogalmakat, mint lelkiismeret, szép, nemzet, szabadság stb. Amikor ezeket a fogalmakat használjuk, nyilvánvalónak, magától értetődőnek tartjuk, hogy tisztában vagyunk jelentésükkel, értelmükkel. Ha azonban részletesen ki kell fejtenünk a véleményünket vagy vitába bocsátkozunk ezen fogalmak tartalmát illetően, akkor az esetek döntő többségében az szokott kiderülni, hogy az értelmezés hiányos, homályos, pontatlan. A formális meghatározások segítséget nyújtanak ahhoz, hogy tisztázhassuk a szóban forgó fogalmak pontos jelentését.

A formális meghatározások segítségével rendet teremthetünk a fogalomhasználat zűrzavarában. Azáltal, hogy tisztázzuk jelentésüket, elkerülhetjük a fogalmak többértelmű használatát. Ez azért fontos, mert a pontatlanul alkalmazott fogalmak tévedésekhez vezetnek, ill. lehetőséget nyújtanak hamis nézetek terjesztésére. A marxizmus klasszikusai nem egyszer hangsúlyozták a fogalmak pontos meghatározásának szükségességét.

A formális meghatározás továbbá alkalmas arra, hogy megállapíthassuk a szóban forgó fogalom helyét a fogalmak rendszerében. Az ismeretek fejlődése során minden egyes szaktudomány kialakítja a maga fogalomrendszerét. Ennek a fogalomrendszernek a segítségével fogja át a maga kutatási területét. „Az ember előtt ott van a természeti jelenségek *hálója*. Az ösztönember, a vadember nem emelkedik ki a természetből. A tudatos ember kiemelkedik, a kategóriák a kiemelkedésnek, vagyis a világ megismerésének lépcsőfokai, a háló csomópontjai, amelyek segítik őt, hogy megismerje és hatalmába kerítse ezt a hálót." (Lenin, Filozófiai füzetek. 69. old.) A formális meghatározások elősegítik ennek a hálónak a kialakítását és tökéletesítését.

A dialektikus meghatározás jelentősége azonban ezen messze túlmegy. Mivel nem akarunk felesleges ismétlésekbe bocsátkozni, ezért csak röviden összegezzük azokat az alapvető tényezőket, amelyek figyelembevételével a dialektikus meghatározás meghaladja a formális meghatározást.

A dialektikus meghatározás *természetesebb* a formális meghatározásnál. A formális meghatározás, amikor a legközelebbi nem megállapítására törekszik, akkor a legközelebbi nemet egy többé-kevésbé mesterséges fogalomrendszeren belül keresi. A dialektikus meghatározás ezzel szemben a legközelebbi nem feltárásakor a tárgyak természetes fejlődési folyamatából indul ki.

A dialektikus meghatározás *konkrétebb*, *totálisabb* a formális meghatározásnál. A formális meghatározást az jellemzi, hogy a meghatározandó tárgy adott vonatkozásban lényeges jegyeit emeli ki, s ugyanakkor a más vonatkozásban lényeges jegyektől eltekint. A dialektikus meghatározás viszont a tárgyak lényegét a maga teljességében, összes vonatkozásaiban tükrözi vissza.

A dialektikus meghatározás *objektívebb* a formális meghatározásnál. Nemcsak azért, mert közvetlenül a tárgyak lényegének feltárására törekszik, hanem azért is, mivel minél teljesebben, konkrétebben igyekszik ezt a lényeget megragadni.

A dialektikus meghatározás *gyakorlatibb* a formális meghatározásnál. Bár — mint rámutattunk — a formális meghatározásnak is van gyakorlati

jelentősége, ez azonban korlátozott. A formális meghatározások „házi használatra", iskolai célokra, a matematikai absztrakció körében alkalmazhatók. „A közönséges tudatban a véges gondolati meghatározásokkal nincs baj, s minden habozás nélkül elismerik érvényességüket. Minden tévedés azonban abból származik, hogy véges meghatározások szerint gondolkodunk és cselekszünk." (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 66. l.) A dialektikus meghatározások ezzel szemben kielégítik bármely szaktudomány, a politikai élet stb. szükségleteit.

A fogalmak tisztázásának, helyes megvilágításának, nagy *politikai* jelentősége van. Ismeretes pl., hogy a haladó nemzetközi erők milyen fontosságot tulajdonítottak és tulajdonítanak az „agresszió" helyes meghatározásának. Az Egyesült Nemzetek ötödik „közgyűlésén", a szovjet küldöttség javaslatot tett az agresszió fogalmának meghatározására. A nyugati hatalmak képviselői ugyanakkor mindent elkövettek, hogy a meghatározás követelménye alól kibújjanak és elködösítsék az agresszió fogalmát. Nyilvánvalóan az volt a céljuk, hogy eltereljék a figyelmet agresszív tevékenységükről. Tisztában voltak azzal, hogy az agresszió helyes, tudományos meghatározása lehetővé teszi ebben a kérdésben az emberek tisztánlátását és elősegíti a tényleges agresszor felismerését és leleplezését.

Elsőrendű politikai kérdés az állam fogalmának meghatározása. A burzsoá politikusok és jogászok az államot osztályfeletti intézménynek tekintik, amely minden polgáráról egyenlő mértékben gondoskodik. Ez a meghatározás hamis, áltudományos, a tömegek félrevezetésére szolgál. A marxizmus ezzel szemben úgy határozza meg az államot, mint valamely osztály uralmának fenntartására szolgáló eszközt. Ebből már világosan következik, hogy a dolgozóknak harcolniok kell az őket elnyomó burzsoá állam ellen.

Ugyanilyen politikai jelentősége van napjainkban olyan fogalmak precíz meghatározásának, mint a demokrácia, a szabadság, a hazafiság stb. Nem kis mértékben hozzájárul az emberek hamis tudatának kialakulásához, hogy ezeket a fogalmakat formálisan, összefüggéseikből és fejlődésükből kiragadva fogják fel. A dialektikus meghatározás lehetővé teszi, hogy feltárhassuk e fogalmak valódi lényegét, ami jelentős mértékben elősegítené ezekben a bonyolult kérdésekben a helyes vélemény kialakulását.

A dialektikus meghatározások azáltal, hogy előreviszik a *tudományt*, ezen keresztül a gyakorlatot szolgálják. Erdey-Grúz professzor a kémia tárgykörének meghatározásával kapcsolatban a következőket írja: „*A tudományok tárgykörének meghatározása egyúttal a fő feladatok kitűzését is maga után vonja*, s feltárva keletkezésük, valamint fejlődésük objektív mozzanatait, megkönnyíti a lényeges meglátását, amire a figyelmet összpontosítani kell. Ez különösen fontos a szocialista és a szocializmust építő országokban, melyekben a tudományok fejlődésének marxista alapon álló tervszerű előmozdítása, a társadalom anyagi fejlődésének, az emberek jólétének és boldogulásának hatalmas tényezője." (Erdey-Grúz Tibor: A kémia tárgykörének történelmi fejlődése. Természettudományi Közlöny. 1958. május 200. old.).

Kiemelkedő jelentősége van a helyes meghatározásnak a *pedagógiában*. A tanulók feleleteiből gyakran kiderül, hogy nincsenek tisztában az általuk használt fogalmak valódi tartalmával, nem tudják azokat megkülönböztetni más fogalmaktól. Ennek többek között az az oka, hogy nem ismerik azokat

a követelményeket és eljárásokat, amelyek révén tisztázhatjuk a dolgok lényeges vonásait.

Ha a tanulókat megismertetjük az igaz meghatározás kritériumaival, ezzel segítséget nyújtunk számukra ahhoz, hogy mélyebben behatolhassanak a megtanulandó anyag lényegébe. A meghatározások helyes alkalmazása hozzásegíti a tanulókat a pontos, szabatos fogalmak használatához. A meghatározás egyrészt kiindulópontul szolgál a tanuláshoz, másrészt összefoglalja a tanulás eredményét.

Mint már bevezetőben rámutattunk, a szaktudósok joggal elégedetlenek azzal, amit a logika a meghatározások kérdésében nyújt. A fentiekben igyekeztünk kimutatni, hogy van lehetőség a meghatározás módjának továbbfejlesztésére. Reméljük, hogy a dialektikus meghatározás bevezetése és tudatos alkalmazása pozitív irányban fogja módosítani azt a széles körben elterjedt felfogást, amely a formális meghatározást alapul véve, a meghatározást mint olyant lebecsülte.

Tartózkodunk azonban attól a másik véglettől is, amely túlértékeli a meghatározások jelentőségét. A dialektikus módszer, amely elősegíti a meghatározások továbbfejlesztését, egyben alkalmas eszköz arra is, hogy alkalmazásával a meghatározások szerepét reálisan értékeljük.

A dialektikus módszer a meghatározást a megismerés összfolyamatának szempontjából vizsgálja. Már Hegel rámutatott arra, hogy: „Az *értelem meghatároz* és megrögzíti a meghatározásokat; *az ész* negatív és dialektikus, mert az értelem meghatározásait semmivé oldja fel. (Hegel, A logika tudománya. I. köt. 4. old. Idézi Lenin, Filozófiai füzetek. 63. old.)

A meghatározások alkalmasak arra, hogy feltárják a szóban forgó tárgy lényegét. De a tárgy és a tárgy lényege nem azonos. Minden tárgy lényeg és jelenség egysége. Ha feltárjuk valamely tárgy lényegét, ezzel még nem merítettük ki a tárgyat. „Meghatározások a tudomány számára értéktelenek, mert mindig elégtelenek. Az egyetlen reális meghatározás magának a dolognak a kifejtése, ez pedig nem meghatározás többé. Ahhoz, hogy megtudjuk és megmutassuk mi az élet, meg kell vizsgálnunk és összefüggésükben kell ábrázolnunk az élet valamennyi formáját. *Kézi használatra* azonban gyakran hasznos, sőt szükséges lehet a legáltalánosabb és egyben legjellegzetesebb jellemvonásoknak egy ún. meghatározásokban való rövid kifejtése és nem is árthat, ha nem kívánunk tőle többet, mint amennyit éppen mondhat." (Engels, Anti-Dühring. 492—3. old.)

Ugyanezt az álláspontot fejti ki Lenin is: „. . . minden meghatározás csak feltételes és viszonylagos jelentőségű, mert sohasem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összefüggését." (Lenin, Válogatott művek. I. köt. 989. old.)

Amikor a formális meghatározást összehasonlítottuk a dialektikus meghatározással, akkor rámutattunk arra, hogy a formális meghatározások végesek, egyoldalúak, korlátozottak. Ha mármost a meghatározást a tárgyakról alkotható teljes képpel vetjük össze, akkor ugyancsak ezeket a jelzőket kell alkalmaznunk. A meghatározások az egyetemes összefüggés egyik oldalát emelik ki.

Természetesen nem szabad megfeledkezni arról, hogy nem akármelyik oldalát. A meghatározások segítségével a tárgy döntő oldalát, annak lényegét ragadjuk meg. A meghatározások tehát elsőrendű szerepet játszanak a valóság hű visszatükrözésére irányuló megismerés összfolyamatában.

ФОРМАЛЬНОЕ И ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Дёрдь Тамаш

Работники специальных наук уже давно недовольны тем, что даёт им наука логики в связи с определением. Аспекты, методы, правила, выработанные до сих пор логикой, абстрактны, не удовлетворяют научные потребности. Автор стремился показать, что диалектическая логика способна, и только диалектическая логика способна, разработать методику современного, научного определения.

Первая глава работы излагает *основные теории, касающиеся определения.* Автор различает три главных типа этих взглядов: понимание определения традиционной логики, математической логики и диалектической логики.

Вторая глава занимается вопросами *объективности определения.* Критикуя самовольное субъективистическое понимание определения, автор показывает, что определения, относительно их основы, происхождения, независимы от познания и воли человека.

Третья глава излагает *способ определения.* Автор считает основным способом определения определение через ближайший род и видовое отличие, но он воспринимает эти понятия не формально, а диалектически. Ближайший род — это тот предмет, из которого в процессе развития определяемое непосредственно образовалось. Родовое отличие есть совокупность тех значительных признаков, которые различают определяемый предмет от того предмета, из которого он образовался.

В заключение, четвёртая глава занимается *правилами определения.* Автор так резюмирует требования, которым должно удовлетворить диалектическое определение: определение должно быть конкретным, оно должно отражать, в результате какого развития образовался данный предмет, оно должно вскрыть внутренние противоречия данного предмета, оно должно быть необходимым и соответствующим практике.

FORMAL AND DIALECTICAL DEFINITION

György Tamás

The representatives of specialized sciences have, for long, been unsatisfied with what the science of logics offers them in connection with definition. The viewpoints, methods, rules that have been elaborated by logics so far are abstract and do not meet the demands of science. Author has made an attempt to prove that dialectical logics and only dialectical logics is capable of elaborating the methodology of up-to-date scientific definition.

The first chapter of this essay is devoted to the *basic theories relating to definition.* Their main types are: the theory of definition in traditional logics, the theory on mathematical logics, and the theory in dialectical logics.

The second chapter deals with the *objectivity of the definition.* Submitting to criticism the arbitrary, subjective views, author demonstrates in their basis and origin the definitions are independent of human consciousness and will.

In chapter three the author expounds *the method of definition.* He regards as the fundamental one the definition by way of the closest genus and the specific difference, interpreting the concepts of species and genus not formally but dialectically. The closest genus is the object from which the thing to be defined immediately derives in the process of development. The specific difference is the aggregate of the essential features that distinguish the object to be defined from the object it derives from.

At last the fourth chapter deals with *the rules of definition.* This is how the author sums up the criteria of the dialectical definition: the definition should be concrete, should reflect the development which resulted in the coming into existence of the given object, should reveal the inner contradictions in the given object, should be necessary and conform to practice.

DIE BESTIMMUNG: FORMAL UND DIALEKTISCH

György Tamás

Die Forscher der Fachwissenschaften wollen sich lange nicht mehr damit zufrieden geben, was ihnen die Logik als Wissenschaft in Bezug auf die Bestimmung bietet. Diejenigen Anschauungen, Methoden, Regeln, welche bis zu dieser Zeit durch die Logik ausgearbeitet wurden, sind abstrakt, sie befriedigen die wissenschaftlichen Anliegen nicht. Der Verfasser sucht zu beweisen, dass die dialektische Logik und nur die dialek-

tische Logik imstande sei die Methodik der zeitgemässen, wissenschaftlichen Bestimmung auszuarbeiten.

Der erste Abschnitt der Studie befasst sich mit den *grundlegenden Theorien der Bestimmung*. Er unterscheidet drei Haupttypen: Ansichten zur Bestimmung der traditionellen, der mathematischen und der dialektischen Logik.

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage der *Objektivität der Bestimmung*. Indem er die willkürliche, subjektivistische Auffassung der Bestimmung kritisiert, weist der Verfasser nach, dass die Bestimmungen, was ihre Grundlagen und ihren Ursprung anbelangt, vom Bewusstsein und Willen des Menschen unabhängig sind.

Der dritte Abschnitt behandelt *die Weise der Bestimmung*. Der Verfasser hält die Bestimmung durch die nächste Gattung und durch den Artunterschied für die grundlegende Methode der Bestimmung, deutet aber diese Begriffe nicht formal, sondern dialektisch. Die nächste Gattung ist das Objekt daraus das Zu-Bestimmende im Laufe der Entwicklung unmittelbar zustande gekommen ist. Der Artunterschied ist die Gesamtheit jener wesentlichen Merkmale, welche das zu bestimmende Objekt von dem Objekt unterscheiden, daraus es hervorgegangen ist.

Zum Schluss beschäftigt sich der vierte Abschnitt mit den *Regeln der Bestimmung*. Die Forderungen der dialektischen Bestimmung fasst der Autor im folgenden zusammen: die Bestimmung muss konkret sein, sie muss widerspiegeln, als Ergebniss was für einer Entwicklung das gegebene Objekt zustande gekommen war, sie muss die inneren Widersprüche des gegebenen Objekts klarlegen, sie muss notwendig und mit der Praxis übereinstimmend sein.

Leibniz filozófiájának kettős arculata

SIMONOVITSNÉ B. ANNA

Ludwig Feuerbach Leibnizről írt nagyszerű tanulmányában azt írja, hogy Leibniz a mechanikus idealizmus művelője. Ez a megállapítás helyes, de csak akkor, ha Leibniz filozófiáját nagy vonásaiban nézzük, ha csak végső következtetéseit tekintjük, de egy sor fontos részletkérdést nem veszünk figyelembe. Ezért ez a megállapítás nem tükrözi a teljes valóságot.

Az alábbi cikk azt akarja megmutatni, hogy Leibniz filozófiai munkássága milyen nagy jelentőségű éppen abból a szempontból, hogy a *dialektikus gondolatok* nála már nemcsak elszórtan jelentkeznek, hanem át meg átszövik gondolkodását, és hogy annak ellenére, hogy idealista filozófus, számos ponton a *materializmus ügyét viszi előre*. Azért tartom szükségesnek Leibniz filozófiájával ebből a két szempontból való foglalkozást, mert ez a mai napig nem történt meg. Általában beszélnek arról, hogy Leibniz filozófiájában sok a dialektikus vonás, de hogy ez a „sok" mit jelent, azt nemigen analizálták eddig. Csak mennyiségi változás-e ez a XVII. század materialista filozófusainak szemléletéhez képest, vagy már minőségi különbség is? Hogy a XVIII. század francia materialistái visszafelé lépnek-e Leibnizhez képest a dialektika kérdésében vagy nem, ezt sem vizsgálták még meg. Helyes-e Kant munkásságától származtatni az újkori dialektikus gondolkodás kezdeteit, vagy jogos Leibnizet tekinteni ezen tudományos módszer újkori kidolgozójának?

A másik kérdés az idealizmus és a materializmus viszonya Leibniz filozófiájában — már nem ennyire tisztázatlan, legfeljebb nem eléggé közismert. Franz Mehring Marx Károly életrajza című munkájában *Leibniz idealista-materialista principiumáról* ír (65. old.). Bertrand Russell egy Leibnizről írt monográfiájában hosszasan és meggyőzően fejtegeti, hogy Leibniz filozófiai gondolatai mindig abból a feltevésből indulnak ki, hogy van anyag. Az anyag természetét kutatja és az elmélet helyességének megállapításánál igen fontosnak tartja a tapasztalattal való megegyezést. Elsősorban az anyagra vonatkozó ismeretek hiányos volta kényszeríti arra, hogy idealista felfogást valljon. Russell megállapítását ki kell egészíteni azzal, hogy az idealista felfogás felé tólta az is, hogy a XVII. században Németországban — amely gazdasági, politikai és kulturális szempontból messze elmaradt Anglia, Franciaország és Hollandia mögött —, igen nehezen képzelhető el, hogy valaki szakítson a vallással és következetes materialista felfogást valljon. Itt mindjárt megjegyzem, hogy bármennyire is az az általános felfogás Leibnizről, hogy vallásos, bármennyire is a Theodicea szerzőjeként szokták emlegetni, korának egyházi és állami hatalmasságai nem voltak megelégedve vele ebből a szempontból.

Marx is megjegyzi (Marx—Engels Művei I. 91. old.), hogy kortársai vallástalannak tartották. Ezt bizonyítja az is, hogy pap nem volt kapható arra, hogy sírjánál beszéljen. Igaza van L. Feuerbachnak amikor azt írja, hogy Leibniz csak félig keresztény, mivel az értelemmel és a bölcsességgel korlátozza isten jóságát és hatalmát. Az értelem a természettudományos ismeretekkel egyenlő nála és így amivel igenli istent, azzal meg is semmisíti. Leibniz az ún. természetes vallást igyekszik erősíteni, minél több tudós számára elfogadhatóvá tenni, de az egyházzal hadilábon áll. Mikor egyik hercegi pártfogója rá akarja venni, hogy térjen át a protestáns vallásról a katolikus vallásra, ő kereken megtagadja ezt, mert — mint írja — nem akarja, hogy tudományos munkáiba beleszólhasson az egyház.

Felmerülhet az a kérdés, hogy miért van arra szükség, hogy Leibniz filozófiai munkásságával részletesen foglalkozzunk, hogy marxista módon értékeljük? Elsősorban azért, mert *Leibniz filozófiáját meghamisította, kisajátította az idealista filozófiatörténetírás.* Leibniz nagyon sokat írt, filozófiai munkái több ezer oldalt tesznek ki, de munkái nehezen hozzáférhetők. Viszonylag kevés összefüggő munkája van, és azokat többnyire bizonyos rendkívüli alkalomra írta. Pl. egy hercegasszony számára kellett népszerű összefoglalást adni, (Theodicea) vagy egy főúr kéri meg, hogy röviden fejtse ki monasz-elméletét (Monadologia). Talán az „Újabb vizsgálatok az emberi értelemről", az egyetlen közismert munkája, amely összefüggően tartalmazza az ismeretelméletre vonatkozó nézeteit és amely tudományos igénnyel készült. (Munkáit többnyire latin vagy francia nyelven írta és ez is nehezíti az olvasását.) Leveleiben — különösen melyeket Franciaországban, Svájcban stb. élő tudós társainak írt (de Volder, des Bosses, a Bernoulliak, Foucher, P. Bayle . . .) — gyakran sokkal mélyebb gondolatokat találunk, mint közismert tanulmányaiban.

Alapos vizsgálattal fel kellene deríteni, hogy melyek azok a kérdések, amelyekben *kétféleképpen is állást foglal* aszerint, hogy egy tudós barátjával vitázik vagy pedig valamelyik előkelő úrnak, vagy hölgynek fejti ki nézeteit. Egyes monográfiák, pl. Kuno Fischer Leibniz tanulmánya, erről a kérdésről úgy nyilatkozik, hogy előfordul, hogy didaktikai okokból nem teljesen pontosan fejezi ki magát. Természetesen, ha alaposan utána nézünk az ellentmondó állításoknak, akkor amennyiben azok kb. egy időből származnak, azt látjuk, hogy tudós barátainak bátrabban, a materializmust jobban megközelítve fejtette ki nézeteit, mint az uralkodóknak vagy hozzátartozóiknak.

Figyelembe kell azt is venni, hogy melyik időből származik egyik vagy másik álláspontja, mert *Leibniz filozófiája nagy változáson ment át az évek folyamán.* Leibniz az iskolában és az egyetemen a skolasztikus filozófiát tanulja, de saját erejéből megismerkedik az antik filozófiával, sőt fokozatosan behatol az újkori filozófiába is. Eleinte Bacon és Hobbes tanításait ismeri meg, később — különösen franciaországi tartózkodása alatt — Descartes, Gassendi munkáit is tanulmányozza, sőt 1676-ban visszatérve Németországba, meglátogatja Spinozát, és Etikáját kéziratban olvassa. Ezekben az években erősen a mechanikus materializmus hatása alá kerül, bármennyire is tagadja ezt abban az időben. Csak 1686-ban — ekkor már negyven éves Leibniz — tekinthető kialakultnak az ő sajátos filozófiai rendszere, amit monasz-elmélet néven ismernek, ami már határozottan idealista felfogást tükröz. Ettől az időtől fogva elismeri, hogy volt olyan időszak, amikor erősen a mechanikus materializmus hatása alatt állott. Sok részletkérdésben megőrzi az 1686

előtti materialista felfogását — különösen szembetűnik ez a tér és az időre vonatkozó elméleténél — és emiatt jó néhány ellentmondást találunk nézeteiben. Vannak olyan kérdések is, amelyek a materializmus szempontjából rendkívül értékesek és amelyek már a monasz-elméletének az eredményei. Ilyen pl. Leibniznek az a felfogása — erről ő is nagyon jól tudja, hogy az idealista filozófusok számára elfogadhatatlan —, hogy a *tudat*, vagy mint ő mondja a szellem, vagy a monasz, *aktívan tükrözi a világot.*

Egy kérdésen keresztül — a filozófia feladatának megítélésén, pontosabban e megítélés időbeli változásán keresztül is lehet érzékelni azt, hogy milyen utat tett meg Leibniz.

1671-ben, amikor erősen a mechanikus materializmus hatása alatt áll, azt írja :

„A filozofálás egyetlen célja az emberi nem hatalmának és boldogságának növelése" (Gerhardt kiadás. Die phil. Schriften von Leibniz IV. köt. 218. o.; 167)*

1705-ben pedig már a következőt írja :

„A filozófia fő feladata az, hogy hozzásegítsen isten és a lélek megismeréséhez és buzdítson isten szeretetére, az erény szeretetére." (Gh. IV. k. 548. old. 1705.)

Az ész szerepét azonban mindig igen fontosnak tartja, bízik benne és az emberi boldogság szolgálatába akarja állítani. A következőket írja :

„Vannak manapság akik azt hiszik, hogy elmés dolgot művelnek ha az ész ellen lármáznak. Az ész ellen beszélni annyi, mint az igazság ellen beszélni, (mert az ész az igazságok láncolata) annyi, mint saját jólétünk ellen beszélni. Az ész fő célja ugyanis abban áll, hogy megismerjünk és aszerint cselekedjünk." (Újabb vizsgálódások az emberi értelemről II. köt. 21. fej. 50. §.)**

Leibniz filozófiája nagyon sok értékes gondolatot tartalmaz. Nem véletlen, hogy Marx csodálta, és Herzen nagy elismeréssel nyilatkozott róla. Leibniz az idealista filozófusoknak ahhoz a csoportjához tartozik, akik — amint ezt láthattuk — a filozófia fő feladatának az emberiség boldogságának az elősegítését tartják, és ezt a boldogságot a tudományok, különösen a természettudományok és a technika művelésével akarják megvalósítani. Leibniz korának legsokoldalúbb és legnagyobb tudósa. Az ő nevéhez fűződik az infinitézimális számítás felfedezése (egyáltalán nem csökkenti érdemét, hogy Newton tőle függetlenül és más módszerrel szintén eljutott ehhez a felfedezéshez). Ő fogalmazta meg az energia megmaradásának az elvét, közel 200 évvel előbb, mint azt Robert Mayer tette. Tudományos érdemeit nehéz lenne felsorolni, hiszen kora majd minden tudományát művelte és nem is kis eredménnyel. Azt lehet róla mondani : szerencsétlen volt, hogy olyan korban, olyan körülmények között kellett élnie, amely nem csak azt tette lehetetlenné számára, hogy szabadon kifejthesse nézeteit, de még azt is, hogy szabadon végig gondolhassa őket.

* * *

* Az alábbiakban általában erről a kiadásról lesz szó és röviden Gh-val, a kötetet római számmal, a lapszámot és megírásának évét arab számmal jelölöm, az utóbbi azonban nem mindig ismeretes.

** Leibniz polémiája Locke-kal: Az újabb vizsgálódások az emberi értelemről, igen sok kiadásban, sőt magyarul is megjelent. Ezért itt könnyebbség kedvéért nem a Gerhardt-kiadás kötet és lapszámát adom meg, hanem a mű könyvszámát, fejezetét és paragrafusát.

Leibniz filozófiája — amint arra ő igen gyakran hivatkozik — a *dinamika tudományára, az erő elméletére épült.* Ezzel magyarázható bizonyos fokig, hogy két vonatkozásban is kettősséget tapasztalunk filozófiájában. Az erő fogalmát elsősorban a fizikából, a mechanikából ismerjük meg s ezért érthető, hogy az erő elméletére épülő filozófia mechanikus és ettől elválaszthatatlanul metafizikus is. De az erő a tevékenységet jelenti, a mozgás, a változás okozója s így érthető, hogy az a filozófia, amely ráépül, dialektikus is. Hasonló a helyzet, ha a materializmus és az idealizmus szempontjából vizsgáljuk meg Leibniz filozófiáját. Az erő az anyaggal szoros kapcsolatban nyilvánul meg. Az erőt az anyagtól csak absztrakció útján lehet különválasztani. Így Leibniz szükségképpen egy sor kérdésben materialistának mutatkozik. Igen sokat foglalkoztatja Leibnizet az a kérdés, hogy szabad-e az anyagot és az erőt (lelket, szellemet) egymástól különválasztani. Azzal a problémával küzd, hogy az anyagot csak passzív tulajdonságokkal ruházták fel, csak kiterjedést és áthatolhatatlanságot tulajdonítottak neki. De, jegyzi meg „ha azt mondjuk, hogy vannak anyagtalan szubsztanciák, ezzel azt akarjuk mondani, hogy vannak olyan szubsztanciák, . . . amelyek az érzékelésnek és tevékenységnek, a változásnak az elvét tartalmazzák, amit sem a kiterjedéssel, sem az áthatolhatatlansággal nem lehet megmagyarázni". (Gh. VI. 498 ; 1702.)

Leibniz úgy próbálja megoldani a kérdést, hogy ezeket a szubsztanciákat elválaszthatatlanoknak mondja az anyagtól és a kettőt együtt testi szubsztanciának, vagy teljes szubsztanciának nevezi. Azzal zárja le a kérdést :

„Senkisem állítja, hogy a lelkek az anyagon kívül vannak, csak azt, hogy az több mint az anyag (ti. mint a csupasz anyag, a nem teljes, a nem testi szubsztancia — SA.) és az anyag változása nem tudja sem létrehozni, sem elpusztítatani őket." (Gh. VI. 498 ; 1702.)

De az erőt, ha elvonatkoztatjuk az anyagtól, akkor szellemi természetűnek kell tekinteni, és végső fokon ezt teszi Leibniz. Ha azt vesszük szemügyre, hogy a fentemlített kettősség milyen mértékben mutatkozik meg Leibniz filozófiájában, akkor azt kell mondanunk, hogy a dialektikus gondolkodás legalábbis egyensúlyban van a metafizikus, mechanikus gondolkodással, sőt talán túlsúlyban is van. Mindenesetre Leibniznél nem az a helyzet, mint Spinozánál vagy Diderot-nál, hogy zseniális dialektikus meglátásai elszórva jelentkeznek filozófiájában, hanem filozófiáját át meg átszövi a dialektikus gondolkodás. Ezzel szemben, ami a materialista és idealista felfogását illeti, kb. fordítva áll nála a helyzet, mint Baconnál, ahol a materialista nézetek mellett hemzsegnek az idealista következetlenségek. Leibniz mindig idealista filozófusnak vallja magát, de 1686-ig erősebb a mechanikus materializmus nála, utána az idealizmus győzedelmeskedik a dialektikus felfogással együtt. Amint már említettük, igen sok materialista vonást őriz meg és dolgoz ki újonnan éppen azért, mivel őszintén a valóság, a gyakorlati és tudományos élet fejlesztésén munkálkodik.

Leibniz 1686 után beismerte, hogy volt idő, amikor a materialista felfogás híve volt. Így ír :

„Eleinte mikor felszabadítottam magamat Aristoteles igája alól, hittem az atomban és az „üres" térben, mert ez elégíti ki legjobban a képzeletet." (Gh. IV. 478 ; 1695. A természet új rendszere . . .)

Vagy körülbelül 20 évvel később mint első jelentős természetfilozófiai művét, a Hypothesis Physica nová-t (az új fizika hipotézisét) megírta, így nyilatkozik :

„Olyan fiatal ember dolgozata volt, aki még nem merült el a matematikában. Az absztrakt mozgás törvényei, amint akkor megfogalmaztam őket, akkor lennének érvényesek, ha a test valóban nem volna más, mint Descartes és Gassendi hitték." (Gh I. 415 ; 1692. Leibniz an Foucher.)

Mindkét vallomás azt fejezi ki, hogy volt olyan időszak, amikor Leibniz materialista nézeteket vallott.

A továbbiakban az itt felvetett két kérdéssel foglalkozom. Néhány filozófiai problémán keresztül megmutatom a mechanikus metafizikus szemlélet és a dialektikus szemlélet harcát. Ehhez szorosan kapcsolódva vizsgálom, hogy a dialektika törvényei mennyiben találhatók meg Leibniz filozófiájában és milyen vonatkozásban hiányoznak. A cikk II. részében (ez a Filozófiai Szemle következő számában jelenik meg) Leibniz filozófiájának idealista és materialista vonatkozásait, azok harcát vizsgálom. A két kérdés merev szétválasztását nem lehet mindig megvalósítani és nem is törekszem erre. A szétválasztástásra csak az áttekinthetőség kedvéért van szükség.

A két kérdés tárgyalásához szükséges, hogy előbb röviden ismertessem Leibniz monasz-elméletét.

Leibniz monasz-elmélete

Leibniz monasz-elmélete azt a célt szolgálja, hogy az anyag természetét — aminek létezésében Leibniz sohasem kételkedik, csupán ennek bizonyítását tartja céltalannak s (ezért meg sem kísérli) — továbbá a természet törvényeit, megmagyarázza.

Leibniz Hobbes anyagelméletét fogadja el, az anyagot valami folyadékszerű dolognak tartja, ami a teret folytonosan tölti ki. Minél nagyobb sebességgel mozog ez a valami, annál inkább szilárdnak látszik. Az anyag végnélkül osztható és osztott is, tehát nincsenek atomok, amint azt Demokritosz és a korpuszkuláris filozófia hívei állítják. Az anyag tehát végtelen halmaz, amely állandó mozgásban, változásban van. Mi sem természetesebb tehát szerinte, minthogy kell keresni valamit, ami állandó, ami egységgé teszi az anyagot. (A régi ideálista filozófia felfogása szerint — s ezt a nézetet átveszi Leibniz is — csak az lehet állandó, ami egységet alkot, mert ami részekből áll, az széteshetik részeire, tehát már nem tekinthető állandónak.) Mivel pedig Leibniz a kiterjedést, ami szerinte nem lényege, de elválaszthatatlan tulajdonsága az anyagnak, *valami* szubsztancia ismétlődésének diffúziójának tartja, azért mondja, hogy ez az egység nem lehet más csak szellemi természetű valami. Ti. ha anyagi természetű volna, akkor volna kiterjedése és nem lenne egység. Így jut el Leibniz ahhoz a felfogáshoz, hogy a szubsztancia szellemi természetű egység, amit monasznak, vagy Arisztotelész nyomán entelechiának is nevez. Mint látni fogjuk, Leibniz kétféle értelemben is használja a monasz szót. Jelenti az úgynevezett *uralkodó monaszt*, ami az anyagnak mint halmaznak az egységét biztosítja (Leibniz az anyagot halmaznak tartja, amely csak akkor válik teljes, vagy testi szubsztanciává, ha valami egységgé teszi. A nem teljes anyagot gyakran a halastóhoz, vagy a juhnyájhoz hasonlítja. Azt mondja a tó, ha be is van fagyva, vagy a nyáj ha a juhok lábai össze is vannak kötve, nem alkot egységet. Az egységet az uralkodó monasz adja, amit Leibniz az emberi lélek analógiájára alkot meg.) Ahogyan azt képzelik ebben a korban, hogy a test folytonos változásait a lélek foglalja egységbe úgy biztosítja az uralkodó monasz az anyagnak, a halmaznak az

egységét. (A skolasztika nyelvén ezt úgy fejezi ki Leibniz, hogy az uralkodó monasz következtében az anyag „önmagától egység", míg enélkül „véletlen folytán egy". Az uralkodó monasz végtelen sok egyszerű monaszt fog össze (ezek alkotják az ő testét). Mivel a fentiek értelmében vannak összetett szubsztanciák, *kell lenni egyszerű szubsztanciának is, amit szűkebb értelemben nevez monasznak*. A monasz-elmélet lényegében annak az egyszerű szubsztanciának tulajdonságaival foglalkozik.

Leibniz több tanulmányában és levelében is kifejti a monaszról szóló elméletét. Ezek a kifejtések általában abból indulnak ki, hogy van anyag, más szóval összetett vagy teljes szubsztancia. De ha van összetett szubsztancia, akkor kell lenni egyszerű szubsztanciának is, bár ezek nem érzékelhetőek, csak a gondolkodással foghatók fel. Ezeket a szubsztanciákat olyan tulajdonságokkal ruházza fel Leibniz, amelyekkel az anyag természetét meg lehet magyarázni. Az egyetlen kifejezése a monasz-elméletnek az, ami Monadológia néven ismeretes, amely a fordított utat követi, tehát amely nem veszi figyelembe azt az utat, amely elvezetett a monasz-elmélet kifejtéséhez. Szándékosan nem a Monadológia alapján ismertetjük Leibniznek a szubsztancia-elméletét, mert ez bizonyos fokig egyoldalúan mutatja azt be, eltakarva a célt és az útat, amely elvezetett hozzá.

Leibniz a Principes de la nature (A természet elvei) című munkájában az alábbiak szerint fejti ki a monasz tulajdonságait: (Az aláhúzások tőlem SA.)

„1. A szubsztancia olyan egységes lény, amely *tevékeny* tud lenni. A szubsztancia lehet egyszerű vagy összetett. Az egyszerű szubsztancia az, amelynek nincsenek részei. Az összetett szubsztancia egyszerű szubsztanciák, vagy monaszok halmaza. A monasz görög szó, amely oszthatatlant jelent. Az összetett szubsztanciák vagy testek, halmazok. Az egyszerű szubsztanciák életek, lelkek, szellemek, egységek. Kell mindenütt lenni egyszerű szubsztanciának, mivel nélkülük nem lehetségesek az összetettek. Ennek következtében az egész természet tele van élővel.

2. A monaszok *elpusztíthatatlanok*, mivel nem állnak részekből. Sem kezdetük, sem végük nem lehet természetes úton. A világegyetemmel — amely változik, de nem pusztul el — egyidejűek. Nincsen alakjuk, különben részekből állanának, tehát csak belső tulajdonságaik alapján, amelyek a perceptio (érzékelés) és appetitio (vágyódás) különböznek egymástól; ezek a változás elvei.

3. A természetben *minden tele van*. Mindenütt vannak egyszerű szubsztanciák, amelyeket tevékenységük különböztet meg egymástól. Állandóan változtatják egymáshoz való viszonyukat és minden egyes szubsztancia központja, egységének elve egy végtelen tömegnek, amely végtelen sok más monaszból áll, amelyek ennek a központi monasznak a testét alkotják ... Minden test hat a másikra többé vagy kevésbé, aszerint, hogy milyen távolságra vannak egymástól ... Minden monasz *élő tükör*, amely belső tevékenysége folytán, saját szempontja szerint tükrözi a világegyetemet."

4. *Minden monasz egy külön testtel élő testet alkot* ... A monaszok között végtelen sok fokozat van, egyik többé vagy kevésbé uralkodik a másik fölött. Ha monaszok percepcióit emlékezet kíséri, akkor az élő lényt állatnak tekintjük. Ha a lény felemelkedik az ész fokára, akkor légiesebb és szellemnek nevezzük." (Gh. VI. 598—602; 1712)

Leibniznek az egyszerű szubsztanciára vonatkozó fejtegetésében az első helyen az áll, hogy *a szubsztancia tevékeny*. Egész filozófiájában ez a leglénye-

gesebb gondolatok egyike. Ezzel lényegében megszűntetve, megőrzi (a hegeli aufheben értelmében) a szubsztancia eddigi fogalmát. Leibniz előtt a szubsztancia az állandóságot, a változatlanságot fejezte ki. Leibniz szubsztanciája tevékeny, mozgásban, változásban van, de a változás állandóságát, törvényszerűségét fejezi ki. Leibniz szubsztanciáját eredeti erőnek is nevezi, amivel részben azt fejezi ki, hogy eredetileg — a világ teremtése óta — megvan, részben, hogy ez a szubsztancia és az erő megnyilvánulások ennek csak módosulásai. Az eredeti erő vagy monasz kifejezhető matematikailag egy végtelen sor általános tagjával, amelynek segítségével a végtelen sor akárhányadik — előbbi vagy későbbi — tagja bármikor felírható. Leibniz szubsztanciája tehát az állandó, változatlan lényeg helyett, a függvényegyenlet segítségével kifejezhető változó lényeg.

Leibniz szerint a szubsztancia önmagától tevékeny, tevékenysége metafizikailag szükségszerű. A tevékenység tehát belső erő, amit csak az értelemmel s nem a képzelettel, lehet megragadni.

A monaszok tevékenysége a perceptio (érzékelés) és az appetio (vágyódás). A *perceptio* „a sok kifejezés az egyben", az *appetitio* „az egyik perceptio törekvése a másikhoz, „vagyis az emlékezettel együtt járó érzékelés" (gyakran ennek megjelölésére az apperceptio szót használja).

A monaszt élő tükörnek tartja, vagyis olyan valaminek, ami aktívan tükrözi a világot. Leibniz rámutat arra, hogy csak a materialista filozófusok ismerik el, hogy a megismerés valaminek a tükrözése, s az idealista filozófusok mind tagadják, kivéve őt magát. Csakhogy ő nem egészen úgy képzeli el a tükrözést, mint pl. Hobbes, tudniillik valami passzív folyamatnak, hanem úgy, hogy minden monasz a „saját szempontja" szerint tükrözi a világot. Így a világról sokféle képet kapunk, de ez éppen úgy a világnak a képe, mintahogy egy városnak különféle pontjairól lehet megfesteni a képét és azok a képek mégis mind egyazon várost ábrázolják.

A monaszok, a változás elvei, *belső tulajdonságaik* alapján különböznek egymástól — mondja Leibniz —, ami a szubsztancia causa sui (önmagának az oka) spinozai elvét fejezi ki.

„*A természetben minden tele van*", vagy másutt, a természetben nincs ugrás, „üres" tér sincs, mind azt az alapelvét fejezik ki, amit Leibniz kontinuitási (folytonossági) elvnek nevez, és amit filozófiai gondolatainál próbakőként használ (pl. a monasz-elmélet helyességének bizonyítékát többek között abban is látja, hogy eleget tesz a kontinuitási elvnek). A folytonossági elvből két pozitív és két negatív megállapítás következik a dialektika törvényei szempontjából. Ha minden tele van, akkor minden hat mindenre, tehát a dolgok között kölcsönös kapcsolat van. Érdekes megjegyezni, hogy csak a dolgok között és nem monaszok között áll fenn ez a kölcsönös kapcsolat, a monaszoknak — mint Leibniz népszerűsítve megjegyzi — nincs ablakuk, nem tudnak egymásba behatolni, nem tudnak egymásra hatni. (Egyébként éppen ez az a tulajdonsága, ami a monasznak a testi mivoltát, áthatolhatatlanságát adja.) De a kontinuitási elvből az is következik — és ez hiányossága az elvnek —, hogy minőségi változást, „ugrást" nem ismer el a valóságban. A folytonossági elvnek másik következménye, hogy az ellentéteket egységben látja, de harcukat nem ismeri fel.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Leibniz dialektikus gondolatai nem egymástól elszigetelt gondolatok, hanem rendszert alkotnak, amelyek átfonják Leibniz filozófiáját. A legjelentősebb gondolat nála a *fejlődés gon-*

dolata, amely magasra emeli filozófiáját kortársai fölé. Értékes gondolata, s a metafizikus szemlélet leküzdése szempontjából különösen jelentős a *dolgok közötti kölcsönös összefüggés gondolata és az ellentétek egységének a gondolata*. Nem nála vetődnek fel először ezek a gondolatok (így Nicolaus Cusanusnál és Giordano Brunonál is megtalálható az ellentétek egységének a problémája), de Leibniznél e kérdés sokkal általánosabb formát kap, mint náluk. Hiányossága szemléletének, hogy nem ismeri fel az ellentétek kapcsolatában az előbbinél döntőbb, az abszolút mozzanatot: azok harcát. Hiányossága a minőségi változások tagadása is. De ha Engels útmutatását figyelembe vesszük, úgy elsősorban nem azt kell vizsgálnunk, hogy mi az, amit nem ismert fel, hanem mi az amit újat, előremutatót alkotott elődeihez és kortársaihoz képest.

A metafizikus, mechanikus szemlélet harca a dialektikus szemlélettel Leibniz ismeretelméletében

Leibniz ismeretelmélete különösen alkalmas arra, hogy megfigyeljük azt a harcot, ami a mechanikus és főleg a metafizikus szemlélet és az egyre inkább kialakuló dialektikus szemlélete között fennáll. Elsősorban az Újabb vizsgálódások az emberi értelemről című munkájára, Locke-kal folytatott vitairatára támaszkodom ennek a kérdésnek a tárgyalásánál, de más munkájára is hivatkozom.

A vita elsősorban akörül forog, hogy vannak-e *velünk született eszmék*, amint azt Platon nyomán Descartes is állítja, vagy pedig lelkünk a születés pillanatában *üres laphoz* hasonlítható, amelyre mindent a tapasztalat ír fel, amint azt Locke vallja. Leibniz elfogadja Descartes álláspontját, tehát szerinte is vannak velünk született eszmék. Ilyeneknek tartja a létezés eszméjét, az erkölcsi és a vallási igazságokat, a matematikai és a logikai alapelveket. Ez idealista és metafizikus felfogás, hiszen, ha ezek az eszmék velünk születnek, akkor semmi fejlődés nem képzelhető el tudásunkban, és az objektív világnak semmi szerepe sincs ismereteinkben. Leibniznek ezt a felfogását több tényező is magyarázza. Így az egyes és az általános viszonyára ő sem tud helyes megoldást találni. Bármennyire is helyesen fejti ki Locke, hogy a megismerés elszigetelt tapasztalatokkal kezdődik és az idők folyamán az emlékezőtehetség terhein könnyíteni akarva megpróbáltak bizonyos zavaró momentumokat kiküszöbölni — így alakultak ki az általános fogalmak — ezt nem tartja elég meggyőzőnek. Nem ismeri el a minőségi változásokat a mennyiségi változások eredményeiként (a folytonossági elv, amihez mereven ragaszkodik, csak mennyiségi változásokat tesz megengedhetővé és ezért lehetetlennek tartja, hogy az érzetek gondolatokat hozhassanak létre. Azt mondja, hogy az általános és a tőle elvonatkozhatatlan szükségszerű az értelem természetét fejezi ki és nem származhat az érzéklettől. A másik oka annak, hogy Leibniz ragaszkodik a velünk született eszmék létezéséhez, társadalmi jellegű. Ha elfogadjuk, hogy isten létezése, a vallási és erkölcsi nézetek olyan igazságok, amelyekkel lelkünkben a világra jövünk, akkor nem merülhet fel az a gondolat, hogy ezeket az elveket másokkal lehet felcserélni.

De Leibniz — bármennyire is meg van látszólag győződve a velünk született eszmék létezéséről — maga ingatja meg leginkább a beléjük vetett hitet. Ő ugyanis nem mereven és mechanikusan az üres lap teoriáját állítja velünk született eszmékkel szembe, hanem a hajlam, a diszpozíció kérdését.

Az emberi lelket születésekor — nagyon szellemesen — egy márványtömbhöz hasonlítja, amelynek erezete — még mielőtt a szobrász a vésővel közeledne hozzá — meghatározza, hogy milyen szobor készíthető el belőle. Mint ahogy a márvány erezete nagy mértékben megszabja, hogy milyen szobor alkotható belőle, éppen úgy — mondja Leibniz — a velünk született eszmék, mint képességek, diszpozíciók, meghatározzák, hogy milyen ismeretekre teszünk szert, természetesen a környezet, a külső tapasztalatok segítségével.

Itt, ezen a ponton, Leibniz ellentétbe kerül saját metafizikus és idealista felfogásával. Ami a velünk született eszméket illeti, a név ugyan megmarad, de a lényeg megváltozik, dialektikussá válik. Az a gondolat, hogy tulajdonképpen hajlammal jövünk a világra, amely fejlődhet és fejlődik is, sem Descartes-nál vagy követőinél, sem Locke-nál nem merül fel, és ez igen jelentős és új gondolata Leibniznek. És ha Leibniz következetes maradna a hajlam kérdésében, vagy ha a velünk született eszméken nem kellene többet érteni mint hajlamot, akkor nyilvánvalóan Leibnizcel kellene egyetértenünk Lockekal szemben.

Ami azt a nézetét illeti, hogy lelkünkben mindig vannak gondolatok, csak ezek nem mindig tudatosak, az úgynevezett kis érzékletek (petits perceptions) gondolata, a folytonossági elvből következik és lényegében azt szolgálja, hogy áthidalja Locke és Descartes nézetei közötti ellentétet. Ennek egyébként különösebb jelentősége nincs.

Egy másik — de az előzővel szorosan összefüggő kérdés, hogy *szükségünk van-e a tapasztalatra, az érzékszervek munkájára* ahhoz, hogy ismereteket szerezzünk? Ebben a kérdésben is ugyanazzal az ellentmondásossággal találkozunk mint az előbbinél. Egyrészt ugyanis azt állítja Leibniz, hogy a gondolat csak a gondolatra vonatkozhatik, hogy a tiszta ész számára — ami, mint Feuerbach megjegyzi az érzékiség tagadásával jön nála létre — csak az a priori megismerés lehetséges. Azt mondja, az észnek nincs ablaka vagy ajtaja, hogy azon keresztül behatolhatna valami hozzá, és akik így gondolkodnak, azok anyagi természetűnek, kiterjedtnek tartják az észt. Másrészt maga Leibniz cáfolja meg saját állítását és a korabeli, a materialista felfogásnál lényegesen messzebb megy el, amikor 1702-ben azt írja Pierre Baylenek, hogy

„én megmutattam, hogy az anyag alkalmassá válhat arra, hogy világos gondolatokat adjon, ha *jól rendezett* (aláhúzás tőlem, S. A.) . . . Amint az anyag szétzilálása képes megszűntetni a gondolatot, úgy rendezése képes létrehozni azt. (GH. III. 71; 1702.)

Ugyanebben a levélben azt is írja, hogy szerinte ahogyan az anyag kerekké válhat, ugyanúgy gondolkodóvá is válhat.

Amennyiben hajlamról, diszpozícióról beszél Leibniz a velünk született eszmékkel kapcsolatban, annyiban *kénytelen a tapasztalat, az érzékszervek szerepét is elismerni.* Bevallja, hogy nagyon nehéz megkülönböztetni a tapasztalattal szerzett ismereteket a velünk született eszméktől. Eleinte óvatosan csak azt mondja, hogy a megismerésnél azért van szükség a tapasztalatra, mert testi vágyaink vagy rossz szokásaink gyakran elvonják a figyelmünket azokról az eszmékről, amelyek lelkünkben vannak. A tapasztalatra tehát azért van szükség, hogy

„a lélek erre vagy arra a gondolatra irányuljon és felfigyeljen a bennünk levő eszmékre." (U. v. II. köt. 1. fej.)

De ugyanabban a könyvében azokat a gondolatokat, amelyek nem alapszanak tapasztalaton, „vak gondolatoknak" is nevezi. (U. o. II. köt. 21. fej. 36. §.)

Abban igaza van, hogyha az ember is csak az érzéki tapasztalatra lenne utalva, nem emelkedne az állat fölé.

Az érzékletekre tehát szükség van a megismeréshez, mondja Leibniz, de semmiképpen sem tarthatjuk annak lényegének. Ezt így fejti ki a Levél az érzékletekről és az anyagban történő dolgokról című tanulmányában:

„Egyetértek azzal, hogy a gondolkodásnál mégis szükség van a külső érzékelésre, s ha nem volnának érzékszerveink, nem gondolkodnánk. De ami szükségszerű, az még nem a lényege valaminek. A levegőre is szükség van az élethez és az élet mégsem levegő." (GH. VI. 491; 1715.)

Leibniz bár nélkülözhetetlennek tartja az érzékszerveket a megismerésben, igen sokat beszél arról, hogy hányszor csapnak be ezek minket, hogy ezek nemcsak a tudásnak, hanem tévedéseknek az okozói is. Azt tartja, hogy csak isten tudja áttekinteni a világmindenség össztörténetét, mi az érzékszerveink segítségével csak egy kis részt láthatunk belőle, legfeljebb az okok kutatásával próbálunk előrelátni. Az érzékszervek korlátait a következőkben látja:

„Mi ugyan úgy használjuk az érzékszerveinket, mint a vak a botját. Ezek segítségével ismerjük meg a különböző tárgyakat, amelyek a színek, a szagok, a hangok különböző minőségei. De ezek nem mutatják meg, hogy hogy a különböző érzékelhető minőségek miből állnak.

Vannak más természetű dolgok is, amelyeket nem lehet érzékszervekkel felfogni, ezek az értelem tárgyai. Ilyen dolog az én gondolatom, amikor saját magamra gondolok. Ez a gondolat, engem mint érzékelő tárgyat figyel meg és az érzékek tárgyához valamit hozzátesz az én tevékenységemből. (GH. VI. 491; 1715.)

Leibniz helyesen mutat rá arra, hogy csak az érzékszervek nem elégségesek ahhoz, hogy a dolgok — vagy mint ő mondja minőségek — lényegét megragadjuk, ehhez gondolkodásra is szükség van. Abban is igaza van, hogy vannak gondolkodásunknak olyan tárgyai is, amihez nincs is szükség az érzékelésre. A legjelentősebb gondolat azonban a fent idézett szövegben az, hogy a gondolkodásnál igen nagy szerepe van a gondolkodó alany tevékenységének, tehát a gondolkodás, a megismerés, nem mechanikus visszatükrözés, hanem dialektikus folyamat.

Ehhez a gondolathoz kapcsolódik Leibniznek az a felfogása is, hogy *a megismerés végtelen folyamat.* Igaz, hogy az isteni megismeréshez képest csak elszigetelt ismereteket tulajdonít az embernek, de rendkívül optimista ebben a kérdésben. Erre egyébként minden oka megvan. Olyan korban él, amikor hatalmas tudományos felfedezések, sőt új tudományok születnek (kémia, biológia, geológia . . .) és ő maga is résztvesz a nagy felfedezésekben. Optimizmusát bizonyítja a következő megállapítása:

„Meg vagyok győződve, hogy sohasem fogunk olyan messzire jutni, mint kívánatos lenne; azonban úgy látszik, hogy idővel mégis jelentékeny előrehaladást fogunk tenni bizonyos jelenségek magyarázata terén, mivel az a nagy számú tapasztalat, amelyekre szert tehettünk több mint elégséges adatot szolgáltat nekünk, úgyhogy csak alkalmazásuk módszere hiányzik még. S én nem teszek le teljesen arról a reményről, hogy ezek szerény kezdeteit tovább fogják utódaink fejleszteni, különösen mióta az infinitézimális számí-

tásban megvan az eszközünk arra, hogy a geometriát a fizikával egyesítsük és mióta a dinamika a kezünkbe adta a természet általános törvényeit." (U. v. IV. köt. 3. fej. 26. §.)

Még ennél is jobban kifejezi a tudásba, a megismerés előrehaladásába vetett hitét az a nézete, hogy

„a végtelenségig fogunk tökéletesedni". (U. v. II. köt. 23. fej. 12. §.)

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Leibniz ismeretelmélete a metafizikus és a dialektikus gondolatoknak különös harca, amelyből lényegében a dialektikus szemlélet kerül ki győztesen.

1. A velünk született eszmék metafizikus és idealista koncepciójából indul ki, de felismeri, hogy az emberi szellem nem kész szellem, hanem fejlődő szellem. Ezért beszél *diszpozícióról, hajlamról,* bár nem eléggé határozottan és nyíltan állítja ezt szembe a velünk született eszmékkel.

2. Azt vallja ugyan, hogy a tiszta ész elégséges a gondolkodáshoz, de fejtegetéseiben előrehaladva egyre inkább vaknak tartja a tapasztalat híjával levő gondolatokat. A *helyes megismeréshez nélkülözhetetlen az érzékelés, a tapasztalás,* ami amellett, hogy a materialisták nézetét támasztja alá, megerősíti azt a felfogást, hogy a megismerés fejlődik. A tapasztalat, az érzékelés szerepe, feladata nyomán kimondja, hogy a *megismerés végtelen folyamat.* Ebben a kérdésben is a metafizikus és dialektikus felfogás ütközik össze az idealista és materialista felfogással összefonódva.

3. Bár az idealista filozófusokkal szemben, a materialistákkal együtt az ismereteket, a tudást, tükörképhez hasonlítja, abban különbözik a materialista filozófusoktól — és itt ő lát helyesen, dialektikusan —, hogy hangsúlyozza *a tudat aktív szerepét* ebben a tükrözési folyamatban.

Leibniz felfogása az okság és a szükségszerűség kérdésében

Nem annyira szerencsésen dől el a harc a mechanikus és dialektikus felfogás között, akkor amikor az okság kérdését vizsgálja Leibniz.

Tudjuk, hogy az újkori filozófusokat többek között az választja el a régi és főképpen a skolasztikus filozófusoktól, hogy milyen álláspontot foglalnak el az okság kérdésében. Arisztotelész filozófiájában az okság és a célszerűség kb. egyenlő súllyal szerepel, a skolasztikusok viszont minden kérdést a célszerűségre akarnak visszavezetni. Az újkori tudomány — amely a természet mélyére igyekszik hatolni —, erre kényszerítik azok a feladatok, amelyeket a termelés fejlődése ír elő számára — az oksági összefüggéseket kutatja és ennek megfelelően az újkori filozófia az okság kérdését helyezi előtérbe.

Leibniz filozófiai munkásságának kezdetén a mechanikus, metafizikus oksági felfogást vallja és az okságot, mint a dolgok közötti kölcsönös kapcsolat egyik formáját fogja fel. Azt írja:

„. . . a legkisebb testre is benyomást tesz az összes többinek a legcsekélyebb változása is . . .". „Éppen ezért egy elég éles látású szellem éleslátásának a mértéke szerint, képes lenne minden testecskében előre látni azt, ami benne és rajta kívül végbemegy és végbe fog menni." (Gh II. 554.)

Amint egyre jobban felismeri a mechanikus materializmus gyengeségét, amint egyre inkább előrehatol monasz-elméletének kidolgozásában, annál inkább feladja ezt az oksági összefüggést. Ezzel együtt bírálja Spinoza mecha-

nikus determinizmusát is, ami szerinte túlságosan messzire vezet el, mivel megtagadja a teremtményektől a tevékenységet.

Ebből a zsákutcából nem segíti ki a dialektika sem, itt csak a kompromisszum, a mindkét féllel való megegyezés marad.

Egyrészt megőrzi azt a véleményét, hogy nem mondhatunk le az okok kereséséről, a szükségszerűség vizsgálatáról, másrészt egyre növekvő szerepet kap filozófiájában a célszerűség gondolata.

Még 1694-ben, tehát amikor már 8 éve kidolgozta monasz-elméletét, azt írja, hogy

„a világ legzseniálisabb embere sem tudja kényszeríteni a dolgokat és be kell hatolni a természet által adott nyílásokon keresztül a szükségszerűség birodalmába, ha nem akarunk tévedni". (Gh. I. 370; 1694. Leibniz an Foucher.)

Azonban egyre inkább óv a „vak" szükségszerűségtől. Először azt vallja, hogy semmi sem történik ok nélkül, majd az okságot a fizikai világba szorítja vissza, s végül már azt hangoztatja, hogy a fizikának a metafizika a forrása, ott pedig a célszerűség érvényesül, tehát végső fokon az egész világra a harmónia, a rend jellemző. Ezt így fejezi ki:

„Arra az eredményre jutottam, hogy a fizikában sem szabad elhanyagolni a célszerűséget, hanem igen eredményesen lehet alkalmazni. Éppen ezzel tudom igazolni a fénytörés és visszaverődés törvényeit, amivel az angol Molineux egyetért az azóta kiadott dioptrikájában. Nem mintha nem volna értékesebb az okot megtudni, de az sokkal nehezebb". (Gh. I. 414; 1692 Leibniz an Foucher)

Leibniz arra hivatkozik, hogy a metafizika a fizika forrása. Pedig ő az ő filozófiájában a fordított utat járja. A fizikából, ezenbelül a dinamikából indul ki, az itt szerzett tapasztalatait általánosítja monasz-elméletének kidolgozásában. Jól látható, hogy önkényesen felcserélve a forrást az eredménnyel, hogyan vezeti be, hogyan terjeszti ki a célszerűség hatókörét, bár elismeri, hogy értékesebb az okság kutatása.

Így válik Leibniz filozófiájának egyik alappillérévé *az elegendő alap elve*. Ezt úgy fogalmazza meg, hogy az oknak mindig egyenlőnek kell lennie a teljes hatással, ami az energia (vagy mint Leibniz mondja: az erő) megmaradása elvének filozófiai megfogalmazása. Ez az elv azonban azt is magában foglalja, sőt az a lényege, hogy minden aktuális okozatot az határoz meg, hogy a legjobb valósuljon meg. Ok és okozat kapcsolata tehát soha sem tisztára külsődleges, az oknak a hatás kívánását is magában kell foglalnia.

Leibniznek az okság és a szükségszerűség kérdésében vallott felfogása lényegében nem felel meg sem a dialektikus, sem a materialista felfogásnak. Az okság és a célszerűség összeegyeztetése — de úgy, hogy a célszerűséget emeli az előbbi fölé —, igen szorosan összefügg azzal, hogy Leibniz össze akarja békíteni a korpuszkuláris filozófiai híveit, a vallás híveivel. Ezért int arra, hogy „ne vessük meg a fizikában sem a felsőbb anyagtalan elveket a vallásosság kárára" (Gh. IV. 464) és ezért büszke arra, hogy neki sikerült behatolnia

„. . . mindkét birodalomnak a harmóniájába és megtalálni, hogy mindkét félnek igaza van ha nem zavarják egymást. Minden mechanikusan, de ugyanakkor metafizikusan megy végbe a természetben, de a forrás a metafizikában van". (Gh II. 600; 1714.)

A szükségszerűségről vallott felfogásában találunk azonban dialektikus mozzanatot is és ez a hegeli és a marxi filozófia szempontjából is igen jelentős.

Leibniz a szükségszerűvel együtt tárgyalja két ellentétes kategóriáját, éspedig helyesen ismeri fel a *szükségszerűség és a véletlenszerűség* továbbá a *szükségszerűség és szabadság összefüggését.*

Szükségszerű és véletlen nem egymást kizáró ellentétek Leibniz filozófiájában. A francia nyelv két kifejezést is használ a véletlen megjelölésére : hasard és contingence szavakat. Leibniz, aki többnyire franciául, esetleg latinul írja munkáit, következetesen a contingence szót használja, ami a hasarddal szemben a determináltságot fejezi ki.

Leibniz szerint tehát a véletlennek is van oka, tehát nem olyasvalami, ami másképpen is történhetne. A véletlent akkor értjük meg, ha szembeállítjuk a szükségszerűvel. Véletlen, vagy accidentális az, amit egy bizonyos pillanatban elmondhatunk a szubsztanciáról. A kettő viszonyát azonban idealisztikusan, a fejetetejére állítva határozza meg. Nem azt állítja, hogy a szükségszerű a véletlenen keresztül valósul meg, hanem a szükségszerűt tartja az eredetinek, az elsődlegesnek, és a véletlent ennek modulusának. Ő is mint később a XVIII. század francia materialistái, igen nagy jelentőséget tulajdonít a véletlennek, így azt állítja, hogy „egy légy meg tud változtatni egy államot, ha a király orra előtt röpdös, amikor az fontos tanácskozásokat tart".

Dialektikusan fogja fel Leibniz a *szükségszerűség és a szabadság kapcsolatát is.* Leibniz szerint a szabadság azt jelenti, hogy nem vagyunk közömbösek ; azt jelenti, hogy mindig van valami kis túlsúly, amely az egyik irányba visz és ebben a túlsúlyban van a választás lehetősége. Így szerinte Buridán szamarának az esete — amely a középkori filozófusokat annyira foglalkoztatta — nem történhetett meg. Nem lehetséges, hogy egy szamár, két halom széna között éhenhaljon — mivel azoktól egyenlő távolságra van és nem tudja eldönteni, hogy melyikhez közeledjen.

Azt vallja, hogy az összefüggések szükségszerűsége megnyugtat bennünket, mivel

„. . . az okok és hatások összekapcsolása, ahelyett, hogy elviselhetetlen sors szükségszerűséget okozna, inkább eszköz a kikerülésére". (Gh. VI. 133.)

A továbbiakban nem Leibniz filozófiájának egyes kérdéseiben megmutatkozó ellentmondó (dialektikus és metafizikus) felfogás harcát kívánom megmutatni, hanem ismertetem azokat a dialektikus összefüggéseket amelyek jellemzik filozófiai nézeteit. A dialektika törvényeiről nem beszélhetünk még Leibniznél, mivel ő egy törvényt, a folytonossági törvényt ismeri el filozófiája alapjául és minden mást ennek rendel alá. Mint már említettem a folytonossági törvényből következik *a dolgok közötti egyetemes összefüggés, a fejlődés törvénye és az ellentétek egységének törvénye.* Az elsőre külön nem térek ki, mert az okság kérdésével kapcsolatban már volt róla szó. A továbbiakban tehát a fejlődés kérdését és az ellentétek egységét vizsgálom.

A mozgás, a változás, a tevékenység és a fejlődés gondolata

A mozgás ellentmondásos fogalom, ez azt jelenti, hogy valami egy bizonyos időpontban egy bizonyos helyen van és nincs is ott. A mozgás csak a tér és idő folytonosságával és megszakítottságával — a kettő egységével — írható le. Éppen ezért csak a dialektikusan gondolkodó filozófusok tudják megérteni és magyarázni.

Leibniz igen sokat foglalkozik a mozgás kérdésével. Első jelentős természetfilozófiai munkája „Az új fizika hipotézise" (1671) a konkrét és az absztrakt mozgás meghatározását tűzi ki fő feladatául. Leibniz ugyanis azt tartja, hogy a mozgás tanulmányozásának nagy jelentősége van a filozófia művelése szempontjából is. A programja így szól:

„A geometriát, vagyis a helyre vonatkozó filozófiát át kell alakítani lépésről lépésre a mozgás, vagy a test filozófiájára és a mozgás filozófiájától el kell jutni a gondolkodás tudományához". (Gh. I. 71.)

Azzal, hogy a test filozófiáját, a dinamikát tartja szem előtt, felveszi a harcot azzal a filozófiával, amely az erőt, az erőt jelentő anyagot, nem vette figyelembe.

Leibniz nem tudja kielégítően megoldani a mozgás problémáját, mivel ő mindenütt és mindenben csak a folytonosságot, a kontinuitást látja, a szakadásosságot (diszkontinuitást) csak szemléletünk gyarlóságának tulajdonítja. A mozgás kérdésének vizsgálatánál ugyanazt a módszert alkalmazza mint az infinitézimális számításnál, ti. végtelen kicsiny mennyiségekkel dolgozik. (Azt a pontatlanságot, helyesebben matematikai abszurditást, amit ő és Newton is elkövet az infinitézimális számításnál, ti. hogy végtelen kicsiny mennyiségekkel úgy dolgozik, mintha azok végesek lennének, csak a XIX. század második felében küszöbölik ki Cantor és Dedekind a határérték fogalmának tisztázásával.) Leibniz a conatus-sal, egy pillanatig ható erővel, írja le a mozgást. Conatus mindig van a testben — mondja Leibniz — és ahol megszűnik a kifelé megnyilvánuló hatás, ott törekvés formájában megmarad. Leibniz tagadja, hogy van nyugalom. Nyugalomról legfeljebb olyankor beszélünk, amikor végtelen kicsiny sebességgel mozog a test. A nyugalom azért sem lehetséges, mert „minden testre hat a környezete és ennek következtében feltétlenül mozgásba jön". (Gh. III. 457.)

Kimondja azt a materialista tételt, hogy

„A természetben éppen úgy nincs aktív és mozgás nélküli test, mint anyag nélküli tér". (Uo.)

Leibniz az anyagot és a mozgást annyira elválaszthatatlannak tartja, hogy szerinte az anyag, ha nem mozog, akkor nincs is. Beszél ugyan ő is „első anyagról", amely nem mozog, de mindig hozzáteszi, hogy ez a fogalom tisztára az absztrakció eredménye, amire azért van szükségünk, hogy az anyag tulajdonságait jobban szemügyre tudjuk venni. Ez a felfogása, ti. hogy az anyag mindig mozog, abból is következik, hogy a mozgást az erő megnyilvánulásának tartja, és az ő monasz-elmélete értelmében, erő az anyag legkisebb részében is van.

Leibniz nem tudja a mozgást helyesen dialektikusan felfogni de nem is sokat időzik ennél a kérdésnél, megelégszik azzal, hogy van mozgás, sőt csak mozgás van, nyugalom nincs.

(Azzal a kérdéssel, hogy a mozgást abszolútnak, vagy relatívnak, reálisnak vagy imagináriusnak tartja-e — dolgozatom II. részében foglalkozom, ahol Leibniz filozófiájának idealista és materialista vonásait vizsgálom.)

A mozgáson egyébként Leibniz csak mechanikai mozgást, helyzetváltoztatást ért és a mozgáson belül két tényezőt különböztet meg.

a) A helyzetváltoztatásra való törekvést, amit conatus, tendentia, nisus, szavakkal fejez ki és

b) magát a helyzetváltoztatást.

Éppen azért, mivel a mozgás csak ilyen korlátozott szerepet kap, szükség van a *változás* fogalmára is. A változásra — amely mindig csak mennyiségi, sohasem minőségi változást jelent nála — legjobb példa a születés és a halál. A születés növekedés, alakváltoztatás, egy bizonyos irányban való fejlődés; a halál pedig csökkenés, visszafejlődés.

A változáson belül különös szerepet kap Leibniz filozófiájában a *tevékenység.*

Leibniz mindenütt tevékenységet, erőt lát. A tevékenység magába foglalja az aktivitást (cselekvést) és a passzivitást (szenvedést). Nemcsak az aktivitásról mondhatjuk el, hogy valami erőnek a következménye, hanem a passzivitásról is. Így a passzív anyag — amint azt már Kepler is felismerte —, nem csupán kiterjedt valami, hanem *ellenállást,* tehát erőt fejt ki, egyrészt azzal a testtel szemben, amely el akarja foglalni a helyét (ezt a tulajdonságát nevezi *áthatolhatatlanságnak,* antitypiának), másrészt azzal a testtel szemben, amely sebességének nagyságát vagy irányát akarja megváltoztatni (ez a tulajdonság a természetes tehetetlenség, vagy inertia).

Leibniz támadja Descartes és Spinoza filozófiáját, mivel az ő anyagi szubsztanciájuk mozdulatlan, semminemű tevékenységet nem fejt ki. Ezzel szemben Leibniz szubsztanciája erő jellegű, élő, érző, tevékeny valami. (Annak a kifejtése, hogy ez a szubsztancia szellemi mivolta ellenére mennyire őriz meg anyagi sajátosságokat a dolgozat II. részében, a következő számban lesz megtalálható.)

Miben áll ez a tevékenység, amely minden szubsztanciában, minden testben, dologban megtalálható? Leibniz azt a különös választ adja erre a kérdésre, hogy az a tevékenység, ami mindenben közös: a *percepció, vagyis az érzékelés.* (A tudattal rendelkező lényekben percepción kívül még az apperceptió, az emlékezettel kísért érzékelés is megtalálható.)

Többféle meggondolás is elvezeti ahhoz a feltevéshez, hogy a tevékenység elvét valamiféle érzékelő elvnek (principium perceptivumnak) tartsa.

Az egyik meggondolás a kontiunitási elvén alapszik. Mindenki számára ismeretes, hogy az ember érzékel, ez az emberi szellem spontán kifejeződése. Mivel pedig a természetben minden rokon, nincs ugrás, nincs minőségi különbség, ezért kell hogy a többi élő és életlen dologban is meg legyen az érzékelési elv.

Egy másik út, ami az érzékelő elvhez [a principium perceptivumhoz] vezeti az, hogy keres valamit, ami az egyén (az individuum) fejlődése közben állandó marad, ami egységet biztosít annak a sokaságnak, ami a változás következtében létrejön. Amint az idealista filozófusok az ember fejlődése, változása közepette a lelket tartják olyasvalaminek, amely egységes foglalatot ad a különböző állapotoknak, úgy Leibniz az érzékelésben, a percepcióban látja azt a valamit, ami a sokaságot egységbe foglalja, ami a sokaságnak egységet ad.

Az első meggondoláshoz kapcsolódik Leibniznek az a feltevése, hogy a dolgokat nemcsak mi emberek, vagy általában élőlények érzékeljük, hanem a dolgok saját magukat is érzékelik. Az ember és a többi dolog között csak annyi a különbség, hogy mi tudatosan érzékeljük őket, ők pedig nem-tudatosan érzékelik saját magukat. Itt azután a dialektikus szemlélet mechanikussá válik, ugyanis azt mondja Leibniz, hogy az emberi érzékelés csak akkor helyes, ha úgy ábrázolja a dolgokat, ahogy azok saját magukat ábrázolják.

Az aktivitást és passzivitást egyaránt magában foglalja a principium perceptívum. Ez következik abból, hogy Leibniz nem lát alapvető különbséget aktivitás és passzivitás között. A két fogalom relatíve különbözik csak egymástól. Így egy monaszban mindig van tevékenység és akkor mondjuk aktívnak, ha a percepciója világosabbá válik és passzívnak, ha a percepciója zavarosabbá válik.

A principium perceptivummal szorosan összefügg a *fejlődés* gondolata Leibniz filozófiájában. A fejlődés egy individuum (egyén) különböző állapotainak sorozatát jelenti, amely állapotok törvényszerűen következnek egymásból. A változások közepette az individuum ugyanaz marad. Egyik levelében azt írja Leibniz. :

„Az individuum preformáltan magában hordja egész fejlődését és ez az előreformáltság a percepcióban jut kifejezésre." (GH. II. 311 : 1706. Leibniz an des Bosses.)

Tehát a fejlődés ereje a percepció és az amit a fejlődés fokozatok sorozatában valósít meg, az preformáltan jelen van. Ezt a gondolatát fejezi ki a következő megállapítása is :

„Minden monasz magában foglalja tevékenységének folytonos sorozatát, magában hordja múltját és jövőjét." (GH. III. 36 ; 1690. Leibniz an Arnauld.)

Láthatjuk, hogy a mozgás, a változás, a fejlődés kérdésének vizsgálata nagyon nagy szerepet kap Leibniz filozófiájában. Olyan korban veti fel ezeket a kérdéseket, amikor a metafizikus mechanikus felfogás az uralkodó. Olyankor bizonyítja az *anyag és a mozgás elválaszthatatlanságát*, amikor még a legnagyobb tekintélyű természettudós Newton is az „Első lökés"-hez, az isteni beavatkozáshoz, folyamodik a mozgás magyarázatánál.

Leibniz mindig és mindenütt a változást vizsgálja és ha állandóságról beszél, ez csupán a változás állandósága, helyesebben a törvényszerűsége.

Nem mondja ki, hogy a fejlődés az ellentétek harcának a következménye, hiszen ő csak ezek egységét ismeri el. De valahol rejtve mégis megtalálható ez a gondolat. *A tevékenység az aktivitás, passzivitás két ellentétes fogalmát fogja össze.*

A változásra vonatkozó elméletének gyengesége, hiányossága, hogy *csak mennyiségi változást ismer.* Tagadja, hogy a természetben ugrás, minőségi változás lenne. (Ez a felfogása következik abból, hogy mereven ragaszkodik a kontinuitási elvhez.) Ezért aztán nem tud választ adni egy sor fontos kérdésre, pl. arra, hogy hogyan vezethet el az érzékelés a gondolkodáshoz.

Nem fogadható el Leibniznek az a tétele, hogy a *tevékenység élőnél és élettelennél egyaránt a percepció.* Ebben a kérdésben a kontinuitási elven kívül az az idealista felfogás befolyásolja, hogy a valóságosság feltétele az egység és ezt az egységet a percepcióval akarja biztosítani.

Az ellentétek egysége Leibniz filozófiájában

Az ellentétek egységének a kérdése is a fokozatosság, a folytonosság elvén nyugszik Leibniz filozófiájában. Ez látható az alábbiakban :

„Minden dologban van egy sor fokozat. A mozgás és a tökéletes nyugalom, a keménység és a tökéletes folyékonyság, amelyben semmi ellenállás nincs, isten és a semmi között végtelen sok fokozat van. Éppen így végtelen sok fokozat van az aktív és a passzív között." (GH. VI. 537: 1702.)

Az ellentétpárokkal éppen azért mivel mindenütt fellelhetők Leibniz filozófiai gondolataiban, már az eddigiek során több ízben találkoztunk. Itt csak röviden össze akarjuk foglalni, hogy melyek ezek az ellentétpárok.

Az ellentétek vizsgálatánál elsősorban a tapasztalatból indul ki. *Az anyag és erő, a test és a lélek, a mozgás és a nyugalom, a szerves és szervetlen, az élő és az élettelen ellentétpárjai* azok, amelyekkel foglalkozik, de a gondolkodásban fellelhető ellentétek vizsgálatához is eljut. Így *az egyes és az általános, az egész és a rész, a véges és a végtelen, az állandó és a változó, a tudatos és a nem-tudatos ellentétpárjai is sokat foglalkoztatják.* Azt mondja, hogy az ellentétpár egyik pólusától fokozatosan el lehet jutni a másik pólushoz, hiszen nincsenek közöttük minőségi különbségek. (A kérdés ilyen megoldásában kétségen kívül szerepe van Leibniz azon törekvésének is, hogy mindent és mindenkit kibékítsen egymással.)

Az *anyag és erő (test és lélek) ellentétével* majd a cikk II. részében foglalkozom részletesen. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy Leibniz filozófiájának egyik legfontosabb célkitűzése Descartes dualizmusának legyőzése. Sem Descartes sem követői nem tudnak helyes választ adni arra a kérdésre, hogy ha test és lélek két önálló szubsztancia, hogyan lehetséges, hogy ezek mégis hatnak egymásra. Spinoza ugyan megoldja a kérdést a materialista monizmus talaján. Szerinte test és lélek egy ugyanazon anyagi szubsztanciának csupán két különböző atributuma, és így természetes, hogy mindkettőnél egy ugyanazon törvényszerűség érvényesül. De Leibniz Spinoza filozófiáját két okból sem tartja elfogadhatónak : egyrészt mert Spinoza szerint mindenütt csak a vak szükségszerűség uralkodik, a lények önálló tevékenységére semmi lehetőség sincs, másrészt pedig nyílt és harcos vallásellenessége miatt. Leibniz a kettő, vagy az egy szubsztancia helyett végtelen sok, egymástól különböző, individuális szubsztanciát, monaszt vesz fel, de minden egyes monasznak kettős képességet, aktivitást és passzivitást tulajdonít. Így azután — ha egy monaszon belül található meg az aktivitás és passzivitás —, nincs szükség semmiféle csodára ahhoz, hogy test és lélek kölcsönhatását meg tudjuk magyarázni. És Leibniz filozófiájának egyik legnagyobb következetlensége az ún. „előre elendezett harmónia" hipotézise, amely szerint isten a teremtéskor úgy alkotta meg a testet és a lelket, hogy bár mindkettő saját törvényeit követi, teljes összhang van közöttük.

A mozgás és a nyugalom ellentétpárjával már foglalkoztunk.

A szervest és szervetlent, az élőt és az élettelent a fejlődés kapcsolja össze. Nincs alapvető különbség közöttük s az ember sem emelkedik ki az állatvilágból. Csak messziről nézve hatnak ellentétként a szerves és a szervetlen, a növény és az állat, az állat és az ember. Közelről nézve ezek csak fokozatok — mondja Leibniz —, amelyeket a folytonos fejlődés köt össze.

Az egyes és az általános viszonya megoldatlan kérdés Leibniznél, mert mint láttuk velünk született eszmék kérdésénél az általánosból indul ki és abból próbálja levezetni az egyest.

Az egész és a rész kérdésénél felismeri a kettő dialektikus kapcsolatát. Szembehelyezkedik a mechanikus materializmussal, mikor azt állítja, hogy az egész nem adódik a részek mechanikus egymásmellé helyezéséből, hogy itt valami másról, többről van szó. Ilyen értelemben mondja Leibniz, hogy:

„. . . ha az állatnak, vagy nekem a szerves testem hirtelen végtelen sok szubsztanciára esne szét, azok nem lennének az állatnak, vagy nekem részeim." (Oh. Mathematische Schriften I. rész 3. k. 536. old.)

Ezzel azt akarja kifejezni Leibniz, hogy a dolog nem megfordítható, vagyis ezeknek a részeknek az egymás mellé helyezésével nem nyerhetnénk ismét állatot, vagy embert.

Leibniz felismeri, hogy *a végtelen* (a végtelen nagy és a végtelen kicsiny): „kívül áll az egész és a rész szféráján". Éppen ezért megengedhetőnek tartja, hogy a végtelen kicsiny monasz a végtelen nagy világmindenséget tükrözze, vagy hogy egy véges anyagot végtelen sok, végtelen kicsiny monasz reprezentáljon.

Leibniz ismeretelméletének tárgyalásakor már találkoztunk *a tudatos és nem-tudatos* eszmék fogalmával. Leibniz szerint a tudatos elképzelés folytonosan alakul ki a nem-tudatosból. Költőien mondja azt, hogy a tudat nem egyszerre tör elő, mint az égből a villám, hanem fokozatosan, mint a reggel pirkadáskor, vagy a pirkadás az éjszakából. Amint a nyugalmat végtelen kis mozgásnak tekinti, úgy a tudattalant végtelen kis tudatnak tartja. A tudat-nélküliséget az ájuláshoz, vagy az álom-nélküli alváshoz hasonlítja.

Az ellentétek egységéről vallott felfogását igen jól illusztrálja az alábbi fejtegetése:

„Ahelyett, hogy a nyugtalanságot a boldogsággal összeférhetetlen dolognak kellene tartani, úgy találom, hogy a nyugtalanság lényeges alkotórész a teremtmények boldogságában. A boldogság soha sem áll a tökéletes birtoklásban, ami érzéketlenné tenné és mintegy eltompítaná a teremtményeket, hanem a nagyobb javakhoz való folytonos és szakadatlan előrehaladásban, amelyet rendszerint valami állandó kívánság, vagy legalább nyugtalanság szokott kísérni". (U. v. II. k. 21. f. 36. §.)

Mint láthattuk az ellentétpároknak nagy szerepük van Leibniz filozófiájában. Különösen jelentős az a felismerése, hogy a tevékenység nemcsak az aktivitásban, de a passzivitásban is rejlik és az egész és a rész összefüggésének, a véges és a végtelen dialektikájának vizsgálata.

ДВОЙНОЙ ОБЛИК ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА

Анна Б. Шимонович

Автор ставит вопрос, правильно ли — следуя оценке Фейербаха — считать философию Лейбница просто механистическим идеализмом. По мнению автора — и он стремится это доказать — в философии Лейбница механистическое, метафизическое воззрение борется с диалектическими взглядами, и идеализм Лейбница также в довольно многих отношениях непоследователен из-за уступок, сделанных им в сторону материализма. Хотя Лейбниц всегда защищается от того «обвинения», что у него материалистические взгляды, в периоде от 1671-го до 1686-го года он находится в значительной степени под влиянием механистического материализма. В 1686-ом году он пишет очерк: «Un petit discours de métaphysique», в котором он в первый раз излагает свою монадологию, и с этого времени диалектическое воззрение Лейбница становится все сильней, но это воззрение развёртывается на идеалистической почве, а материалистические мысли всё более появляются в качестве непоследовательности.

По мнению автора, диалектические мысли в философии Лейбница появляются не так редко, как, например, у Шпинозы или у Дидро, а, усиливаясь в борьбе с метафизическим, механистическим воззрением, получают все большее распространение, и они пронизывают всю философию Лейбница. Автор показывает борьбу механистических метафизических и диалектических взглядов, рассматривая теорию познания Лейбница и его точку зрения в вопросе причинности и необходимости. Наряду с идеалистическим и мета-

физическим пониманием врождённых идей, мы можем найти в философии Лейбница диалектическую и материалистическую мысль склонности и диспозиции — и то, что последняя побеждает, доказывается тем взглядом Лейбница, что познание есть непрерывный процесс, и наше призвание показывает гораздо дальше нашего нынешнего состояния. Очень большое значение имеет с этой точки зрения тот его взгляд, что сознание, знание активно отражают мир. В вопросе причинности Лейбниц не может освободиться от механистического понимания причинности, и поэтому целесообразность в его философии получает всё большее место. Но в вопросе необходимости и случайности, необходимости и свободы, побеждает у него диалектика, и в этом вопросе Лейбниц очень близко подходит к мнению Гегеля.

В философии Лейбница — насколько она ни проникнута диалектическими взглядами — мы не можем говорить о сознательной формулировке законов диалектики. Основным законом его диалектики является принцип непрерывности, и из этого он выводит следующие диалектические законы: 1) взаимные соотношения между вещами, 2) принцип развития, 3) единство противоречий.

Как видно, возможность качественных изменений и признание борьбы противоречий полностью отсутствуют, — и Лейбниц, ссылаясь на принцип непрерывности, решительно отрицает их.

Непоследовательности в его идеалистических взглядах, его уступки в сторону материализма будут рассмотрены в другой статье в следующем номере журнала.

THE DOUBLE ASPECT OF LEIBNIZ PHILOSOPHY

Anna B. Simonovits

The author raises the question whether it is correct to regard Leibniz' philosophy, on the basis of its evaluation by Feuerbach, simply as mechanical idealism. In author's opinion — and he tries to substantiate it — in Leibniz' philosophy mechanical, metaphysical views are fighting with dialectical ones, and his idealism in many respects is not consequent owing to the concessions made to materialism. Although Leibniz always refused to acknowledge the "charge" of professing materialistic views, he was between 1671 and 1686 very much influenced by mechanical materialism. He wrote his essay "Un petit Discours de métaphysique", the first systematic explanation of his theory, in 1686, whereafter his dialectical views began to develop stronger, growing, however, on idealistic soil, which made his materialistic ideas appear more and more inconsistent.

The dialectical ideas in Leibniz' philosophy do not seem to appear, in author's opinion, as sporadically as, for instance, with Spinoza or Diderot, but, invigorated in the fight with metaphysical-mechanical ideas, gain increasing space, interweaving Leibniz' philosophy. The fight of mechanical, metaphysical views with dialectical ones is shown in the analysis of Leibniz' epistemology and of his approach to the questions of causality and necessity. The metaphysical and idealistic conception of inborn ideas can be found in his philosophy along with the dialectical and materialistic idea of inclination, disposition. The victory of the latter over the former is proved by Leibniz' statement that cognition is an endless process and reaches far beyond our present state. His idea that consciousness, knowledge actively reflects reality is higly important in this connection. As to causality, Leibniz is unable to get rid of the conception of mechanical causality which imparts to purposefulness a growing significance in his philosophy. Nevertheless, in his approach to necessity and accidentality, to necessity and liberty, it is dialectics that prevails bringing him quite close to the Hegelian conception in this question.

Tough interwoven with dialectical views, Leibniz' philosophy cannot be regarded as containing a conscious definition of the laws od dialectics. His fundamental principle is continuity from which he deduces the following dialectical rules: 1. correlations of things, 2. principle of development, 3. unity of opposites.

As we can see, he does not admit — in fact, referring to the principle of continuity, categorically denies — the possibility of qualitative changes, as well as the struggle of contradictions.

The inconsistencies recurring in Leibniz' idealistic views as well as his concessions made to materialism will be dealt with in the author's paper to be published in the next issue of the Filozófiai Szemle.

DAS DOPPELGESICHT DER PHILOSOPHIE VON LEIBNIZ

Anna B. Simonovits

Der Verfasser wirft die Frage auf, ob es richtig sei die Philosophie von Leibniz auf Grund von Feuerbachs Wertschätzung einfach als mechanischen Idealismus zu betrachten. Der Verfasser meint und er sucht es zu beweisen, dass in der Philosophie von Leibniz die mechanische, metaphysische Anschauung gegen die dialektische kämpft und der Idealismus von Leibniz in vieler Hinsicht in Folge der dem Materialismus gemachten Zugeständnisse inkonsequent ist. Wohl verteidigte sich Leibniz stets gegen die »Anklage«, dass er sich zu der materialistischen Ansicht bekenne, doch stand er in der Zeit 1671—1686 stark unter dem Einfluss des mechanischen Materialismus. Er schreibt 1686 seine Studie Un petit discours de métaphysique, die erste systemathische Entwicklung seiner Monasthéorie, und von dieser Zeit an wird die dialektische Anschauung bei ihm stets stärker, aber diese Anschauung entwickelt sich auf idealistischem Boden und die materialistischen Gedanken erscheinen immer mehr als Inkonsequenzen. Nach Meinung das Verfassers, erscheinen die dialektischen Gedanken in der Philosophie von Leibniz nicht so sporadisch wie zum Beispiel bei Spinoza oder Diderot, sondern verstärkt im Kampfe gegen die metaphysische mechanische Anschauung gewinnen sie Boden, und durchsetzen die Philosophie von Leibniz. Er stellt den Kampf der mechanischen metaphysischen und dialektischen Ansichten durch die Untersuchung der Erkenntnistheorie von Leibniz und durch den von ihm angenommenen Standpunkt in den Fragen der Kausalität und der Notwendigkeit dar. Nebst der metaphysischen und idealistischen Auffassung der eingeborenen Ideen finden wir den dialektischen und materialistischen Gedanken der Neigung und der Disposition vor und der Umstand, dass letzteres obsiegt, beweist die Ansicht von Leibniz dernach die Erkenntnis ein unendlicher Prozess ist und unsere Bestimmung weit über unser gegenwärtiges Stadium hinaus weist. Von diesem Standpunkt aus ist sein folgender Gedanke sehr wichtig: nämlich dass das Bewusstsein, die Kenntnis aktiv die Welt widerspiegeln. Leibniz kann sich in der Frage der Kausalität von der mechanischen kausalen Auffassung nicht freimachen, und deshalb nimmt in seiner Philosophie die Zweckmässigkeit einen stets grösseren Raum ein. Aber in den Fragen der Zweckmässigkeit und Zufälligkeit, und in den der Zweckmässigkeit und Freiheit siegt bei ihm die Dialektik und in dieser Frage kommt er schon der Hegelschen Ansicht sehr nahe.

In der Leibnizschen Philosophie — sosehr sie auch mit dialektischen Anschauungen durchsetzt sei — können wir von einer bewussten Formulierung der dialektischen Gesetze nicht sprechen. Das Grundgesetz seiner Philosophie ist das Prinzip der Kontinuität und daraus leitet er die folgenden dialektischen Gesetze ab: 1. der gegenseitige Zusammenhang der Dinge; 2. das Prinzip der Entwicklung; 3. die Einheit der Gegensätze.

Wie wir sehen, es fehlt vollständig — wird sogar unter Hinweis auch das Prinzip der Kontinuität negiert, — dass qualitative Veränderungen möglich seien under erkennt auch den Kampf der Gegensätze nicht an.

Die in seinen idealistischen Anschauungen offenbarten Inkonsequenzen die dem Materialismus gemachten Zugeständnisse wird ein Artikel in der folgenden Nummer der »Philosophischen Rundschau« behandeln.

A szocialista társadalom ellentmondásai és leküzdésük útjai*

A. SZOBOLJEV

Az objektív valóságban létező összes folyamatok és szervezetek közül a társadalmi folyamatok és szervezetek a legbonyolultabbak és a legsokfélébbek és ezek is egyre sokrétűbbé válnak a társadalmi viszonyok fejlődésével, amint a társadalom fokozatosan az egyik, alacsonyabb alakulatból egy másik, magasabb alakulatba megy át.

Első pillantásra ez a tétel talán nem látszik elég szabatosnak. A kapitalizmus törvényei, mint ismeretes, ösztönösen hatnak, uralkodnak az emberek felett. Ezzel szemben a szocializmus tervszerűen fejlődik, az emberek pedig, miután megismerték az objektív gazdasági törvényeket, úrrá lesznek felettük és a maguk szolgálatába állítják. A szocializmus tervszerű fejlődése és az a tény azonban, hogy az emberek tudatosan használják fel a szocializmus gazdasági törvényeit, távolról sem jelenti azt, mintha ezzel a társadalmi viszonyok egyszerűbbekké válnának.

A szocializmus mint új, kommunista alakulat (helyesebben: annak első szakasza) magasabbrendű és gazdagabb a kapitalizmusnál. Jellemző vonása, hogy társadalmi élete erősen sokrétű, az embereket gazdagabb kapcsolatok és kölcsönhatások fűzik egymáshoz és sokoldalúbbak az egyes társadalmi csoportok között kialakuló viszonyok is. Ezt a körülményt feltétlenül figyelembe kell vennünk, ha a társadalom mozgástörvényeit és a törvények érvényesülésének „mechanizmusát" akarjuk elemezni és így természetesen a szocialista társadalomban megfigyelhető ellentmondások elemzésénél is.

Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy milyen ellentmondások merülhetnek fel a szocializmusban és melyek ez ellentmondások megoldásának az útjai, mélyreható útmutatásokat találunk Marx és Lenin írásaiban. A szocialista társadalom ellentmondásainak a problémáját sokoldalúan alapozza meg az SZKP kongresszusainak és konferenciáinak az anyaga, valamint a párt Központi Bizottságának plénumain hozott határozatok. A világ kommunista pártjai figyelmesen tanulmányozzák a társadalomban uralkodó ellentmondásokat és megjelölik a megoldásukhoz vezető utakat. Nagyon értékes módon járult hozzá ennek a problémának a kidolgozásához Kína Kommunista Pártja és személy szerint maga Mao Ce-tung elvtárs.

A Szovjetunióban a főiskolák társadalomtudományi tanszékein, a tudományos kutatóintézetekben és a folyóiratokban folyik az ellentmondások

* Megjelent a Kommunyiszt c. folyóirat 1958. 2. számában.

kérdésének aktív megvitatása. Hasznos vita folyik többek között a „Voproszi filoszofii" hasábjain is.* Sok érdekes vélemény hangzott el ennek a vitának a során. Ugyanakkor azonban arra is rá kell mutatnunk, hogy a szovjet társadalmat kutató egyik-másik elvtársban helytelen elképzelés alakult ki a szocializmusban észlelhető ellentmondásokról. Leginkább az alábbi két tévedés terjedt el.

Az ideológiai front számos dolgozója esett abba a hibába, hogy a szovjet társadalom fejlődését tanulmányozva minden folyamatot csak az egység szempontjából vett vizsgálat alá és nem vett tudomást az ellentmondásokról. Még magától az „ellentmondás" szótól is idegenkedtek, annak kizárólag negatív értelmet tulajdonítottak és így azt gondolták, hogy már magának annak a ténynek az elismerése is, hogy a szocializmusban ellentmondások lehetségesek, a szocializmus diszkreditálását jelentené. Ezek a tudományos dolgozók azt hirdették, hogy a szocializmusban kizárólagos az egység uralma, magát az egységet azonban helytelenül, egyoldalúan fogták fel. Szerintük az egység vagy azt jelenti, hogy nincsenek ellentmondások, vagy azt, hogy ha vannak is, minden harc és összeütközés, minden nehézség nélkül elsimíthatók. Ennek elkerülhetetlen következménye az volt, hogy a valóságnál szebbnek tüntették fel a szocialista valóságot. Az ilyen felfogás gátolta a szocialista társadalom fejlődési törvényszerűségeinek megértését, az életben rejlő nehézségek figyelmen kívül hagyása pedig megakadályozta idejekorán való megoldásukat.

A párt komoly kritikában részesítette a konfliktusmentesség elméletét, feltárta hibáit, az elméleti és gyakorlati dolgozókat pedig arra ösztönözte, hogy bátran tárják fel a társadalmi élet egyik vagy másik területén megmutatkozó ellentmondásokat és kellő időben való leküzdésükre törekedjenek. Ez erősen fokozta a tömegek aktivitását a kommunizmus felépítéséért vívott harcukban.

Az ideológiai front egyes dolgozói azonban nem értették meg, hogy mi a lényege a konfliktusmentesség elmélete feletti kritikának és a másik végletbe estek. Kezdték lebecsülni, sőt teljesen figyelmen kívül hagyni a szovjet társadalomban uralkodó egységet és figyelmüket elsősorban az ellentmondásokra összpontosították. Szinte száműzték az egységet, mintha az holmi metafizikus, nem dialektikus valami lenne. A dialektikus bölcsesség legmagasabb megnyilvánulásának kezdték tartani, ha valaki kutatva kereste az ellentmondásokat a szocializmusban, de az ellentmondást megint csak helytelenül, mint a szocializmus „fogyatékosságát" fogták fel. Ha nem sikerült valóságos ellentmondásokat találniok, spekulatív módon, részletjellegű, mellékes, véletlenszerű jelenségek és tények abszolútizálásával konstruáltak ilyeneket. Így például Zorin drámaíró a „Vendégek" c. darabjában megoldhatatlan ellentmondást látott a vezető káderek és a dolgozó tömegek között. Úgy ábrázolja őket, mintha egymással ellenségesen szembenálló, egymás ellen harcoló erők lennének. Dugyincev a „Nem egységes kenyéren" c. könyvében a szovjet polgárok alkotó tevékenysége és a szovjet igazgatási apparátus között „fedezett fel" leküzdhetetlen ellentmondásokat. Jasin az „Emelők" c. elbeszélésében a kommunisták titkos emberi gondolatai és automatikus, gondolkodás nélküli tettei közötti összeütközést ábrázolta. Fel-

* Lásd erről Kárpáti Sándor „Vita a szocialista társadalomban levő ellentmondásokról" c. ismertetését e folyóirat II. évf. 1—2. számában.

hozhatnánk még más példákat is az ilyen kitalált konfliktusokra, mondvacsinált ellentmondásokra.

Ez az ellentmondásoknak szentelt túlzott figyelem — az egyes ellentmondások konkrét elemzése nélkül — azok a kísérletek melyek kizárólag az ellentétek harcának szemszögéből akarják nézni a szocialista rendet — anélkül, hogy ez ellentétek egységét is meglátnák —, hamis képet adnak a szocialista rend törvényszerűségeiről és hajtóerőiről.

A szocialista társadalomban rejlő ellentmondások helytelen felfogásának ismeretelméleti alapja — a dialektika törvényeinek metafizikus megközelítése. Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy az egyes jelenségek ellentétes oldalait és a közöttük levő ellentmondásokat egységüktől elszakítva, az egységet pedig az ellentmondásokra tekintet nélkül vizsgálják. Ebben az esetben magát a dialektika törvényének a lényegét sértik meg. Hiszen ez a törvény a tárgyakon, jelenségeken, folyamatokon belüli *kettős* összefüggést tükrözi — az ellentétek egységét, de ugyanakkor kölcsönhatásukat, ellentmondásosságukat is. Az *ellentmondásokat* tehát sohasem szabad az ellentétek *egységétől* különválasztva vizsgálni. És megfordítva : nem érthetjük meg az ellentétek *egységét*, a társadalom fejlődésében betöltött helyét és szerepét, ha figyelmen kívül hagyjuk az *ellentmondások* lényegét, *az ellentétes oldalak harcának* a tartalmát.

A dialektika metafizikus felfogásának másik oldala abban áll, hogy a dialektika törvényeit néha mozgásuk és fejlődésük nélkül vizsgálják, mintha azok változatlanok, egyszer s mindenkorra adottak lennének. Lényegükben a dialektika törvényei természetesen minden alakulatban azonosak. A dialektikus materializmus azonban, mely a természet és társadalom szakadatlan mozgását és fejlődését tükrözi, maga is fejlődik, új vonásokkal, új tételekkel gazdagodik.

Engels annak idején azt mondotta, hogy a materializmus a természettudomány területén elért minden új felfedezéssel maga is új arculatot kap. Amint tudjuk, az élet igazolta ezt a zseniális előrelátást. Ugyanez vonatkozik a dialektika törvényeire is. Amint ismeretes, a materialista dialektika törvényeit Marx és Engels a XIX. század közepén szövegezte meg, vagyis akkor, amikor szocialista társadalom még nem létezett. A tudományos szocializmus megteremtői a társadalmi élet folyamatait csak az antagonisztikus alakulatok történetéből merített anyag felhasználásával általánosíthatták. A dialektika törvényei a társadalmi viszonyok addig elért színvonalát, a természet és a társadalom megismerésében az emberiség által addig elért fokot tükrözték.

Az a szakadatlan mozgás, melynek során a társadalom az alacsonyabb formáktól a magasabbak felé halad, maguknak a dialektika törvényeinek a fejlődésére és gazdagabbá válására vezet. Ebből folyik a társadalmi folyamatok tanulmányozásához való valóban dialektikus közeledés egyik legfontosabb követelménye : *magukat a dialektika törvényeit is mozgásukban és fejlődésükben kell vizsgálnunk.* Az adott esetben a szocializmus viszonyai közt kell magának az ellentéték egységéről és harcáról szóló törvénynek a fejlődését, érvényesülése „mechanizmusának" megváltozását szemmel kísérnünk. Csak ebben az esetben válik érthetővé és megmagyarázhatóvá a szocializmusban észlelhető ellentmondások jellege, egységük lényege, egymáshoz való viszonyuk és az ellentmondások leküzdésének új módjai.

Az ellentmondások — a társadalmi mozgás forrása
A szocializmus ellentmondásainak jellege

Az életet az ellentmondások hajtják előre — így szól a materialista dialektika egyik legfontosabb tétele. Az egyes kettéválása, az ellentétek elszakíthatatlan kapcsolata és kölcsönhatása, a közöttük folyó harc — a fejlődés általános törvénye. Ennek a törvénynek az egyetemességét igazolja minden folyamat, minden jelenség és minden dolog. „A tulajdonképpeni dialektika — írta V. I. Lenin — annak az ellentmondásnak a tanulmányozása, mely *magában a tárgyak lényegében rejlik*". (Filozófiai füzetek. 241. old. Szikra.)

Az ellentétek egységéről és harcáról szóló törvénynek, a materialista dialektika sarkkövének a felfedezésével sikerült megállapítani, hogy mi a természetben és a társadalomban megvalósuló mozgás belső, a dolgokban immanensen rejlő forrása, sikerült meghatározni az egész fejlődési folyamat tartalmát: a réginek, a magát túlélőnek a helyét szakadatlanul az új, a haladó foglalja el.

Sok olyan írás érkezik a „Kommunyiszt" szerkesztőségéhez, melynek írója az ellentmondások kérdését veti fel. Szerzőik elismerik ugyan, hogy a szocializmusban is vannak ellentmondások, legtöbbször azonban elítélendő, a rendkívüli körülmények által szült valaminek, a szocializmus fogyatékosságának fogják fel. Részünkről egyoldalúnak tartjuk a kérdés ily módon való megközelítését. Néhány szerző az ellentmondásnak a dialektika törvényeitől való elszakítására tesz kísérletet, azt állítván, hogy az ellentmondás és az ellentétek harca nem egy és ugyanaz. Ezzel az állítással nem érthetünk egyet. A filozófiai értelemben vett ellentmondáson ugyanannak a jelenségnek két ellentétes oldala közötti kölcsönhatását értjük.

Az ellentétek egységének és harcának a törvénye a szocializmus viszonyai között is teljes mértékben érvényesül. A kapitalizmus megdöntése és a szocializmus győzelme, a társadalom minőségileg új szerkezetének a megteremtése azonban lényeges változásokat idézett elő e törvény érvényesülésének a „mechanizmusában": egy lépéssel előbbre jutott fejlődésében. A szocializmus viszonyai között megváltozott *az ellentmondások jellege és az egység jellege is*, sajátos vonások jelentek meg az ellentmondások és az egység egymáshoz való viszonyában, az ellentmondások megoldásának új módjai alakultak ki.

Mindenekelőtt a szocialista társadalom ellentmondásait jellemző sajátosságokat vegyük vizsgálat alá — nézzük meg, hogyan nyilvánulnak meg és hogyan hatnak ezek az ellentmondások. A társadalmi életben felmerülő ellentmondásokat általában több ismérv is jellemzi.

Jellegüket tekintve az ellentmondások antagonisztikusokra és nem antagonisztikusokra oszlanak. Ez a felosztás az ellentmondások közötti minőségi eltérést, a leküzdésükre alkalmas eszközök közötti gyökeres különbséget tükrözi.

Az antagonisztikus ellentmondásokban a különböző osztályok döntőfontosságú érdekeinek ellentétessége, a kizsákmányolók és a kizsákmányoltak: a rabszolgák és a rabszolgatartók, a jobbágyok és a földesurak, a proletárok és a tőkések közötti ellentmondások tükröződnek. Az antagonisztikus ellentmondások kibékíthetetlenek, a fejlődés a kizsákmányoló társadalomban tehát nagy társadalmi összeütközésekre vezet. Ezeket az ellentmondásokat csak erőszakosan, a magukat túlélő osztályok hatalmának megdöntésével, társa-

dalmi-politikai forradalommal lehet megoldani, bár a forradalom formája a mindenkori helyzettől függően időről-időre változhat.

A nem-antagonisztikus ellentmondások az ellentétes oldalak olyan kölcsönhatását tükrözik, melyek a döntő kérdésekben egymással barátságosan együttdolgozó osztályok egységének keretei között jönnek létre, hiányzik belőlük az osztályérdekek ellentéte. A szocialista társadalomban a legfontosabb, uralkodó ellentmondások nem-antagonisztikus jellegűek. Az antagonizmusok egyes elemei a szocialista országon belül is sokáig fennmaradnak még, de csak alárendelt szerepet játszanak.

Néhány propagandistának a szerkesztőséghez intézett levele azzal a kérdéssel kapcsolja össze az antagonisztikus ellentmondások megoldásának a kérdését, hogy lehetséges-e a kapitalizmusnak a szocializmusba való békés átnövése. Az ilyesmi merőben helytelen. Ez annak az elismerését jelentené, hogy a proletariátus és a burzsoázia ellentétes osztályérdekeinek a kibékítése, a kapitalizmusnak a szocializmusba való békés átnövése elvileg lehetséges. A szocialista építésnek a Szovjetunióban, Kínában és a többi népi demokratikus országokban felhalmozott tapasztalatai meggyőzően igazolják annak a tudományos tételnek a helyességét, hogy a kapitalizmusnak a szocializmusba való békés átnövése lehetetlen. Vegyük például Kínát. Ismeretes, hogy Kínában a munkásosztály, mely a komprador nagyburzsoázia szétzúzása után a nemzeti burzsoázia jobbszárnyának az ellenállását is leküzdötte, a nemzeti burzsoáziával szemben a szövetség és a harc politikáját folytatja : békés eszközök felhasználásával alakítja át a magánkapitalista ipart és kereskedelmet szocialistává.

De vajjon lehet-e ezen az alapon azt állítani, hogy Kínában a kapitalizmus békésen, az új minőség elemeinek a régi minőségben való felhalmozódása útján nőtt át a szocializmusba, hogy Kínában a munkásosztály és a burzsoázia érdekeit sikerült egymással kibékíteni? Erről természetesen szó sem lehet. Kínában a kapitalista termelési viszonyokat alapjában szétzúzták és helyettük szocialista termelési viszonyok jöttek létre. Az ellentmondás lényegét azonban nem a régi viszonyok szétzúzásának és az új viszonyok megteremtésének a módszerei határozzák meg. A munkásosztály és a nemzeti burzsoázia közötti ellentmondások ma is megőrízték osztályvonatkozásukat. A jobboldali elemek ellen Kínában most kibontakozott harc, csak újabb igazolása e tézis helyességének. Ez ellentmondások leküzdésének egyetlen útja — a burzsoáziának, mint osztálynak a felszámolása. Ezen az úton halad a kínai munkásosztály is, céljának elérésére azonban békés eszközöket használ fel, köztük az átnevelést.

A gazdasági átalakulás és az átnevelés eredményeként sok volt kapitalista vesz ma már részt a munkás életben. De ez a példa sem a kapitalizmusnak a szocializmusba való békés átnövéséről tanúskodik. Ez is csak azt jelenti, hogy a régi minőséget felszámolták vagy felszámolják és új minőséget hoznak létre, vagy már létre is hozták. Mélyrehatóan jellemezte ezt a helyzetet Mao Ce-tung, aki így írt erről :

„Mit jelent valamely új folyamat létrejötte? Azt jelenti, hogy a régi egység és az azt alkotó ellentétek új egységnek és az azt alkotó új ellentéteknek adják át a helyüket ; ekkor új folyamat keletkezik, mely felváltja a régit. A régi folyamat befejeződik, új folyamat keletkezik. Az új folyamat elkezdi ellentmondásainak fejlődéstörténetét". (Mao Ce-tung. Válogatott művei. 2. köt. 450. old. Szikra.)

Minden tárgyat és jelenséget *belső* és *külső* ellentmondásai jellemeznek. A külső ellentmondások nem tükrözik a tárgyak vagy jelenségek belső lényegét, nem ezek határozzák meg fejlődésük belső törvényeit. Ez azonban még nem jelenti azt, mintha ezek az ellentmondások mellékesek lennének, nem lenne nagy jelentőségük. Ami a Szovjetuniót illeti, nálunk ezek elsősorban a kapitalista világgal szemben fennálló ellentmondások és antagonisztikus jellegűek. Ha azonban korunk emberi társadalmát a maga egészében vesszük, akkor ennek a szempontjából a kapitalista és a szocialista országok közötti ellentmondások már mint belsők jelentkeznek. A kapitalizmus és a szocializmus a társadalmi fejlődés két ellentétes irányát fejezi ki: az egyik lefelé, a másik felfelé mutat, az egyik reakciós, a másik forradalmi, az egyik az emberiség múltja, a másik — a jövője.

Az ellentétes erőknek ebben a harcában a szocializmus győzelme és a kapitalizmus pusztulása elkerülhetetlen. Az imperialista országok vezető körei szeretnék megmenteni a kapitalizmust a pusztulástól, fegyveres úton akarják megállítani a szocializmus győzelmes diadalmenetét. Az imperialisták már kétszer viseltek háborút a Szovjetunió ellen és most készülnek a harmadikat kirobbantani. Gazdasági nyomást próbálnak gyakorolni a szocialista országokra, aljas, rágalmazó propagandát fejtenek ki ellenük. A Szovjetunió és a maguk választotta út helyességében, a szocializmus közelgő győzelmében szilárdan bízó többi szocialista ország ezzel szemben a különböző társadalmi rendszerű államok békés egymás mellett élésének és együttműködésének az eszméjét hirdetik, ennek az eszmének a védelmére szállnak síkra. Tekintettel azonban az imperialisták agresszív akcióira, hatalmas fegyveres erőket és harcképes felderítő szerveket kénytelenek fenntartani, egyre erősebbé kell tenniök védelmi képességüket és ezzel egyidejűleg gazdasági fejlődésük ütemét is gyorsítaniuk kell.

A külső, vagyis a Szovjetunió és a kapitalista országok között fennálló ellentmondások erősen rányomják bélyegüket a szovjet társadalom belső ellentmondásainak a fejlődésére is. Ez a hatás többféle irányban jelentkezik: hátráltatják sok belső ellentmondás megoldását, másokat pedig élesebbé tesznek, tovább maradnak fenn, néha még új erőre is kapnak, az emberek tudatában még élő kapitalista csökevények. Ha tehát a külső ellentmondások nem is fejezik ki a szovjet társadalom fejlődésének belső törvényszerűségeit, mégis igen nagy hatással vannak a Szovjetunió belső életére.

Miután így a marxi-lenini tudomány megállapította, hogy a szocialista társadalomban uralkodó ellentmondások nem antagonisztikus jellegűek, azok további, elmélyültebb tanulmányozását is megköveteli. Ahhoz, hogy a szocialista társadalom egyik vagy másik ellentmondásának a lényegét helyesen foghassuk fel, a hozzá való viszonyunkat meghatározhassuk és a leküzdését biztosító rendszabályokat is kidolgozhassuk, az adott ellentmondás sokoldalú elemzését kell elvégeznünk. Ennek során különösen fontos az ellentmondás keletkezésének, vagyis a megjelenésére vezető okoknak a feltárása, jelentőségének meghatározása, vagyis annak a megértése, hogy döntő fontosságú vagy mellékes ellentmondással állunk-e szemben. Elemzés alá kell végül vonnunk az adott ellentmondásnak a társadalmi életben betöltött szerepét, vagyis meg kell állapítanunk, hogy elősegíti vagy akadályozza a társadalom haladását.

Keletkezésüket tekintve szükségszerű, vagyis a társadalmi fejlődés menete által törvényszerűen előidézett és véletlen ellentmondásokat különböztetünk

meg. Ez utóbbiak nem tükrözik a szocializmus lényegét és rendszerint az objektív törvények megszegésének, a vezetés által elkövetett számítási tévedéseknek, a vezetés hibáinak vagy valamilyen más szubjektív oknak a következtében jönnek létre. Így például a termelőerők és termelési viszonyok, a termelés és a fogyasztás, az össznépi és a kolhoz-szövetkezeti tulajdoni forma, az egyéni és társadalmi érdekek, a szellemi és fizikai munka közötti és még sok más ehhez hasonló kölcsönhatás — vagyis dialektikus ellentmondás — a szocialista rend lényegét, fejlődésének objektív törvényszerűségeit tükrözi. A szovjet társadalomban azonban léteztek és számos esetben sajnos még ma is léteznek olyan ellentmondások, melyek nem a szocializmus lényegéből folynak, sértik a szocializmus természetét, a szocializmus törvényeitől való elhajlást jelentenek. A szovjet rend igazi demokratizmusa és a törvényesség megsértésének egyes tényei, a szovjet demokrácia kereteinek megszűkítése közötti ellentmondás — mely utóbbiakra a személyi kultusz idején került sor, de az SZKP már leküzdötte őket — nem tükrözi a szocializmus lényegét, eltorzítja annak igazi természetét. Ez idő szerint rendszerünk demokratikus jellege és az államgépezet egyik-másik láncszemében előforduló bürokratikus ferdeségek, az egyik vagy másik kollektíva alkotó tevékenysége és az egyes dolgozók részéről tapasztalható adminisztratív aktatologatás stb. közötti ellentmondásokról beszélhetünk. A párt lankadatlan energiával dolgozik ezeknek az ellentmondásoknak a leküzdésén.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ezek a véletlenszerű ellentmondások, melyeknek nem kell feltétlenül előfordulniok, távolról sem olyan ártatlanok, vagy könnyen vehetők. Gyakran éppen az ellenkezőjének lehettünk tanúi: nagyon is nagy jelentőségűek, igen élessé, sőt beteges tünetté válnak.

Nemegyszer előfordul az életben, hogy az objektív okok által előidézett ellentmondásokat szubjektív tényezők még jobban elmélyítik. Így például a háború után különösen érezhetővé vált, hogy nincs meg a kellő összhang (ellentmondás van) egyrészről a lakosság élelmiszerszükséglete, a könnyű- és élelmiszeripar nyersanyagszükséglete, másrészről a mezőgazdasági termékek termelésének a színvonala között. Az ezt az ellentmondást előidéző objektív gazdasági okok abban állottak, hogy a szocialista építés évei alatt a párt és a nép elsősorban a nehézipar megteremtésére összpontosította a figyelmét. Ebben az időben nem állott módunkban, hogy egyidejűleg gyors ütemben fejlesszük nehéziparunkat, mezőgazdaságunkat és könnyűiparunkat is. Emellett az objektív ok mellett azonban léteztek a munkánk fogyatékosságában gyökerező, az emberektől függő szubjektív okok is: a mezőgazdaságban nem vették figyelembe az anyagi érdekeltség elvét, a kolhozokban nem tartották be az egyéni és társadalmi érdekek összekapcsolásának az elvét, nem használták ki kellően a technikát, sok kolhoznak és járásnak rossz volt a vezetése. A párt Központi Bizottsága a mezőgazdaság helyzetének mélyreható tanulmányozása után gondoskodott róla, hogy többé ne sértsék meg ezeket az elveket és körvonalaiban megjelölte a mezőgazdaság rohamos fellendítésének a programját. Pártszervezeteink az SZKP Központi Bizottságának a vezetésével óriási munkával ennek a programnak a teljesítésére mozgósították a kolhozparasztokat, a gépállomások munkásait és a kolhozokat, és az utolsó 2—3 év alatt már kimagasló eredményeket értünk el a mezőgazdasági termelés fejlesztésében.

A szocialista rend lényegét tükröző szükségszerű ellentmondások és a szocializmus törvényszerűségeinek megszegéséből származó ellentmondások

helyes elhatárolása politikai szempontból is igen nagy jelentőségű. Ismeretes, hogy az imperialista burzsoáziának a szocializmus megrágalmazására törekvő ideológusai állhatatosan annak a bebizonyítására törekszenek, hogy a szocializmus törvényszerűségeinek megsértését jelentő ellentmondások a szocializmus lényegét fejezik ki. Minden marxista közvetlen kötelessége ezeknek a rágalmaknak a leleplezése.

Jelentőségüket tekintve, vannak nagyon fontos, alapvető és kevésbé fontos, másodrendű ellentmondások. Rendszerint minden társadalmi jelenség rejt magában néhány ellentmondást, melyek hatnak egymásra, kölcsönösen kereszteződnek egymással. Ahhoz, hogy helyesen foghassuk fel a társadalmi fejlődés törvényszerűségeit és helyesen határozhassuk meg a párt politikáját, elsősorban a legfontosabb ellentmondásokat kell megvizsgálnunk, azokat, melyek a tárgy lényegét, fejlődésének fő irányait fejezik ki.

Nézzük például a kolhozokat. A kolhozokban sok ellentmondás éreztetheti a hatását: a termelési feladatok és a munka megszervezése, a termelési feladatok és a vezetés színvonala, a jól dolgozó és a rosszul dolgozó kolhoztagok közötti ellentmondások. Egyik-másik kolhozban fordulnak elő ellentmondások, többek közt a kolhozparasztok öntevékenysége és a kolhozelnök vagy az igazgatóság részéről tapasztalható adminisztratív aktatologatás, a kolhoz rendelkezésére álló technikai lehetőségek és e lehetőségek felhasználása között. A párt és a helyi szovjet részéről megvalósuló kolhozirányítás művészete éppen abban áll, hogy megismerik az egyes kolhozokban előálló ellentmondásokat, meg tudják látni, mennyire élesek ezek az ellentmondások, helyesen meg tudják határozni leküzdésük útjait és módját.

A legfontosabb azonban minden kolhozban az egyéni és a társadalmi érdekek közötti ellentmondás: ennek az ellentmondásnak a mozgása határozza meg a kolhoz életének valamennyi döntően fontos oldalát, a kolhoz fejlődésének irányát. E fő ellentmondás leküzdésének legfontosabb módja — az egyéni és a társadalmi érdekek helyes összekapcsolása. A kolhoz csak ebben az esetben fejlesztheti gazdaságát és haladhat eredményesen előre.

Különbséget kell tennünk továbbá az ellentmondások között *a társadalom életében betöltött szerepük, a történelmi fejlődésre gyakorolt hatásuk szempontjából is*. És itt a szocialista társadalomban észlelhető ellentmondásokkal összefüggő probléma egyik legfontosabb oldalának a vizsgálatához értünk el. Az ellentmondásoknak antagonisztikus és nem antagonisztikus, szükségszerű és véletlen, fő és mellékes ellentmondásokra osztása még nem elegendő az ellentmondások lényegének az elemzéséhez, mert vannak olyan ellentmondások, melyek előbbre viszik a társadalmat és vannak olyanok, melyek nehézségeket gördítenek a haladó irányú mozgás útjába, bár minden ellentmondás megoldása, különösen a gátló tényezők leküzdése, meggyorsítja a történelmi fejlődést.

Mi a magyarázata annak, hogy az ellentmondások különböző szerepet töltenek be a társadalom életében? A dolog lényege az, hogy minden ellentmondásban két egymással ellentétes oldal hat kölcsönösen egymásra. Vannak olyan ellentmondások, melyekben mind a két oldal haladó irányú, melyek egymásra hatva a társadalom gyors fejlődését biztosítják. Így pl. a szocialista termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondásban mind a két oldal haladó irányú és egymást erősíti, ami természetesen gyorsítja a fejlődést. Ugyanez vonatkozik a munkásosztály és a kolhozparasztok, a szellemi és a

fizikai munka közötti viszonyra is, természetesen úgy, hogy ezek közül az oldalak közül az egyik mindig megtartja vezető szerepét.

Vannak azonban olyan ellentmondások is, melyekben az egyik oldal az újat, a másik a régit testesíti meg, az egyik oldal haladó, a másik konzervatív és mint ilyen hátráltatja a társadalom fejlődését. Az ilyenek leküzdése nagy erőfeszítéseket igényel. Így a szocialista rend és az emberek tudatában még élő kapitalista csökevények közötti ellentmondásban ez a második oldal a fejlődést gátló tényező.

Nem szorul bizonyításra, hogy a naplopók, a szocialista vagyon fosztogatói nem segítik elő, hanem akadályozzák a kommunizmus ragyogó épületének az építését. Ennek az ellentmondásnak az üzérkedők és fosztogatók elleni harc, ezeknek az elemeknek az átnevelése útján való leküzdése viszont gyorsítja haladásunkat.

De menjünk tovább. Néhány évvel ezelőtt a párt feltárta egyrészről a technikai haladás szükségessége és lehetősége, másrészről több gazdasági vezetőnk konzervativizmusa közötti ellentmondást. A konzervatívok, a gépies megszokás rabjai a technika fejlődését gátló erőt jelentették. A párt megszervezte a konzervatívok elleni harcot és ez jelentősen meggyorsította országunkban a technikai haladás ütemét. Az objektív gazdasági törvények megsértéséből származó, a rossz vezetésre, tévedésekre és számítási hibákra visszavezethető ellentmondások hátráltatják a kommunista építés feladatainak a megoldását, leküzdésük sok erőt és eszközt von el az építő munkától. A párt arra tanítja kádereit és velük együtt minden dolgozót, hogy ne tűrjék az ilyen ellentmondások keletkezését, ha pedig már megjelentek, gyorsan és határozottan küzdjék le őket.

Amint látjuk tehát, a szovjet társadalom ellentmondásainak az elemzése, annak a feltárása mellett, hogy az ellentmondások keletkezésük és jelentőségük szempontjából igen sokfélék, azt is megmutatja, hogy a szocialista társadalomban uralkodó ellentmondások közül azok játsszák a döntő szerepet, melyek a társadalom lényegét tükrözik.

Az azonban, hogy a szocializmus ellentmondásai törvényszerű jellegűek, még távolról sem jelenti azt, mintha éleződésük örvendetes jelenség lenne. Itt újból hangsúlyozottan kell rámutatnunk azokra a lényeges különbségekre, melyek az ellentétek egységéről és harcáról szóló törvény működésének „mechanizmusát" minden kizsákmányoló alakulatától elválasztják.

A kapitalizmus viszonyai között a termelési mód által előidézett minden ellentmondás (akár a munka és a tőke, az anyaország és a gyarmatok, az egyes imperialista országok, a monopolista burzsoázia és a nép között merül fel) gyengíti a kapitalizmust, megrázkódtatja pilléreit, közelebb hozza pusztulását és ezzel előbbre viszi a társadalmat az új, magasabb társadalmi rend felé. Ezért érdekük a haladó erőknek, hogy a kapitalista társadalom ellentmondásai ne simuljanak el, ne békítsék ki őket (úgy, amint arra a burzsoázia védelmezői törekszenek), hanem egészen a végkifejlésig, a kapitalista rend megsemmisüléséig fokozódjanak.

A szocializmus viszonyai közt ezzel szemben — a kapitalizmussal ellentétben — a törvényszerűen létező ellentmondások éleződése rendszerint negatív jellegű, sőt egyes messzemenő esetekben egyenesen beteges jellegűvé válhat. Az ellentmondások éleződése azt jelenti, hogy a szocialista rend ilyen vagy olyan oldala lassan fejlődik, elmarad az általános haladás üteme mögött,

ezt vagy azt a kiöregedett elemet nem váltja fel kellő időben új, az élet követelményeinek jobban megfelelő elem.

Ezzel kapcsolatban merül fel az a fontos probléma, hogy mit jelent a szocializmus ellentmondásainak kellő időben való leküzdése. Egyfelől: a törvényszerűen keletkezett ellentmondást mindaddig nem lehet megoldani vagy leküzdeni, amíg csak csírájában van, vagy amíg a fejlődés lehetőségét hordja magában. Így például kétségtelenül ellentmondás van a szocialista gazdaság fejlődésének tervszerűsége és az ösztönösségnek a kolhozkereskedelmet jellemző elemei között, melyben az árak jelentős mérvben a kereslet és kínálat hatása alatt alakulnak ki. A kolhozkereskedelmet azonban ez idő szerint még nem lehet megszüntetni. Vagy vegyünk egy másik példát: néhány évvel ezelőtt egyik-másik közgazdászunk úgy vélte, hogy a kereskedelem mint elosztási forma általában túlélte magát, ellentmond a szocializmusnak, már arról beszéltek, hogy le kell mondanunk a kereskedelemről, jóllehet az ma is — és még sokáig — a kommunizmus ügyét szolgálja. Minden olyan kísérlet, mely korábban próbálná leküzdeni a törvényszerűen keletkezett ellentmondásokat, semmint azok a haladó irányú fejlődés lehetőségeit kimerítették volna, a még be nem fejezett fejlődési szakaszok átugrását jelentené. Az ilyesmi viszont mindig kalandorpolitikát jelent és kellemetlen következményeket von maga után.

A már megérett ellentmondások megoldásával azonban késlekedni sem szabad. Az ellentmondások megoldása a társadalmi fejlődés parancsoló szükségszerűsége. Ha az ellentmondásokat nem tanulmányozzuk, mozgásukat nem a megismert törvényekkel összhangban levő tudatos és tervszerű tevékenység irányítja, ha nem sikerül őket kellő időben megoldani — fejlődésük ösztönös jelleget ölt, egyre élesebbé válnak, a spontán megoldás felé törnek utat, ami feltétlenül nem kívánatos, beteges jelenségeket, negatív következményeket von maga után.

A szocialista társadalom legfontosabb ellentmondásai

A szovjet társadalmat sokféle ellentmondás jellemzi. Elsősorban a minden alakulatban megnyilvánuló, általános szociológiai ellentmondásokat emeljük ki. Ezek közé tartoznak például az olyanok, mint a természet és a társadalom, a lehetőség és a valóság, a társadalmi lét és a társadalmi tudat közötti és más ezekhez hasonló ellentmondások. A szocializmus viszonyai között természetesen ezeknek az ellentmondásoknak és a megoldásuknak megvan a maguk sajátos jellege (ez különösen az utóbbira vonatkozik).

A termelés és a fogyasztás, a termelőerők és a termelési viszonyok, az alap és a felépítmény közötti ellentmondások az általános szociológiai ellentmondások közé tartoznak, a szocializmus viszonyai között azonban tartalmuk is és megoldásuk módja is annyira megváltozik, hogy specifikus ellentmondásoknak kell őket tekinteni. A szocializmus viszonyai között ellentmondás van ezenfelül a termelési eszközökhöz való viszony egyenlősége és az anyagi javak elosztásának egyenlőtlensége, az össznépi és a kollektív tulajdoni formák között is. A szocializmusban ezek — és még számos más ellentmondás is — a társadalmi élet legfontosabb, leglényegesebb oldalait tükrözik.

Ezeknek az ellentmondásoknak a legfontosabb jellemvonása abban áll, hogy egyikük sem jelent társadalmi antagonizmust. Itt az ellentmondások

új típusával — nem antagonisztikus ellentmondásokkal állunk szemben. Ezek az ellentmondások törvényszerűen és elkerülhetetlenül, a szocialista termelés fejlődésének eredményeként jönnek létre. Ha a párt és a kormány helyes politikát folytat, ezek az ellentmondások nem fejlődnek konfliktussá, elkeseredett összecsapások nélkül, békés eszközökkel, a nép szervezett tevékenysége révén kerül sor leküzdésükre.

A szocialista termelési mód lényegének a megértése szempontjából nagy jelentőségű a termelőerők és a termelési viszonyok közötti viszony dialektikájának az elemzése.

Amint ismeretes, a szocializmus viszonyai között a termelőerők és a termelési viszonyok nemcsak azért alkotnak egységet, mert a termelés két egymással elszakíthatatlanul összefüggő oldalát — a termelőerők a termelési folyamat tartalmát, a termelési viszonyok pedig a formáját — testesítik meg, hanem azért is, mert a termelőerők társadalmi jellegének az olyan termelési viszonyok felelnek meg, melyeknek a termelési eszközök társadalmi tulajdona az alapja és amelyek már a kizsákmányolástól mentes emberek közötti együttműködés és kölcsönös segélynyújtás viszonyai.

A termelőerőknek és a termelési viszonyoknak a szocializmus viszonyai között megvalósuló egysége, egymásnak megfelelő voltuk azonban nem zárja ki, hanem egyenesen feltételezi a közöttük levő ellentmondást. Ennek az ellentmondásnak több eleme is van. Elsősorban: teljes összhang sohasem fordul és nem is fordulhat elő. A szocializmus viszonyai között is a termelőerők alkotják a termelés legmozgékonyabb, folytonosan változó oldalát. A termelési viszonyok a termelés kevésbé mozgékony, viszonylag állandóbb jellegű oldalát jelentik. A szocialista társadalom gazdasági struktúrájában mindig vannak olyan elemek, melyek már idejüket múlták, másokkal kell őket felcserélni, vagy olyanok, melyek fokozatos kiöregedése már megkezdődött, de még nem értek meg eléggé arra, hogy újakkal kelljen felváltani őket, bár elmaradásuk világosan felismerhető. Így tehát a fejlődés bizonyos meghatározott szakaszában az emberek akaratától és kívánságaitól függetlenül meg nem felelés alakul ki a termelőerők és a termelési viszonyok egyes oldalai, néhány eleme között, más szóval: a szocializmusra az ilyen részleges meg nem felelések a jellemzők. A meg nem felelésnek ez a részleges jellege természetesen távolról sem azt jelenti, mintha az összhangnak ez a hiánya ártatlan lenne, nem okozna károkat és figyelmen kívül lehetne hagyni. Az összhang részleges hiányának nem kellő értékelése, késedelmes leküzdése gátolhatja a termelés növekedését, kedvezőtlen hatással lehet a kommunizmus építésére.

Emellett néha a kolhoztulajdon egyes oldalai is megnehezítik a termelés növekedését és ilyenkor ennek a tulajdoni formának a tökéletesítése válik szükségessé. A háború utáni években a párt tudatára ébredt, hogy a kis kolhozok nem teszik lehetővé a rendkívül gazdag mezőgazdasági technika teljes kihasználását és maga állt az élére annak a mozgalomnak, melyet a kolhozparasztok a kolhozok összevonása érdekében indítottak. Számos egyéb olyan rendszabályt is valósított meg a párt, melyek célja a gazdasági viszonyokban kialakult meg nem felelés megszüntetése volt.

Helytelen volna azonban, ha azt gondolnánk, hogy az összhangnak ezek a hiányai szinte napról-napra növekedni fognak. A termelési viszonyokat, mint ismeretes, relatív állandóság jellemzi és sok évnek, néha több évtizednek kell elmúlnia ahhoz, hogy egyik vagy másik oldaluk teljesen kimerítse lehetőségeit és elavuljon.

A szocializmusban a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondások leküzdését jellemző sajátosságok abban állnak, hogy az a fennálló gazdasági viszonyok keretei között, e viszonyok tökéletesítése útján megy végbe. A szocialista rend természetéhez nem tartozik hozzá a termelőerők és a termelési viszonyok közötti konfliktus elkerülhetetlensége, nálunk nincsenek antagonisztikus osztályok, és így az összhangnak ezeket a hiányait békésen, társadalmi megrázkódtatások nélkül küzdjük le.

Bizonyos konkrét történelmi feltételek mellett azonban a szocializmusban is jöhet létre másfajta ellentmondás a termelőerők és a termelési viszonyok között. Néha olyan helyzet alakul ki, melyben a szocialista átalakulások már befejeződtek, az új szocialista struktúra már létrejött, a termelőerők meglevő fejlettségi színvonala azonban még nem elég magas ahhoz, hogy a szocializmus elveinek teljes érvényesülését biztosíthatná. És ellentmondás jön létre az élenjáró gazdasági rend és a társadalom rendelkezésére álló anyagi erőforrások, az új gazdasági viszonyok és a viszonylag elmaradt gazdasági-technikai alap között. Ebből azonban természetesen még nem következik, mintha a termelőerők már nem lennének a társadalmi termelés legmozgékonyabb és legforradalmibb eleme és most már a termelési viszonyok lennének döntő jelentőségűek. Ez csak azt jelenti, hogy a termelőerők állapota a forradalmat megelőző időszakban — jellegük és fejlettségi színvonaluk szempontjából egyaránt — parancsolóan követelik meg a régi termelési viszonyok megdöntését és az új, szocialista termelési viszonyok megteremtését. A régi viszonyok megdöntése után azonban olyan ugrás megy végbe a társadalom fejlődésében, hogy a termelés méretei elmaradnak azok mögött a követelmények mögött, amelyeket az új gazdasági struktúra támaszt velük szemben. Ilyen viszonyok között a társadalom figyelme elsősorban a termelés fejlesztésére irányul, az új termelési viszonyok azonban rendkívül széles lehetőségeket nyitnak a termelőerők rohamos fejlesztésére.

A szocialista társadalomban érezteti hatását a tömegek korlátlanul növekvő anyagi és kulturális szükségletei és a termelőerőknek az adott időpontban elért fejlettségi színvonala közötti ellentmondás is. Néhány elvtárs azon az alapon tagadja, hogy ennek az ellentmondásnak különleges jelentősége lenne a szocializmus szempontjából, hogy a termelés és a fogyasztás közötti ellentmondás minden társadalmi alakulat közös jellemzője. Megfeledkeznek azonban arról a tényről, hogy a termelés és a fogyasztás közötti kapcsolat a szocializmusban — ahol a termelés közvetlen célja a fogyasztás — minőségileg más jellegű, mint a kapitalizmusban, ahol a profitszerzés a termelés közvetlen célja.

A fogyasztás és a termelés között a szocializmusban megvalósuló kapcsolat és kölcsönhatás természetesen még komoly és elmélyült vizsgálódásokat követel, annak az ellentmondásnak a valóságos létezése azonban, mely a tömegek szakadatlanul növekvő szükségletei és a termelés színvonala között a szocializmusban áll fenn, nem lehet kétséges. A tömegek fogyasztásának (vásárlóképességének) növekedése — mutatott rá nagyon helyesen I. V. Sztálin — nálunk mindig túlszárnyalja a termelés növekedését, előre hajtja, serkenti a termelést. A kapitalizmusban más a termelés és a tömegek fogyasztása közötti viszony: „. . . A tömegek fogyasztásának (vásárlóképességének) növekedése sohasem éri utól a termelés növekedését, állandóan mögötte marad és gyakran válságokba dönti a termelést" (I. V. Sztálin: Művei. 12. köt. 345. old. Szikra).

A párt és a szovjet nép egész sokoldalú tevékenysége elsősorban a fogyasztás és a termelés közötti ellentmondás leküzdésére irányul. Minden nagy lépés, melyet a szovjet termelés fejlesztése terén sikerül elérnünk, lényegében ennek az ellentmondásnak a megoldását viszi előbbre, vagyis a vásárlóképes keresletet elégíti ki, de . . . ez az ellentmondás újból megjelenik, mert hiszen a tömegek vásárlóképes kereslete gyorsabban növekszik, mint a fogyasztási cikkek termelése. A szovjet hatalom megteremtésének pillanatától kezdve a párt lankadatlanul harcol az ország termelőerőinek minden eszközzel való fejlesztéséért, a hősi szovjet népet egyre újabb és újabb sikerek elérésére mozgósítja. Azt a célt tűzi maga elé, hogy előbb elegendő mennyiségben hozza létre a kommunizmus sokoldalúan fejlett dolgozóinak pezsgő életéhez szükséges anyagi és kulturális értékeket, majd teljes bőséget teremt ezekben a javakban. A fogyasztás és a termelés közötti ellentmondás azonban a teljes kommunista társadalom felépítése után is meg fog maradni.

Az ehhez hasonló ellentmondások különösen azoknak az országoknak a szempontjából jelentősek, melyek már a szocialista fejlődés útjára léptek, gazdaságilag azonban még elmaradottak.

Az alábbiakban a szocializmus korának egy másik fontos ellentmondását próbáljuk vizsgálat alá venni — egyrészről a termelési eszközökhöz való viszony egyenlősége, másrészről az anyagi és kulturális javak elosztásának egyenlőtlensége közötti ellentmondást. A Szovjetunióban minden termelési eszköz társadalmi tulajdonban : vagy az állam, vagy különböző kollektívák kezében van. Senkinek a magántulajdonában sem lehet föld, üzem, gyár, bánya, erőmű stb. Egyetlen ember sem kényszeríthet mást arra, hogy számára dolgozzon. Ebben a vonatkozásban a Szovjetunió minden polgára egyenlő. Teljes egyenlőség uralkodik a tekintetben is, hogy mindenki kaphat munkát, mindenki képezheti magát és megvalósul az az elv is, hogy egyenlő munkáért egyenlő bér jár. A Szovjetunió minden polgárának joga van munkához és ezt a jogát anyagilag a termelési eszközök szocialista tulajdona garantálja. Az a tény, hogy országunkban nincs munkanélküliség, megdönthetetlenül bizonyítja e jog valóságos voltát. Az iskolák, főiskolák, tanfolyamok rendkívül széles hálózata, a levelező oktatás, az oktatás ingyenessége és az ösztöndíjak rendszere a szakképzettség elnyerésének, a szakadatlan továbbképzésnek korlátlan lehetőségeit biztosítják mindenki számára.

A termelési eszközökhöz való egyenlő viszony és az, hogy mindenkinek egyforma lehetőségei vannak arra, hogy munkát kaphasson, magát képezhesse és ismereteket szerezhessen, ha az azonos munkáért mindenki azonos díjazást kap — mindez együtt a társadalmi fejlődés jelenlegi szakaszában a legmagasabb fokú és egyedül lehetséges egyenlőséget jelenti. Ennek az egyenlőségnek a megteremtése hatalmas lépést jelent a társadalom fejlődésében. Ez az egyenlőség gyökeresen megváltoztatja az ember helyzetét ahhoz a helyzethez képest, melyben a kapitalista társadalomban volt, ahol a sokszoros milliárdosok maroknyi csoportja tartja kezében a termelési eszközök túlnyomó részét, ahol az embernek ember által való kegyetlen kizsákmányolása uralkodik. A szocializmus viszonyai között azonban az emberek életéhez szükséges anyagi és kulturális javak elosztása még nem a szükségletek szerint történik — amint az a kommunizmusban lesz —, hanem a teljesített munka mennyisége és minősége szerint. Amennyit dolgozott valaki, annyit is kap érte cserébe : a munka mértéke egyben a fogyasztás mértéke is. Minthogy azonban az emberek között képzettségük színvonala, képességeik, egészségi

állapotuk, családtagjaik száma tekintetében különbségek vannak, mégpedig nagyon is jelentős különbségek, természetes, hogy ez anyagi ellátottságuk tekintetében is különbséget teremt köztük.

Ezt a különbséget a fejlődés jelenlegi szakaszában nem lehet megszüntetni. A szovjet polgárok anyagi jóléte rendszeresen növekszik, ez az anyagi helyzetükben fennálló különbség azonban még mindig megvan. A Kommunista Pártnak az a célja, hogy kivétel nélkül minden dolgozó számára magas színvonalú jólétet biztosítson. A párt egész tevékenysége erre irányul. A termelőerőknek ez idő szerint elért fejlettségi színvonala, a munka termelékenységének foka még nem teszi lehetővé ennek a célnak az elérését. Egyik-másik olvasó azt javasolja, hogy mindenki számára egyenlő fizetés alapján szüntessük meg ezt a különbséget. Ez a javaslat azonban ellentmondásban van a szocializmus objektív gazdasági törvényeivel. Ha elfogadnánk, ezzel megszüntetnénk a munkatermelékenység fokozásának ösztönzőit, késleltetnénk a kommunizmusba való átmenetet és végeredményben roszszabbá tennénk a dolgozók anyagi helyzetét.

Csak egyetlen módon lehet ezt az ellentmondást megszüntetni: a szocialista termelés szakadatlan és gyors fejlesztésével, a munka termelékenységének emelésével, azzal, hogy előbb elegendő, majd bőséges mennyiségben termelünk fogyasztási cikkeket. Ezen az alapon szüntelenül emelkedik majd minden szovjet ember anyagi jóléte és ezzel egyidejűleg gyorsított ütemben javulnak a dolgozók alacsony fizetésű kategóriáinak az életfeltételei is. Ebben az irányban különösen figyelemre méltó redszabályok foganatosítására került sor az utóbbi években: emeltük az alacsony fizetésű munkások és alkalmazottak munkabérét, megnövekedett az olyan dolgozók száma, akiknek nem kell adót fizetniük, az alacsony fizetésű munkások és alkalmazottak munkabérüknek megfelelő összegű nyugdíjat kapnak. Ilyen rendszabályokra a jövőben is sor kerül majd. Ezzel egyidejűleg az utóbbi években rendeztük és részben leszállítottuk a magas fizetésű dolgozók több kategóriájának a munkabérét.

A termelési eszközökhöz való viszony egyenlősége és az anyagi javak elosztásának egyenlőtlensége közötti ellentmondás leküzdéséhez hosszú időre van szükség, de minden békés munkában eltöltött év közelebb visz minket a nagy cél eléréséhez — a szükségletek szerinti megvalósulásához.

Rendkívül fontos szerepet játszik a szovjet társadalom fejlődésében az egyéni és a társadalom fejlődésében az egyéni és a társadalmi érdekek közötti dialektikus ellentmondás. Az egyéni és a társadalmi érdekek közötti ellentmondások az egész társadalom méreteiben való leküzdését a társadalmi és egyéni szükségletek kielégítése közötti helyes, gazdaságilag megalapozott aránymegállapításával érjük el. Ennek az aránynak bármely irányban való megsértése elkerülhetetlenül nehézségeket okoz a gazdaság fejlesztésében.

A szocializmusban megnyilvánuló ellentmondásoknak van még egy nagyon fontos csoportjuk — egyrészről a valóságos gazdasági folyamatok, az objektív gazdasági törvények érvényesülése, másrészről a gazdasági, szervezeti vezetésnek minden láncszemben megnyilvánuló színvonala, a vezetés szakértelme és eredményessége, a törvények felhasználásának mélysége és helyessége közötti ellentmondások. Ezekben az ellentmondásokban az alap és a felépítmény közötti ellentmondások tükröződnek. A gazdasági folyamatok mérhetetlenül gazdagabbak, sokoldalúbbak, mint igazgatásuk formái és sokkal gyorsabban fejlődnek az állami szervek tökéletesedésénél.

A vezetés eredményessége attól függ, hogy milyen mélyen ismerték meg az emberek a gazdasági életet, mennyire rugalmas az igazgatási rendszer és mennyire tudományosan alapozták meg a terveket. De még a legideálisabb esetekben is, vagyis még akkor is, ha az emberek a lehető legpontosabban ismerik a valóságban végbemenő folyamatokat, ha rendkívül jó az igazgatás rendszere és a tervezés is hibátlan, a vezetés mindig csak végtelenül közeledik ahhoz, hogy az objektív gazdasági folyamatok valamennyi oldalát átfogja, de ezt a célt soha el nem éri, mert az élet mindig megelőzi. Így jön létre az ellentmondás.

A valóságban azonban sokkal bonyolultabb a gazdasági élet és a vezetés közötti kapcsolat. A szovjet közgazdasági tudomány egyre mélyebben és mélyebben hatol be a gazdasági folyamatok megértésébe, de még mindig sok olyan probléma van, mely komoly tudományos megvizsgálást követel. Így például még sok megoldatlan kérdést rejt magában az értéktörvény, különösen e törvénynek a kolhoztermelésben való érvényesülése. Az ipari termelés hatásfokának fokozására alkalmas gazdasági ösztönzők rendkívül fontos problémája sincs még maradéktalanul kidolgozva. Nagy viták merülnek fel a tőkebefektetések gazdasági hatásfokának elemzése során is. Súlyos fogyatékosságok akadnak a gazdaság irányításának struktúrájában, a gazdaságot irányító szervek munkájában is. A tervezésben is fordulnak elő tévedések és számítási hibák. Úgy látszik a szocialista országokban nincs olyan ember, aki tagadná ezeket az ellentmondásokat. Leküzdésükre azonban különböző utakat jelölnek meg.

Azok, akiket szubjektivista-voluntarista elképzelések fertőztek meg, kizárólag a saját vágyaikból és törekvéseikből kiindulva szeretnék igazgatni a gazdasági életet, anélkül, hogy a gazdasági törvényekkel is számolnának.

Hallatszanak más javaslatok is: mellőzzük teljesen a gazdaság irányítását, bízzunk mindent a dolgok szabad folyására, az ösztönre. Ennek az álláspontnak aktív védelmezője többek közt Mito Hadzsi-Vasziljev, jugoszláv közgazdász, kinek „Kollektív és egyéni érdekek. Megoldható ellentmondások" c. cikke a „Kommunyiszt" c. hetilap 1957. december 6-i és 13-i számaiban jelent meg. Ebben a cikkben, miután számos rég megoldott kérdésben vitába száll a „Kommunyiszt"-tal és a „Pravdá"-val, annak a gondolatnak az aktív védelmezőjéül csap fel, hogy a gazdasági fejlődés a szocializmusban ösztönösen megy végbe. Hadzsi-Vasziljev cikkének minden igyekezete annak a bebizonyítására irányul, hogy a gazdaság állami irányításának semmi értelme, a tervezés és általában a gazdasági folyamatok irányításában való minden tudatos részvétel felesleges, sőt egyenesen káros.

A szerző egész gondolatmenete azon a helytelen elképzelésen alapul, hogy az emberek tudatos részvétele a gazdaság irányításában a szocializmus viszonyai között ellentmond az objektív törvényeknek, nem más, mint a gazdasági viszonyokon elkövetett erőszak. „. . . A gazdasági életbe az állam igazgatási monopóliumára támaszkodó beavatkozás — írja — kisebb vagy nagyobb mérvben elkerülhetetlenül magában hordja annak a tagadását, hogy a gazdasági folyamatok fejlődésének gazdasági kritériuma lenne. Ebből keletkeznek a kivétel nélkül minden jelenség szubjektivizálására irányuló tendenciák".

Elképzelése szerint a terv nem egyéb a tervezést végző hivatalnokok önkényes számításainál. „A tervezők — írja — nem pótolhatják a társadalmat és annak objektív törvényszerűségeit . . ." Ez a szemrehányás helyes lenne,

ha a szerző a szubjektivisták felé fordulna vele, akik az objektív törvényszerűségeket a tervvel akarták helyettesíteni. A szubjektivistákat azonban már régen szétvertük. Hadzsi-Vasziljev azonban mindenféle, így a tudományosan megalapozott tervezéssel is szembefordul és nem hajlandó tudomásul venni azt a tényt, hogy a népgazdaság tervezését már kellően ellenőrizték a Szovjetunió, Kína és a népi demokratikus országok tapasztalatai. Amint ismeretes, a Szovjetunió, Kína és a többi népi demokratikus ország népgazdasági terveit mindig teljesítették, sőt túl is teljesítették, hogy segítségükkel óriási eredményeket sikerült elérni a termelés fejlesztésében. Nehéz lenne meggyőzőbb érveket találni a tervek megalapozottságának, a tervezés életrevalóságának igazolására. Mindez azonban úgy látszik kevés Hadzsi-Vasziljevnek.

De vajon miért lehetetlen szerinte a gazdaság tervezése? Azért, írja, mert „nincs olyan szükségszerűség vagy törvényszerűség, melyet teljesen, érvényesülésének és megnyilvánulásának egész gazdagságában ismernénk és amelyet kizárólag a terv segítségével az íróasztal mellől a termelési viszonyokba lehetne bevinni".

Először is: soha egyetlen marxista közgazdász sem javasolta, hogy az objektív szükségszerűséget és törvényszerűséget az íróasztal mellől „vigyük be" a termelési viszonyokba — akár a terv segítségével, akár anélkül. Másodszor: abból a helyes tételből, hogy a gazdasági valóság valamennyi oldalát nem lehet teljesen megismerni, Hadzsi-Vasziljev még arra a rendkívül furcsa következtetésre is jut, hogy ezeket az oldalakat nem is kell felhasználnunk. De hiszen abból, hogy az emberiség teljesen, maradéktalanul sohasem fogja a természet törvényeit megismerni — az anyag ugyanis kimeríthetetlen, — távolról sem következik, hogy ezeket a törvényeket nem kell felhasználnunk. Ha az emberiség ezt az álláspontot tette volna magáévá, ma nem lennének szputnyikok, nem lenne sem atomenergia, sem elektromosság, sem gépek, vagyis nem értük volna el a technikai fejlettség mai színvonalát és Hadzsi-Vasziljevvel együtt még ma is állati bőrökben kellene járnunk.

Hadzsi-Vasziljev azt javasolja, hogy a piaci viszonyok spontaneitásával, a kereslet-kínálat törvényének „szabad érvényesülésével" helyettesítsük a tervezést. Azt maga is elismeri, hogy ez elkerülhetetlenül olyan beteges jelenségekre vezetne, mint „a konkurrencia (a konkurrencia fogalma alá sorolja a munkás kollektívák egymás közötti versengését is, ami a munkásosztály megosztására vezet. — A. Sz.), bizonyos vállalatok monopóliuma, az árak felhajtása, nem a munka termelékenységének emelésén, hanem a monopóliumon vagy a kereslet és a kínálat közötti összhang hiányán alapuló jövedelmek, a partikularizmus, a gazdasági bűncselekmények stb.". Mindez azonban nem igen hozza zavarba Hadzsi-Vasziljevet. Sőt ellenkezőleg: úgy véli, hogy a fenti jelenségek közül egyik-másik még „a szocialista fejlődés eszköze" is.

Egészen világos, hogy a gazdasági fejlődés feladatainak megoldására ajánlott olyanfajta receptek, mint amilyeneket Hadzsi-Vasziljev javasol, nemcsak, hogy nem küzdik le a fenti ellentmondást, hanem beteges, a szocializmustól idegen jelleget köcsönöznek neki, alkalmazásuk csak újabb ellentmondásokat szülne. A szocialista országok fejlődéséből leszűrt tapasztalatok más utat jelölnek ki számunkra: egyre mélyebben kell megismernünk a szocializmus gazdasági törvényeit és állandóan tökéletesítenünk kell az irányítás egész rendszerét.

Pártunk a legutóbbi években megállapította, hogy a gazdasági folyamatok és azok között a formák közötti ellentmondás, melyekben a folyamatok irányítása történik, már olyan fokot ért el, mely után esetleg komoly és beteges jelenségek kezdődhetnek. Az iparnak a szakminisztériumokon keresztül megvalósuló régi igazgatási formái már teljesen kimerítették a számukra nyitva álló lehetőségeket és így a termelés fejlesztésének fékjévé kezdtek válni. A párt jelentős munkát végzett, hogy megjavítsa az ország gazdasági életének egész igazgatási rendszerét, magasabbra emelje hatásfokát, szakmai minőségi színvonalát. Az ipar igazgatása már nem a szakminisztériumokon keresztül, hanem gazdasági övezetekként összpontosítva történik; jelentősen megjavult a népgazdaságnak mint egységes egésznek a fejlesztését szolgáló tervezés rendszere. A szövetségi köztársaságok az eddiginél sokkal nagyobb lehetőséget kaptak a gazdasági és kulturális építés legfontosabb kérdéseinek a megoldására. Országunk dolgozói egyre nagyobb méretekben kapcsolódnak be a gazdaságfejlesztés minden kérdésének a megoldásába. Ennek az átszervezésnek üdvös hatását már ma is megfigyelhetjük. Jelentős javulást mutat az ipar irányítása is. Az 1957. évi tervet jelentős mérvben túlteljesítettük. Ennek a rendszernek is megvannak azonban a maga hibái. A legfontosabb közülük az, hogy szűk helyi érdekeket szem előtt tartó tendenciák megjelenése fenyeget. A párt és a kormány előre látta e hiba megjelenésének a lehetőségét és lankadatlan harcra szervezi ellene a dolgozókat. A Szovjetunió Legfelső Tanácsának decemberi ülésszaka szigorú kritikában részesítette az omszki, udmurtszki és több más népgazdasági tanács munkájában megfigyelhető szűk helyi tendenciákat.

A szocialista társadalomban még sokáig fennmaradnak az új társadalmi viszonyok és a régi viszonyok, régi nézetek maradványai, más szóval: a gazdasági életben és az emberek tudatában még meglevő kapitalista maradványok közötti ellentmondások. Minthogy a Szovjetunióban nincsenek olyan osztályok, melyek a régi termelési módok hordozói lennének, ez az ellentmondás úgy tűnik fel, mintha a szocialista társadalom és az olyan egyéniség közötti ellentmondás lenne, melyet magatartásában a mi rendünktől idegen nézetek vezetnek. A helyzet úgy áll, hogy a szovjet polgárok között vannak antibolsevista elemek is, olyanok, akik fosztogatják a szocialista vagyont, kizsákmányolnak, munka nélkül akarnak megélni stb. Ezek az ellentmondások antagonisztikus jellegűek. Leküzdésükre vagy kényszermódszereket, vagy a meggyőzés módszereit használjuk fel, vagy egyidejűleg ezt is és azt is.

Az ellentmondások fent felsorolt csoportja nem öleli fel a szocialista társadalmat jellemző ellentmondások egész összességét. Kétségtelen azonban, hogy a legfontosabbakat, a leglényegesebbeket magukban foglalják.

Az ellentétek egységét a szocializmusban jellemző sajátosságok
Az ellentmondások és az egység egymáshoz való viszonya

A szocializmust jellemző legfontosabb ellentmondások jellemzése még nem tárja fel teljesen ezeknek az ellentmondásoknak a lényegét. A szocializmus ellentmondásait csak akkor foghatjuk fel helyesen, ha annak az elemzésével szoros és elválaszthatatlan összefüggésben vizsgáljuk őket, hogy mi az ellentétek *egységének* a lényege, mert hiszen maguk az ellentmondások is csak az egymásra kölcsönösen ható oldalak egysége esetén léteznek.

Az egység kérdésének különös jelentősége van a szocializmusban. Arról van ugyanis szó, hogy a szocializmusban nemcsak az ellentmondások jellege változik meg, hanem itt maga az egység is új vonásokra tesz szert és lényegesen megváltozik az *ellentmondások* és az *egység* közötti viszony is.

A dialektikus egység rendkívül fontos jellemző vonása, hogy a két ellentétes oldal együtt alkotja az egységes egészet és ezért elszakíthatatlan szálakkal kapcsolódik egymáshoz. Elszigetelten, egymástól függetlenül nem létezhetnek, mert az egyik oldal okvetlenül feltételezi a másikat, egyik a másiknak a szülője. Az, hogy rabszolgatartó van, egyben elkerülhetetlenül azt is jelenti, hogy rabszolgának is kell lennie. Egymás ellenségei ugyan, de feltételezik egymást. A proletariátus és a burzsoázia antagonisztikusan, ellenségesen áll szemben egymással, de abban az értelemben, hogy egymással összefüggenek, egységesek ; proletariátus nélkül nincs burzsoázia, és burzsoázia nélkül nincs proletariátus. A maguk egységében jellemzik a kapitalista termelési módot. A tartalom és a forma mindig feltételezik egymás kölcsönös létezését ; létezésüknek és összefüggésüknek köszönhetjük a tárgyak minőségi meghatározottságát. A régi és az új — tagadják, de ugyanakkor fel is tételezik egymást. A lét örök szála fűzi őket egymáshoz. Az ellentétek kölcsönös összefüggése és feltételezettsége egyetemes jellegű. Ez az ellentétek egységének legfontosabb, legdöntőbb oldala.

Az egység második jellemző vonása abban áll, hogy az egységes egész két oldalának az egyike bizonyos meghatározott feltételek esetén önmagának az ellentétébe csaphat át, vagy szabatosabban : magában hordja ennek az átcsapásnak a lehetőségét. Az élet halálba csap át, az egyik forma halála azonban az élet új formáit indítja útba. Az egységnek ez az oldala azonban nem egyetemes jellegű, mert az ellentétes oldalak nem csapnak át mindig önmaguk ellentétébe.

Van végül az ellentétek egységének egy harmadik jellemző vonása is, melynek elemei már az antagonisztikus alakulatokban is megvoltak, de mint olyan, csak a szocialista társadalomban alakult ki és csak ott létezik. Az ellentétek egysége bizonyos meghatározott körülmények között nemcsak azt jelenti, hogy az ellentétes oldalak *kölcsönösen összefüggenek*, hanem azt is, hogy *legfontosabb érdekeik, fejlődésük fő irányai egybeesnek, egymást kölcsönösen segítik, egymást kölcsönösen erősítik és szilárdítják.*

Ennek az ellentétek közötti viszonyt jellemző új vonásnak a megjelenése az ellentétek egységéről és harcáról szóló dialektikus törvény továbbfejlődését és gazdagabbá válását jelenti, ami a társadalmi viszonyok átalakulására és gazdagodására, vagyis a szocialista valóság megjelenésére vezethető vissza. Ennek az ellentmondások közötti viszonyt a szocializmusban jellemző új vonásnak a megjelenése lényegesen megváltoztatta az egységnek a társadalom fejlődésében betöltött szerepét, a történelmi haladásban elfoglalt helyét.

A filozófiai front néhány dolgozója között az a helytelen, egyoldalú, az életnek ellentmondó elképzelés terjedt el, hogy az egység — mindig tespedés, mozdulatlanság, mert mozgás, élet csak az ellentmondásból, az éles harcból fakadhat. Ebből az következnék, hogy az ellentmondás mindig és minden körülmények között jobb az egységnél, hiszen mindig a fejlődés forradalmi oldalát testesíti meg, mindig gyorsítja a fejlődést. Az egység ezzel szemben mindig a konzervatív oldal megtestesítője, hátráltatja a mozgást. Eszerint az álláspont szerint a szocialista társadalomnak az egység szétrombolására és ellentmondások teremtésére kell törekedni.

Először is : az egységet és az ellentmondást sohasem szabad egymástól elszakítani. Másodszor : az egység konzervatív szerepéről szóló elképzelés abból származik, hogy a szocialista valóságra olyan törvényszerűségeket visznek át, melyeket eredetileg a kizsákmányoló társadalom viszonyainak elemzéséből vezettek le, ahol tudvalevőleg antagonisztikus ellentmondások uralkodnak. Bármelyik antagonisztikus jelenséget nézzük is, a benne megnyilvánuló ellentétek abban az értelemben egységesek, hogy egymástól elszakíthatatlanok, éppen ez a kapcsolatuk biztosítja az adott jelenség létezését, minőségi meghatározottságát. Az ezek között az ellentétek közötti viszony tartalma azonban az egymás ellen, az egymás megsemmisítéséért vívott harc, ez a harc pedig a réginek az új, a forradalminak a konzervatív elleni harcát fejezi ki és végeredményben a régit megtestesítő oldal megsemmisülésével és az újat védelmező erők győzelmével fejeződik be.

Ha akár csak hipotézisként is elképzelhető lenne, hogy a forradalmi és a reakciós, a színről lelépő és a felfelé törő osztályok többé már nem harcolnak egymással, megbékültek egymással, ez a mozgás megállását, tespedést jelentene. Megszűnne a társadalmi haladás, az emberiség a nyomorúságos tengődés állapotába jutna. Csak az egyik osztálynak, a felfelé törő osztálynak a győzelme és a másik, az elhaló osztály veresége viszi előre a társadalmat a társadalmi élet alacsonyabb formáitól a magasabb formák felé.

Ezeket a folyamatokat általánosítva fogalmazta meg Marx ezt a rendkívül világos tételt : „A termelés már a civilizáció első pillanatában a rangok, rendek, osztályok közötti antagonizmusra, végül a felhalmozott munka és a közvetlen munka közötti antagonizmusra kezd támaszkodni. Antagonizmus nélkül nincs haladás. Ez az a törvény, melynek a civilizáció mindmáig alá van vetve. A termelőerők egészen napainkig az osztályok közötti antagonizmus e rendszerének köszönhetik fejlődésüket" (Marx—Engels Művei. 4. köt. 96. old. Oroszul).

A társadalom ismeri az antagonisztikus ellentmondások leküzdésének egyetlen lehetséges módját, a reakciós osztályok által védelmezett elavult társadalmi visszonyok szétzúzásának egyetlen eszközét és tudja, hogy az új, a fejlődés szükségleteinek megfelelő viszonyok megteremtésének egyetlen eszköze — a forradalmi fordulat, a feltörő osztály győzelme és a magát túlélő osztály veresége, ez pedig csak a közöttük végbemenő összeütközés eredménye lehet.

Teljesen érthető tehát, hogy az embernek ember által való kizsákmányolásán alapuló minden társadalom egyetlen hajtóereje csak az *osztályharc* lehet és ez valóban így is van. Minden olyan kísérlet, mely el akarja simítani az antagonisztikus ellentmondásokat, ki akarja békíteni az ellenséges osztályokat, csapás a történelmi haladásra, a reakciós erők állásait erősíti és a forradalmiakét gyengíti.

A társadalomnak az az elvileg új társadalmi-gazdasági szervezete, melyet a kommunista alakulat testesít meg (a termelési eszközök társadalmi tulajdona, az, hogy a kommunista társadalomban már nincsenek kizsákmányoló osztályok, melyeknek létfontosságú érdeküket a régi fenntartása), a társadalmi antagonizmusok megszüntetésére vezetett és így az osztályharc, mint a társadalom belső fejlődésének hajtóereje a kommunista alakulat viszonyai között már eltűnik a színről. Amint fent már mondottuk, minden társadalom belső fejlődésének — és így a kommunista társadalom belső fejlődésének is — természetesen a törvényszerűen létrejövő ellentmondások-

ban rejlik az egyetlen forrása, gyökeresen megváltoznak azonban az ellentmondások leküzdésének a módjai, új hajtóerők jelennek meg.

Az antagonisztikus ellentmondásoknak bizonyos ideig még a szocializmusban is fennmaradó maradványai és elemei, az újnak és a réginek az összecsapása — és ez a régi nem egyszerűen csak régi, hanem többé-kevésbé társadalomellenes tartalmat is rejt magában — mindez olyan ellentmondásokat jelent, melyek megoldása csak a régi felszámolásával, a konzervatív erők megsemmisítésével lehetséges.

Amikor azonban olyan ellentmondásokról van szó, melyek semmiféle antagonizmust sem foglalnak magukban, az ilyeneknek a leküzdése már másképpen történik. A szovjet társadalom legtöbb ellentmondásának a leküzdése úgy történik, hogy *az ellentmondó oldalak kölcsönösen hatnak egymásra, egymás befolyása alatt állnak, akár abban az értelemben, hogy kölcsönösen segítik, erősítik, akár abban, hogy kölcsönösen korlátozzák egymást.* Így például a munkásosztály és a parasztság, a szellemi és a fizikai munkát végző emberek (egyfelől az értelmiség, másfelől a munkások és a parasztok) közötti ellentmondás e társadalmi erők között megvalósuló kölcsönös segítség útján, az egyéni és a társadalmi érdekek, a centralizmus és a demokratizmus közötti ellentmondás pedig úgy oldódik meg, hogy a szembenálló oldalak kölcsönösen erősítik, de ugyanakkor kölcsönösen korlátozzák is egymást. A centralizmus ugyanis külsőleg szemben áll a tömegek demokratizmusával. A valóságban azonban a szovjet nép csak a központosított államot a kezében tartva biztosíthatja a maga számára az ország valóságos, mivel sem korlátozott igazgatásának a lehetőségét. Minden művészi alkotás tartalma és formája között — még, ha a legharmonikusabb összhangban vannak is — van valami ellentmondás, ennek a megoldása a két oldal kölcsönös erősítése, egymás gazdagítása útján történik.

Az annak a következtében előálló ellentmondásoknak a megoldására, hogy az egyik oldal objektíven és szükségszerűen elmarad a másik mögött, az egyik oldal erősítésével és a másik elmaradó oldal átszervezésével kerül sor, melynek során fokozatosan azt is az élenjáró oldal színvonalára emeljük.

Így például a Szovjetunióban a szocialista tulajdon két formája létezik: az össznépi — ez a magasabbrendű forma — és a kolhoz-szövetkezeti tulajdon. Lényegükben egységesek, közöttük azonban dialektikus, nem antagonisztikus ellentmondások jönnek létre. Ezeket az ellentmondásokat az össznépi tulajdon szerepének és befolyásának szakadatlan növelésével küzdjük le, mely így egyre nagyobb hatással lesz a kolhoz-szövetkezeti tulajdonra. Ez azonban nem nyomja el a kolhoz-szövetkezeti tulajdont, mely továbbfejlődik és több átmeneti fokon áthaladva a magasabbrendű tulajdoni forma színvonalára emelkedik, vele egységes össznépi tulajdonná olvad össze. A gazdaság és az igazgatási formák közötti ellentmondásokat az igazgatási rendszer átszervezésével oldjuk meg stb.

Mindez azt jelenti, hogy a szocializmus nem tagadja az ellentmondásokat, jellegüket és leküzdésük módjait azonban megváltoztatja.

Az új és a régi közötti harc a szocializmusban (mely néha igen éles formát ölt) amellett a magától értetődő feltétel mellett folyik, hogy a társadalomban már nincsenek olyan osztályok, melyeknek érdekei a régihez fűződnének és ezért ennek a réginek a védelmére kelnek. A régi leküzdése az egész társadalom érdeke. Egészen világos tehát, hogy a társadalom annál gyorsabban, eredményesebben és hatásosabban tud a régivel megbirkózni, minnél

kevésbé gyengítik ellentmondások, mennél egységesebb, mennél inkább egy kőből faragott. Az antagonisztikus társadalomban — amint fent már mondottuk — az osztályok egymás közötti harca az az erő, mely az ellentmondásokat megoldja, a szocializmus viszonyai között pedig — az osztályok között megvalósuló kölcsönös segélynyújtás, egymás kölcsönös erősítése, az osztályok egysége. A szocialista társadalomban ezért az egység a társadalmi haladás nagy hajtóereje, ez az ellentmondások leküzdésének, megoldásának, vagyis a történelmi fejlődésnek egyik döntő fontosságú eszköze. Az új társadalmi-gazdasági viszonyok új hajtóerőt is hoztak létre.

A szocializmus gazdasági viszonyait a termelési viszonyok és a termelőerők jellege közötti összhang jellemzi. Ez az összhang a termelőerők fejlődése során megbomlik, de megbomlása nem fejlődik konfliktussá, mert a társadalom a termelési viszonyok tökéletesítésével kellő időben újra helyreállítja. A termelőerők és a termelési viszonyok összhangja (egysége) e két oldal dialektikus ellentmondásosságával együtt alkotja a termelés növekedésének forrását, hajtóerejét.

A szocialista rend új társadalmi viszonyai, melyek kizárják az embernek ember által való kizsákmányolását, megteremtik a társadalom erkölcsi-politikai egységét és most már ez lép az osztályok közötti harc helyébe. A Szovjetunióban — melynek kötelékében oly sok nemzet egyesült — barátság (egység) alakult ki ezek között a népek között. A társadalom egysége, a népek barátsága a szocializmus viszonyai között a történelmi fejlődés hatalmas hajtóerői.

A szovjet nép egysége nagy átalakító erő, mely hétmérföldes léptekkel viszi előre a szovjet társadalmat. A szovjet nép egysége nem véletlenül jött létre. Ez az egység a cárizmus és a burzsoázia elleni forradalmi harc idején született, a szocialista építés során alakult ki és az ellenséggel vívott elkeseredett harcban szilárdult meg. Népünk egysége tette lehetővé a német-fasiszta területrablók szétzúzását, országunk függetlenségének megvédését, a szocializmus vívmányait. És népünk egysége teszi lehetővé számunkra a kommunista építés nagy feladatainak a megoldását is.

Az új társadalmi-gazdasági és politikai viszonyok a politikai harc új formáit hozták létre. A régi minden területen való leküzdésének és az új megteremtésének legfontosabb formája a kritika és önkritika ; ez a szocializmusban is a fejlődés hatalmas hajtóerejének bizonyult. Pártunk és szovjetállamunk életének a kritika és az önkritika az alapja, melyek hathatós fegyvert adnak a proletariátus kezébe a társadalom átszervezéséért vívott harcban. A tudományos kommunizmus elméletének megteremtői megalapozták a proletariátusnak a történelemben betöltött szerepét és rámutattak, hogy az önkritika a proletariátus sorainak tömörítése szempontjából is életbevágóan szükséges.

Amikor a nagy Lenin a proletárpárt alapjait fektette le, erre tanított : „. . . Az önkritikára minden élő és életképes pártnak feltétlen szüksége van". Ismételten rámutatott, hogy az önkritika a párt erejének a jele, hogy sok párt éppen azért pusztult el, mert félt az önkritikától, félt hibáinak és tévedéseinek a beismerésétől, ami akadályozta azok kijavítását. „A politikai pártnak saját hibáihoz való viszonya egyik legfontosabb és legbiztosabb ismérve a párt komolyságának és annak, hogy miként teljesíti a *valóságban kötelességét osztálya* és a dolgozó *tömegek* irányában. A hibát nyíltan beismerni, okait feltárni, elemezni azt a helyzetet, amely a hibát szülte, gondosan meg-

vitatni, hogy milyen eszközzel lehet a hibát kijavítani — ez jellemzi a komoly pártot, így teljesíti a párt kötelességét, így neveli és tanítja az *osztályt*, azután pedig a tömegeket is" (Művei, 31. köt. 45. old. Szikra).

A kritika és önkritika a Kommunista Párt tevékenységének alapja, a szovjet nép élettörvénye, a legtömegjellegűbb, a leghathatósabb formája annak, hogy a lakosság többsége részt vehessen az ország igazgatásában, az állam ügyeinek eldöntésében. Az SZKP lankadatlanul és következetesen fejleszti a kritikát és önkritikát, arra törekszik, hogy az mindig pártszerű és tárgyilagos legyen, minden néven nevezendő csoport- vagy szektás érdek kizárásával a nép érdekét szolgálja.

A szocialista rend olyan hatalmas hajtóerőt termelt ki magából, mint a kommunizmus eszméje, melynek legtágabb értelemben vett és leginkább tömegjellegű kifejezője a szovjet hazafiság. Marx annak idején azt mondotta, hogy azok az eszmék, melyeket a tömegek magukévá tettek, anyagi erővé válnak. És mi valamennyien láttuk, hogy a kommunizmus eszméje, a szocialista haza szeretete — melyeket a tömegek tudata magáévá tett — hogyan váltak nálunk a társadalmi fejlődés hatalmas erejévé.

Ezek a hajtóerők valamennyien összefüggnek egymással. Mint egységes mechanizmus éreztetik hatásukat. A közöttük megvalósuló kölcsönös kapcsolatot a szocialista rend egész lényege hozta magával. Legteljesebben és legsokoldalúbban azonban a Kommunista Párt szervező, vezető és irányító tevékenysége biztosítja.

A szovjet munkások, parasztok és értelmiségiek, soknemzetű szocialista hazánk egész népe szoros egységben és szívélyes barátságban él. A kommunizmus nagy eszméitől lelkesítve, a párt vezetésével és a szocialista termelési mód előnyeinek felhasználásával — melyben a termelési viszonyok összhangban vannak a termelőerők jellegével — rohamos ütemben fejlesztik iparunkat, mezőgazdaságunkat és kultúránkat.

A Kommunista Párt a szovjet nép élcsapata. A szovjet kormány — valóban népi kormány. A Kommunista Pártnak, a Szovjetunió kormányának legfontosabb vonása, őket a burzsoá pártoktól és kormányoktól elválasztó különbség elsősorban abban áll, hogy az SZKP és a szovjet kormány közel állnak a néphez, mely magához tartozóknak érzi őket, egyhangúan támogatja politikájukat és önfeláldozóan küzd annak megvalósításáért.

A kapitalista országokban is van sok olyan párt — uralkodó és nem uralkodó pártok egyaránt — melyek demagóg módon a nép érdekeinek a megvédéséről szavalnak, a valóságban azonban lelkiismeretlenül kufárkodnak velük. A tőkés országok kormányai szavaikban a nép érdekeiért harcolnak, a valóságban azonban kíméletlenül elnyomják és leigázzák a dolgozókat.

A Szovjetunióban egészen más viszonyok alakultak ki a tömegek és a párt, a nép és a kormány között. A szovjetállam nem más, mint országunk szervezett népe. Ennek a népnek önmaga által létrehozott kormánya van, melynek legfőbb és egyetlen rendeltetése a dolgozók közös, létfontosságú és egyéni érdekeinek a megvédése. A szovjet társadalom vezető és irányító ereje a Kommunista Párt. Ezt a pártot a munkásosztály hívta életre, a nagy Lenin nevelte a nép ügyének harcosává, nincs más célja, mint hogy valóban boldoggá és szabaddá tegye a dolgozók életét. Népünk számtalan csatában próbálta ki a Kommunista Pártot, köréje tömörül és mindig magabiztosan menetelt mögötte az előtte álló nagy tettek elvégzésére.

A szovjet nép nagy fölényét a kapitalista országok népeivel szemben éppen az biztosítja, hogy egységbe olvadt pártjával és kormányával. A szovjet nép ereje a párt és a kormány hozzáértő vezetésében, politikájuk helyességében, tudományos megalapozottságában rejlik. A pártnak és a kormánynak az a korlátlan támogatás ad erőt, melyet a nép részéről élvez.

A nép és a Kommunista Párt egységének keretei között olyan kölcsönhatás alakult ki közöttük, mely a dolgozó tömegek és harcos, tudatos, szervezett élcsapatuk közötti kölcsönhatást fejezi ki. Ez a kölcsönhatás abban áll, hogy az élcsapat vezeti, neveli a tömegeket, de ugyanakkor tanul is tőlük, a tömegek pedig élcsapatuk vezetésével mennek előre, de ugyanakkor saját tapasztalataikkal is gazdagítják azt. „Az élcsapat csak akkor teljesíti az élcsapat feladatait — írta Lenin —, ha érti a módját, hogy ne szakadjon el az általa vezetett tömegtől és valóban az egész tömeget vezesse előre." Az élcsapat nem futhat előre, de nem is maradhat el a tömegek mögött. Így valósul meg a dolgozó tömegek és az élcsapat folytonos kölcsönhatása, mely a tömegeket is és az élcsapatot is gazdagabbá, erősebbé teszi.

Ez a kölcsönhatás jut kifejezésre az egyéni és a társadalmi érdekek, a demokratizmus és a centralizmus dinamikájában is. A párt politikája arra irányul, hogy a termelés folytonos növelésével, vagyis elsősorban a társadalmi célok megvalósításával érje el a dolgozók egyéni szükségleteinek lehető legteljesebb kielégítését. A tömegek a párt nevelő munkájának hatása alatt, személyi szükségleteik kielégítése során jutnak el annak a megértéséig, hogy a társadalmi érdekek megvalósulásáért kell harcolniok. A gyakorlati tevékenység során még jobban megerősödik a párt és a nép egysége.

Ugyanakkor azonban arról tanúskodó tények is fordulnak elő, hogy egyes vezetők, egyes párttagok elszakadnak az élettől, megfeledkeznek a nép érdekeiről, szem elől tévesztik a társadalmi fejlődés perspektíváját. Nézeteik nem egyeznek meg a Kommunista Párt politikájával. Ezek az ellentmondások — ha idejekorán nem sikerül leküzdeni őket — kedvezőtlenül befolyásolhatják népünk alkotó tevékenységét. Így például azok az elvi nézeteltérések, melyek egyrészről a párt és a nép, másrészről a tömegektől elszakadt, az SZKP XX. Kongresszusán hozott határozatok teljesítésének megakadályozására törekvő Malenkov, Kaganovics, Molotov-féle konzervatív és dogmatikus, pártellenes csoport között merültek fel, már az éles konfliktus jellegét öltötték, melyet csak ennek a csoportnak a szétzúzásával lehetett megoldani. Ellentmondás van a tömegek aktivitása és a bürokraták, hivatali basák, az olyan vezetők között, akik adminisztratív aktatologatásnál egyebet sem csinálnak. És léteznek ellentmondások a nép átalakító tevékenysége és az irányításnak számos szervezetünknél tapasztalható alacsony színvonala között.

Az effajta tények természetesen csak dolgozóink elenyészően kis csoportjaira vonatkoznak. Országunk párt-, szovjet-, szakszervezeti, komszomol-, gazdasági, tudományos, mérnök és technikus káderei becsületesen és odaadóan, erőiket nem kímélve teljesítik kötelességüket, hűségesen szolgálják a szovjet népet, tevékenyen vesznek részt a kommunizmus felépítéséért vívott harcban. A bürokratikus magatartásról tanúskodó tények azonban még ilyen kis számban sem tűrhetők. A párt erélyesen és bátran tárja fel az ilyen jelenségeket, leküzdésükre szervezi a kommunistákat és az egész szovjet népet. Lankadatlanul harcol a hivatali basák és bürokraták, a haszonlesők és karrieristák, az államgépezet bármely láncszemében észlelhető hibák

ellen. Ennek a harcnak a menetében folytonosan emelkedik a vezetés színvonala, szakszerűsége és operatív jellege.

A párt minden párt-, szovjet-, gazdasági, szakszervezeti, komszomol dolgozónak, minden aktívának igyekszik megmagyarázni, mennyire életbevágóan fontos a nép egységének a megszilárdítása, az ország minden polgárának a közös célok körüli tömörítése, hogy így egységes erőfeszítésekkel a lehető leggyorsabban érhessük el közös céljainkat.

A Kommunista Párt nagy figyelmet fordít a szovjet társadalomban uralkodó ellentmondások mélyreható elemzésére, feltárja lényegüket, fejlődésük irányait, a tömegeket kellő időben való leküzdésükre mozgósítja. A pártnak az ipar, mezőgazdaság, állami és politikai viszonyok, a kultúra területén foganatosított rendszabályai ragyogó példái annak, hogy miképpen kell a marxi dialektika törvényeit a kommunista építés már megérett feladatainak megoldására alkotó módon felhasználni, hogyan kell a dialektika törvényeit a kommunizmust építő tömegek átalakító tevékenységének tudományos általánosítása alapján továbbfejleszteni, gazdagabbá tenni.

Azok a nagy sikerek, melyeket a szovjet nép a kommunista társadalom építése során ért el, a munkásosztály, a parasztok, értelmiségiek és a Szovjetunió területén élő valamennyi nép baráti, tudatos munkája a Kommunista Párt és a szovjet kormány politikájának helyességéről tanúskodnak. A szovjet nép a lenini Központi Bizottságának vezetése alatt dolgozó pártjának bölcs vezetésével sikeresen küzdi le a keletkező ellentmondásokat, rohamos ütemben fejleszti gazdaságát és kultúráját, állandóan emeli jólétét.

Fordította: Frank Ernő

О ПРОТИВОРЕЧИЯХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА И ПУТЯХ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ

А. Соболев

По своему характеру противоречия делятся на антагонистические и на неантагонистические.

Антагонистические противоречия отражают противоположность коренных интересов различных классов противоречия между эксплуататорами и эксплуатируемыми.

Неантагонистические противоречия отражают такое взаимодействие противоположных сторон которое возникает в рамках единства дружественных классов по коренным вопросам не содержит в себе противоположности классовых интересов. В социалистическом обществе основными, господствующими являются неантагонистические противоречия.

По своему происхождению различаются противоречия необходимые, то есть закономерно обусловленные ходом общественного развития и противоречия случайные, не отражающие сущности социализма.

По своему значению противоречия бывают главные, основные, и не главные, второстепенные.

Противоречия различаются далее, по их роли в жизни общества, по влиянию на историческое развитие.

Советскому обществу свойственны многие противоречия. К числу таких относятся, например, противоречия между природой и обществом, между возможностью и действительностью и некоторые другие.

Важнейшая характерная черта этих противоречий состоит в том, что они не являются социальными антагонизмами; это новый тип противоречии — неантагонистические.

Вопрос о единстве имеет при социализме особое значение. Великое преимущество советского народа по сравнению с народами капиталистических стран состоит именно в единении с партией и правительством.

ON THE CONTRADICTIONS OF SOCIALIST SOCIETY AND THE WAYS OF OVERCOMING THEM

A. Sobolev

According to their character, contradictions are divided into antagonistic and non-antagonistic ones.

The antagonistic contradictions reflect the contrast between the fundamental interests of classes, the contradictions between exploiter and exploited.

The non-antagonistic contradictions reflect such reciprocal action of the opposite parties as arises within the unity of friendly classes in fundamental questions and does not involve the contrast between class interests. In socialist society the non antagonistic contradictions are the fundamental and dominating ones.

According to their origin we distinguish necessary contradiction, *i. e.*, those regularly arising from social development, from occasional contradictions which do not reflect the essence of socialism.

According to their importance we have principal, basic contradictions and non-principal, secondary ones.

We may distinguish contradictions also according to their part payed in thellife of the society, to their effect upon historical development.

Several contradictions are inherent in Soviet society, such as, for instance, between nature and society, between possibility and reality, and some others.

The most important characteristic feature of these contradictions is that they are no social antagonisms ; they are a new type contradictions — the non-antagonistic ones.

The question of unity has a special importance in socialism.

The great advantage of the Soviet people over the peoples of capitalist countries consists in their unity with the party and the government.

VON DEN WIDERSPRÜCHEN DER SOZIALISTISCHEN GESELLSCHAFT UND DEN WEGEN IHRER ÜBERWINDUNG

A. Szoboljev

Dem Charakter nach zerteilt man die Widersprüche in antagonistische und nicht-antagonistische.

Die antagonistischen Widersprüche widerspiegeln den Gegensatz grundlegender Interessen von verschiedenen Klassen, die Widersprüche zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten.

Die nicht-antagonistischen Widersprüche widerspiegeln solche Wechselwirkung der gegensätzlichen Seiten, die im Rahmen der Einheit von freundschaftlichen Klassen, was grundlegende Fragen anbetrifft, entsteht und keinen Gegensatz von Klasseninteressen enthält. In der sozialistischen Gesellschaft sind die nicht-antagonistischen Widersprüche grundlegend, herrschend.

Der Entstehung nach gibt es notwendige, das heisst gesetzmässig durch den Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung hervorgerufene Widersprüche und eventuelle, das Wesen des Sozialismus nicht widerspiegelnde.

Der Bedeutung nach sind erstrangige und grundlegende und nicht wichtige, zweitrangige Widersprüche vorhanden.

Die Widersprüche lassen sich noch ihrer Rolle nach im Leben der Gesellschaft und ihrem Einfluss nach auf die historische Entwicklung unterscheiden.

Der sowjetischen Gesellschaft sind viele Widersprüche eigenartig, zum Beispiel : Widersprüche zwischen Natur und Gesellschaft, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und noch andere.

Der wichtigste Charakterzug dieser Widersprüche besteht darin, dass die keine sozialen Antagonismen sind ; sie sind Widersprüche neuen Typs — nicht-antagonistische.

Im Sozialismus ist die Frage der Einheit von besonderer Bedeutung. Der grosse Vorteil des sowjetischen Volkes verglichen mit den Völkern des kapitalistischen Länder besteht gerade in der Übereinstimmung mit der Partei und mit der Regierung.

VITA

Lukács György filozófiai munkásságának bírálatához

Az MTA Filozófiai Intézete két alkalommal (1958. X. 21.—XI. 3.) vitatta meg Lukács György filozófiai munkásságának revizionista hibáit. A vita az eddig megjelent cikkeket is felhasználta, azok lényeges megállapításaival egyetértett, a vita elvi alapját azonban Lukács egyes filozófiai műveinek kritikai ismerete adta meg. A felszólalók Lukács helytelen filozófiai elveivel egyidejűleg alapvetően hibás politikai nézeteit is megbírálták, melyeket korábban már egyöntetűen elítéltek.

Fogarasi Béla elvtárs vitaindító felszólalását Lukács: „Az ész trónfosztása" c. műve kritikájával kezdte. Mindenekelőtt kiemelte, hogy itt most nem az a feladat, hogy Lukács működésének pozitív oldalait is méltassuk, — arról már eleget beszéltünk. — Most csak munkáinak kritikai elemzésére szorítkozunk, hogy azok hibás és káros következményeit feltárhassuk. Elmondotta, hogy ez a munka formájára nézve filozófiatörténeti monográfia, az irracionalista filozófia története Schellingtől napjainkig és e filozófia bírálata. Tényleges célkitűzését tekintve azonban a hitleri fasizmus filozófiai előtörténetét akarja megvilágítani, és egy bizonyos világnézeti és politikai programot, világnézeti-politikai feladatokat tűz ki a haladás hívei számára. Miután a filozófiatörténetet és a társadalomtudományok történetét e munkában — sokkal nagyobb mértékben mint Hegel-könyvében — egy meghatározott sémának és programnak rendeli alá, ezáltal a könyv kettős és ellentmondásos jelleget nyer. Történeti fejezeteiben gazdag anyagot dolgoz fel. Egyes fejezetei, különösen Schelling, Schopenhauer és Nietzsche filozófiáját tárgyaló fejezetek, pozitív hozzájárulást nyújtanak a filozófiatörténet e korszakának megvilágításához. Ez azonban nem változtat a könyv alapgondolatának, alaptételének helytelenségén.

Az előszóban ezt olvassuk: „Az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti egyúttal egy filozófiának mint filozófiának lényegét, a társadalmi fejlődésben betöltött szerepét." (Bp. 1956. Akadémiai Kiadó. 4. o.) E gondolatot tovább fejtegetve Lukács a pártosságot a filozófiában az ésszerűség vagy ésszerűtlenség mellett való állásfoglalásként értelmezi: „Az már most, hogy ezt az előremozgatót észnek vagy ésszerűtlenségnek fogjuk-e fel, hogy mint ilyent vagy olyant helyeseljük, vagy elvetjük-e, döntően lényeges mozzanata a pártosságnak, az osztályharcnak a filozófiában." (Uo. 5. o.)

A könyv témája a szerző szerint: a Schellingtől Hitlerig vezető út tárgyalása. A német irracionalista filozófia szükségszerűen Hitlerben teljesedett be. A hitlerizmus az ész szétzúzása. Ez a könyv alaptétele és felépítésének sémája.

Lukács konstrukciójának egyik alapvető hibája, amint erre az eddig megjelent kritikai állásfoglalások már rámutattak, hogy az irracionalizmus történetét mintegy önálló folyamatot kiragadja a filozófiai összfolyamat történetéből. Ez *módszertanilag* teljesen a szellemtörténeti eljárásnak felel meg, amelyet különben Lukács olyan élesen és jogosan bírál.

Nem kevésbé lényeges hiba a filozófia társadalmi szerepét és pártosságát mint az ész vagy az ésszerűtlenség mellett való állásfoglalást értelmezni. A filozófia osztálytartalma egyáltalán nem merül ki az ész vagy az észellenesség mellett való állásfoglalásban, amely a materializmus és az idealizmus átfogó világnézetének *egyik* tényezője, s csak ezen harc keretén belül értelmezhető helyesen. Lukács ezt az összefüggést alkalmilag tekintetbe veszi, de nem ismeri fel és nem ismeri el döntő jelentőségét. Ennek következménye az, hogy az „ész" kategóriája nála a levegőben lóg, s szintén az ideológiai koegzisztencia egyik segédfogalmává válik.

Ugyanakkor Lukács túlbecsüli az irracionalista filozófia szerepét a fasizmus ideológiájában. Itt szintén a helyes mérték, a helyes arányok megállapítása az, ami megóv a szertelen túlzásoktól és az azzal kapcsolatos hamis következtetésektől. Az irracionalizmus a fasizmus ideológiájának egyik tényezője, de azt a döntő tényezőnek tekinteni, teljesen abszurd értelmezése a fasizmusnak. A hitleri fasizmus ideológiai érvelésében, a tömegek félrevezetésében nem az irracionalizmus, hanem az embergyűlölettől eltelt rasszizmus és az imperialista agressziót szolgáló hirhedt „geopolitika" játszotta a döntő szerepet.

E felfogás azért is hibás, mondotta Fogarasi elvtárs, mert az irracionalizmus ugyan kétségkívül reakciós filozófiai irányzat, de nem vezet szükségszerűen a hitleri fasizmushoz vagy általában a fasizmushoz. Így pl. Husserl fenomenológiai irracionalizmusának nem-fasiszta burzsoá filozófiai körökben sokkal nagyobb befolyása van, mint a fasiszta Németországban volt, és más idealista-irracionalista filozófiai irányok szintén nem szükségszerűleg a fasizmusban végződnek.

Abból, hogy az irracionalizmus reakciós irányzat, nem következik, hogy mindenfajta irracionalizmus a fasizmushoz vezet, mert reakció és fasizmus nem azonos fogalmak. Lukács gondolatmenete ezért mind a fasizmus ellen folytatandó ideológiai harc, mind az irracionalista filozófiai irányzatok ellen folytatandó harc szempontjából félrevezető. Nemcsak akadályozza azt, hogy az irracionalista irányzatokat differenciáltan elemezzük és bíráljuk, hanem a hitlerizmus csődjét és bukását hamisan az irracionalizmus bukásával azonosítja: „Ahogyan Hitler politikailag és katonailag nem egyes — tehát kikerülhető — téves döntéseken, hanem rendszere lényegén szenvedett hajótörést, úgy az irracionalizmus, mint világnézet, a hitlerizmusban találta meg a neki megfelelő gyakorlati formát és ugyancsak neki megfelelő formában ment tönkre." (Id. mű 587. o.)

Fogarasi elvtárs ezután kiemelte, hogy az irracionalizmus és a fasizmus hamisan értelmezett kapcsolatából Lukács azt a hamis következtetést vonja le, hogy az irracionalizmus Hitler bukása következtében „tönkrement". Mit jelentsen ez? Egyrészt az irracionalizmust a marxista filozófia mint reakciós áltudományos felfogást már régen a Hitler-fasizmus bukása előtt megcáfolta és leleplezte. Másrészt a valóság azt mutatja, hogy a burzsoázia a marxizmus és a szocializmus ellen folytatott harcában tovább is felhasználja az irracionalizmust és amíg a kapitalizmus társadalmi rendszere földünk egy

részén fennáll, továbbra is fel fogja azt használni. Mint más kérdésekben, úgy Lukács itt is a reális összefüggések helyett kiagyalt sémákkal és elvont konstrukciókkal dolgozik. Mint számos más kérdésben, úgy ebben is, ellentmondást ellentmondásra halmoz, mert könyvének más helyein az imént tönkrementnek nyilvánított irracionalizmus elleni harctól teszi függővé az emberiség jövőjét. Itt elmondotta Fogarasi elvtárs, hogy Lukács egyik tanítványa a vele való beszélgetés során kijelentette: Bármilyen mondatot idéznek Lukács könyveiből bírálói, ő azonnal tud egy olyan mondatot idézni, amelyben Lukács az ellenkezőt állítja. — Ehhez Fogarasi elvtárs hozzáfűzte: amit a tanítvány Lukács érdekében állít, az — ha így van — nagyon is ellene szól!

Ezután mégegyszer kifejtette, hogy miért kell Lukács ezen álláspontját antimarxista álláspontnak minősíteni. Lukács szerint Hitler volt az irracionalizmus gyakorlati „beteljesítője". Ez annyit jelent, hogy az irracionalizmusból kell magyarázni Hitlert, illetőleg a hitleri fasizmust. Lukács a fejetetejére állítja a dolgot. Az irracionalizmus terjesztése a fasiszta politika egyik és nem egyetlen ideológiai eszköze volt. A fasizmusból kell megmagyarázni az irracionalizmus ily módon való felhasználását, és nem az irracionalizmusból magyarázni a fasizmust.

A fasizmus és irracionalizmus viszonyának helytelen felfogása nem filozófiai részletkérdésben elkövetett hiba és nemcsak filozófiai értelemben hibás felfogás. Az irracionalizmussal, amely az „ész szétrombolását", „trónfosztását" jelenti, Lukács az „ész uralmát" állítja szembe. S amint az antifasiszta harc központi kérdésévé az 1933—1945-ös években egyre inkább az irracionalizmus elleni harcot tette, úgy a második világháború után következő korszakban ideológiai — és nemcsak ideológiai — vonatkozásban az „ész védelmét" állítja be központi feladatnak. Nevezetesen ez Lukács szerint a békemozgalom feladata. A békemozgalomról Lukács azt írja: „Puszta létezésének világtörténeti jelentősége van az emberi gondolkodás számára: az ész védelme mint tömegmozgalom." (Id. mű. 669. o.)

Elmondotta, hogy Lukács elismeri ugyan, hogy a békemozgalomnak más, gyakorlati feladatai is vannak, de a könyv zárólapjait tisztán az „ész védelmének" szenteli. Az „ész helyreállítása" és a béke védelme szerinte egymástól elválaszthatatlanok. *Lényegileg* azonosítja az „ész védelmét" és a béke védelmét.

Mindez valóságos észmitológia. Az irracionalizmus és az ész védelmének ilyen előtérbe állítása elhomályosítja a tényleges döntő ellentétet: a háború és béke, a háborúra uszítók és a béke védelmezői között fennálló ellentétet és akadályozza ezen ellentét társadalmi tartalmának felismerését.

Ezzel a Lukács-féle helytelen koncepcióval szemben hangsúlyozta, hogy a békemozgalom reális, konkrét célja a béke megőrzése. A békemozgalom ennek érdekében nemcsak az észre, a racionális gondolkodásra, hanem az érzelemre, sőt a béke őszinte vallásos hívei részéről, pl. a magyar békepapok részéről a hitre is hivatkozhat. Ugyanakkor a békemozgalom *legnagyobb eszmei erőforrása a marxizmus—leninizmus társadalomtudományi elmélete*, és nem valamely elvont osztályfeletti „ész". Az irracionalizmus felszámolása és általában a reakciós idealizmus világnézetének felszámolása, amelytől az előbbit nem lehet elválasztani, a dialektikus materializmus világnézetének, a marxista—leninista elméletnek győzelmeképpen fog bekövetkezni. Marx híres mondása szerint: az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja.

De Marx az *elméletről* és nem általában az „észről" beszélt és ezen éppen a forradalmi marxizmus elméletét értette.

Lukács *mitologizálja* a békemozgalmat, amikor annak reális jellegét és tényleges célkitűzéseit homályba burkolva arról beszél, hogy a békemozgalom tömegfelkelés az észellenesség őrülete ellen. „A tömegek felkelése az ész érdekében" — ilyen és hasonló formulázások nemcsak helytelenek, hanem félrevezetők is. A háborúellenes mozgalomnak „észvédelmi" mozgalomként való értelmezése tiszta idealizmus.

Fogarasi elvtárs megállapította ezek után, hogy e mű egyes fejezeteit fenntartásaink és a beható kritika szükségességének hangsúlyozása mellett pozitíven kell értékelnünk, de a zárófejezetet és az abban foglalt záró következtetéseket mind filozófiai, mind politikai vonatkozásban teljesen negatíven kell megítélnünk. E zárókövetkeztetések filozófiai szempontból idealisztikusok, politikai vonatkozásban a békemozgalom reális jellegét elhomályosítják és célkitűzéseit hamis összefüggésekben értelmezik. De továbbmenően „Az ész trónfosztásá"-ban Lukács az ész védelmezése címén ténylegesen az ideológiai koegzisztenciának azt a felfogását fejti ki részletesebben, amelyet „A polgári filozófia válsága" c. könyvében, nevezetesen az arisztokratikus és demokratikus világnézetről szóló előadásában felvázolt.

Itt, „Az ész trónfosztásá"-ban Lukács további lépéseket tesz abban az irányban, hogy az osztályviszonyok marxista, materialista elemzését kiagyalt sémákkal, konstrukciókkal helyettesítse, ami tudvalevőleg a revizionizmusra jellemző idealizmus egyik fő vonása. Az osztályviszonyok kikapcsolásának útján jut el az ész szétbomlasztásának (Zerstörung der Vernunft) és az „ész továbbfejlesztésének" hamis alternatívájához, mint a jelenkor központi kérdéséhez. (Id. mű 69. o.)

Lukács többek között ezt írja: „Az ész továbbfejlesztése vagy szétbomlasztása ezért ma is — világnézetileg — a főküzdőtér haladás és reakció között, ha a harcok más közvetlen tartalmakkal és módszerekkel folynak is, mint a hitlerizmus idején. Ezért hisszük, hogy az irracionalizmus alapproblémái történetének jelentősége ma is messze túlmutat a puszta történelmiségen." (Id. mű 69. o.)

Maga az ész továbbfejlesztése (és szétbomlasztása) misztikus kifejezés, amelynek nehéz volna konkrét értelmet tulajdonítani. De még súlyosabban esik latba az a megállapítás, hogy az ész és észellenesség harca a fő küzdőtér haladás és reakció között. Innen jutott el Lukács — állapítja meg Fogarasi elvtárs — azokhoz a tételekhez, amelyeket 1956-ban „A haladás és reakció harca a mai kultúrában" című előadásában kifejtett. Az előadás 1956. június 28-án hangzott el s Lukács György októberi állásfoglalásának ideológiai megalapozását foglalja magában. Az előadó alapgondolata, hogy világtörténetileg az alapvető ellentét ugyan a kapitalizmus és a szocializmus ellentéte, de gyakorlatilag a fejlődés egy hosszú szakaszában, nem ez az „elvont ellentét", hanem a haladás és reakció ellentmondása áll előtérben, amelynek konkrét formája a háború és a béke harca. Ezen az alapon Lukács a koegzisztenciának valóságos apologetikáját fejti ki, amelyben a koegzisztencia fogalmát messze a különböző társadalmi rendszerű országok békés együttélésén túl kiterjeszti az ideológia területére, és ezáltal szembehelyezkedik a marxizmus—leninizmus felfogásával.

Fogarasi elvtárs nem foglalkozott részletesen az előadás egyéb tételeivel, amelyek a politikai és kultúrpolitikai revizionizmus előkészítésében Magyar-

országon nem csekély szerepet játszottak, de mégis szükségesnek tartotta kiemelni, hogy az a tétel, amely a kapitalizmus és a szocializmus harcát a közvetlen jelenkorból a világtörténeti távlatok messziségébe tolja ki és a jelenkori fejlődési szakaszban az ész és észellenesség, (haladás és reakció) harcát tartja időszerűnek, mind politikai, mind filozófiai szempontból mélységesen antimarxista, revizionista jellegű.

A következőkben rámutatott, hogy Lukács ezen antimarxista felfogása következtében teljesen helytelenül értékelte a szektáriánizmus elleni harcot.

Kitért azon nézetek bírálatára is, amelyek szerint Lukács György ugyan politikai hibát követett el 1956-ban, de ez nem függ össze filozófiai tevékenységével és az utóbbinak megítélésében el kell tekintenünk politikai állásfoglalásától az októberi magyar ellenforradalom kérdésében.

Határozottan kijelentette, hogy a politika és a filozófia ilyen jellegű elkülönítése abszurd, különösen egy olyan szerző esetében, aki filozófiai nézeteit, akár hallgatólagosan, akár mint „A polgári filozófia válsága" legtöbb cikkében és leginkább „Az ész trónfosztása" c. munkájában kimondottan politikai célkitűzésekkel kapcsolja össze. Valójában a dolog úgy áll — mondotta —, hogy az a politikai csőd, mellyel közéleti szereplése 1956 októberében végződött, nem valamely alkalmi eltévelyedés következménye volt, politikai és filozófiai nézetei szorosan összefüggnek és kölcsönösen befolyásolják egymást.

A revizionizmus befolyását általában részletes, beható, meggyőző, harcos bírálattal kell felszámolnunk. Ez vonatkozik a filozófiai revizionizmusra is. Semmi kétségünk sem lehet az iránt, hogy a marxizmus—leninizmus hívei ezt a feladatot a filozófia frontján is eredményesen meg fogják oldani — fejezte be hozzászólását Fogarasi elvtárs.

„Az ész trónfosztása" c. mű problémáihoz szólt hozzá Fogarasi elvtárshoz kapcsolódva *Madarász Tiborné* elvtársnő. Elmondotta, hogy tudományos munkája során szüksége van e mű tanulmányozására. A munka hibáit nem könnyen ismerte fel, hiszen számos vonatkozásban értékes felismeréseket tartalmaz, melyekből tanulni lehet. Egyetértett Fogarasi elvtárs részletes bírálatával, ehhez kapcsolódva ő is aláhúzta a műnek azt a belső ellentmondását, amely a módszer abszolutizálásából adódik. Idézetekkel illusztrálta, hogy Lukács csak deklarálja az idealizmus és materializmus harcát, mint főkérdést, e szempont konzekvens végigvitelétől azonban eltekint. Ugyanis Lukács minden filozófiai probléma gyökerét az irracionalizmus és racionalizmus harcában látja, amint erre már több bírálója rámutatott, és ebből adódnak az idealizmus felé torzult végkövetkeztetések.

Lukács „Az ész trónfosztásá"-ban számos helyen logikai vonatkozásokat is felvet, különös tekintettel a modern formális logika fejlődésére. Helyesen emeli ki, hogy a husserli fenomenológiai logika pl. azért alkalmas az irracionális tartalom kifejezésére, mert a legelvontabb formákhoz nyúl, — de ugyanaz történik egy kicsit a Lukács-féle koncepcióval is. Éppen azáltal, hogy a tartalmat, ti. az idealizmus és materializmus harcának alapvető kérdését nem kapcsolja össze a módszerek harcával, ezen elvont síkon felvetett módszertani kérdések összeegyeztethetők bármilyen tartalommal.

A filozófiai harmadik út bírálata „Az ész trónfosztásá"-ban nem lehet teljes értékű, mert Lukács a logikai harmadik út ellen, nyugodtan mondhatjuk, szintén egy harmadik útról harcol. A Lukács-féle elvont szféra is fogalmi fűzőjévé válhat olyan tartalmi kérdéseknek, amelyek idegenek a

marxizmus—leninizmustól, és amelyek — lásd a Lukács által bírált fenomenológiai iskolát — elrejtőznek az absztrakt szférába áttólt kérdésfeltevés mögött.

E helytelen kérdésfelvetés káros következményeit a nemzetközi munkásmozgalomra emelte ki a továbbiakban Madarász elvtársnő.

Elmondotta, hogy Lukács egy fellazult ideológiai alap létrejöttét tette lehetővé nemcsak filozófiai, hanem politikai síkon is. „Az ész trónfosztásá"-nak alapgondolatából egy politikai harmadik út lehetősége következik. Ez pedig mind a filozófiában, mind a politikában nem járható út a marxisták számára, ahogy ezt Lukács sok esetben másokkal kapcsolatban kimutatta.

Lukács György: „Der junge Hegel" c. művét bírálta *Erdei László* elvtárs. Bevezetőben elmondta, hogy a „Der junge Hegel" Lukács legjobb munkája. De most nem feladata kitérni a mű pozitív oldalaira, hanem az eddigi Lukács bírálatok eredményeit alkalmazva, néhány még fel nem tárt fontos negatívumot fog kimutatni.

Erdei elvtárs egyetért azzal, hogy a dialektika kidolgozásában általában (Hegelnél is) két oldal különböztetendő meg: a *fenomenológiai* és a *logikai*. Ez általában helyes; a hegeli dialektika genézisének, pontosabban a dialektika genézisének *általában*, valóban van egy fenomenológiai és egy logikai oldala. Csakhogy nyilvánvaló, hogy a „Der junge Hegel"-ben Lukács e két vonalnak csak az egyikét, a fenomenológiait dolgozza ki, míg a *logikai a legnagyobb mértékben háttérbe szorul*.

Ha Lukács oly módon járt volna el — mondotta —, hogy kidolgozva a probléma mind fenomenológiai, mind logikai oldalát, ebben az *egységben* a hangsúlyt a fenomenológiai oldalra helyezi, ez helyes lenne, miután kétségtelen, hogy az *ifjú* Hegel vizsgálódásainak — és így fejlődésének is — előterében a fenomenológiai vonatkozás áll. A fenomenológiai oldal azonban csak előtérben és nem egyedül áll, sőt a frankfurti periódustól kezdve a logikai oldal mindinkább előretör Hegel fejlődésében s mire Hegel megalkotja a Fenomenológiát, a logikai oldal *lényegében* már elnyerte megfelelő helyét a hegeli rendszerben. A Fenomenológia kidolgozása ugyanis *feltételezi* a Logikát, legalábbis két vonatkozásban. A Logika először is az a cél, amely felé a hegeli szellem a maga fenomenológiája során tart. A Fenomenológia annak az útnak az ábrázolása, amelyen keresztül a szellem végül is eljut a logikához, vagyis ahhoz a *dialektikához*, amely egyébként magának a szellemnek a fenomenológiáját is *meghatározza*. Másodszor tehát a Fenomenológia feltételezi a hegeli dialektika, azaz a Logika legalábbis leglényegesebb vonásaiban és kategóriáiban való *kidolgozottságát*, hiszen enélkül a dialektika nélkül a szellem sem tehetné meg a maga — a Logikában foglaltakkal általában összhangban levő — dialektikus útját.

Mivel tehát a hegeli dialektika genézise tekintetében a „Der junge Hegel" csak a problematika *egyik* oldalának a kidolgozása, a problematika pedig *kétoldalú*, világos, hogy az eredmény szükségszerűen egyoldalú lesz. Éspedig nemcsak azon az alapon, hogy — mint Lukács írja — a hegeli dialektika genezisének természettudományos vonatkozásai hiányzanak a „Der junge Hegel" nyújtotta összképből, hanem kifejezetten a *filozófia* síkján megmaradva.

Az első kérdés természetesen az, hogy miben jelentkezik a logikai oldal háttérbeszorulása a Lukács-ábrázolta hegeli fejlődésben. A kérdés több vonatkozásban megközelíthető, a legfontosabb ezek közül — mint Erdei elvtárs

mondotta — a dialektika sommás leszűkítése s ezzel a legtöbb kategória megfelelő elemzésének mellőzése.

Amikor Lukács a hegeli dialektika genézisét nyomonköveti, a hegeli dialektika vizsgálatát szembetűnően néhány — kétségtelenül döntő fontosságú — törvény vizsgálatává egyszerűsíti. Ezek elsősorban a mozgás, változás, fejlődés, a minőség-mennyiség, valamint az ellentét-ellentmondás dialektikája. Csakhogy a hegeli fejlődésben ezek az alapvető elvek nemcsak általában absztrakte nyernek kidolgozást, hanem konkrét-részletes formában is. Vagyis a Lukács által is idézett hegeli szövegekben fokozatosan fellépnek a dialektika további egyes kategóriái, amelyeknek tartalmi kialakulása, fejlődése nem mellékes a hegeli dialektika kialakulásának összképe szempontjából.

Az idealista dialektika kidolgozása — mint ismeretes — nem egyedül Hegel érdeme, hanem általában az egész klasszikus német idealista filozófiáé. Miután Erdei elvtárs kitért a hegeli dialektika előtörténetének kérdésére, rámutatott, hogy Lukács elhanyagolta ezt a problematikát s részben ebből következik a Hegel-felfogás eltorzulása.

Kiemelte ezek után, hogy Lukács sokoldalúan tárgyalt olyan kategóriákat, amelyek a dialektika általa nyomonkövetett alapelveivel közelebbi kapcsolatban állnak, de ezeket a kategóriákat csak fenomenológiai vonatkozásban tárgyalja. Így pl. a reflexió esetében ezt a kategóriát a Hegel-tanulmányozta társadalmi-vallási összefüggésben vizsgálja s ezen túl csak annyiban megy, amennyiben rámutat arra, hogy Hegelnél ez a kategória később az objektív dialektika egyik mozzanatává is alakul, míg elődeinél csak szubjektíve, ti. a megismerés tekintetében jelentkezik. De hogy milyen fokon állt ez a kategória a *megismerés* tekintetében Hegel elődeinél, mit vett tehát át ebből Hegel s azután logikai vonatkozásában mivé fejlődik nála, arra Lukács már nem tér ki. Ennek hatására úgy tűnik, mintha a reflexió kategóriája Hegelnél valami önálló dologként jelenne meg, amelynek negatív mozzanatai a fent említetten kívül Hegel elődeinél nem voltak, s amely Hegel kezében csak fenomenológiai vonatkozásban gazdagodott. — Ez a helyzet a szubjektum-objektum kategóriáival kapcsolatban is. Lukács természetesen tudja, hogy e kategóriák idealista azonosítása már Kantnál végbemegy. Megelégszik azonban azzal, hogy az idealista azonosítást mint a német viszonyokból szükségszerűen következő tendenciát, általában rögzíti és a legkevésbé sem tartja szükségesnek annak vizsgálatát: hogyan megy végbe ez az azonosítás Hegel elődeinél, mi az a pozitív és *negatív*, amit Hegel átvesz és tovább mélyít. Ezáltal újra az a látszat alakul ki, mintha ezeknek a kategóriáknak idealista azonosítása csak Hegelnél jelent volna meg.

Már ezeknek a kategóriáknak a tárgyalása is mutatja, hogy Lukács elhanyagolja a logikai oldalt. Ez azonban különösen élesen jelentkezik a kategóriák egy másik csoportjánál.

Ezt a másik csoportot azok a kategóriák alkotják, amelyeket Lukács vagy egyáltalán nem vizsgál meg, vagy csak egészen absztrakt formában. Pl. Lukács jól tudja, hogy a minőség-mennyiség dialektikája tekintetében milyen fontos szerepet játszanak Hegelnél a határ, a korlát, a véges és a végtelen stb. kategóriái. Mégis, e kategóriákat vagy egyáltalán nem vizsgálja, vagy csak mellékesen érinti (pl. a végtelen processzus ismételt emlegetése), vagyis Lukács a logikai vonatkozásokat itt már nem is közelíti meg; tárgyalásuk egyszerűen elmarad.

A helyes módszer, amelyet Lukácsnak követnie kellett volna, Erdei elvtárs szerint a következő: minden egyes olyan kategóriával kapcsolatban, amely a Logikában fontos szerepet játszik, meg kellett volna vizsgálnia, hogy: 1. tartalmilag — pozitíve *és negatíve* — milyen fokot értek el Hegel elődeinél, legalábbis általában; 2. mit vesz át ebből Hegel pozitíve *és negatíve;* 3. milyen fejlődésen mennek keresztül magában a hegeli dialektika-genézisben és végül 4. milyen következtetéseket lehet levonni adott ponton való megjelenésükből és konkrét alkalmazásukból a hegeli filozófiai rendszer kialakulására vonatkozóan. Vagyis Lukács csak azt vizsgálja — már ahol vizsgálja —, hogyan alkalmazza Hegel ezeket a kategóriákat az éppen vizsgált *különös* esetben, de kísérletet sem tesz annak vizsgálatára, miféle tartalmat tételez fel ez, s hogy e tartalom mennyiben új — pozitíve *és negatíve* — elődeihez képest s milyen fokon áll a Logikában elnyert végső alakjához viszonyítva.

Erdei elvtárs véleménye szerint ez világosan mutatja, hogy Lukács a „Der junge Hegel"-ben a probléma logikai oldalát nem vizsgálja; hogy ez a vonatkozás *lényegében* feltáratlan marad.

A jénai periódusig Lukács könnyen el tudja kerülni a logikai oldal feltárását, miután az ezt megelőző időszak fennmaradt kéziratai esetében csak egyes kategóriákról van szó. A dialektika problématikája objektív-logikai oldalának a rendszeres kidolgozására Hegel nem tett kísérletet, vagy ha igen, úgy ezek a kéziratok nem maradtak fenn. A jénai időszak kezdetén azonban Hegel már nyíltan e problémakör felé is fordul: megszületik az ún. Jénai logika. S ha eddig nem, ettől kezdve minden esetre a logikai oldal kidolgozásának a problematikája fokozottan előtérbe kerül. Csakhogy Lukács, aki az előzetes munkát ezzel kapcsolatban nem végezte el, most már nem tud vele mit kezdeni. Hiányzik az átmenet, a — bármily szórványos és nehezen kidolgozható megalapozás; következésképpen a „Jénai logika és metafizika" előzmények nélkül lép színre és nem illeszthető bele az addig nyomonkövetett folyamatba.

Lukács — néhány általános megjegyzéstől eltekintve — még csak kísérletet sem tesz arra, hogy a „Jénai logika és metafizika" közel kétszáz nyomtatott oldalra terjedő anyagát logikai vonatkozásban behatóan elemezze.

Ha van valami, ami egészen nyíltan feltárja, hogy Lukács a „Der junge Hegel"-ben csak a probléma fenomenológiai oldalát dolgozza ki, úgy az éppen a „Jénai logika és metafizika" kirekesztése Hegel fejlődéséből. Mindez pedig kifejeződik abban is, hogy a „Der junge Hegel" végszava nem a Logika, hanem a Fenomenológia. S ez nem valami pusztán formális érv. Ahogyan ugyanis Lukács a hegeli problémát tárgyalja, ez az út nem vezethetett át töretlenül a Logikába, ahogyan már a „Jénai logika és metafizika" sem kap helyet benne. Lukács a kategóriák fenti elemzésének, s azután általában a logikai kéziratok elemzésének elmulasztása következtében elfordul a dialektika logikai oldalának problematikájától, és megfordítva; számára mind a „Jénai logika és metafizika", mind a Logika egyszerűen csak *logika* és nem dialektika.

A továbbiakban Erdei elvtárs felveti azt a kérdést: milyen hatással van mindez a „Der Junge Hegel"-ben megrajzolt Hegel-képre?

Mint már szó volt róla — mondta —, Hegel elődei elsősorban a probléma logikai oldalának kidolgozásán munkálkodtak, éspedig idealista alapon. Azáltal mármost, hogy Lukács a logikai oldal kidolgozását lényegében mellőzi, a Hegel és elődei között levő kapcsolatot tizedrangú valamivé teszi. Szükség-

szerűen a hegeli út *különbsége* kerül előtérbe, amely különbség természetesen létezik; míg mindaz, ami közöttük *azonos*, mellékessé válik. Lukács csak szórványosan mutat fel ilyen azonosságokat, — a kérdésnek ez a része őt láthatóan nem érdekli. De ezzel *az idealizmus az, ami itt általában háttérbe szorul*, és ennélfogva nem nyer megfelelő megvilágítást és bírálatot.

Lukács természetesen egy pillanatig sem tagadja, hogy Hegel idealista, sőt erre számtalanszor kitér. De ez az idealizmus absztrakt idealizmus, amely — szórványos esetektől eltekintve — nincs közvetlen kapcsolatban a hegeli dialektika genézisével. Honnan származik ez az idealizmus? — kérdezi Lukács. A német viszonyokból — válaszolja. (Miután Németországban nincs meg a megfelelő forradalmi erő, amely a társadalmi problémák megoldását a gyakorlat útjára vinné, a megoldás az eszmébe tevődik át.) De — mutat rá Erdei elvtárs — a „német viszonyok" Lukácsnál csak egy általános formula marad, amelynek közelebbi elemzése sehol sem történik meg. Ennélfogva a „német idealizmus" is csak absztrakció marad, *külsőségessé* és *formálissá* válik. Ennek következménye különösen jól látható a „Der junge Hegel" ábrázolta Hegel—Schelling párhuzam esetében, ahol az idealizmus *mint olyan* mind a kettőnél *ugyanaz az absztrakció*, s így a különbség csak a *racionalizmus-irracionalizmus* különbsége. De ugyanez a helyzet a Lukács-ábrázolta Hegel és elődei között általában is.

Miután Lukács nem dolgozta ki a probléma logikai oldalát, a dialektika tényleges genéziséből hiányzanak azok az idealizmus következtében fellépő negatívumok, amelyek Hegel elődeinél, már Kantnál is jelentkeznek, s amelyeket *mint negatívumokat* Hegel átvett és továbbfejlesztett. Ha Lukács utal is néha ezekre, a fentiek következtében szükségszerűen csak külsőségesen és formálisan teszi azt. Hasonló a helyzet akkor is, ha Lukács olyan, az idealizmusból következő negatívumokról beszél, amelyek — szerinte — Hegelnél az elődöktől teljesen függetlenül léptek fel. Ennek ugyanis az a következménye, hogy a racionalizmus-irracionalizmus különbsége, a dialektika fejlettségi fokainak különbsége Hegel és elődei között szükségszerűen *túlhangsúlyozódik*.

Túlhangsúlyozódik tehát a különbség Hegel és elődei között; ez a különbség Lukács-ábrázolásában *egyértelműen minőségi különbség*, jóllehet ilyen különbség csak Hegel—Feuerbach és *Marx* között lép fel.

Hegel kétségtelenül magasan elődei fölött áll a dialektikus módszer *rendszeres* kidolgozása tekintetében. De idealizmusa nem tette lehetővé, hogy *egészében* meghaladja elődeit; különösen nem egy olyan eredmény kialakítását, amelyből elődei munkájának *összes* negatívumai már kiküszöbölődtek. Csakhogy a Lukács-alkotta Hegel-kép végén joggal merül fel éppen ez a kérdés. Ha ugyanis az ifjú Hegelnél az idealizmus — mint Lukács ábrázolja — csak külsőséges és mellékes valami, hogyan maradhatott ez az állítólag külsőséges és mellékes idealizmus mindvégig a hegeli filozófia egyik alappilléreként, s egyáltalában: hogyan vált az öreg Hegel legdöntőbb oldalává. Vagy talán nem éppen az idealizmus az, amely a dialektika *következetesen* tudományos kidolgozása tekintetében is e munka *döntő* gátjává lett Hegelnél?! Hogyan lehet *ebből* az ifjú Hegelből az öreg Hegelt, a *mindenekelőtt* idealista Hegelt és filozófiai rendszerét megérteni? Nyilvánvalóan sehogyan sem.

Lukács az ifjú Hegelnél mellőzi az idealizmust, az ifjú Marxnál a materializmust. Az eredmény szükségszerűen helytelen, hasonlóságot hoz létre ott, ahol alapvető, minőségi különbség van.

Márkus György hozzászólásában szintén a „Der junge Hegel" c. munkával foglalkozott. Két problémát emelt ki. Az egyik Hegel és a klasszikus polgári közgazdaságtan viszonya. Kétségtelen, hogy Hegel társadalomfelfogására az angol klasszikusok, elsősorban Adam Smith, jelentős hatással voltak. Azonban leegyszerűsítés, ha, mint Lukács, gazdasági nézeteit pusztán e hatás szemszögéből vizsgáljuk, pusztán azt a kritériumot alkalmazzuk rájuk, megfelelnek-e és mennyiben nézetei a klasszikusok tanításainak. Így Lukács megelégszik annak a konstatálásával, hogy Hegel nem jut el a munka-érték-elmélet megalkotásáig és nem használja fel Marxnak azt a fontos útmutatását, hogy Hegel az *értéket csak mint jelet* értelmezte. Marx a „Tőké"-ben ezzel kapcsolatban Hegelt Forbonnais-sal és Le Trosne-vel hasonlítja össze, tehát a merkantilisták, illetve fiziokraták képviselőivel. A Lukács által alkalmazott módszer következtében túlzott kép jön létre Hegel társadalmi tudatosságáról.

Másrészt: Hegel és a munka problémája. Lukács művében idézi Marxot azzal kapcsolatban, hogy Hegel számára a munka csak mint elméleti, szellemi munka létezik. Azonban e döntő kérdés kidolgozására Lukács nem fordít kellő figyelmet, és ezáltal a Hegelről alkotott kép deformálódik. Lukács e széles problematikából elsősorban azokra a hegeli megállapításokra irányítja a figyelmet, ahol Hegel a munkaeszköz szerepét fejtegeti, és a munka jellegét, mint a tárgyak közti viszonyok felfedését jellemzi. A hiba nem ezeknek a kérdéseknek felvetésében rejlik, hanem abban, hogy részletes elemzésük után nem mutatja ki hasonló részletességgel a hegeli felfogás korlátait. Hiányzik annak a bizonyítása, hogy Hegelnél éppen ezek a fejtegetések megmaradtak egyes zseniális megsejtéseknek és nem többnek. Hiányzik annak a feltárása, hogy amikor Hegel a munka problematikáját beépíti rendszerébe, filozófiájának egészébe, nem ezeken a nyomokon halad. Ugyanis a munka filozófiai jelentősége számára abban áll, hogy átalakítva a külvilág tárgyait, az ember mintegy eltárgyasítja önmagát, s így lehetőséget nyer egyrészt saját lényegének felismerésére, másrészt (és ez a döntő motívum) annak tudatosítására, hogy a tárgy nem más, mint ő maga, hogy a szubjektum és objektum azonosak. Azonban a szubjektum-objektum azonosságának feltárását végeredményben az anyagi munka folyamata nem hozhatja meg. Ugyanis Hegel szerint a szubjektum csak mint általános, összemberi szubjektum azonos az objektivitással. A munkában viszont csak az eszköz használata az általános, a munka célja mindig individuális — az egyes ember szükségleteinek kielégítése. Éppen ezért a munkában az individuális ember mint individuális lép fel s így nem juthat el az azonosság feltárásáig. Csak a *birtoklás* az, ahol az ember mint ember jelenik meg a dolgok világával szemben, s így az a munka, amelyik a kívánt célt eléri, nem az anyagi termelőtevékenység, hanem a birtoklás munkája, a tárgy megjelölése. (E koncepció jelentkezik már a Jénai Jogfilozófiában és teljesen kialakultan a Jogfilozófiában.) A továbbiakban kiderül ennek elégtelensége is, így jutunk el a tulajdonhoz és ennek „munkájához", a szerződéshez, hogy végül, egy hosszú láncolat utolsó tagjaként az elméleti gondolkodáshoz érjünk. Az, hogy így végül a munka feloldódik a teoretikus gondolkodásban, hogy a munka „igazságának" a teoretikus gondolkodás bizonyul, korántsem véletlen, mivel a munka lényegének és filozófiai szerepének elsődleges meghatározásában Hegel már nem a munka valódi jellegéből indul ki, pusztán azokra a vonásokra fekteti a figyelmet, amelyek a szellemi munkával hasonlóságot mutatnak (érzéki adatok feldolgozása, „idegenségük" megszüntetése a fogalomban). A munka csak annyiban érdekli őt, amennyiben azt a gondolkodás hordozója-

ként, mint alacsonyabb rendű gondolkodást stb. lehet jellemezni. Lukács György munkájában elhanyagolja ezeknek az alapvető kérdéseknek elemzését és feltárását s ennek következtében indokolatlanul közelíti a hegeli és marxi munkafelfogást.

A következő hozzászóló, *Tóth Sándor* elvtárs, részben a Lukács-kérdéssel általában, részben pedig Lukács: „A polgári filozófia válsága" c. munkájának egyes tanulmányaival foglalkozott.

Elmondotta, hogy a jelen időszakban a filozófusoknak a revizionizmus bírálatával kapcsolatos feladatait a párt irányelvei határozzák meg. „A ma is ható és az emberek tudatát fertőző ellenséges vagy téves nézetek eloszlatásában sokat tehet filozófiai tudományunk a revizionizmus és dogmatizmus elméleti alapjainak, ismeretelméleti gyökereinek feltárásával." (Az MSZMP művelődési politikájának irányelvei. Kossuth 1958. 36. old.) Lukács György hibás nézeteinek bírálatánál ez a feladat Lukács politikai és filozófiai nézetei kölcsönös egymásrahatásának, összefüggésének elemzését és kimutatását jelenti. Többen úgy gondolják: a Lukács-kérdés megoldódik, ha politikailag elítéljük Lukácsot; Lukács filozófiai bírálatát harmadrendű, nem lényeges feladatnak tekintik. Filozófusok részéről az ilyen magatartás a Lukácscsal kapcsolatos hibás nézeteket csak elhallgattatja, elnémítja; ahelyett, hogy „azokat legyőzné, eszmeileg szétzúzná és az emberek gondolkodásából kiűzné" uo. 28. old. Az ilyen elvtársak, bármennyire is „politikus" köntösben akarnak tetszelegni, lényegében a párt politikájától, irányelveitől eltérő álláspontot képviselnek.

Világosan kell látnunk — mondotta —, hogy Lukács bírálatánál a filozófiában a tudományosság igényéről nem mondhatunk le, a Lukács-kritikát pozitív értelemben csak akkor tekinthetjük majd véglegesen lezártnak, ha a jelenlegi eredményekhez viszonyítva lényegesen nagyobb mértékben leszünk képesek a magyar marxista filozófiát alkotóan továbbfejleszteni.

Tóth elvtárs véleménye szerint helytelen az a nézet, amelyik leszűkíti a revizionizmus elleni harcot Lukács hibáinak bírálatára. Feladatunk, hogy az emberek tudatában ható *összes* revizionista nézet ellen következetes harcot folytassunk. A különböző nyugati „szocialista" elméletek, a jugoszláv revizionista koncepció, a nálunk ható lengyel revizionista filozófiai nézetek stb. ellen is. A jugoszláv vagy lengyel revizionista nézetek elleni harcban nem szabad csak „ráérő", harmadrendű „csak" internacionalista feladatot látni — mert ezen nézetek idegen eredetük ellenére, magyar fejekbe fészkelték be magukat. Köztudomású, hogy a revizionizmusnak sem osztálygyökerei, sem általános vonásai nem magyar specialitások.

Továbbmenően kitért arra, hogy az ellenforradalom előtti Lukács értékelés hiányosságai is közrejátszottak abban, hogy Lukács jelképpé és zászlóvá válhatott. A jelenlegi időszakban nem-marxista értelmiségi körökben gyakran nem értik meg, miért bírálják Lukácsnak a demokráciát központba állító koncepcióját. Nem értik, milyen értelemben elvetendő Lukács elmélete, amikor Lukács a mai tőkés társadalom középrétegeit próbálja megnyerni a marxizmus számára. Szerintük Lukács koncepciója a mai kor problémáiból leszűrt bevezető tanfolyamnak tekinthető a proletariátus osztályérdekei általános emberi jellegének felismeréséhez. Valamiféle ilyen „hidat", „felvonulási szakaszt", „felvonulási területet" látnak koncepciójában.

Természetesen senki sem akarja Lukácsnak azokat az érdemeit elvitatni, amit a fasiszta és egyéb antidemokratikus ideológiák elleni harcban szerzett.

Arról van csupán szó, *kinek* és *minek* szánta Lukács ezt az ideológiát. Természetes ma, amikor ezt már a szocializmust építő dolgozóknak, a munkásosztálynak és marxista ideológiaként szánta, akkor bírálatnak kell alávetni a munkásosztály osztályérdekeiből és a marxizmus sarkalatos tételekből kiindulva, ezen osztályérdekek és sarkalatos tételek elhanyagolása miatt. Lukács különböző fellépései, leginkább az 1956 júniusi előadása, arról tanúskodnak, hogy elképzelését ott is és akkor is akarja alkalmazni, amikor és ahol ez már alapjában véve történelmileg jogosulatlan és azoknak, akiknek különösebb közük már nincs ehhez az ideológiához.

Miután Tóth elvtárs elítélte Lukács általános demokratikus illúzióit, rátért filozófiai nézeteinek bírálatára.

Ha bírálat alá vetjük Lukács filozófiai nézeteit — elméleti munkái önmaguk bírálják alkotójukat. Bírálnak két vonatkozásban is, mindenekelőtt témamegoszlásuk szempontjából. Lukácsnak mint marxista tudósnak filozófusnak és politikusnak — mérhetetlenül több figyelmet kellett volna szentelnie a párt tudományos világnézete, a dialektikus materializmus központi problémái kidolgozására. Ezt a munkát nagy vonásokban még annak is el kell végeznie, aki a marxizmusnak nem fundamentális, hanem alkalmazott problémáit kutatja, (pl. esztétika) ugyanis ezeken a területeken is a dialektikus materializmus kategóriáinak és törvényeinek alkalmazásáról van szó.

Lukácsot másrészről az a pár dolgozat is bírálja, amit a dialektikus materializmus témaköréből megírt. Lukács egyéb művei komoly tudománytörténeti jelentőségűek, ezzel szemben a dialektikus materializmus központi problémáit tárgyaló munkák összehasonlíthatatlanul alacsonyabb színvonalúak.

Tóth elvtárs mondanivalójának illusztrálására „A polgári filozófia válsága" c. mű egyes fejezeteivel („Adalékok a modern dialektika történetéhez", „Lenin ismeretelmélete és a modern filozófia problémái") foglalkozott. Lukács „Lenin ismeretelmélete és a modern filozófia problémái" c. munkájának témája — Tóth elvtárs szerint — a téma kiválasztása példamutató. A bírálandó csupán az, hogy Lukács ezt a példát saját maga sem követte.

Lukács a szóban forgó dolgozat elején arról a változásról beszél, ami a filozófiában Lenin idejében — Marx és Engels korával szemben — a filozófiai materializmus, az ismeretelmélet problémáit tolta az érdeklődés homlokterébe. Lukács a változás okaként az idealizmus válságát jelöli meg. Megpróbálja az okok közé a jelenség osztálygyökereit is felvenni, bár ez nála itt megmarad a próbálkozás szintjén. Az okok között a filozófiának mint tudománynak önfejlődési törvényeit, a tárgyában bekövetkezett változásokat teljesen mellőzni. A modern tudományok fejlődése, többségében ismeretelméleti problémákat és ezek megoldásának igényét veti fel. Az idealizmus válságáról beszélni itt annyiban helyénvaló, amennyiben kétségtelenül minden nagy természettudományos felfedezéssel, a tudomány minden nagyobb előrelépésével kapcsolatban az idealizmus válságba jut, a természettudomány újkori rohamos fejlődése óta a „permanens válság" állapotába került. Az adott problémával kapcsolatban inkább az a helyzet, hogy mivel a természet- és a társadalomtudományok területén az idealista konstrukciók egyre inkább tarthatatlanok, az ismeretelmélet területén pedig tömegével merülnek fel a megoldásra váró problémák, az idealizmus éppen e problémák megoldatlanságán élősködik.

Lukács a továbbiakban a filozófia és a természettudományok kölcsönös

kapcsolatát fejtegeti, meglehetős egyoldalúsággal. A szöveg úgy értelmezhető hogy a filozófia jelentősége a természettudományok és a természettudósok számára a tudományos gondolkodási mód — illetve tulajdonképpen az anyag fogalmának — megalkotásával kimerül. Itt a tudományos gondolkodási mód meglehetősen leszűkített és elszegényített értelmezésben kerül kifejtésre; másrészről a tartalmi, a tudományos világnézeti rész teljesen elkerüli Lukács figyelmét.

Kitért arra, hogy véleménye szerint részletesebb bírálatot igényelne Lukácsnak az „érzékszervek számára adott" és a „fogalmilag közvetlenül adott" azonosításának tézise. Továbbá az a tendenciája, hogy a megismerés dialektikájából vezeti le a lét dialektikáját.

A totalitás fogalmával kapcsolatban helyesen fejti ki a totalitás viszonylagosságát és a totális megismerés nem kimerítő jellegét. Viszont ennél a résznél utólagosan könnyen fel lehet ismerni Lukácsnak azt a tendenciáját, hogy a többoldalú, mindenoldalú összefüggés feltárásánál nem emeli ki az oldalak, az okok között a meghatározót, az elsődlegest. Koch szerint a totalitásnak ez a differenciálatlan felfogása viszi el Lukácsot a proletár irodalom lebecsüléséhez, a fő társadalmi ellentmondás elködösítéséhez.

Tamás György elvtárs „A polgári filozófia válsága" c. munkájához szólt hozzá. Lukács nézeteinek megítélésével kapcsolatosan két egymással szorosan összefüggő kérdést vetett fel:

1. mennyiben tekinthetők ezek a nézetek revizionistáknak,
2. amennyiben revizionisták, milyen magatartást kell tanúsítani velük szemben.

Célszerű lesz — mondotta —, ha e kérdések megválaszolására magához Lukácshoz fordulunk. „A kapitalizmus világképe — reformista tükörben" c. tanulmányában ugyanis kifejti a revizionizmusra vonatkozó felfogását.

„Hogyan viszonylik a forradalmi munkásmozgalom a közelmúlt befolyásos szereplőihez? A kíméletlen igazmondás alapján . . . Ez a kíméletlen kritika éppen a közelmúlt jelentékeny vagy legalábbis fontos szerepet játszott alakjaival szemben múlhatatlanul szükséges, ha a párt tagjainak, a munkásosztálynak és szövetségeseinek elméleti beállítottságát nem akarjuk összezavarni. Fokozott mértékben azzal párhuzamosan, hogy eltérésük a marxizmustól mekkora szerepet játszik műveikben és cselekedeteikben. Persze: a politikai és az ideológiai tisztánlátás a gyakorlatból nő ki, a gyakorlati harcok tapasztalatainak általánosításából. Azonban ennek múlhatatlan előfeltétele azoknak az elméleteknek bírálata, amelyek a múlt cselekvéseiben elkövetett hibákat alátámasztották, amelyek a helyzetek helyes felismeréséből, az azokban való megfelelő cselekvéstől eltérítettek. — Mindez az úgynevezett tisztán elméleti kérdésekre, a világnézeti, a filozófiai kérdésekre is vonatkozik. Ezeket sem szabad egy percre sem az osztályharc nagy problémáitól elvonatkozva tekinteni. A filozófia legelvontabb problémája is csatatere és egyben fegyvere az osztályok mérkőzésének." (Lukács: A polgári filozófia válsága. 91. o.)

Miként Lukács maga is rámutat, az elmélet és a gyakorlat egymástól elszakíthatatlanok. A hibás elmélet helytelen gyakorlatot szül, s megfordítva, a gyakorlati ballépésekből hamis elméleti felfogásra lehet következtetni. Alkalmazzuk ezt a megállapítást Lukácsra vonatkoztatva. Annak számára, aki a marxizmus alapján áll, nyilvánvaló, hogy Lukács politikai cselekedeteit (elsősorban az 1956-os ellenforradalom időszakában, az azt közvetlenül megelőző, ill. követő időszakban) az élet megcáfolta, a haladással szembenállónak

minősítette. Figyelembe véve azt a körülményt, hogy Lukács nem ösztönösen, hanem tudatosan cselekedett, arra kell következtetnünk, hogy hibás, antimarxista volt az az ideológia, amely tetteit irányította.

Az eddig megjelent bírálatok már rámutattak Lukács alapvető elméleti hibáira, politikailag a háború és béke ellentétének előtérbehelyezése a kapitalizmus és a szocializmus harcával szemben, filozófiailag az ész és az észellenesség ellentétének kiemelése a materializmus és az idealizmus ellentétével szemben, esztétikailag a realizmussal általában való foglalkozás a szocialista realizmus konkrét elemzése helyett. Ezeknek a hibáknak legalábbis egy közös okuk van: a forma előtérbehelyezése a tartalommal szemben.

A forma túlhangsúlyozásával együttjár Lukácsnak az a törekvése, hogy absztrakt politikai-ideológiai követelményeket állítson fel. Így jár el pl. Lukács a demokratizmus követelésében, amikor figyelmen kívül hagyja a konkrét történelmi körülményeket. Lukács azt a követelményt támasztja a demokratizmus kérdésében, hogy semmilyen körülmények között ne térjünk el attól, ami elvileg helyes. Nem veszi figyelembe, hogy az elvek konkrét történelmi körülmények között valósulnak meg. Márpedig ezek a konkrét körülmények határozzák meg a párt politikai irányvonalát. Mivel Lukács eltér ettől az iránytól, ezért szerepét revizionistának kell minősíteni.

Hátra van még annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy milyen álláspontot kell elfoglalni ezzel a revizionizmussal szemben. Lukács az előbb idézett tanulmányában maga mutat rá arra, hogy a revizionista nézeteket másképpen kell kezelni, mint X vagy Y professzor filozófiai felfogását. Míg az utóbbi esetben viszonylag szenvedélymentesen lehet vitatkozni, addig az előbbi esetben a vita jellege megváltozik. A kommunista pártok ugyanis nem engedhetik meg, hogy a marxizmus cégére alatt valaki antimarxista nézeteket hirdessen. A munkásmozgalom mindig kárát vallotta annak, ha ilyen nézeteket elfogadott vagy elhitt. Nincs ugyanis olyan elvont kérdés, amelynek gyakorlati, politikai következményei ne lennének. Ezért az antimarxista nézetek elvetése nem dogmatizmus, nem a kritika elnyomása.

Lukács revizionista nézeteit ezért élesen meg kell bírálni. Nem szabad megengedni, hogy ezeknek a nézeteknek a gyakorlati következményei további károkat okozzanak. Lukács műveinek kritikai elemzése terén eddig még kevés történt. A Filozófiai Intézet munkatársainak egyik alapvető feladata, hogy ezzel kapcsolatosan beható tanulmányokat folytassanak és bírálataikat publikálják.

Sós Vilmos elvtárs Lukács György: „A különösség" c. munkáját elemezte. A mű vizsgálata azért fontos — mondotta —, mert egy általános filozófiai kategóriával foglalkozik. Lukács itt világosan állást foglal amellett, hogy a különös az esztétika központi kategóriája. Ugyanakkor azonban műve III. fejezetében, amely a dialektikus materializmusnak a különösről alkotott felfogását tárgyalja — csaknem ugyanilyen centrális szerepet tulajdonít a különösnek. A szektarianizmussal szemben felállítja azt a tételt, hogy a különös is objektív, valóságos. Ez igaz is, de Lukács számára valójában mindenekelőtt a különös a valóságos, minden körülötte összpontosul, mert a különös a közvetítő kategória. Lukács nem tagadja ugyan az egyes és az általános létezését, de konkrét filozófiai — és nemcsak esztétikai — elemzéseiben mindenekelőtt a különös mozgat mindent. Ezzel függ össze az a téves állítása, hogy a különös *csak* felléphet az általános szellemében, de ugyanakkor csupán sajátos, különös érdekét képviselheti. Itt hivatkozik ugyan a proletariátusra, az általános érde-

kek képviselőjére, de ez esetben a proletariátus szerinte már nem a különös, hanem az általános emberi érdek kifejezője. A valóságban viszont az a helyzet, hogy a proletariátus csakis saját különös érdekeinek védelmével védheti az emberiség túlnyomó többségének érdekeit is, tehát mint különös egyben általános is. S mert elsősorban az abszolutizált különös Lukácsnál az igazán valóságos, sok esetben az egyedi helyett is csak azt látja és így jut el néhány konstruált absztrakt tételhez. Gondoljunk csak a Lenin által adott Lukács bírálatra, ahol Lenin éppen ezért marasztalja el Lukácsot. A különös szerepének túlértékelése Lukácsnál a művészi tükröződés túlértékeléséből következik — hangsúlyozta Sós elvtárs. Ez bizonyosfokú hegelianizmus. Egy részterületre érvényes igazságokat mereven ráhúzza az objektív valóságra általában. Míg ez Hegelnél tökéletesen megérthető korának viszonyaiból, a marxizmust ismerő Lukácsnál ez semmivel sem magyarázható.

Továbbmenően kifejtette, hogy Lukács György e felfogásának megvan a maga politikai vetülete is, és fordítva politikai nézetei rányomják bélyegüket erre a monografikus munkára is. A különösnek az általános fölé helyezése megnyilvánul abban is, hogy de facto az irracionalizmus és racionalizmus ellentétét az idealizmus és materializmus általánosabb ellentéte fölé helyezi. Az általánost itt is a különösben oldja fel.

Ezzel a kérdéssel függ össze — mondta —, hogy Lukács György nem fordított kellő figyelmet a filozófia, a dialektikus materializmus általános kérdéseire, mert azoknak csak különös formáit tekinti igazán fontosaknak. Eszerint a különös abszolutizálása nemcsak az esztétika terén áll fenn Lukácsnál. Ugyanakkor rá kell mutatni arra is, hogy ebben a munkájában is, hasonlóan többi munkáihoz, számos kitűnő, tudományos elemzéssel gazdagította az esztétikát és a filozófiatörténetet. Éppen ezért is kell megbírálni helytelen nézeteit.

Ezután rátért Lukács módszerének problémájára. Vajon mit ért Lukács végül is a különös kategóriáján? Ezt pontosan nem lehet kideríteni munkájából. Ugyanis a különösség kategóriáit *csak* viszonylataiban mutatja meg. A különböző oldalak, vonatkozások feltárása szükséges mozzanata ugyan a dialektikus vizsgálatnak, de ez még maga nem a dialektika. Az analízisen alapuló szintézis hiányzik munkájából. Engels helyesen mutatott rá arra, hogyha ismerem a dolog különböző tulajdonságait, akkor magát a dolgot is ismerem. Lukács ezt a gondolatot próbálta alkalmazni, de egy fontos mozzanatot kihagyott a számításból. Ti. azt, hogy a dolognak *az is* tulajdonsága — sőt leglényegesebb tulajdonsága —, hogy egyes tulajdonságai milyen bonyolult, ellentmondásos, de végső soron *egyértelmű* viszonyban vannak egymással. Éppen ez a kölcsönhatás adja magát a dolgot.

Lukács azonban csak annyit mond összefoglalóan a különösről, hogy közvetít egyes és általános között, vagy: az a mező, ami se nem egyes, se nem általános, mert közöttük van. Aztán ezekből a negatív meghatározásokból konstruál pozitív abszolútumokat.

Befejezésül Sós elvtárs elmondta, hogy megengedhetetlen a dialektikus és a történelmi materializmusnak az a fajta elszakítása, amely Lukács e munkájára jellemző. Tarthatatlan az az álláspont, amely a művészi pártosság vagy tartalom kérdését pusztán ismeretelméleti és formai szempontból elemzi. Ez az álláspont Lukács felfogása alapján is tarthatatlan, hiszen őmaga fejti ki, hogy a különös nemcsak ismeretelméleti, hanem egyben valóságos kategória is.

Makai Mária elvtársnő Lukács néhány műve alapján tette meg észre-

vételeit (A polgári filozófia válsága, Thomas Mann, A realizmus problémái, Schicksalswende). Elöljáróban reflektált Lukácsnak a France Observateur és a Nuovi Argomenti c. lapokban közzétett, életrajzi írásához készített utóiratára. A cikkben a valóban elkövetett hibák bírálata keveredik revizionista nézetekkel, de még a valóságos hibák kritikája sem jövőbemutató. A cikk azonban nem elméleti, hanem politikai szempontból fontos: a cikk megjelenése s maga az a tény, hogy Lukács utólag se tiltakozott e megjelenés ellen, jogosan háborít fel minden kommunistát. Sok szó esett már arról, hogy Lukács elméleti írásaiban legyengíti a pártosság elvét s konkrét elemzései során időnként szem elől téveszti. E cikk azonban a pártosság tényszerű megtagadásával egyenlő. Gondoljunk arra, milyen élesen ítélte el Lenin annakidején az ilyen akciókat, amelyek jóval túlmennek még a Lukács által megengedettnek tartott ún. „partizánakciók" keretein is.

A továbbiakban kifejtette, hogy Lukács a partizánharc rendszerétől eljutott a párttal való azonosulás feladásáig. Éppen akkor szűnt meg pártharcos lenni s adta fel a partizánharc elvét is, amikor új alapon megnyílt annak lehetősége, hogy felszámoljuk a tragikus eredményekkel járó elhajlásokat. Magatartásával azonban — bármilyenek legyenek is szubjektív illúziói — csak a mozgalommal antagonisztikusan szembeálló erőket támogatja.

Makai elvtársnő ezek után a fenti művek alapján a következő problémákkal foglalkozott: 1. Lukács revizionista történetfilozófiai és filozófiatörténeti koncepciójának ismeretelméleti kiindulópontja. 2. A proletárerkölccsel és a pártosság lenini elvével kapcsolatos polgári ideológiai fenntartások kifejeződése.

1. A marxista kritika eddig még nem tárta fel kellőképpen Lukács hegelizáló tendenciájának ismeretelméleti gyökerét, Lukács idealista hibáit főként csak másodlagos megjelenési formáiban (a történetfilozófia és a filozófiatörténet terén) tárgyalta. Lukács első, idealista kisiklását azonban az ismeretelmélet terén is fel kell tárni. A következők inkább bizonyos kísérletet jelentenek ezen a téren, inkább problémafelvetést, mint a kérdés lezárását. — Vannak esetek, amikor ez az idealista kisiklás abban nyilvánul meg, hogy Lukács elutasítja az alapvető ismeretelméleti kérdés materialista megoldását, bár ugyanakkor másutt és többször deklarálja a helyes megoldást.

Lukács ismeretelméleti kérdésekkel elsősorban „A polgári filozófia válsága" és az „Az ész trónfosztása" c. műveiben foglalkozott. (Ez utóbbi idealista hibáira a marxista kritika már rámutatott.) Lukács idealista ismeretelméleti állásfoglalásának lényege a következő: az ész és értelem kategóriáit hiposztazálja, feloldja lét és tudat alapvető ismeretelméleti ellentétét annak a tételnek alapján, mely szerint az értelmesség, vagy az ész kategóriái tudatunktól függetlenül, objektíve érvényre jutnak, léteznek. Ebből az ismeretelméleti kiindulópontból feltehetően rekonstruálható volna Lukács idealista kisiklásainak végigkövethető vonala, — egészen a politikai koncepciójáig: az ész barátainak szövetségéig.

Lukács a következőket írja: „. . . a dialektikus és a történelmi materializmus felismeri, hogy az objektív valóság se nem statikus, se nem irracionális, vagyis nem értelmetlen, nem értelemfölötti vagy alatti. A dialektikus és történelmi materializmus az értelem és az ész kategóriáit is, mint láttuk, az objektív valóság visszatükrözésének tekinti. Tehát nem arról van nála szó, hogy valamely szubjektív emberi értelmességet belevetítünk egy magában véve az értelemtől független valóságba (Sinngebung der Sinnlosen: Theodor

Lessing), hanem arról, hogy gyakorlatunkkal egybekapcsolt megismerésünk révén . . . *felismerjük az értelmesség ama kategóriáit, amelyek az objektív valóságban tudatunktól függetlenül érvényre jutnak.* Ehhez hozzájárul, hogy a történelmi materializmus módszertanilag tudatossá teszi és tudományos kutatásokkal konkretizálja Vico ama zseniális sejtését, hogy a természet és társadalom alapvető különbsége abban nyilvánul meg, hogy az utóbbit, ellentétben az előbbivel, mi magunk csináljuk." („A polgári filozófia válsága, 1949. 63—4. l.)

Kövessük tovább ezt a vonalat. „*Minden ismeretelméleti kérdésfeltevés — és megoldás attól függ, hogy a filozófus miképpen gondolja el lét és ész összefüggését, vajon az egzisztencia magva, az, ami a létezőt jelenti a létben, ésszerűnek vagy ésszerűtlennek tűnik-e előtte.*" (Uo. 118—9. o.) Most nézzük a kérdés történetfilozófiai vetületét: „Az emberek közti kapcsolat mint a haladás struktúrájának és dinamikájának kapcsolata jelenik meg, mint *az észnek a történelemben való megvalósulását* biztosító eleven eszköz." (Uo. 122. o.) (Vö. A realizmus problémái, 303. o.)

A hegelizáló tendencia egészen nyilvánvaló Lukácsnak az ismeretelmélettel kapcsolatban elfoglalt, fent idézett álláspontjában. Melyek ennek az álláspontnak kimondott, vagy kimondatlan konzekvenciái? Az értelmesség vagy az ész kategóriái tudatunktól függetlenül léteznek, a tudat csupán visszatükrözi a valóság értelmes struktúráját. Csak azért lehetséges *valóságos szubjektív értelem*, mert attól elválaszthatatlanul létezik az *értelmes objektív valóság.* Az ember éppen azért ismerheti meg az általa létrehozott történelmi-társadalmi valóságot, mert abban ugyanarra az észre, saját eszére talál. Így a társadalmi megismerés lényege a szubjektív ész átcsapása az objektív észbe.

Mi ennek a koncepciónak racionális magva, mi az a helyes kiindulópont, amit Lukács az alkalmazás során ad absurdum vitt, visszájára fordított? Ismeretes, hogy Lukács sokat foglalkozott Lenin azon tételével, mely szerint a gondolkodási formák nem az emberi megismerés segédeszközei, hanem az objektív valóság összefüggéseinek visszatükröződései. Sok esetben helyesen alkalmazta a visszatükrözési elmélet e lenini objektivitási elvét. Mint azonban fenti álláspontja mutatja, ennek az elvnek idealista túlfeszítésével ugyanakkor feloldotta a lét és a tudat közti ellentétet, amely az ismeretelméleti alapkérdés terén *abszolút* ellentétként nyilvánul meg (Lenin). Így a valóság objektív szükségszerűsége, ennek a szükségszerűségnek a tudatban jelentkező racionalitása valamiféle objektív ésszé válik nála. (Pontosabban: az objektív valóságban tudatunktól függetlenül érvényre jutó értelmesség kategóriájává.) Objektum és szubjektum alapvető ismeretelméleti ellentéte íly módon átcsapott Lukácsnál objektív idealista jellegű relatív egységébe.

Még egy kérdést kell felvetni az ész problémakomplexusával kapcsolatban. Láttuk a fentiekben, hogy nem tett különbséget értelem és ész között, az *értelmes valóság* létezését bizonygatva. Egy másik helyen azonban érdekes különbségtevés jön létre. „A reformizmus világnézeti hatása megteremti széles munkásrétegekben a »végcél« és »mozgalom« kettősségét. A végcél megfelel a „Zukunftstaat" utópizmusának. Ez az utópisztikus gondolati szerkezet azt jelenti, hogy a „végcél" nincs szerves kapcsolatban az aktuális napi kérdésekkel. A reformizmus következtében kivész a munkásmozgalom öntudatából értelem és ész dialektikája; az imperialista ideológia hatása alatt azonosítják az értelmet az ésszel . . . A Szovjetunió léte és fejlődése a gyakorlati gondolkodásba szervesen bevezeti a történelem ésszerű útját. A forradalmi

gyakorlat: értelem és ész dialektikájának elméleti és cselekvésbeli helyreállítása". (Uo. 273—4. o.)

Itt az értelem egyrészt a reformizmus elméletét és gyakorlatát jellemzi, másszóval ezt a tényt, hogy ebből a mozgalomból kiveszett az elméleti és gyakorlati forradalmi dialektika. Lukács utal arra, hogy ez az „értelmi" gondolkodás irracionalizmussal egészül ki ezekben a reformista mozgalmakban. Másrészt az értelem színvonalára való lesüllyedés egyben azt is jelenti, hogy a napi politika, reálpolitika, vagy taktika gyakorlatilag maga alá rendelte és megszüntette a stratégiát. A forradalmi gyakorlat viszont Lukács szerint abban áll, hogy helyreállítja ezt a megszakadt dialektikát értelem és ész között. Lukács szerint *a napi politika*, vagy a „reálpolitika" általában, *még a forradalmi gyakorlatban is, az értelem színvonalán áll*, míg a *stratégiai végcél, a szocializmus, a történelmi ész valóraváltását jelzi*. Lukács, akár akarja, akár nem, metafizikus ellentétet konstruál az *alacsonyabbrendű, az értelem színvonalán megrekedő taktika* és a *történelmi észt valóraváltó végső stratégiai elképzelés közt*. Tehát magasabb fokon folytatja ugyanazt a koncepciót, amit a fentiekben a reformistáknál kritizált, ti. mozgalom és végcél kettősségének koncepcióját. Ez a felfogás objektíve támogatja azt az ismert revizionista nézetet, amely megkülönbözteti egymástól a „reálpolitikai", illetve a „stratégiai" kommunizmust, s úgy véli, attól még hű maradt a „stratégiai" kommunizmushoz, ha tagadólag szembehelyezkedik a „taktikai" kommunizmussal. E revizionista nézet vallói hirdetik ugyan a történelem ésszerűségét, tehát a *szocializmus absztrakt perspektíváját*, ugyanakkor arisztokratikusan szembehelyezkednek az „alacsonyabbrendű" politikai értelemmel.

2. Lukács 1919-ben írt brosúrájában: „*Taktika és ethika*" — olyan gondolatokat vet fel, amelyek fontos szerepet játszanak a mai, az egzisztencializmussal egybefonódott moralizáló revizionista világképben. Ez a probléma elhanyagolható és érdektelen lenne, ha azóta önkritikailag kifejtette volna a marxista etika álláspontját ugyanebben a kérdésben. Mint kiderül azonban, ezt nem tette meg még ott sem, ahol pedig e kérdés válasz nélkül hagyása súlyosan csorbította a francia egzisztencialisták ellen irányuló, sok szempontból helyes polémiáját.

Lássuk előbb 19-es álláspontját: „Semmiféle etikának nem lehet feladata korrekt cselekvések számára recepteket kitalálni és az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait elsimítani és letagadni. Ellenkezőleg: az etikai öneszmélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek — tragikus helyzetek —, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el, de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között is kell választaniuk, akkor is van még értelme a helyes és nem helyes cselekvésnek." Továbbmenően idézi a terrorista Ropsin álláspontját, aki szerint „gyilkolni nem szabad, feltétlenül és megbocsáthatatlan bűn, de meg kell tenni ... Más szavakkal: csak annak gyilkos tette lehet — tragikusan — erkölcsi, aki tudja, megingathatatlanul ... hogy gyilkolni semmi körülmények között se szabad. Vagy hogy Hebbel Judithjának utólérhetetlen szépségű szavaival fejezzük ki a végső emberi tragédiának ezt a gondolatát: „És hogy ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna — ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?" (Taktika és ethika. 13. o.)

Mint Lukács e brosúrában másutt megjegyzi, Hegel és nyomában a marxizmus nem adott választ az egyéni erkölcsiség problémájára. Lukács ezt a választ bevallatlanul is annál a Kantnál találta meg, aki a marxizmus-

s al ún. „erkölcsi" meggondolásokból szembenálló teoretikusok kútforrása. A jelenlegi moralizáló levinizmus is a kantizmuson alapul. A kiindulópont az elszigetelt individuum erkölcsisége. Mihelyt ennek az individuumnak cselekednie kell, és különösen, mihelyt politikai tettel kell fellépnie, rögtön a bűnök hálójába kerül, mert akármit tesz — mégha tartózkodik is a cselekvéstől — csupán a kisebb vagy nagyobb bűnök közt vergődhet. A társadalmi elkötelezés — függetlenül attól, mely osztály érdekében történik — mindig bűnök választásával jár együtt. Együtt jár azzal, hogy az illető örök emberi normákat szeg meg, pl. hazudik, lop vagy öl. Bűne nem szűnik meg bűn lenni attól, hogy lépése történetileg szükségszerű volt. A fegyverét használó forradalmár éppúgy bűnös lesz erkölcsileg, mint az ellenforradalmár.

Ennek az elméletnek demobilizáló és álhumanista magva szembeötlő. Nem tudom, ki fogalmazta meg először, mert, mint említettem, ugyanezt az elméletet vallják ma az egzisztencialisták és a moralizáló revizionisták. Egyáltalán nem valószínű, hogy Lukács e 19-es brosúrájából merítették volna e felfogást. De e kérdés megválaszolása harmadrendű fontosságú: a lényeges az, hogy mindezekben a nézetekben álhumanista, antimarxista fenntartások fogalmazódnak meg.

Lukács tudtommal akkor került szembe ismét ezzel a kérdéssel, amikor — kb. harminc év letelte után — fellépett a francia egzisztencialisták, s köztük is Simone de Beauvoir ellen.

Beauvoir egyik központi problémája az erőszak kérdése, ennek morális megítélése. Lukács egyrészt helyesen mutatott rá arra, hogy az erőszak-ellenesség elmélete „társadalmi gyengeség" és „reakciósság" jele. Mikor azonban a kérdés egyértelmű, konzekvens és határozott megválaszolására lenne szükség, elsősorban arra, hogy Lenin nyomán kifejtené a proletárerőszak sajátosságát és jogosultságát, Lukács kétértelművé válik és elkanyarodik a válaszadás elől. „... vélhatik-e egyáltalán az erőszak alkalmazása morális problémává, vagy pláne Beauvoir szavaival élve, megbotránkoztatássá?" írja Lukács. „E kérdés igenlése nem tartalmaz belső ellentmondást vallásos világnézetek számára, amelyeknél az emberi lélek túlvilági továbbélése, örök üdvössége játszik döntő szerepet." Továbbmenően Lukács kifejti, hogy más a helyzet azon világnézetek esetében, amelyek elutasítják a túlvilági élet perspektíváját. „Itt természetszerűleg az a kérdés támad: vajjon fel lehet-e egyáltalában értelmesen és következetesen építeni egy etikát, amely számára a társadalmi élet alaptényei »megbotránkoztatások«, anélkül, hogy az etika főparancsának tekintené e megbotránkoztatások megszüntetését. Ha így állítjuk a kérdést, akkor aláhúzzuk a szót, hogy „társadalmi", mert természetesen nincs etika, amely feladatául tűzhetné ki, a természeti adottságok megszüntetését..." (A polgári filozófia válsága, 172. o.)

Az első pillantásra szembetűnő Lukács elkanyarodása, megfutamodása Beauvoir kérdésfelvetése előtt. Megcáfolta-e az egzisztenciálistának azt az elméletét, mely szerint az erőszak egyenlő „megbotránkoztatással", bárki gyakorolja ezt az erőszakot bárki felett? Nem, Lukács ezt nem tette meg. A legvégső pont, ameddig elment, az volt, hogy az etika „főparancsa" (?) (az etika tudtommal nem adhat parancsokat) csak az lehet, hogy e „megbotránkoztatásokat" (tehát az erőszak alkalmazásának szükségességét) megszüntesse. De az erőszak csak a kommunizmusban szűnhet meg. Lukács itt csak a végső stratégiai célt tartja szem előtt, de ennek kizárólagos hangoztatása a mai világhelyzetben, a mai átmeneti szakaszban objektíve csak burzsoá érdekek

kiszolgálását jelentheti. A marxista stratégiát a jelenben is magában hordozó taktika érdekében magukat elkötelező kommunisták erkölcsi megítélését nem lehet levezetni a Lukácsnál „Zukunftstaat"-tá vált kommunizmus erkölcsi világképéből. Ez a látszólagos radikalizmus, ez az előreugrás az erőszak megszűnésének korszakába, — látszatradikalizmusa ellenére, polgári fenntartásokat fejez ki a proletárerkölcs lenini felfogásával szemben.

Makai elvtársnő a továbbiakban az „ideológiai koegzisztencia" határozottabb megnyilvánulási formájára tért ki. Lukács *Thomas Mann* c. művében (Aufbau Verlag, 1957) kétségkívül háttérbe szorul a pártosság, az objektivitás lenini elve. A lukácsi elemzés alapkoncepciója : Mann közelítése a marxizmushoz, a szocializmushoz, és ennek megfelelően a marxizmus forradalmi, osztályharcos lényegének letompítása. Kimondatlan indoka e felfogásnak csak az lehet, hogy Lukács ily módon akarja közvetíteni a marxizmust a „burzsoák" felé, hogy megkönnyíthesse számukra a „citoyenné" válást s ezzel egyidejűleg a szocializmus absztrakt perspektívájának igenlését. Ez az alapkoncepció, s itt Lukács általában már meg is áll. E koncepció érdekében a XVIII—XIX. századbeli jakobinizmus „a valóban végigvitt demokráciává" válik (30. o.). Több esetben idézi Mannak, a XX. században ezt a citoyenséget kereső — de szükségképpen hiába kereső — polgárnak egy kijelentését, melyben absztrakt módon helyesli a szocializmus általa elképzelt távlatát. (Konzervatív kultúreszme és forradalmi társadalmi gondolat, Görögország és Moszkva, Hölderlin és Marx szövetsége). Mann „gyógyulási útja" — Lukács szerint „annak a gyógyulási útnak mikrokozmikusan előlegezett lerövidítésévé válik, amelyre a német népnek szüksége van". (Schicksalswende, Aufbau Verlag, 1948. 88—89. o.) Kritikai kommentár nélkül üdvözli és méltatja Th. Mann állásfoglalását az „élet, egészség, béke, szocializmus" mellett, „a halál, a betegség, a megsemmisülés, a háború, a reakciós imperializmus és fasizmus ellen." (Thomas Mann, 191—92. o.) stb.

Lukácsnak kétségkívül igaza van akkor, amikor üdvözli mindazokat a kezdeményezéseket, amelyek a szocializmus elvont távlatának felismerésével és igenlésével kapcsolatosak mind Mannál, mind más haladó polgári teoretikusoknál és íróknál. De a marxista teoretikus számára a feladat itt nem fejeződik be, hanem éppen elkezdődik. Hiszen a minőségi fokozatok sorozata választja el egymástól a szocializmus polgári módon elképzelt és semmire sem kötelező absztrakt távlatát a munkásmozgalom elméletétől és gyakorlatától. Lukács azonban abszolutizál egy közös absztrakt mozzanatot, nem megy tovább mindazoknak az ellentéteknek kimutatásához, amelyek ezt az egységet felbomlaszthatják, illetve fel is bomlasztják. Konkréten : nem mutatja ki, hogy egy haladó polgári értelmiségnek milyen „Golgothákon" kell keresztülmennie ahhoz, hogy „burzsoaságát" és „citoyenségét" feladhassa, hogy végül eljuthasson a munkásmozgalomhoz. Ezzel a koncepciójával azonban Lukács inkább meggátolja, mint elősegíti a „citoyent" keresők továbbhaladását a polgári módon elképzelt „szocializmustól" a valósághoz. Az értelmiségiek valóságos megnyerése helyett az egyik oldalon megtévesztő látszat jön létre : a valóságos társadalmi-politikai harcok azonban előbb-utóbb amúgyis felbomlasztják ezt a látszat-egységet a legáltalánosabb értelemben vett „szocialisták" között. Azzal, hogy gondolatilag kiküszöböljük vagy letompítjuk az ún. „citoyenséget" kereső haladó gondolkodó tábor és a munkásmozgalom közti valóságos ellentéteket, csak kérészéletű eredményeket tudunk elérni az értelmiségiek körében.

Másrészt az elmélet terén Lukács az ideológiai koegzisztenciáról alkotott felfogásával a párt ideológiáját ki akarja „szélesíteni" az összes — valóságos vagy csak vélt — aktuális és potenciális szövetségesek ideológiájává. Ehhez a célhoz azonban csak egy út vezet és ez: a marxizmus liberális fellazítása, osztályharcos tartalmának letompítása, tehát a munkásosztály elméleti lefegyverzése. Ez az út — bármilyenek is a vele kapcsolatos illúziók — a mozgalmon belüli opportunizmus útja, amelynek elméleti struktúráját Lenin Kautsky leleplezése kapcsán világosan feltárta. Eszerint az opportunisták azt ragadják ki a marxizmusból, ami általában elfogadható a polgárság számára, az evidensen elfogadhatatlanról pedig hallgatnak. A további részletes elemzéseknek kell majd feltárniok, hogy Lukács munkásságában hol szorul háttérbe, illetve hol jelentkezik alaphangként ez az opportunista meggondolás.

A marxizmus fellazulása többek közt, de nem kizárólag, megnyilvánul a pártosság lenini elve megkülönböztető sajátosságának feloldásában is. E koncepciójában ismét egy részigazság tendenciózus abszolutizálása nyilvánul meg. Lukács a „tribun" és a „bürokrata" típus irodalmi megnyilvánulásait elemezve ezt írta: „Mit jelent az, hogy a nagy íróban a tribun típusát látjuk a bürokratáéval ellentétben? Korántsem szükségszerűen és mindig közvetlen politikai állásfoglalást az aktuális napi kérdésekhez, még kevésbé szükségszerűen és mindig csatlakozást a kor valamelyik küzdő pártjához . . . Tribunságuk, lenini értelemben vett »pártosságuk« gyakran éppen az aktuális pártok elutasításában jut kifejezésre." (A realizmus problémái, 209, l.) (Lukács e tribunok közül Lessinget és Shelley-t említi, arról azonban nem szól, hogy Marx szerint Shelley, ha tovább él, bizonyára csatlakozott volna a kommunista párthoz.)

Makai elvtársnő a továbbiakban Lukács revizionizmusának elméleti alapjával foglalkozott. Ez az elméleti alap szerinte az általános és különös történelmi dialektikájának nem konzekvens marxista koncepciójában rejlik. Mi annak az elvi alapja, hogy Lukácsnál néhány különös probléma, néhány nem alapvető ellentmondás tolódik a centrumba, s hogy ugyanakkor végbemegy az ezzel kapcsolatos ellentétes mozgás, ti. az alapvető ellentmondások, fő kérdések kiszorulása a perifériára? Lukács több „általános emberit", bizonyos polgári rétegek anyagi, szellemi, erkölcsi érdekeinek aktuális képviseletét akarja belevinni a mozgalomba és a marxizmusba, nem vetve számot azzal, hogy ezeknek az érdekeknek időleges megsértése jóformán útjelzői az egész emberiség érdekei valóraváltása folyamatának. A mozgalom fejlettségének adott szakaszán nem képviselhetünk több általános emberit anélkül, hogy meg ne csorbítanánk annak a munkásosztálynak különös érdekeit, amelyeknek csak konzekvens képviselete vezethet el az emberiség érdekei megvalósításához. Lukácsnál a munkásosztály különös érdekei sok esetben az általánosban oldódnak fel: ebből következik az a spontaneitás-felfogás, amire Gedő elvtárs helyesen mutatott rá. Lukács közvetlenül a mába akar átplántálni bizonyos általános érdekeket, de ezzel nem meggyorsítja, hanem egyenesen meggátolja e különös érdekek általánossá szélesedését.

A továbbiakban Makai elvtársnő elmondta, hogy az általános és különös helytelenül értelmezett viszonya megmutatkozik Lukácsnál a totalitás egyoldalú felfogásában is. E következő idézet nem bizonyíték, inkább illusztráció: „Lenin történelmi genialitása a »legközelebbi láncszem« megragadásában sohasem prakticista vagy relativista. Más szó-

val, nem szorítkozik sem a vizsgálat tárgyává tett korabeli mozzanat puszta sajátlagosságára, sem nem áll meg annak az osztálynak a puszta különösségénél, amelyre pillanatnyi érdeklődése irányul. Hanem a társadalom egységét mindig dialektikus, ellentmondásos történelmi fejlődésnek látja." (A realizmus problémái, 196—71. l.) Ez így igaz, mégsem a teljes igazság, miután a totalitásból lényege elsikkadt: a döntő, a meghatározó mozzanat kiemelése. Lukács helyesen veti el az egyik végletet, a „puszta különösség" dogmatikus, szűklátókörű, spontaneitásból táplálkozó kizárólagos szem előtt tartását, de amit ennek helyébe tesz, az éppen a másik helytelen véglet: a különös (adott esetben a munkásosztály különös érdekei) feloldása a társadalom „ellentmondásos egységében". A marxizmus totalitás-felfogása e kérdésben abban nyilvánul meg, hogy az ellentmondásos egységen belül hangsúlyozza az általánossá szélesedő különös érdekeket (munkásérdekek) és azoknak következetes képviseletét.

Selmeci József Lukács Györgynek az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság időszakában kifejtett tevékenységével foglalkozott. A jelenlegi Lukács-bírálatnál kidomborította annak átfogó jellegét. Koch, Szigeti és Gedő elvtársak megjelent tanulmányai kiterjednek Lukács György politikai és filozófiai működésének egészére. Ezen belül azonban a viszonylag legkevésbé tárgyalt periódus az 1919-es. Magának Lukács Györgynek legújabban kifejtett antimarxista nézetei indokolják, hogy erre az egyébként általa megtagadott filozófiai munkásságra visszatérjünk, mivel azzal döntő pontokon valójában nem szakított. Ezt külön indokolja az a „kettősség" is, ahogyan Lukács György a korábbi önbírálatait kezeli, azokat az önbírálatok idejének konjunktúráival magyarázza.

1956. június 28-án tartott előadásában mintegy tömören összefoglalja antimarxista politikai elképzelését, s ott alapvető vonásaikban annak filozófiai feltételei ugyancsak kidomborodnak. Önkritikusan meg kell állapítanunk, hogy ezt annak idején nem ismertük fel. Korunknak fő ellentétét a kapitalizmus és szocializmus, burzsoázia és proletariátus között háttérbe szorítja: „... a haladás és reakció mai, sokszor nehezen elhatárolható frontjai, a háború és béke, hidegháború és koegzisztencia, gyarmati elnyomás és önrendelkezés frontjai." A kapitalizmus és szocializmus közötti ellentétről viszont ezt mondja: „... a burzsoázia újra kétségbeesett kísérletet tesz, hogy ismét helyreállítsa a kapitalizmus—szocializmus frontját." Véleménye szerint a burzsoáziának ebben a „sztálini dogmatizmus" (értsd: a következetes marxizmus—leninizmus) hívei segítkeznek. Lukács szerint: „... megerősítik bennük (a burzsoáziában) azt a hitet, hogy a proletárdiktatúra nem egyeztethető össze a demokráciával (milyen demokráciával? a burzsoá demokráciával?), a szabadsággal (melyik osztály számára? a földbirtokosok és tőkések részére?), a törvényességgel (melyik törvényességgel?, a kizsákmányolás törvényességével?) ... stb. stb." (Társadalmi Szemle, 1956 június—július, 86—87. o.) (A zárójelbe tett kérdések tőlem. S. J.) A munkásosztály marxi—lenini szellemű osztályharcos szemléletének itt nyoma sincs. A kommunisták a munkásosztály és a dolgozó tömegek harcát vezetve, sem a polgári-demokratikus, sem a szocialista jellegű célkitüzések megvalósítását nem a burzsoázia „jóindulatára" vagy „belátására" bízzák. A dialektikus materializmus és a marxista—leninista osztályharc-elmélet mutatja a kiutat: nemzetközi viszonylatban a Szovjetunióval az élen haladó szocialista tábor és az egyes országokon belül pedig a kommunista pártok, a munkásosztály vezetésében.

Lukács Györgynek absztrakt, idealista szemléletéről tanúskodik, hogy ezeket a reális, vezető társadalmi erőket, valamint az azokat lelkesítő és irányító marxizmus—leninizmust lebecsüli és meghamisítja. Így végső soron a békeharc, a polgári-demokratikus feladatok megoldását is — ahol ez utóbbi még aktuális — nem elősegíti, hanem megnehezíti és aláássa. Ugyanezt mondhatjuk a szövetségesek megnyerése feladatáról nemzetközi és belső viszonylatban egyaránt. Sajnálatos, hogy ezt az 1956-os magyarországi ellenforradalom tanulsága alapján sem ismerte fel.

A felszólalás 1919-el foglalkozó része Lukács György két munkáját elemezte behatóbban: „A történelmi materializmus funkcióváltozása" című és a „Taktika és ethika" c. gyűjteményt. Az előbbi érdekessége, hogy bár Európa első történelmi-materializmus kutató intézete megnyitásán elhangzott előadás, mégis a történelmi idealizmus álláspontján áll. Alapvető tézise, amely megvilágítja a történelmi-materializmus funkcióváltozását a proletárdiktatúrában a kapitalizmushoz viszonyítva, a következő: „ami felépítmény volt a kapitalista társadalomban, az most alappá válik". („Internacionalé", 1919, 8—9. sz. 18. o.) Ez a tétel a II. és II ½-es Internacionalé opportunizmusa ellen irányult és nálunk a proletárdiktatúra lehetősége és szükségessége filozófiai megalapozását tűzte ki céljául. Ismeretes, hogy a Nagy Októberi Szocialista Forradalom után a nemzetközi opportunizmus az úgynevezett termelő-erők elméletével lépett fel s ezt úgy magyarázta, hogy az elmaradott Oroszországban a szocialista forradalom ügye eleve reménytelen. 1919-ben ez az elmélet a Magyar Tanácsköztársaság ellen is támadott. A kommunisták közvetlen elméleti feladatuknak tartották ennek az „elmélet"-nek a megcáfolását. Ebben az időben V. I. Lenin nemzetközi jelentőségű munkákban mutatta ki az opportunista érvelés tarthatatlanságát (pl. Szuhanovról írott megjegyzéseiben). Az opportunizmus, a forradalom ügyét eláruló szociáldemokrácia a történelmi materializmust, annak alaptörvényét fatalisztikusan értelmezte és arra használta fel, hogy Oroszországban, Magyarországon stb. a szocializmus feltételei hiányát „bizonyítsa", és tagadta a proletárdiktatúrát. Lenin ezt a marxi osztályharc-elmélet és a következetes dialektikus materializmus álláspontjáról utasította el. Ez ellen az opportunizmus ellen irányult pl. Lukács György „funkció-változás elmélete" is, viszont — képletesen szólva — a pálcát annyira áthajlította az ellenkező irányba, hogy abból nem a történelmi materializmus fatalisztikus elferdítése kiegyenesítése jött ki, hanem magának a történelmi materializmusnak a szétzúzása, lényegében történelmi idealizmus. Természetesen objektíve ez utóbbit is a proletariátussal ellenséges burzsoá ideológiának a befolyásaként, behatolásaként értékelhetjük. Ilyen összefüggés tárul fel előttünk, ha tekintetbe vesszük alapvető téziséből levont, a történelmi materializmus likvidálására irányuló következtetéseit. Lukács György ebben az előadásban a történelmi materializmus kétféle funkcióját állapítja meg: 1. a történelem tudományos kutatásának módszere; 2. a proletariátus osztályharcában harci eszköz. Lukács György szerint a történelmi materializmus, mint a tudományos kutatás módszere, csak a kapitalista társadalomra érvényes és bizonyos korlátozásokkal a kapitalizmus előtti társadalmakra, viszont a szocialista társadalomra nem.

Lukács György: Taktika és ethika c. gyűjteménye 1919-ben a Közoktatási Népbiztosság kiadásában jelent meg, tehát már a Tanácsköztársaság idején. A következő kisebb dolgozatokat foglalja magába: Taktika és ethika; A szellemi vezetés kérdése és a „szellemi munkások"; Mi az orthodox marx-

izmus? ; Párt és osztály. A gyűjtemény valamennyi tanulmánya — a legutolsó kivételével — a proletárdiktatúra győzelme előtt íródott. A Lukács Györgyöt legújabban bíráló munkák foglalkoztak mind a marxista—leninista osztályharc elméletét, mind a filozófiai dialektikus materializmust revideáló nézeteivel. Döntő módon ezt két kérdéscsoporttal kapcsolatban mutatták ki. 1. Politikai elméletében a kapitalizmus és szocializmus fő ellentétének háttérbe szorításával és demokratizmus—antidemokratizmus ellentéttel való helyettesítésével kapcsolatban. 2. Filozófiailag ennek megfelelően a materializmus és idealizmus ellentétének elhomályosítása, illetve az ész és az észellenesség alapvető ellentétként való feltüntetése volt a bírálat tárgya. Harmadszor ehhez kapcsolódik aztán az esztétika területén a szocialista realizmusnak, illetve a szocialista realizmus és a kritikai realizmus kölcsönviszonyának Lukács György munkásságában kifejeződő felfogása bírálata. A felszólaló kifejtette azt a véleményét, hogy Lukács Györgynek a szocialista tudat kialakulása, jelentősége stb. kérdéseiben elfoglalt álláspontja ugyancsak ellentétes a marxista—leninista felfogással (ezt bizonyítja pl. az immanens bírálatról vallott nézete), s ennek gyökerei kitapinthatók 1919-es munkáiban, amelyekben marxista frazeológiába öltöztetett idealizmust találunk.

A szocialista tudat és fejlődése kérdésében vallott elméletét Lukács György népszerűen „A proletáröntudat fázisai" c. cikkében adja elő. Három fázist állapít meg. Lenin is beszél a szocialista öntudat — mondjuk — három fokozatáról a munkásosztály esetében. A kezdeti anarchisztikus „géprombolások" korszakából az út a szervezett gazdasági harcok korszakába vezet s innen pedig a legmagasabb fokig : a tudományos szocializmus elmélete vezette politikai harcokig. A hasonlóság Lukács Györgynél (cikke az „1919 Május 1 Emléklap" c. kiadványban jelent meg) a lenini felfogással csak látszat szerinti s ennek okaként helytelen és felületes volna azt megjelölni, hogy Lukács György nem ismerte és nem ismerhette akkor Lenin : „Mi a teendő?" c. munkáját (akkor az még magyarul vagy németül nem jelent meg). A mélyebb és helyes magyarázat abban van, hogy Lenin és Lukács filozófiai pozíciói gyökeresen ellentétesek : az előbbi esetben következetes dialektikus materializmusról, az utóbbiban pedig idealizmusról van szó. A szocialista tudat keletkezése és fejlődése kérdésében előbb ismertetett helyen népszerűen kifejtett álláspontját Lukács György ismeretelméletileg „A szellemi vezetés kérdése és a szellemi munkások" c. tanulmányában alapozza meg. Idealista álláspontjának kitűnő bizonyítéka alapvető tézise : „Mi marxisták nemcsak abban hiszünk, hogy a társadalom fejlődését a sokat felhánytorgatott »szellem« vezeti, de tudjuk azt is, hogy egyedül Marx tanítása az, amelyben ez a szellem öneszméletre jutott és hivatottságot nyert a vezetésre" (Taktika és ethika c. gyűjteményből). Ez félreérthetetlen állásfoglalás! Nem így egy későbbi tanulmánya : „Néptribun vagy bürokrata" c. (1940-ből), amelyben a lenini frazeológia mögött nem értettük meg és — Lukács előbbi, 1919-es filozófiai munkái ismeretének hiányában — nem is érthettük meg a következetes dialektikus materializmus és a marxista—leninista osztályharc-elmélet elutasítását. Lukács idealizmusa 1919-ben azáltal természetesen nem vált következetes marxizmus—leninizmussá, hogy ilyen pozíciókból cikket írt a Tanácsköztársaság időszakában a munkafegyelem megszilárdításáról („Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben", Szociális termelés, 1919. július 20) vagy ugyanilyen témáról előadást tartott ifjúmunkásoknak stb.

Lukács György 1919-es filozófiai munkásságának a bírálatát szilárd

marxista—leninista pozíciókból kell megvalósítani és azt nyilvánosságra kell hozni — ez volt a felszólaló következtetése. Ez a jelenlegi, antimarxista nézetei ellen irányuló átfogó bírálatnak szerves része. Az MSZMP értékelte és értékeli párttörténeti kiadványaiban Lukács Györgynek pl. 1919-ben a Magyar Tanácsköztársaság idején a magyar kulturális élet megújítása terén végzett munkáját, azt a pozitív hozzájárulást, amivel először mint oktatási népbiztoshelyettesnek, majd mint egyik oktatási népbiztosnak a nagyjelentőségű eredmények elérésében része volt. Nem volt helyes azonban elhallgatni elvi filozófiai hibáit. Lukács Györgyöt már bírálták régebben a magyar kommunisták idealizmusáért (Kun Béla és mások), de ez az újabb generáció előtt ismeretlen. Lenin 1920-as Lukács-bírálata Lenin V. I. Művei 4. kiadása magyar fordításában nálunk is megjelent; ennek részletes tárgyalása ugyancsak jelenleg előttünk álló feladat — fejezte be felszólalását Selmeci József.

Tordai György elvtárs felszólalásában Lukács Györgynek a magyar filozófiatörténeti hagyaték kérdésében elfoglalt álláspontjaival foglalkozott. Lukács György sohasem írt olyan munkát, amely a magyar haladó hagyományok feltárását vagy ápolását jelentette volna — mondotta —. A magyar filozófia történetével való foglalkozást nem is tekintette komoly dolognak. Különösen nem tekintette annak, ha „nem hivatalos" filozófusok munkáiban kutattak filozófiai nézetek után.

Az a gondolat, mely sokáig uralkodott a magyar filozófiai kutatás területén, mely szerint a magyar filozófia történetével nem érdemes foglalkozni, mert elmaradott, mélyen alatta áll az általános európai színvonalnak, részben szintén Lukács Györgytől származik. Az 1955-ös Filozófiai Évkönyv vitájában — a vita jegyzőkönyve szerint — Lukács György azt az álláspontot képviselte, hogy ha a magyar teoretikusok nézeteit összevetjük a korabeli nyugati filozófusokéval, egyenesen lealázó eredmény alakul ki a magyar gondolkodók rovására. Petőfi, Vasvári, Táncsics például kortársai voltak Marxnak és Engelsnek.

Ez az állásfoglalás sajnos évekig gátolta a magyar filozófiai kutatást és azok mellé az érvek mellé sorakozott fel, amelyek azt igyekeztek bizonyítani, hogy a magyar nép nem volt elég „fejlett" ahhoz, hogy gondolkodói filozófiai rendszert alkothattak volna, hogy nemzeti jellegében rejlik a „praktikusság" és az elmélettől való idegenkedés stb. Ezekről a nézetekről régen leráncották már a leplet, mint olyan burzsoá nézetekről, melyek kizárólag a vallásos eszmék és a hitvitázó teológia színvonalára akarták lesüllyeszteni a magyar filozófiai gondolkodás egész tartalmát. Lényegében ezt tette Lukács György is. Azt állította, hogy a magyar filozófiai hagyományokkal nem érdemes foglalkozni, mert azok gyengék, elmaradottak. Kiemelte Tordai elvtárs, hogy ezzel a felfogással, legalábbis a fenti leszerelő formájával, szembe kell szállni. Ugyanis ez elmaradás viszonylagos! Mindazok, akik ezzel a kérdéssel behatóan foglalkoznak tanúsíthatják, hogy a történelmileg nyomorúságos gazdasági és politikai viszonyok mellett, kiemelkedő eredményeket is elértek. Ezek az eredmények elsősorban akkor születtek, amikor a magyar nép a kettős elnyomás bilincseiből kiszabadulni akarván szabadságharcait vívta és az általános emberi haladás útján járt. Viszonylagos volt ez az elmaradás, mert a magyar gondolkodás történetét a magyar gazdasági és politikai történelem mércéjével kell mérni!

A magyar filozófiai gondolkodás valóban elmaradott sok tekintetben, de mégis tükrözi azt a bonyolult fejlődési folyamatot, amely hazánkban lezajlott.

Haladó gondolkodóink annál tiszteletreméltóbbak, mennél nehezebb társadalmi és politikai körülmények között törtek utat a haladó gondolatok számára.

A magyar filozófiai gondolkodás történetének feltárása tehát — szemben azzal amit Lukács György állít — a magyar irodalom történetének rekonstruálása mellett szintén fontos feladat.

* * *

A viták tanulságaként elmondhatjuk, hogy hasznosak voltak, hozzájárultak ahhoz, hogy a Filozófiai Intézet kutatói pártszerű, tudományos álláspontot foglaljanak el e kérdésben.

Egyöntetű véleménynyilvánítás jellemezte a vitákat, kivéve Hermann István felszólalását, aki az Intézet dolgozóival szemben külön véleményt képviselt Lukács György politikai és filozófiai nézeteinek megítélésében.

Fogarasi elvtárs zárószavában kiemelte, hogy a munkatársak felszólalásai politikai és tudományos szempontból helyesek voltak. Helyesnek bizonyult az az utasítás, hogy a vita ne a már megjelent cikkek feldolgozásán, hanem Lukács György egyes műveinek mélyreható tanulmányozásán alapuljon és azok bírálatát szolgálja. Lukács filozófiai és politikai nézeteinek összefüggését elsősorban az utolsó két évtizedben kiadott munkái és nem 1919-ben vagy azelőtt megjelent publikációi alapján kell tanulmányozni.

A megbeszélések során elmondottak — bár összegezései a Filozófiai Intézetben az elmúlt évek során elhangzott vitáknak — mégsem tekinthetők végérvényeseknek, lezártaknak. Helyes lenne, ha minél több marxista filozófus bekapcsolódna a további vitákba és a Filozófiai Szemle hasábjain tovább vinné és szempontjaival gazdagítaná az eddigi eredményeket.

M. M.—M. Zs. A.

Moralizáló revizionizmus — amorális elméleti renegátság

Leszek Kolakowski: „Felelősség és történelem"
(„Les Temps Modernes" 1958. № 147—149)

MAKAI MÁRIA

Ez a terjedelmes tanulmány, amelynek sokat ígérő és fondorlatos stílusa sem rejtheti el az elméleti kiúttalanságról árulkodó önismétléseket és a gondolat laposságát, lényegét tekintve a forradalmi mozgalom és elmélet célzatos denunciálása. Nem egyszerűen elméleti kételyek, fenntartások, konfliktusok kifejezésre juttatásáról van szó; az áttetsző filozófiai-etikai fejtegetések csak ürügyet adnak a szerzőnek ahhoz, hogy hol nyíltan, hol pedig közvetve megrágalmazza a marxizmust és a szocialista tábort.

Kolakowski a „Les Temps Modernes" legrosszabb, legelcsépeltebb trockista színezetű antimarxista vonalához kapcsolódik, amelyet gyakran sokkal jobboldalibb pozíciókból folytat, mint ezen irányzat „klasszikus" képviselői (pl. Merleau-Ponty).

Cikke mégis hasznos szolgálatot teljesít, mert a moralizáló revizionizmus teljes, kifejlesztett programjával lép fel — elsőként méghozzá a legújabb revizionizmus irodalmában. És amennyiben elvbarátai a jövőben mégis túlmennek rajta, elgondolásait módosítják stb.; ez semmi esetre sem Kolakowski eltökéltségére, harciasságára, egyszóval szándékára vet majd rossz fényt, mint inkább elméleti felkészültségére és a problémák végiggondolásával kapcsolatos képességére. Cikke hasznos, mert dokumentálja, hogyan lehet eljutni az egyes kispolgári „morális" fenntartásoktól az elméleti renegátságig, a mozgalom „kispolgári megszelídítésétől" a forradalmi elmélet és mozgalom cinikus kigúnyolásához.

A magyar kommunisták számára mindez nem jelent meglepően újat. Nálunk az ellenforradalom előtt ugyan nem dolgozták ki az elméleti renegátságba átcsapó moralizáló revizionizmus kész programját, — ezen irányzat irodalmi, publicisztikai megnyilvánulásai, valamint propaganda- és agitációs érvei mégis az ellenforradalom szellemi előkészítésének egyik fővonalát alkották. Az ellenforradalom leverése után pedig a revizionisták gyakran lépnek fel a párt politikájának, egyes intézkedéseinek „morális" kritikájával.

Miért jelentkezik éppen a morál leplében ez a revizionizmus? A revizionisták célja, hogy az emberi magatartás, továbbmenően pedig a történelmi mozgalmak más — a marxizmusétól különböző — szféráját és mércéjét találják meg. Az egyetlen ilyen terület az erkölcs, az erkölcsi kritériumok, amelyek a vallás és a polgári filozófia által kidolgozott hagyományos formájuk-

ban lehetőséget nyújtanak ilyen ellentétes előjelű ítéletrendszer és világszemlélet kidolgozására. Azonban az erkölcsi ítélet különneműségének — a politikai ítélettől való különneműségének — van egy másik, mélyebb gyökerekből táplálkozó, magában a valóságban rejlő kiindulópontja, s ez az, amit a moralizáló revizionizmus abszolutizálva eltorzít. Ez pedig az a tény, hogy az osztálytársadalmakban a politikailag-gazdaságilag haladó és az erkölcsileg pozitív sajátos kettősséget, s gyakran divergenciát, ellentmondásosságot mutat fel. A haladás — pl. a kapitalizmusban — antagonisztikus formák közt, ellentmondásos tartalommal bontakozik ki és fejlődik. Már a polgári felvilágosítók nagyrésze — nem is beszélve a francia forradalom utáni kiemelkedő polgári teoretikusokról és utópikus szocialistákról — is tudták, hogy az osztálytársadalmak (náluk a feltörekvő vagy már hatalomra jutott kapitalizmus) fejlődése olyan szükségszerű tendenciák uralmán alapul, amelyeket ők a „rossz" vagy a „bűn" fogalmában sűrítettek. A valóságos helyzetet „a dolgokban levő cinizmusnak" (Marx) megfelelően cinikus tisztánlátással kimondó Mandeville, a korában hírhedt, ma már csak híres művének (A méhek meséje) mottója így hangzott: „Privát bűnök — nyilvános jótétemények". Az erkölcsös társadalmi fejlődéssel kapcsolatos illúziókat rombolta szét Diderot „Rameau unokaöccse" c. művében, Hegel a „rossz" szerepéről szóló nézeteiben, Ricardo egész politikai gazdaságtani működésében. A kapitalizmus horizontján túllátó utópikus szocialisták és kommunisták egész életműve és tevékenysége pedig kiáltó tiltakozás volt a társadalmi haladás ellentmondásossága ellen. „Minden kommunista és szocialista író abból a megállapításból indult ki, ... hogy *a szellem összes haladásai az emberiség tömegével szembeni haladások voltak*, amelyek a tömeget egyre *embertelenebb* helyzetbe kergették. Ezért (pl. *Fourier*) azt tartották a „haladásról", hogy nem kielégítő, absztrakt *frázis* ..." (Marx—Engels: Die Heilige Familie, 1953. — A szent család, 200. o. —) — Ezzel szemben romantikus-reakciós kesergés, múltbanéző rezignáltság, és főleg: a termelőerők fejlődésével való szembenállás jellemezte azoknak a teoretikusoknak munkásságát, akik éppen „az erkölcsre" apellálva tagadták meg a kapitalizmus „erkölcstelen" fejlődését (pl. Sismondi).

A moralizáló revizionisták a haladásnak és az erkölcsnek, a társadalmi-politikai, illetve az erkölcsi ítéletnek — az osztálytársadalmakra jellemző — e bonyolult ellentmondásosságát használják fel koncepciójuk megalapozására. Haladás és erkölcs dialektikus kölcsönviszonyából kiragadják az egyik mozzanatot, az „erkölcsi jó" általuk történelemfelettivé változtatott absztrakcióját, hogy e kritérium alapján vonják kétségbe minden haladó történelmi mozgalom és elsősorban a munkásmozgalom jogosultságát, „morális" voltát, s a benne résztvevők magasabbrendű erkölcsiségét. Haladás és erkölcs bonyolult különneműségét torz módon antinómiává merevítik. Ezen az alapon tagadják, hogy a munkásmozgalom fejlődésének perspektívájában teljesen megszünteti és már „menetközben" is főbb vonatkozásaiban feloldja az osztálytársadalmaknak ezt a súlyosan nyomasztó, emberileg-erkölcsileg degradáló hagyományát. Tagadják, hogy a munkásosztály új erkölcse képes egyedül az osztálytársadalmakban kialakult erkölcsi értékeket megőrizni, — hogy ne is szóljunk a régi értékek gazdagításáról, az új, magasabbrendű értékek teremtéséről. Ez a történelemfelettivé, „örök emberivé" átalakított erkölcsi szféra teszi lehetővé számukra, hogy megítélhessék (azaz: elítélhessék) a proletariátus történelmi (tehát szerintük szükségképpen „amorális")

mozgalmát és erkölcsét (amely utóbbi az ő világképükben természetesen csak egy konkrét, mulandó erkölcsi felfogás a többi közt).

Ez minden moralizáló revizionizmus, továbbá minden, az erkölcsre is apelláló, trockista színezetű antimarxizmus, renegátság, ellenforradalmiság bevallott, vagy inkább bevallatlan elméleti sarokköve. Ez a felfogás hatja át — elméleti tisztázottság nélkül — Koestler írásait (amint ennek egyik mozzanatára még Merleau-Ponty is rámutatott) ugyanez a felfogás kíséri végig a trockizmussal kacérkodó egzisztencialista írásokat, így Merleau-Ponty és Simone de Beauvoir műveit, és világosan felismerhető Kolakowski eszmefuttatásaiban is.

A marxista álláspont szerint a társadalmilag haladó és az erkölcsileg pozitív kettőssége abban a folyamatban oldódik fel, melynek során a munkásmozgalom kibontakozik és létrejönnek a szocializmus építésének bázisai. „Majd ha a nagy társadalmi forradalom úrrá lesz a burzsoá korszak eredményein, a világpiacon és a modern termelőerőkön és ezeket a leghaladottabb népek közös ellenőrzése alá veti, csak akkor nem lesz majd többé az emberi haladás ahhoz a szörnyű bálványhoz hasonlatos, aki csak a megöltek koponyájából issza a nektárt." (Marx—Engels Válogatott Művek, I. köt. 334. o.)

Ebben az új világhelyzetben gyökeresen megváltozik haladás és erkölcs viszonya. De a mozgalom fejlődésének minden egyes szakaszával, minden új győzelmével, előretörésével gyarapodnak a minőségi ugrást előkészítő elemek. A mozgalom már „menetközben" is magasabb erkölcsiséget alakít ki; magasabb erkölcsiség fakad elsősorban lényeges tartalma, a proletárhumanizmus talaján s a mozgalom céljait megfelelően megvalósító humánus eszközök használata alapján. S már csak ez utóbbi, megfelelő eszközök használata is pozitíven visszahat a mozgalomban résztvevők erkölcsiségére. Ami pedig a nem-megfelelő eszközök használatát illeti: ez csak időleges lehet s olyan kispolgári-polgári befolyásoltságot tükröz, amelyet a mozgalom fejlődése szükségszerűen elvet, kiküszöböl. (Ez az elvetés természetesen nem mechanikusan megy végbe.)

A munkásmozgalom korunk egyetlen lehetséges „morális" mozgalma: a maroknyi kisebbség feláldozása a túlnyomó többség — és történelmi távlatban — az egész emberiség érdekében egységes és töretlen feladat, amelyet a legmagasabb rendű humanizmus hat át. A mozgalom nem azért „morális", mert az „erkölcs" birodalmának létrehozására törekszik (ez elvetendő moralizáló felfogás). Célja a szabadság osztálynélküli társadalmának megteremtése, számos más vívmánnyal együtt azonban alárendelt mozzanatként tartalmazza az osztálytársadalmakban el sem képzelhető, magasabb erkölcsiség kialakulását.

A revizionisták — és köztük Kolakowski is — azzal rágalmazzák a marxistákat, hogy az erkölcsöt problémátlanul levezetik az általános társadalmi haladás fogalmából. Mi sem hazugabb ennél: Lenin nyomán mi az erkölcsöt nem a társadalmi haladás szükségleteiből általában, hanem a proletariátus osztályharcának érdekeiből vezetjük le.

És éppen e meggyőződésünk alapján azt tartjuk, hogy minden olyan etikai irányzat, amely a mozgalomtól és perspektívájától függetlenül — vagy egyenesen vele szembenállva — konstruálja meg erkölcsi követelményeit, objektíve e mozgalom stagnáltatására, megfékezésére, aláásására tör s így politikailag és erkölcsileg egyaránt reakciós és negatív tartalmú. (Nem is

beszélve arról, hogy milyen tudománytalan, naiv-nyárspolgári illúzió a kapitalizmustól várni az „erkölcsi jó" megvalósítását!) Mindazok, akik a mozgalomtól és jövőjétől, a szocializmustól megtagadják történelmi szerepét és létjogosultságát és ugyanakkor bírálják és elvetik a kommunista elméletet és gyakorlatot : laikusok, akik úgy vonják kétségbe az algebra létjogosultságát, hogy még az alapműveletekkel sincsenek tisztában.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy a mozgalomban résztvevő minden egyes ember „kicsinyben" is ugyanazokat az értékeket testesíti meg, mint az egész fejlődő mozgalom ; hogy „a monád híven visszatükrözi a világegyetemet". Nem állítható, hogy a mozgalom minden egyes résztvevője a célnak megfelelő eszközöket használ. Továbbá számos olyan ember van és lesz még jó sokáig, aki objektíve elősegíti a szocializmus ügyét, ugyanakkor azonban megőrzi a polgári világszemlélet és erkölcs számos hagyományát. És itt kétségkívül tág tere nyílik annak a kritikának, amely az emberek tetteit, magatartását a mozgalom alapján, a kialakulófélben levő magasabb erkölcsiség alapján ítéli meg, ostorozza és viszi előre. (Így pl. a párt erkölcsi nevelőmunkája, amelyet a párttagok közt végez.)

Nincs tehát arról szó, hogy a moralizáló revizionizmus elleni fellépéssel egyben a morális kérdések felvetését is elítélnénk. A tiltakozás és a polémia csak olyan törekvések ellen irányul, amelyek polgári-ellenforradalmi tartalommal megtöltött erkölcsi normák segítségével próbálják elítélni a kommunistákat és magát az egész mozgalmat.

* * *

E központi probléma szervesen illeszkedik a revizionisták szemléletének egészébe, amelynek filozófiai bázisa az imperialista burzsoázia teoretikusai által kidolgozott, az ideológiai züllés és az apologetikus rosszhiszeműség bélyegeit hordozó világnézet. Megkülönböztető sajátossága csupán a marxizmus elleni felfokozottan agresszív polemizálás. Ennek a megkülönböztető sajátosságnak jelentősége, „filozófiai értéke" azonban csekély : a revizionisták hiába hiszik, hogy antimarxista csatározásaik egy újtípusú filozófia (vagy politikai ideológia) kiindulópontját jelenthetik. Minden tételükön kimutatható, hogy a szokványos polgári filozófia zsákutcájába jutottak : a lét materialista dialektikájának tagadásától kezdve egészen az erkölcs és a megismerés kapcsolatának szétszakításáig, a szándék és a következmény feloldhatatlannak tekintett kettősségének kiélezéséig.

Feltehetően örök rejtély marad, vajon az „írástudói" szemérem, vagy inkább egyszerű tudatlanság késztette Kolakowskit arra, hogy elhallgassa álláspontjának előtörténetét és ne vegyen tudomást nézeteinek első megszólaltatóiról. Írásából ugyanis olyan naiv és önhitt kérkedés árad, mintha nem tudná, hogy régi, kiérdemesült antimarxista és szovjetellenes tradíciók művelője, amelyeket, elődeihez hasonlóan, több-kevesebb sikerrel olvasztott össze reakciós polgári filozófiai nézetekkel.

Az előfutárok között az első hely kétségen felül Trockijt illeti. (Nem is annyira elsőkézből vett ismeretéről van szó, mint a nyugateurópai trockisták műveinek általános szelleméről és a trockizmus jelszavainak közismert arzenáljáról.) Tőle ered a „sztálinizmus" általános, mindent sötétbe burkoló réme, a „piszkos kéz", a „cél szentesíti az eszközt" felújított rágalma, az általános „konformizmus", „opportunizmus", az „elfajult vezetők és forra-

dalmárok", az „eltorzult, elfajult", immár csak képmutató frázisokban élő forradalom és szocializmus, s a többi gyalázkodás végeláthatatlan sorozata.

Kolakowski másik forrása, eszméinek — nála régebben és jobban ismert — képviselői a Koestlerek, Camus-k, Raymond Aronok, e válogatott renegátok, trockisták, fasiszták és ellenforradalmárok. Sokat merített a trockista színezetű francia egzisztencialisták, elsősorban Merleau-Ponty és Simone de Beauvoir írásaiból — méghozzá az eredetiség minden különösebb igénye nélkül. És itt nemcsak hangulati reminiszcenciákról van szó, nemcsak a revizionista-renegát-ellenforradalmi tendenciák szükségszerű egybeeséséről, hanem szajkózásról, sőt, ha úgy tetszik, plágiumról. (Ezért a plágiumért nyilván nem neheztelnek rá elvbarátai: hiszen a közös cél érdekében közös „elméleti eszközöket" is lehet bevetni.)

Filozófiai forrásai: harcos antihegelizmussal vegyített újkantizmus. S itt sem tetszeleghet az úttörő szerepében: hasonló vonatkozásban és célkitűzéssel e téren Camus a mester. A francia egzisztencialisták (a fentemlítetteken kívül Sartre) etikai nézeteit pedig olyannyira példaadónak tekintette, hogy megmaradt az általuk tört ösvényen.

Ennyit a forrásokról. A renegát-irodalom alaposabb ismerője minden bizonnyal jóval hosszabb listát sorolhatna fel s több ponton mutathatná ki a lengyel revizionista törekvését a szöveghű szerepmondásra.

Tanulmányának még stílusa és hangulata sem eredeti — pedig mindkettőre különös műgondot fordított. Ha most a tartalomtól eltekintünk és csak a formát és stílust tartjuk szem előtt: a széteső forma és a virágos, kifejezőerőre törekvő stílus (különben nem stílusának fogyatékossága, hogy igen keveset fejez ki) hasonmása a „Les Temps Modernes"-ben nyakra-főre napvilágot látott egzisztencialista írásoknak. Hangulatának fő jellemzője pedig . . . macskajaj és morális másnaposság. Ez a hangulat hat át minden olyan revizionista írást, melynek szerzője még nem tudott teljesen megszabadulni a marxizmussal való szakítás utolsó nyomaitól.

1. Az írástudó és a „forradalmár"

A kiindulópont és a keret: a „széplélek írástudó" és a „reálpolitikus forradalmár" szembeállítása, vitája. Kolakowski szerint a probléma felvetését az tette szükségessé, hogy „Lengyelországot a szentimentális széplelkek nagy összeesküvése fenyegeti . . ." (I. 2050. o.) Azonban a szembeállított alakok és maga a szembeállítás egyértelműen tendenciózus volta nem hagy kétséget afelől, hogy a kérdésfelvetés gyökere egészen másutt rejlik. Ki ez a „széplélek" és ki ez a „forradalmár"? Az írástudó széplélek úgy lép fel, mint az egyetemes emberi értékek képviselője, mint a társadalom szuverén erkölcsi megítélője, aki ugyanakkor utópisztikus követeléseket állít fel a valósággal szemben. Megveti a politikát, mert a politika terén csak két rossz közti választás lehetséges; egyszóval az erkölcsi „kellés" (Sollen) megszemélyesítője. Vele szemben áll a „forradalmár", aki tudja, hogy a politikai konfliktusokban csak két választás lehetséges, „. . . aki együttműködik a történelemmel, hogy meggyorsítsa folyamatát . . . megveti a moralisták narcizmusát . . . abban a pillanatban, amikor a történelem brutális eszközökhöz folyamodik, kész elfogadni annak elveit az ügy teljes tudatában . . . mert tudja hogy lehetetlen azokat elvetni". (2051. o.) A forradalmár tehát „*realista*, aki a világot a

lét nézőpontjából tekinti". És bár — mint Kolakowski később leszögezi — a moralizáló utópista absztrakt követelései megbuknak a valóságban és meddőségre kárhoztatja önmagát, ennek a „szépléleknek" a „forradalmárra" szórt rágalmait unos-untalanul, a végtelenségig variálva megismétli. A moralistát belülről, — a „forradalmárt" pedig kívülről ábrázolja — „fogja közt a késsel."

A kérdésfelvetés lényegét tekintve nem új. Koestler a „Le Yogi et le Commissaire" c. hírhedt írásában (A Jógi és a Komisszár) szintén a társadalmi tevékenység e két szélsőséges típusát állítja szembe. Mindkét végletet elítéli, a valóságos cél azonban — akárcsak Kolakowskinál — a társadalom forradalmi átalakítására törekvő, vademberré változtatott és mitizált „forradalmár" befeketítése, lejáratása. A „forradalmár" azt tartja, hogy „célja igazol minden eszközt, beleértve az erőszakot, a csalást, az árulást és a mérget." (Id. mű 14. o.)

Mit jelent Kolakowskinál a „forradalmár" kívülről történő ábrázolása? Burzsoá kritikáját, amelynek egyik legjellemzőbb vonása, hogy felruházza a legsúlyosabb hibákkal, a burzsoá általános kommunistaellenes iszonyától megszázszorozott szektás hibák kétlábonjáró tárházává alakítja. S még azt a jogot is megvonja tőle, hogy kifenteszű írástudó ellenfelével szemben megfelelő érvekkel rendelkezzék. Ime, ilyen *a* „forradalmár" „gúnynévvel" illetett alak, akit Kolakowski a legszívesebben csak a „sztálinistának" szólít. Nehogy egy pillanatra is azt képzeljük, hogy a lengyel revizionista azért találta ki ezt a szörnyalakot, hogy megrajzolja a vele szemben álló — írástudói alapon kigondolt — „marxista—leninistát". Nem, ez szándékában sem áll, a revizionizmusnak ez a foka az ő számára már túlhaladott. Néha, meglepő módon, marxista érveket is ad az emberevő „forradalmár" szájába, ezzel is példázva, hogy számára nem létezik a „sztálinizmustól" független „marxizmus".

Mint mondottuk, célja e két véglet elvetése mellett elsősorban a „forradalmár" lejáratása. A forradalmi mozgalmat ilyen „szolgálatkész medve" módjára képviselő „reálpolitikus" érvei szánalmas handabandázások. Az írástudó pl. felveti azt a kérdést, hogy „... bizonytalan történelmi-filozófiai spekulációkon kívül milyen érve van arra ..., hogy a történelem bizonyos pillanatában a munkásosztály különös érdeke teljesen azonosul az emberiség érdekével és nemcsak megőrzi az összes emberi értékeket, de egyedül képes azok megőrzésére." (I. 2052. o.) A „forradalmár" végső érve erre redukálódik: „Kioltod talán a tüzet, ha a tízparancsolatot mondogatod neki?" (Uo.)

Amint azonban kiderül, Kolakowski a magáévá teszi az írástudónak ezzel a tétellel kapcsolatos szkepszisét, sőt, tagadó álláspontját. Mert, hogy a későbbieket előlegezzük — tagadja a marxizmus tudományos világnézeti jellegét, szerinte csak néhány, elsősorban a múlttal kapcsolatos tétele maradt helytálló. Vagy nagylelkűen még azt is belátja, hogy „... a kapitalista technika haladása olyan tendenciát hozott létre, amely kollektív tulajdonformákkal ruházza fel a termelőeszközöket ..." (I. 2091. old.) És ezen az alapon Kolakowski csupán hű maradt önmagához, amikor egy pusztán különös osztály, (a munkásosztály) — amelynek eszerint semmi köze sincs az egész haladó emberiség érdekeihez —, fanatikus és gyakorlatában cinikus képviselőjével (a kommunistával) szembeállította az egész emberiség egyetemes érdekeinek és értékeinek védelmezőjét.

De nem kizárólag a proletárforradalom és az emberiség által eddig létrehozott erkölcsi értékek közti antinómiáról van szó ; kérdésessé van téve az összes megelőző, haladó és forradalmi mozgalom jogosultsága is. Az írástudó felhozza érvei közt Carnot és Lavoisier vitáját — ahogyan azt Romain Rolland megörökítette. „Carnot azt követeli vitafelétől, áldozza fel a jelent a jövőnek. Lavoisier erre azt feleli, hogyha feláldozza az igazságot, önmagának becsülését és az összes emberi értékeket, akkor egyben a jövőt is feláldozza." (I. 2057. o.) És hiába állítja — de nem bizonyítja — a „forradalmár", hogy a történelem Carnot-nak adott igazat, természetesen nem tudja meggyőzni az írástudót. Végül is vitájukat azzal zárják le, hogy egymás meggyőzéséhez „át kellene gondolni a világtörténelmet" (I. 2058. o.) — ami természetesen „megvalósíthatatlan követelmény."

Így hát a Jógi és a Komisszár az idők végezetéig folytatják vitájukat, miután egyikük sem fogadja el a másik által kijelölt bírót. A Jógi tagadja a történelem ítéletét, a Komisszár pedig könnyedén túlteszi magát az egyetemes erkölcsi értékek törvényein. „A Komisszár érzelmi energiáját az egyén és a társadalom közti kapcsolatokra irányítja, a Jógi pedig az egyén és a világegyetem közti kapcsolatokra. Könnyű azt állítani, hogy csak egy kis kölcsönös erőfeszítésre van szükség. Ugyanígy arra lehetne felszólítani a folyót, hogy térjen vissza forrásához." (Id. mű 16. o.) Vagy ha Kolakowski tollából jobban tetszik, hallgassuk meg ítéletét a mozgalomba átplántált írástudó, azaz „etikai szocialista" és a „reálforradalmár" vitája felett. „Így vitáznak egymással az utópista-reformátor-fantaszta és a fatalista-realista és mindaddig vitázni is fognak, amíg az emberek célul tűzik ki maguk elé társadalmi egzisztenciájuk tudatos megváltoztatását — azaz majdnem örökké. Valójában e vita olyan kiáltásokra emlékeztet, amelyek egy áthidalhatatlan folyó különböző oldalairól hangzanak el ; a létező világnak való engedelmeskedés és az erkölcsi imperativusznak való engedelmeskedés közt szakadék tátong, amelynek partjain nagy történelmi tragédiák játszódtak le . . ." (I. 2090. o.)

Igen, így is van. Ez a vita még el fog tartani egy ideig ; egészen mindaddig, amíg pl. Kolakowski revizionista gondolatai nyomdafestéket láthatnak. Mindaddig, amíg elvitathatja a proletariátustól világtörténelmi szerepét, amíg antagonisztikusan szembeállíthatja az emberiség erkölcsi értékeit és érdekeit a munkásosztály és az összes elnyomott rétegek felszabadító mozgalmával.

Ami pedig a széplélek-írástudókat illeti : Raymond Aron vaskos kötetet írt össze abból a célból, hogy visszahódítsa a „nyugati életforma" táborába a munkásmozgalommal aktívan egyetértő, illetve passzívan szimpatizáló értelmiségieket. Talán nem is túlozta el az értelmiségieket fenyegető „vörös veszélyt" . . . talán nem is jelent olyan nagy veszélyt a „széplelkek" „összeesküvése", mint azt Kolakowski látni szeretné . . . Talán mégiscsak több történelmi érzékük és emberségük van ezeknek az írástudóknak és előbb-utóbb nagyrészük saját tapasztalatai alapján mégiscsak felismeri, hogy a politikai harcokban való aktív, haladó elkötelezettségükkel nemhogy elvesztik, hanem inkább visszanyerik „az igazságot, önmaguk becsülését és az összes emberi értékeket"?!

Úgy tűnik azonban, hogy a revizionisták fellépése nagyobb veszélyt jelent az egész szocialista tábor számára, mint a „széplelkek összeesküvése".

2. *Az egyedüli alternatíva — vagy ahogyan Kolakowski a mozgalmat látja*

Hogyan, milyen körülmények közepette alakul ki az írástudónak a politikai cselekvéstől visszariadó és azt elítélő álláspontja? „... egyrészről a renegátság, másrészről a lojális opportunizmus közti választással szemben az írástudó lehetősége az egyetlen harmadik lehetőség marad, ami ugyanakkor lemondást jelent a politikai élettel kapcsolatos minden aktív magatartásról, valamint kapitulációt a lehetséges politikai választások előtt." (I. 2070. o.)

A „harmadik út", vagy a „szociális balszárny", vagy a „baloldali antisztálinizmus" — később kifejtendő — politikai bázisa alapján Kolakowski így fogalmazza meg azokat a lehetséges utakat, amelyek a munkásmozgalomban résztvevő „erkölcsi individuumok" előtt nyitva állnak. Az „egyedüli alternatíva" — opportunizmus, vagy renegátság — szerinte a „sztálini zsarolás" terméke. Nem sokban különbözik ettől a fentemlített Raymond Aron „alternatívája": A győztes párt-Egyház és a dogmává merevített ideológia rabságába hajtott baloldali intelligencia vagy lázadásra vagy tagadásra adja magát". (Opium des intellectuels, 1955 — Az értelmiségiek ópiuma, 312. o.)

Az írástudó megszületésének „szituációja" (mint a későbbiekben majd kiderül, sartre-i „szituációja") csak ürügyként szolgál Kolakowskinak arra, hogy „antisztálinista" propagandáját egységbe ötvözhesse. Mert itt már rég nem a munkásmozgalom egyes hibáiból fakadó, konkréten elemezhető, konkrét helyzetekről van szó, hanem a „sztálinizmus" politikájáról, mely szerinte magától a mozgalomtól elválaszthatatlan. Úgy látszik, Kolakowskitól éppoly naivitás volna elvárni a különbségtevést a mozgalom egyes hibái, valamint világtörténelmi vívmányai között, akárcsak az antikommunizmus nyílt, felkent ügynökeitől. Érdekes módon egyes francia egzisztencialisták — pl. Merleau-Ponty — bizonyos kérdésekben jóval differenciáltabb és „lojálisabb" nézeteket fejtenek ki, holott álláspontjuk bevallottan polgári.

Hogyan is tálalja Kolakowski a mozgalom és a szocializmus építésének tényeit a „Les Temps Modernes" hasábjain?

A visszajáró kísértő: Trockij. Kolakowski egész eszmefuttatásának ezt a címet adhatta volna: „így néz ki egy elfajult forradalom, amely közeli halálra van ítélve".

Az előbb bizonyos fontos különbségtevésről beszéltünk, amelynek egyik mozzanata pl. az lenne, hogy kritikáját csak a szektás hibákra irányítsa. Ez persze nem jelenti azt, hogy revizionista alapon valamennyire is pozitív eredménnyel járna egy antiszektás kritika — hiszen ez fából vaskarika. De nem, a különbségtevés elvont lehetősége is hiányzik nála. „A szektásság nem az egyének hibája; a halál társadalmi jelzője ... a szenilis változások és a termőképesség elvesztésének bizonyítéka." (I. 2062—3. o.) Szakadatlan visszatérő fordulatokkal bizonygatja, hogy a munkásmozgalom teljesen öncélú szektává vált, elidegenedett társadalmi feladataitól. De a szektaszellemnek ez az általános megállapítása nem elégíti ki; feladatául tűzi ki a differentia specifica megtalálását, és meg is találja — illetve újra „feltalálja" ... a renegátság eszmetörténetében immár hanyadszor? Ez az ismérv: a mozgalom meglepő hasonlósága a vallási szervezetekhez, elsősorban az eretnekeket a leghevesebben üldöző katolikus egyházhoz. Mítoszai pedig a vallási mítoszok kaptafáira készültek.

„Az egyedüli választóvonal, amelynek társadalmi jelentősége van, a sztálinizmusnak, mint tábornak létezésével jött létre. A világ kárhozottakra és megmentettekre oszlik, Istenállamra és Sátánállamra . . . A sztálinizmus ezerszámra népesítette be világát állandóan megújított bálványokkal, mindegyikük azt követelte, hogy imádják, hacsak nem akarnak teljes ateizmusba zuhanni". (2064. o.)

Az olvasónak igen fáradságos lenne keresztültörnie magát Kolakowski fejtegetésein, amelyekben a munkásmozgalom egyházi-szektavoltának bizonyítása érdekében még a XVII. századba is visszakalandozik. Többek közt arról is értesülünk, hogy az egyházon kívül nincs üdvözülés, „a világ szigorúan engedelmes katolikusokra és a többiekre oszlik". Kiderül, hogy a kommunista nézőpont dualista, pontosabban „manicheus". Kolakowski mindezt ezzel a „szellemes" fordulattal intézi el: „. . . morális szemszögből ezt abszurd elítélni. Naturalia non sunt turpia." (2068—9. o.) (A természetes dolgok nem csunyák.)

„A szocializmus elfajult kereszténység, kollektív messianizmus . . ." És: „Inkább szektapszichológia, mint egyetemes egyház" . . . „A teljes felszabadításról álmodozó forradalmárok a despotizmus aggkorához való visszatérést siettetik". De ezek már Camus és Raymond Aron nézetei! Úgy látszik, le kell mondanunk arról, hogy megtaláljuk Kolakowski véleményének differentia specificáját; hiábavaló lenne ezt a revizionista vízcseppet megkülönböztetni az antimarxista irodalom tengerétől! (vö. Camus: L'homme révolté, 1951. 93. o.) — A fellázadt ember; és: R. Aron, id. mű, 278. és 102. o.)

De a mozgalom elfajultságát és halálát jelző kuvikmadárnak van számos más, nem ennyire kifinomult történetfilozófiai címkére igényt tartó érve is. Megtudjuk többek közt, hogy a „reálpolitikus" kommunistáknak a „reálpolitikához" sincs érzékük. Csak abban az esetben szövetkeznek a haladó, antiimperialista erőkkel, ha azok — legrosszabb esetben — nem nyilvánítanak véleményt a koreai háborúval és a moszkvai perekkel kapcsolatban. Hogy a trivialitás és a bornirtság Kolakowski által megpendített hangnemét átvegyük: még jó, hogy nem sorolja az együttműködés feltételei közé, hogy a partnereknek csak *vörös* bort szabad inniok és megkülönböztetett tiszteletben kell részesíteniök a *vörös* begyet . . .

Ez a Kolakowski által ábrázolt „valóság" olyan „rossz" és olyan „amorális", hogy az embereknek valóban renegátokká kell válniok, ha már nem tudják elviselni az opportunizmus megalázó és embertelen szituációját. Kolakowski és minden elvbarátja csak egyetérthet Camus-val, aki szerint „az a korszak, amely azt merészeli állítani magáról, hogy a leglázadóbb, csak a konformizmusok közt enged választani. A 20. század igazi szenvedélye a szolgaság." (Id. mű 288. o.)

Kolakowski saját politikai álláspontját mint „szociális baloldalt", „baloldali antisztálinizmust" jelöli meg. Némi részvétteljes rezignációval utal azoknak sorsára, akik a „sztálini egyedüli alternatíva zsarolása" következtében az ő mértéke szerint is kénytelenek voltak renegátokká válni, így pl. Doriot és Koestler. Véleménye szerint ez csupán azért történhetett meg, mert a „balszárny" akkor még nagyon fejletlen volt, az elkeseredett „antisztalinisták" pedig kénytelenek voltak engedni a nyomásnak és így a fasizmus táborába sodródtak. A balszárny akkori „szituációját" pedig úgy fogal-

mazza meg, hogy az nemet mondott mind a „sztálinizmus", mind a fasizmus „poklának".

Érdekes módon a Kolakowski ábrázolta valóság még csak egy poklot tárt fel előttünk, a kommunista pártok és a szocializmus „poklát". És úgyszintén érdekes, hogy Kolakowski hirhedt előfutárai a „független", „pártonkívüli", „kommunisták nélküli" stb., stb. „balszárny" kialakításában különös előszeretettel ismét csak ezt az egy „poklot" ábrázolták. A vitathatatlan ősatya, Trockij, aki élenjárt a szovjetellenes, vagy ahogyan ő nevezte, a „centrum"-ellenes „baloldal" összekalapácsolásában, vagy — szelídebb formában — Merleau-Ponty, aki egy sajátos színezetű francia trockizmus híveként „új baloldal" számára akart hívőket toborozni stb.

Talán csak egyszerűen arról lenne szó, hogy a „túlérzékeny" és „kifinomult" intellektuel gyomra nem veszi be a pártfegyelmet, ösztönösen az „egyéni", a sartre-i „magány", vagy a camus-i „lázadás" után sóvárog? Csupán arról, hogy inkább hajlik a pártonkívüliség burzsoá, mint a pártszerűség proletár eszméje felé? Nem, ennél jóval többről, bár az egyik kiindulópont kétségkívül itt rejlik, de ez már olyan távoli, hogy kár is lenne felkutatni.

Vallon helyesen mondotta abban a vitában, amelyben a francia marxisták Merleau-Ponty nézeteivel számoltak le : „Ahhoz, hogy a baloldal létezhessék, szükségszerűen tartalmaznia kell a kommunista pártot, mert enélkül csupán a jobboldal leplezése." (Mésaventures de Merleau-Ponty, — M. P. szerencsétlenségei, 1956). Márpedig a kommunista „pokol" minden propagálója ilyen „balszárny" megteremtésére törekszik.

Kolakowski szerint azonban az ő kritikája „szocialista", „demokratikus" és síkraszáll e kritika védelméért. A valóban szocialista kritika létét és hatékonyságát azonban a kommunisták nélküle — sőt, ellenére is — megvédik. Az ő kritikája ugyanis antimarxista. És ha arról beszél, hogy a fő feladat annak biztosítása, hogy a népen belüli ellentmondások ne váljanak antagonisztikusakká Lengyelországban, — akkor ezt a célját azzal szolgálná a leginkább, ha elhallgatna. A magyar ellenforradalom ugyanis történelmi bizonyítékát adta annak, hová vezet a Kolakowski-féle „kritika" szabadsága.

Az ún. „egyedüli alternatíva" — renegátság vagy opportunizmus — mitikussá felfújt állítólagos problémáját pedig a kommunisták hajlandók megvitatni minden szimpatizánssal, minden becsületes, ugyanakkor fenntartásokkal élő emberrel stb. — de azzal a „teoretikussal", aki számára a mozgalom már csak arra „szolgál", hogy „botrányos" és „amorális" szituációk után szimatolhasson — nem!

És itt elérkeztünk az „amorális elméleti renegátság" Kolakowskit illető, megtisztelő jelzőhöz. Nézetünk szerint az elméleti és méginkább a politikai renegátság, bármennyire is sérti ez a széplelkek „örök emberi normáit", — amorális. Kolakowski nem tarthatna igényt erre a jelzőre, ha a széplélek magatartását nem egyesítené olyan szervesen az elmélet terén az agresszív renegátéval. Mert nemcsak megtagadja, hogy a mozgalom az egész haladó emberiség erkölcsi értékeit, érdekeit is valóraváltja ; hanem lehetőségei és képességei szerint megtesz mindent annak érdekében, hogy a francia és a nyugateurópai értelmiség előtt rágalmazza ezt a mozgalmat.

3. *„A nagy demiurgosz narkotikuma"* (Kolakowski). *„Az értelmiségiek ópiuma"* (Raymond Aron). *„A szovjet mítosz, a népek ópiuma"* (Koestler)

Ezek a méltató jelzők a marxizmust, a szocializmus építését, közvetve pedig minden olyan polgári társadalmi elméletet illetik, amelyek horizontjukból még nem iktatták ki teljesen a haladás fogalmát.

Kolakowski, fent idézett elvbarátaihoz hasonlóan, jogot tarthat a „nagy dezilluzionáló" címre. Ám a történelem dezilluzionálói nem alkotnak egységes tábort: két jól megkülönböztethető, egymással szembenálló csoportra oszlanak. Az első csoportból kiemelhetjük a francia felvilágosítók, a 19. századbeli nagy utópisták és az orosz forradalmi demokraták szenvedélyes, mély társadalomkritikáját és a haladásba vetett feltétlen bizalmukat. A másik csoport képviselői közt ott vannak pl. a francia forradalom utáni romantikus restauráció hívei, vagy azok, akik az 1848-as forradalmak után kialakították a pántragizmus mítoszát. Kétségtelenül azok is idetartoznak, akik a marxizmus kialakulása és a Szovjetunió létrejötte óta a munkásosztály elméletének és gyakorlatának elkerülhetetlen pusztulásáról, „elfajulásáról" károgtak. Kolakowski és társai ez utóbbi fajta dezilluzionálók seregét szaporítják. Ismeretes, hogyan ítélt a történelem a reakciós dezilluzionálók felett s ennek alapján fogalmat alkothatunk új hívének sorsáról is.

Kolakowski „újítása" társaihoz képest mindössze annyiban áll, hogy merész fordulattal ópium helyett narkotikumnak keresztelte el a marxizmust, — azaz, ahogy magát „filozófikusabb" módon kifejezi, a történelmi szükségszerűség elismerésén, a haladás gondolatán alapuló „történelemfilozófiát". Amikor a „profetikus történelemfilozófia nyomoráról" beszél, éppúgy beleérti ebbe a kategóriába a polgári haladáselméleteket általában, mint Marx és Hegel, valamint a „sztálinizmus" társadalmi elméletét. Eddigi finom differenciálásai után nem meglepő, és főleg megbocsátható, hogy nem akar különbséget tenni teljesen különnemű kérdések között. Marxista tételeket cáfolva mindenesetre kellemesebb Hegel, a „sztálinizmus" és a „profetikus történelemfilozófia" ellen általában mennydörögni, mint Marxot konkréten bírálni.

Mindenesetre tény, hogy a marxizmus cáfolása közben nem jár el a „legerkölcsösebben". Mint ugyanis kiderül, az egzisztencializmus legcinikusabb mozzanatait tulajdonítja a marxizmusnak. Ennek mély személyes okai is lehetnek: etikai nézeteiben ugyanis sokkal többet kölcsönzött a francia egzisztencialistáktól, semhogy mindenoldalú hatásukat le tudta volna küzdeni.

Antimarxista polémiájának kiindulópontja az a szerinte nyugaton, a hitleri győzelmek időszakában kialakult ideológia, mely szerint Hitler, azaz a fasizmus, a történelemnek ebben az adott szakaszában, a „világszellem" hordozója, tehát a történelmi szükségszerűség s így a haladás valóraváltója. Ezen ideológia vallói, elméletüknek megfelelően, úgy vélték: „... támogatni kell a hitlerizmust, vagy pedig legalább lehetővé tenni számára, hogy a történelmi szükségszerűség nevében szabadon véghezvigye művét." (2077. o.)

Kolakowski számára tehát a kollaboracionisták ideológiája nyújt támpontot a marxizmus lejáratásához. Közben teljesen figyelmen kívül hagyja azt a „mellékkörülményt", hogy egyrészt nem valószínű, hogy az együttműködők jobboldali hegeliánusok lettek volna, másrészt pedig azt, hogy az ellenállók magvát éppen a „profetikus történelemfilozófia nyomorát" képviselő kommunisták voltak.

E történelemhamisítás után a következő lépés már egyszerű : tiltakozik azon történelemfilozófia ellen, amely a haladásba vetett hit alapján azt hirdeti, hogy „. . . a győzelem szükségszerűen az igaz ügyet illeti, amikor az „igaz ügy" alatt pontosan azt értik, amelyik győzedelmeskedni fog, s így ezt a megállapítást : „a jövő a győzőké", puszta tautológiára vezetik vissza, mivel az a kérdés, hogy kik az igazak, akkor dől el, amikor kimondják, hogy kié a jövő". (2079. o.)

A dallam nem új. Az egzisztencialisták megszokott taktikája, hogy történelmi cinizmussal vádolják a marxizmust, miközben saját cinikus és agnosztikus történelemfelfogásukat vetítik a marxizmusba. Egészen hasonlóan vélekedett pl. Merleau-Ponty : „A marxisták egycsapásra igazságnak keresztelik el azokat a tételeket, amelyek győzedelmeskedtek — ez opportunizmus, téziseiket a közvetlen siker szükségleteinek megfelelően váltogatják." (Mésaventures . . . 125. o.) (Így pl. az egyenlőtlen fejlődés elvét Merleau-Ponty szerint csak 1917 után „találták fel", hogy az orosz forradalmat „reintegrálhassák a sémába".)

Hogy mennyire az egzisztencialisták sajátja ez a felfogás, bizonyítja Sartre nézete, mely szerint abban az esetben, ha halála után „bevezetik" a fasizmust, a fasizmus válik az emberi igazsággá. (Existentialisme est un humanisme, 1946 — Az egzisztencializmus humanizmus, 531. o.). S hogy Kolakowski mennyire nem a „marxizáló" egzisztencialisták ellen polemizál, bizonyítja többek közt az is, hogy felhozza Bjelinszkij példáját, aki a „világszellem" intésének engedelmeskedve hajtott fejet egy bizonyos időszakban a cárizmus előtt.

A marxizmus lejáratása mellett a moralizáló revizionistának ezzel a történelemfilozófiai eszmefuttatással az a távolabbi célja, hogy előkészítse a terepet erkölcs és megismerés elválasztásához, az erkölcs történelemfeletti és a tudományos megismeréstől független területének kialakításához. Az ehhez a morálhoz vezető utat azonban csak a történelemfilozófia, azaz a marxizmus mítosszá átvarázsolása kövezi ki. Lássunk néhányat e bűvészmutatványokból. Úgy véli, hogy az az elmélet, amely a tudat demitologizációjának igényével lép fel, „. . . maga is mítosszá vált és ezért a történelemfilozófia . . . bukásait mindig sikerekként ábrázolhatja : a delphi-i proféciák éppígy mindig igazolódtak". (2092. o.). És ezért képtelenség a „sztálinistának" bebizonyítani, hogy ellentmondásokba került, hiszen „az elmélet minden ellentmondása az ő győzelmét jelenti, hiszen (az elmélet) elvként állította fel, hogy a világ ellentmondásos." (2084. o.). Ilyen könnyű a lét objektív dialektikáját szofisztikává változtatni, a tudományos előrelátást profécia-ként megbélyegezni.

Állásfoglalásai nem hagynak kétséget afelől, hogy polémiáját nem azok ellen irányítja, akik az elmúlt években oly gyakran és oly sikertelenül jósolták meg az egyik napról a másikra a kapitalizmus végleges csődjét, teljes összeomlását. Nem azok ellen lép fel, akik a marxizmus tudományos perspektíváját konjunkturista kronológiává változtatták. Nem, itt már a harc a marxizmus által felvázolt perspektíva ellen általában folyik (nem is beszélve azokról a történelmi tényezőkről, amelyek e távlatot a jelenben is magukban hordozzák : elsősorban az osztályharcról, a pártról . . . a proletárdiktatúráról).

Jaj annak, aki a szocializmusról konkrétebben mer szólni, mint a lengyel revizionista a világűrben lógó „etikai szocializmusról"! Abból ugyanis a „vizionáriusok bolond fanatizmusa" beszél, az Joachim de Fiore „harmadik

birodalmáról" profetizál! (II. 277. o.). „Kell, hogy egy következetes messianista meg legyen győződve arról, hogy habozás nélkül végre kell hajtania mindent, ami hozzájárulhat az új éra eljöveteléhez. Az erkölcs akkor az Apokalipszis nyelvén beszél, látja az „új mennyet és az új földet" és ugyanakkor tudja, hogy mielőtt át lehetne kelni a folyón, négy angyal meggyilkolja az emberiség harmadát . . . és hogy dicsfény övezi a győzőt, aki vasbunkójával szétzúzza a pogányt . . . stb., stb." (II. 277. o.).

Camus azonban már Kolakowskit megelőzően hasonló nézeteknek adott hangot, amikor arról az „emberi Krisztusról" beszélt, aki „megváltja az emberi elidegenedés kollektív bűneit." (Id. mű 254. o.). Raymond Aron is elítélte már „a történelemnek azt a bálványozását", amely „azon jövő iránti bevallatlan nosztalgiából fakad, amely igazolni fogja az igazolhatatlant". A történelemnek ezt a bálványozását — Kolakowskihoz hasonlóan — ő is a történelmi tudat karikatúrájának nevezte. A történelemfilozófiák (tehát minden, a társadalmi fejlődés gondolatán alapuló elmélet, de elsősorban a marxizmus) szerinte is a „teológiák szekularizációi".

A példák végtelen sorát hozhatnánk fel arra vonatkozóan, hogy milyen kevéssé sikerült a széplélek-revizionistának újtípusú ideológiát összehoznia az antimarxizmusból. Legjobb esetben a formát tudja valamennyire variálni. Mert mennyiben különböznek pl. a marxizmus által feltárt perspektívára szórt rágalmak: „ezeréves gondolat, Messiás, Isten birodalma" (Aron, id. mű, 78. o.); „Aranykor, az Igéret Földje, a Mennyek Birodalma" (Koestler: id. mű, 180. o.); „Előremeghatározott harmónia" (Merleau-Ponty: Sens et Non-sens, 245. o.); „A történelem végére kitűzött aranykor" (Camus, id. mű, 254. o.) — Kolakowski fentidézett megállapításaitól? (harmadik birodalom, Apokalipszis stb.)

A munkásmozgalom minden „revideálója", minden disszidense, továbbmenően minden harcos antikommunista — bármilyen jelentékeny különbségek is választják el ezen túlmenően konkrét politikai állásfoglalásaikat — már hosszú évtizedek óta egyesült abban a törekvésben, hogy elhomályosítsa, vagy teljes sötétségbe burkolja az osztályharcok fejlődésében kibontakozó perspektívát és lejárassa az ezt a perspektívát tudományosan kifejező marxizmust. Eljárásuk logikai alapja — mint láttuk — igen egyszerű, mondhatnánk primitív, a tételek megfordításán alapul. A valóságból és a tudományból mítosz lesz, saját remény- és perspektívavesztettségükből pedig valóság.

Talán Camus fejtette ki a legjobban a polgárság tagadó álláspontját, nihilizmusát a marxizmus tudományos előrelátásával kapcsolatban: „Ha az elméletet az ökonómia határozza meg, leírhatja a termelés múltját, de nem jövőjét, amely pusztán valószínű marad." (Id. mű, 272. o.). Másutt pedig éles határt von a marxizmus „tudományos esze" és „történelmi esze" közt: az előbbi elérhet eredményeket a múlt ökonómiájának felderítésében, az utóbbi azonban csak proféciákba bocsátkozhat. A nihilizmusba bújtatott, veszélyeztetett és szorongatott helyzetét átérző polgári osztályérdek kifejeződései ezek! Ugyanez a vágyálom árad Kolakowski megállapításából is: a XX. századbeli marxizmus eszerint „. . . a történelem cseles szellemének eszköze", amely „erejét nem önmagából, hanem a beléje vetett bizalomból meríti". (I. 2092. o.).

Vajon sikerrel jár-e ez a dezilluzionáló kampány? Vajon hatására rádöbbennek-e a haladó emberek és elsősorban a marxisták, hogy eddig vak

eszközei voltak a történelem cseles eszközének? Sikerrel jár-e a „mítosz demitologizációja"?

„. . . a történelemfilozófiai kategóriákban való gondolkodás oly mértékben elterjedt és olyan arányokat öltött, hogy a legjobb akarattal sem lehetséges eltávolítani azon tiszta empirizmus érdekében, amelynek horizontja a hajnal és a szürkület közé van zárva. A hajnal és a szürkület, méghozzá nem egy napé, hanem a nagy történelmi korszakoké és formációké, az emberi gondolat mindennapi kenyerévé vált. Kétségbeesett és megkockáztatásra nem érdemes kísérlet volna megvonni az emberek nagy tömegétől azt a kiváltságot, hogy a világot a nagy történelem fenkölt magaslatairól szemléljék." (2093. o.).

Ritka, világos pillanatban leírt sorok, melyeknek lényeges mondanivalójával csak egyet lehet érteni. Magára vessen Kolakowski, ha mégis megkockáztatta ezt a „reménytelen kísérletet."

4. *Felelőtlenség a történelemhamisítás alapján*

Az egész tanulmányt átható fő probléma: a lét és a kellés, a Sein és a Sollen hiábavaló összeegyeztetésének kísérlete. „E két kategória, a Sollen és a Sein, a valóság két magatartását, két vízióját jellemzik, amelyek között hiába törekszünk állandóan kapcsolatot létesíteni, ez szakadatlanul megtörik; állandóan ez a kérdés ismétlődik meg különböző formákban: mi a teendő annak érdekében, hogy a Sollen-Sein alternatíva ne legyen az utopizmus és az opportunizmus, a romantizmus és a konzervativizmus, a haszontalan bolondság és a bűnnel való hidegvérrel kendőzött együttműködés alternatívája?" (II. 281. o.).

A kantizmus feloldhatatlannak tekintett ellentmondásaiban megrekedt Kolakowskit késő volna felvilágosítani arról, hogy soha többé nem állíthatja vissza a lét és a kellés közti dialektikus kölcsönhatást, ha már egyszer formalisztikusan kiürítette és metafizikusan szembeállította őket. Mert a valósággal szembeni minden termékeny magatartás lényege — hogy az ő kifejezésével éljünk — a lét alapján, a kellés közvetítésével a lét tagadása, a lét kelléssé, azaz új létté változtatásának folyamata.

De a revizionistának hiába érvelnénk racionális alapon. Olyan nagy szüksége van erre a kettősségre, akár az éhezőnek egy darab kenyérre: hiszen csak ennek segítségével képes kialakítani a „rossz", „amorális" valósággal szemben az értékek világát, csak így képes kialakítani a megvalósult, tehát „rossz" mozgalommal és szocializmussal szemben az „etikai szocializmus" fikcióját.

Az írástudó és a „forradalmár" feloldhatatlan kettősségét Kolakowski átplántálja az általa elképzelt mozgalomba. Ezzel azt akarja példázni, hogy magán a mozgalmon belül is feloldhatatlan marad az ellentmondás e két magatartás között. E két magatartást pedig a szocializmus moralizáló felfogásából vezeti le. „A hipotézis a következő — mondja Kolakowski — a szocializmus, mint elképzelt és nem valóságos társadalmi rendszer, az elismert és bebizonyított értékek bizonyos összességét képviseli; ezeknek az értékeknek erkölcsi jellegük van, abban az értelemben, hogy megvalósításuk a tudat számára mint erkölcsi *kötelesség* jelentkezik, vagy másszóval, az emberi magatartások — egyetemes vagy részleges — értékelési kritériumával szolgál."

E hipotézis alapján állítja elénk az „etikai szocialistát" és a „sztálinistát". Az előbbi a mozgalomba becsempészett írástudó, aki olyannyira a kantizmus talaján áll, hogy kizárólag tiszta erkölcsi motívumok alapján cselekszik és azt tartja: mindenki „rulettjátékos", aki a győzelem biztos tudatában harcol. A „sztálinistáról" — akivel már szintén találkoztunk — Merleau-Ponty Kolakowski szájízének megfelelően jegyezte meg : „Szédítő az a tudat, hogy valaki az igazság hordozója. Ez már magábanvéve is erőszak." (Mésaventures... 82. o.). És Aron ugyanerről az alakról : „Az erőszak még sokkal embertelenebbé válik, ha azt hiszi, hogy történelmi és egyszersmind abszolút igazság szolgálatában áll." (Id. mű, 210. o.).

Ha kihámozzuk a magvat a nagy dezilluzionáló fejtegetéseiből — e fejtegetések különben csak a saját farkába harapó tengeri kígyóban találnak méltó párhuzamra — akkor rájövünk, hogy ez nem más, mint a történelmileg haladó és az erkölcsileg pozitív következetesen keresztülvitt szétválasztása. Itt módszertanilag egyrészt úgy jár el, hogy rátukmálja a marxistákra a haladás és az erkölcs absztrakt, megkülönböztetés nélküli egybeesésének elméletét. (Mindaz, ami haladó, egyben erkölcsös.) Másrészt felsorakoztatja azokat a Hegelből vett idézeteket, amelyek szerint a történelmet nem érdeklik a „tiszta szándék babérjai" és csak a következményeket veszi számításba.

Camus már megmondotta, hogy a XX. századbeli forradalmárok Hegeltől vették át „az erkölcs formális elveit véglegesen megszüntető fegyvertárat". (Id. mű, 170. o.). Kolakowski tehát kitaposott ösvényen jár, amikor így vélekedik : „. . . a szegények marxizmusának társadalmi elmélete az erkölcsi tanítás terén a szegények számára való hegelizmussal egészül ki" . . . „ahhoz, hogy kimutassam bárminek erkölcsi helyességét, ki kell mutatnom „végső fokon" való hasznosságát a technika fejlődésében". (2086, 2085. o.).

Végül pedig Marxnak India brit gyarmatosításával kapcsolatos nézeteire is hivatkozik. Vajon mi ezeknek az eszmefuttatásoknak az eredménye?

Mindezekután kétségtelen — triumfál Kolakowski — hogy a történelmi haladás erkölcsi bűnök közvetítésével valósul meg, hogy tehát egyetlen történelemfilozófiát sem lehet normatívan értelmezni. S így a történelmi fejlődés egyetlen elmélete „sem szolgálhat ürügyként arra, hogy bizonyos szabályokat megsértsenek . . . a haladásnak egy olyan elmélete sincs, amely ne lenne ellentmondásos, azaz amely ne jutna gyakorlati alkalmazásai során a különböző értékek közti konfliktushoz, amelyeknek mindegyike sajátos kritériumokat elégít ki, de mindegyik kizárja a másikat." (II. 293. o.).

Mindezeknek a nézeteknek elvi alapja a proletariátus világtörténelmi szerepének tagadása, szkeptikus és cinikus megtagadása annak az igazságnak, hogy a proletármozgalom testesíti meg az egyetlen lehetséges kiutat az osztálytársadalmak borzalmaiból. Kolakowskit azonban e ponton is késő lenne kioktatni, hiszen maga is idézi Marxtól a következő — általunk már tárgyalt — mondatot : „Majd ha a nagy társadalmi forradalom úrrá lesz a burzsoá korszak eredményein, a világpiacon és a modern termelőerőkön és ezeket a leghaladottabb népek közös ellenőrzése alá veti, csak akkor nem lesz majd többé az emberi haladás ahhoz a szörnyű pogány bálványhoz hasonlatos, aki csak a megöltek koponyájából issza a nektárt."

Vajon nem a munkásmozgalom és az épülő szocializmus bázisai szakítanak-e a világtörténelem során elsőként a szükségszerű bűnök közvetítésével történő haladással? A relativizmusba és cinizmusba fulladt Kolakowski már nem tud és elsősorban nem is akar elismerni semmilyen alapvető tör-

ténelmi igazságot. Csak egy valamire képes : cinizálni a kommunisták „morális mazochizmusa" felett.

Megvalósult a demitologizáció célja : az erkölcsi értékek messze a valóság, a történelmi haladás felett lebegnek, az ideák világát alkotják a halandó emberek feje felett. E halandók egyrésze — a kommunista — eközben „cseles politikát űz, anélkül, hogy biztosak lehetnénk benne, hogy mindig az ész cseléről van szó." (Merleau-Ponty : Sens et non-sens, 248. o.).

A „történelemfilozófia" felett a „morális" Kolakowski halálos ítéletet mondott, nem is beszélve a „piszkos" valóságról. De Kolakowski kommunistának tartja magát — hallgassuk meg milyen alapon :

„Nem azért vagyunk kommunisták, mert felismertük, hogy a kommunizmus történelmi szükségszerűség, hanem azért, mert az elnyomottak oldalán vagyunk az elnyomókkal szemben, a nyomorultak oldalán uraikkal szemben, az üldözöttek oldalán üldözőikkel szemben . . . a tényleges választás értékek választása, azaz erkölcsi aktus . . ." (II. 281. o.).

Milyen óriási züllést jelent a marxizmushoz képest, erkölcs és megismerés poláris szembeállítása és a történelmi belátástól független „erkölcsi magatartás" „választás" jogosultságának proklamálása : A „Kommunista Kiáltvány" a polgári ideológusok azok legkiválóbb elemeiről beszél, akik oly módon váltak kommunistákká, hogy „felküzdötték magukat az egész történelmi mozgalom elméleti megértéséig . . ." De nemcsak erről van szó. Az „elnyomottakkal" való általános, társadalom- és történelemfeletti szimpatizálás — ha többek közt az elméleti belátás nem ösztönzi a továbbhaladásra, sőt, ha visszataszítja, mint pl. Kolakowskit —, a legjobb esetben megreked a liberális filantrópia színvonalán. Továbbmenően, ezen az „elvi" alapon a revizionista joggal szimpatizálhat a proletárdiktatúra által elnyomottakkal . . . elnyomóikkal szemben. Camus ebben a kérdésben is Kolakowskinál frappánsabban fejti ki : „Ha a lázadás szolidaritást kelt fel bennünk a szerencsétlenek és a szánalom imperativuszai iránt, a sztálini típusú forradalmárok a valóságban elárulják a lázadás szellemét." (Id. Aron : Opium . . . 68. o.).

Hogyan alakul tehát az erkölcsi individuum szituációja, ha megszűnt a történelmi szükségszerűség, ha a történelemfilozófia alapján cselekvők „turisták, akik holt városok falaira vésik nevüket?" (II. 297. o.).

Ez a „szituáció egzisztencialista módon alakul Sartre-nál, aki szintén tagadja a perspektíva megismerhetőségét — mint mondja, istennel megszűnt az értékek világa, a tudományos elméletek pedig csak valószínűségekkel kapcsolatosak — az embernek csak azt szabad elhinnie és elfogadnia, amit közvetlenül lát. Abszolút felelősséggel kell döntenie az állandóan új és új, a magányosság, az aggodalom és a perspektívátlanság légkörét árasztó szituációkban. A cselekedet „reménytelen" és az embernek mégis el kell köteleznie magát ; a párt „egységére és akaratára" számítani ugyanolyan kockázatos, mint a villamos pontos érkezésében reménykedni stb., stb. Ahogy Simone de Beauvoir megfogalmazta : „Vajon nem oda jutunk-e így, hogy elítéljük a tettet, mint bűnöset és abszurdat és ugyanakkor tettre kárhoztatjuk az embert?" (Les Temps Modernes, № 16. 851. o.).

Látjuk, hogy a reménytelenségbe fulladt emberi gyakorlat minden egyes mozzanata szörnyű amoralitásokkal terhes. Mintha a történelem minden fortélyát abból a célból vetné be, hogy megnyirbálhassa a cselekvésre kárhoztatottak erkölcsiségét . . . „. . nem tudhatjuk, hogy milyen fokig fogadhatjuk el erkölcsileg holnap, vagy már mától kezdve azoknak a nagy ügyek-

nek eredményeit, amelyekért el vagyunk kötelezve, más szóval, amelyekért felelősségünk parcelláját kockáztatjuk . . . Az egész dráma abban áll, hogy döntésekre vagyunk kényszerítve, amelyek morálisan köteleznek és ugyanakkor a leghalványabb reményünk sincs arra, hogy megtudjuk, mi lesz ennek az eredménye". (II. 287—8. o.). — Így Kolakowski.

A választás mindig csak absztrakt valószínűségekkel (probabilité) kapcsolatos. „Mindig a sötétben tör fel a szellem mozgása, nevezzük azt gondolatnak vagy akaratnak. És lényegében oly kevéssé érdekes, hogy van vagy nincs történelemfilozófia, miután ez a tudomány csak a jövő határáig képes kibontakozni és mivel minden egyes pillanat méhében kétség közt kell cselekedni" — fejezi ki Simone de Beauvoir az „emberi szituációt" (Uo.), és ezzel egyben levonja Kolakowski dezilluzionáló kampányának is az egyes emberrel kapcsolatos következményeit is. Újtípusú, XX. századbeli robinzonáddal, vagy monadológiával van dolgunk — de külön kötetet lehetne összeírni arról, milyen mély züllést képvisel ez a haladó polgárság robinzonádjaihoz képest !

Ha ezekbe a magányos, sötét (és tegyük hozzá : arisztokratikus) „szituációkba belehajított" ember mégis kénytelen cselekedni, a kellés ösztönzésére mégis kénytelen belépni az „amorális" létbe — akkor tettének egész gigantikus súlya reá esik vissza és teljes felbomlással fenyegeti erkölcsiségét. Ha valaki megházasodik vagy akarata ellenére kénytelen háborúba menni — úgy Sartre szerint egyben az egész emberiség nevében döntött a monogámia és a háború mellett, és a többnejűség, valamint a béke ellenében. Kolakowski szintén a felelősség abszurddá felfokozott és ezzel egyidejűleg semmissé tett fogalmát hirdeti. Mert ha az ember minden egyes tettéért — bármi is volt a szándéka és bármilyen is tettének hajtóereje — egyaránt és egyforma súllyal felelős, akkor a tulajdonképpeni felelősség már meg is szűnt. A felelősségrevonás erkölcsi mércéje megszűnik a felelősség különböző fokozatainak figyelmen kívül hagyásával és a szándék mérlegelésének félretolásával. Hozzátéve még azt, hogy ha a történelmi-politikai ítélet jogosultságát is félredobjuk — hiszen csak absztrakt valószínűségek léteznek és csak a történelmi „holnap" döntheti el a cselekedet helyes vagy helytelen voltát — akkor aztán már teljesen mindegy, ki, miért, és a barrikád melyik oldalán harcol. Hiszen Kolakowski szerint, bármilyen is az ember történelemfilozófiája, az számít, mit tett a nevében.

Mély, valóban „áthidalhatatlan" szakadék tátong szándék és következmény között. Az egyik véglet a „szituáció" megismeréstől és perspektívától megfosztott monád-alanya, körülvéve a „kellés" csábító szándék-szirénjeitől. A másik véglet az „amorális" létbe hullott, a szándék minden mentő vagy súlyosbító körülményétől megfosztott, „reális" tetté vált fortélyos következmény. A francia egzisztencialisták nyomában haladó Kolakowski egyszerre rombolja le az etika jogosultságát a szándék és a következmény oldaláról.

* * *

A marxizmus „revideálói" minden egyes alkalommal azzal a felkiáltással lépnek fel, hogy új tételekkel gazdagítják a marxizmus egyes „elavult" gondolatait, hogy jobban „hozzáidomítják" a marxizmust a fejlődő és átalakuló, pillanatnyilag új valósághoz. Kétségtelen azonban, hogy a marxizmus revíziója útján megtett minden lépés nem a marxizmus korszerű megújításával, hanem

a proletárérdekek letompításával, kiküszöbölésével jár együtt, azzal, hogy reakciós burzsoá érdekek kifejezései kapnak hangot a marxizmuson belül. A kifejlett revizionizmus programja már bizonyos ponton a marxizmus világnézetének tagadásába, nihilisztikus relativizmusba, cinizmusba, — lényegét tekintve elméleti renegátságba csap át. Láttuk, mennyire nem újak azok a politikai-ideológiai-filozófiai források és konzekvenciák, amelyekhez a lengyel revizionista vissza tud nyúlni és amelyekhez végső fokon el tud jutni. Láttuk, hogy a marxizmus „revíziója" során korántsem alakul ki valamilyen új „harmadik út" lehetősége, csupán a burzsoá, antimarxista ideológia tehetetlen visszhangozása. A mozgalom egyes hibáinak polgári kritikájából kinő az egész szocialista tábor — és ennek alárendelten az összes haladó történelmi mozgalom — reménytelenségének, sőt, bukásra ítéltségének már sokszor meghirdetett burzsoá mítosza. A filozófiai önállóság mezében fellépő Kolakowski elméleti csődje — e tanulmány alapján — abban nyilvánul meg elsősorban, hogy a reakciós dezilluzionálók elvi fegyvertárából kénytelen újra meg újra kölcsönözni. Elméleti züllése akkor is nyilvánvalóvá válik, ha csak filozófiai forrásait vesszük szemügyre (újkantista antihegelizmus, egzisztencialista relativizmus, nihilizmus). A marxizmus tudományos előrelátását, az általa nyitott perspektívát, a munkásosztály világtörténelmi szerepét tagadva jut el történelem és erkölcs kapcsolatának szétjjelszakításához. Célja, hogy megtagadhassa azt az igazságot, mely szerint a munkásmozgalom által hirdetett erkölcs, és elsősorban a kommunisták erkölcse, az osztálytársadalom erkölcsi fejlődésének csúcspontja, betetőzése — és e betetőzés alapján egyben végleges szakítás az osztálytársadalmak erkölcsével. E marxista felfogással szembenállva csak az egyszeri „szituációkba" bevelevetett „monád-személyiség" reakciós robinzonádjának elméleti zsákuccájába juthat.

Kolakowski a marxista „mítosz" ellen hadakozva meghirdeti, hogy a kommunisták a cseles történelem puszta eszközei. Vajon nem inkább arról van-e szó, hogy — akarva-akaratlanul — ő maga válik a reakciós burzsoá osztályérdekek „szublimált" megszólaltatójává, s ilymódon puszta eszközévé?

* * *

Lukács György cikkében (melyet „L. Gy. legutóbbi írása" címmel a „France Observateur" c. lap 1950 szeptemberében közölt le) ugyan a revizionizmust jelöli ki főveszélynek, azonban az ellene folytatandó harcot helytelenül értelmezi. A revizionizmus forrásként csak a szektás hibákat jelöli meg, és ennek megfelelően programja szerint „ki kell irtanunk a dogmatizmust, hogy harcolhassunk a revizionizmus ellen". Maradjunk csak Kolakowski eseténél. Világos, hogy revizionizmusának egyik forrása valóban az elkövetett szektás hibák felismerése és elvetése lehetett. De már ezen elvetésnél is polgári befolyásoltság éreztette hatását. A szektás hibák kritikája nála polgári és nem lenini álláspontról történt. Továbbmenően, egy bizonyos határon túl, a szektás hibák kritikája már csak ürüggyé vált számára revizionizmusának kiépítéséhez. Ha Lukács programját elfogadnánk, objektíve belekapcsolódnánk a nemzetközi revizionizmus széles áramlatába, amelynek célja a hibák torz felnagyítása, az „antisztálinizmus" ürügyén a nemzetközi munkásmozgalom aláásása, egységének megbontása. Csak a revizionizmust erősítenénk, „átmentenénk a marxizmusba", a dogmatizmust azonban nem számolhatnánk fel, sőt, pozíciói jogosan megerősödnének.

Az elhajlások elleni harc ezen egyoldalú, helytelen értelmezésével szemben csak annak a felfogásnak következetes képviselete vezethet az elhajlások felszámolására, amelyet a nemzetközi munkásmozgalom fórumai, és ezen belül az MSZMP határozott meg. „A pártnak az elméleti és politikai munkában a harcot jelenleg elsősorban a revizionista nézetek és az ellenforradalmár ellenséggel való mindenfajta megalkuvás ellen kell vívnia.

Ezt a harcot azonban oly módon kell vezetni, hogy a párt egyben lehetetlenné tegye a dogmatikus és szektás hibák megismétlődését." (Az MSZMP Országos Értekezletének határozata, 1957. június.)

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében

(Rubinstein Sz. L. Bityie i szoznanyie. A Szovjetúnió Tudományos Akadémiájának kiadása, Moszkva, 1947. 328 old.)

Az emberi gondolkodás egyik legnehezebb feladata önmagának a gondolkodásnak, tudatnak, pszichikainak a megismerése. Több tudomány fáradozik ennek a kérdésnek a megoldásán. A jelen ismertetésre kerülő monográfia a pszichológia oldaláról közelíti meg a problémát. Tárgyául a pszichológia alapvető kérdését: „a pszichikai helye az anyagi világ jelenségei egyetemes összefüggésében" kérdést választotta.

A pszichológiában alapjában véve ennek a kérdésnek helyes megoldásától függ magának az egész pszichológiai tudománynak sorsa. Ennek alapján lehet meghatározni a pszichológia tárgyát, helyes felosztását, a tudományos kutatás gyümölcsöthozó feladatait és módszereit. E kérdés helyes megválaszolása teszi eldönthetővé azt is, hogy a magasabbrendű idegműködés fiziológiája kisajátíthatja-e a pszichológia területét és hogy a pszichológia jogosult-e egyáltalán mint önálló tudomány. Ez a kérdés határozza meg végső soron a pszichológia és filozófia, logika, esztétika, nyelvtudomány, szociológia, illetve a pszichológia és fiziológia helyes kölcsönviszonyát.

A monográfia témájának aktuális voltára, a monográfiában felvetett kérdések objektíve jelentkező kulcsprobléma jellegére az a körülmény is utal, hogy a nyugati filozófia képviselőinek legjelentősebb erőit is ezeknek a kérdéseknek a megoldása, illetve eltorzítása foglalja le.

Úgy gondolom, az olvasót nem kell külön meggyőznöm a téma és ezzel Rubinstein könyvének jelentőségéről, és ezzel rátérhetek az egyes fejezetek ismertetésére.

I. *A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében*

A pszichikai jelenségek más jelenségekhez hasonlóan összefüggnek az anyagi világ többi jelenségeivel. Ennek megfelelően a pszichikai különböző összefüggésekben található. A különböző összefüggésekben különféle minőséget mutat fel: Egyszer mint reflektorikus magasabbrendű idegműködés, mint anyagi; máskor meg, mint az anyagival ellentétes, ideális, illetve az objektívvel ellentétes szubjektív jelentkezik. A pszichikai jellegének mindenoldalú és helyes meghatározása céljából nem a pszichikai elvont általános fogalmával kell operálni, hanem végig kell követni a pszichikait, lényeges összefüggései rendszerében.

A pszichés jelenségek mindenekelőtt az agyműködés során jelentkeznek. Eredetüket illetően az aggyal kapcsolatosak. *A pszichikai csak mint agyműködés létezik!* A lelki — csak folyamat minőségében, *működés* minőségében — névszerint agyműködés minőségében lehetséges. Ez a pszichikai elsődleges létezési módja. A feladat a továbbiakban azt megtalálni, hogy az agynak *milyen* a kapcsolata a lelki működéssel. E feladat megoldásának kísérlete során kiderül, hogy a kérdés így önmagában feltéve megoldhatatlan, illetve megoldani csak akkor lehet, ha egyben, egyúttal feltárjuk *a pszichikai jelenségek kapcsolatát a külvilággal*, a pszichikaitól függetlenül létező objektív valósággal.

A pszichés működés — agyműködés, amely egyben a világ visszatükrözése, megismerése. Egy és ugyanazon pszichikai jelenség kivétel nélkül *mindig* e két minőségben jelentkezik. Az a két kérdés, amely látszólag két különálló valami — a lelki jelenségnek az objektív valósággal kapcsolatos megismerési összefüggése (a gnoszeologiai kérdés) és a természettudományos probléma — a pszichének az aggyal való kapcsolata — olyannyira elválaszthatatlan egymástól, hogy lehetetlen az egyikre válaszolni a másik megválaszolása nélkül. Az egész problematika megoldásának az a kulcsa, hogy nem szabad elkülö-

níteni és egymással szembeállítani a pszichikainak az agyhoz, illetve a külvilághoz való viszonyát

Ha azt állítjuk, hogy a lelki jelenség a külvilág behatásaira reagáló, a külvilággal kölcsönhatásban lévő agynak a működése, akkor ez végső soron annak a körülménynek az elismerését jelenti, hogy a lelki jelenség *reflex-természetű*. Másszóval: az a tétel, amely szerint a pszichikai az agy működése és egyúttal az objektív valóság visszatükröződése, szükségszerűen magával hozza a pszichés működésnek reflex működésként való felfogását. A pszichikai működés az agy funkciója és a külvilág visszatükröződése azért, mert maga az agyműködés olyan reflextevékenység, amelyet a külvilág behatásai határoznak meg.

Az az állítás, hogy a lélek az agy funkciója, nem jelentheti azt és nem is jelenti azt, hogy a psziché teljesen belülről az agy, illetve az érzékszervek által meghatározott. Az ilyen felfogás — ahogy ezt a történelem bizonyítja — fiziológiai idealizmus, a világ megismerhetőségének tagadásához vezet. Az agy a pszichikai működésnek csak *szerve, és nem a forrása*. A forrás az objektív valóság, amely az agyra hat.

Az adott téma tudományos kutatása céljából kezdetben absztrakció segítségével a pszichikainak a léttel kapcsolatos gnoszeológiai összefüggését kell kiemelni, hogy ez a következőkben utat nyisson a pszichés jelenségek kialakulási mechanizmusainak feltárásához.

A lelki jelenség megjelenése, történeti keletkezése az idegrendszer, illetve az idegműködés bizonyos filogenetikus fejlettségi fokához van kötve. Történetileg a pszichikai jelenség akkor keletkezik, amikor az agy reflexműködésének fejlődése során — az ingerek differenciációjának folyamán — megjelenik az érzet (illetve érzetek) és bennük az inger *tárgy* minőségében lép fel. A visszatükrözés formáinak fejlődésében ez a lépés jelenti az ugrást, az átmenetet, a pszichikai jelenségekhez. Éppen ezért a pszichikainak a külvilág objektumaival kapcsolatos *gnoszeológiai összefüggése* magának a pszichikainak alapvető *ontológiai jellemzését* adja. A pszichés működés reflektorikus értelmezése a pszichikai jelenségek természettől való keletkezésére mutat rá. Az objektív valósággal kapcsolatos gnoszeológiai összefüggésük viszont *lényegüket* határozza meg. Tehát a reflexelmélet keretén belül felépő elkülöníthetetlen kölcsönös kapcsolat: a lelki jelenségek agyhoz való viszonyának a rögzítése, másrészt gnoszeológiai összefüggésük rögzítése lényegében a pszichikai *természeti keletkezése és gnoszeológiai lényege közötti összefüggést* jelenti.

A pszichikai nemcsak tisztán a gnoszeológiai összefüggések rendszerében jelentkezhet. A tárgy, amely a pszichikai jelenségekben tükröződik, rendszerint nem közömbös a visszatükröző alany számára, hanem meghatározott emocionális-akarati reagálást (érzéseket, vágyakat) vált ki. Ilyen módon minden egyes konkrét lelki aktus, a tudat bármely valódi egysége, két összetevőből áll: intellektuálisból (megismerésiből) és affektívból.[1]

Mikor a pszichikai tevékenységről, mint a külvilággal kölcsönhatásban álló agyi tevékenységről beszélünk, nem feledkezhetünk meg arról, hogy az agy pusztán egy szerv, amely segítségével a szervezet, az individium, maga az ember lép kölcsönhatásra a világgal. Magának az agynak a működése függ az embernek a külvilághoz, életfeltételei, szükségletei szerint kialakított viszonyától. Az agy csupán szerve a pszichikai tevékenységnek, és maga az *ember* e tevékenység alanya. Az érzések, mint ahogy a gondolatok is, agyműködésként keletkeznek, azonban nem az agy érez, szeret és gyűlöl, nem ő ismeri és változtatja meg a világot, hanem az ember.

A lelki működés *reflektorikus* jellemzése az összefogó tétel szerepét játssza, az alapvető — a pszichikai helye az anyagi világ jelenségei egyetemes összefüggéseiben című — kérdés megválaszolásánál. Nemcsak az agy funkciója és a külvilág visszatükrözése összefüggéseket szintetizálja, hanem egyben a pszichés jelenségek *determinációjának módját is jellemzi*. A reflexműködés olyan működés, amely minden esetben kívülről okozatilag meghatározott. Az a reflexelmélet, amely a mechanikus determinizmus talaján áll (mint pl. a reflex Descartes és közvetlen követői felfogásában) az oksági elvnek egy olyan fajtáját jelenti, ahol az ok külső lökés minőségében lép fel és a hatás végső effektusát közvetlenül determinálja. Ettől a mechanikus determinizmustól eltérően a dialektikus materializmus determinizmusának értelmezésében (Pavlov és iskolája) a hatás mindig mint ok-okozati kölcsönhatás nyilvánul meg. Bármely külső hatásnak az effektusa nemcsak attól a tárgytól függ, amelytől ez a hatás kiindul, hanem attól a testtől is, amely

[1] Az affektív kifejezést a szerző nem a mai pszichiátriai terminológia jelentésében használja, hanem a XVII. század klasszikus filozófiája (Spinoza), illetve a XVIII. századbeli szocialista utópisták szóhasználata szerint; az „emocionális-akarati" megjelölésére.

ezt a hatást felfogja. A külső okok belső feltételeken, tulajdonságokon megtörve, ezek közvetítésével hatnak. *Minden kölcsönhatás* ebben az értelemben, egyes jelenségeknek más jelenségek útján való *visszatükröződése!* A visszatükrözés jelensége a lét alapvető tulajdonságai közé tartozik.

A visszatükrözés tulajdonsága ezek szerint sajátja minden létezőnek és abban nyilvánul meg, hogy minden dolgon „meglátszanak" azok a hatások, amelyeknek az illető dolog ki van téve. Bármely jelenségre gyakorolt hatás okozati eredménye feltételezett ezen jelenség belső természete következtében. A jelenség belső természete egy *prizma* szerepét tölti be, amin megtörik a másik jelenség hatása, ami a külső hatást közvetetté teszi, az ok-okozati láncolatban közvetítő közegként szerepel. A hatás mindig kölcsönhatás, kölcsönös függőség, kölcsönös összefüggés. A hatás kölcsönhatássá, a hatástfelfogó alany belső feltételei, belső tulajdonságai, „fénytörő", hatástörő körülményei között válik. Ez a hatástörés lényegében a visszatükrözés. Így vezet el az egyetemes összefüggés kifejtése, zárójeleinek felbontása a visszatükrözés elvéig.

Ha a dolgoknak, jelenségeknek, folyamatoknak az egymásra gyakorolt hatása a valóságban a mechanikus determinizmus sémája szerint menne végbe, akkor nem lehetne a kölcsönhatásról, mint visszatükrözésről beszélni. Éppen a visszatükrözésnek a lét alapvető tulajdonságává való kiszélesítése jelenti — az egyetemes összefüggés értelmezésében — a mechanikus determinizmusról a dialektikus determinizmus álláspontjára való átmenetet.

Annak az elismerése, hogy a visszatükrözés magának az anyagnak az alapvető tulajdonsága, a visszatükrözés tulajdonságának ez a kiszélesített értelmezése nem jelentheti azt, hogy a tudatot az anyaghoz attribuáljuk, hogy a pszichikai jelenségeket átvetítjük az anyagi világ alapjaiba. A visszatükrözésnek mint az anyag egyetemes tulajdonságának létezése csak azt jelenti, hogy az anyagi világban megtalálható az érzeteknek és általában a pszichikainak az alapja, az előfeltétele. Természeti keletkezésüket le lehet vezetni. A psziché nem teljesen idegen a lét számára, nem kívülről kell beleerőszakolni a létbe. A pszichikai természeti kialakulásának előfeltételei megtalálhatók magának az anyagi világnak a fundamentumában. A pszichikai annak az egyetemes tulajdonságnak a specifikus legmagasabbrendű megjelenési formája, amelylyel — minőségileg más, elemibb formában — az egész természet rendelkezik.

A visszatükrözés általános tulajdonságának különféle megjelenési formái függnek a kölcsönhatásra lépő jelenségek természetétől. Az anyag fejlődése során, fokról-fokra változik az összefüggés a külső hatás és a külső hatást tükröző belső feltételek között. Mennél „magasabbra" emelkedünk — a szervetlen természettől a szerveshez, az egyszerű élő szervezetektől az emberhez — annál bonyolultabbá válik a jelenségek belső természete és annál jelentősebb szerepet játszanak a belső feltételek a külső hatások közvetítésében.

Az élettelen természetben a visszatükrözés tulajdonsága a test külső válaszreakciójában és a test belső állapota bizonyos megváltozásának formájában nyilvánul meg. Az élő természetben a visszatükrözés tulajdonságának merőben új formája jelentkezik, az ingerlékenység. Az élő szervezetek esetében a külső hatás megtörik a szervezet faji tulajdonságainak, az individuálisan szerzett tulajdonságoknak és a szervezetnek a hatás pillanatában kialakult változó belső állapotának prizmáján. A legmagasabb szervezettségű anyag, az agykérge esetében pedig, a visszatükröző képesség, mint az anyag egyetemes tulajdonsága, érzékenység, pszichikai tevékenység formájában jelentkezik.

II. *A pszichofizikai probléma*

„A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében" kérdés általános felvázolása után a szerző rövid történeti áttekintést ad e probléma helytelen felvetési formáiról.

A pszichikai jelenségek és az anyagi világ más jelenségei egymáshoz való viszonyának kérdése a természettudomány XVII. századbeli fejlettségi színvonalának alapján, az akkori idők metafizikus gondolkodásának rendszerében (különösen Descartes-nál) az ún. *pszichofizikai probléma* formájában jelentkezett. A materialisnak, az anyaginak a fogalmát a fizikaira vezették vissza. A bonyolult lelki élet, az öntudat, és általában a pszichikai magasabbrendű megnyilvánulásai pedig annyira nyilvánvalóan nem voltak az akkori természettudományos színvonal számára a fizikaira visszavezethetők, hogy önmagától adódott e problémának a „pszichofizikai" formája és a probléma megoldása dualista szemléletben történt. A világ két, egymással szembenálló, egymás számára teljesen idegen világra oszlott. Descartes ezt, a két szubsztanciáról — az anyagiról és szellemiről — szóló tanában rögzítette. A Descartes-tól származó két szubsztanciát elismerő *dualizmus* Locke-nál azután

újfajta empirikus kifejezést nyert a tapasztalat két szférájának — a belsőnek és a külsőnek — szembeállításával.

A locke-i és descartes-i álláspont közötti lényeges különbség a „velünk született" eszmékhez való viszonyukkal kapcsolatos. Az eszmét, mint az ideális lét elkülönülő fajtáját — még a platoni idealizmusban — szembeállították az érzékszerveinkkel tapasztalható dolgokkal. A velünk született eszmékről szóló tan a pszichikait elválaszthatatlanul meghatározott eszmei tartalommal kapcsolja össze. A pszichikai problémája ezért Descartes-nál mint az eszmei problémája jelentkezik. Az eszmei, mint ideális az anyagival, mint materiálissal áll szemben. Locke az eszmék velünk születettségének tagadásával és tapasztalati eredetüknek állításával, egyben — a pszichikai és eszmei megmaradó azonosítása mellett — utat nyitott a pszichikainak, érzékelési vagy reflexiós folyamatként való felfogása számára.

Az idegrendszer funkcióinak és az érzékszerveknek a XIX. sz. első felében megkezdett fiziológiai kutatásaiban és az ezen az alapon a XIX. sz. második felében létrejött experimentális pszichológiában ezen utóbbi állásfoglalás gyökeret eresztett.

Az experimentális pszichológiának e keletkezési időszakában akkori legnagyobb képviselői (Wundt, Ebbinghaus, Titchener, James) dualista alapból indulnak ki. Náluk azonban az eredeti kérdésfeltevés lényegesen megváltozik. Az idegrendszer fiziológiája és az érzékszervek kutatásának fejlődésével a pszichofizikainak a problémája, amely eredetileg az ember pszichés jelenségének a külvilág fizikai jelenségeihez való viszonyát fejezte ki, átváltozott a pszichikai és fiziológiai folyamatok kölcsönviszonyának kérdésévé: az ún. *pszichofiziológiai* kérdéssé. A XIX. század végének és a XX. század elejének filozófiai-pszichológiai irodalmában a pszichofizikai kérdése már csak leszűkítve, mint a lélek testhez való viszonyának kérdése szerepel. Ezen felül a pszichikai és a fiziológiai egymáshoz való viszonya problémájának megoldásánál nem veszik figyelembe az embernek környezetétől való függését.

A kialakuló experimentális pszichológiában a dualizmus, a kérdés helyes megoldása szempontjából a descartes-ival szemben, határozottan retrográd tendenciát mutat. Ez főként a pszichikai funkciók lokalizálásának kísérleteire vonatkozik, amelyeknek során a pszichikai jelenségeket az agy sejtfelépítésével kapcsolják össze (pszichomorfologizmus, Munck).

A dualizmus egyre inkább agnosztikus értelmet nyer. A dualizmus a pszichikai jelenségeknek, a szervezet fiziológiai és egyéb funkcióival való szembeállításává, kölcsönös kapcsolatuk megismerhetőségének tagadásává fajul.

A dualista koncepció keretén belül két irányzat keletkezik. Az egyik a parallelizmus elméletét dolgozza ki. E szerint az elmélet szerint a pszichikai és fiziológiai két egymástól különböző sort képez, amely két sor között kizárt bármely reális összefüggés. A másik irányzat bizonyos kölcsönhatást tételez fel két sor között, de tagadja pszichikai törvényszerűségek létezését.

A dualista parallelizmus egyik válfaja a gestaltpszichológia izomorfizmus elmélete (Köhler). Az izomorfizmus elmélete szerint a lelki jelenségek és az agy fiziológiai folyamatai közös dinamikai felépítésük alapján kapcsolódnak egybe.

A fentemlített dualista koncepcióknak jellemző vonásuk, hogy a pszichofiziológiai problémát a gnoszeológiai összefüggésen kívül, ettől függetlenül próbálják megoldani.

A Descartes-tól származó dualizmus másik ellenfeleként a XX. század elején monista elmélet lép fel, a machizmus képében. Ez a *monizmus* a berkeley-i tradíciókat folytató kimondott idealista jellege ellenére a pszichológia alapvető kérdésében *semlegesnek* akarja magát kiadni. A létet azonosítja az érzetekkel, tudattal és a pszichofizikai probléma így, a machizmus tálalásában, a tudaton, a szubjektív tapasztalaton belül jelentkezik. A XX. század elején egymás után erre az álláspontra térnek át az akkori ismert dualista pszichológusok: Wundt, Titchener, James.

A tiszta tapasztalat, az érzet-komplexum machista koncepciója, amely szerint a tiszta tapasztalat egységes adott része egy bizonyos variációban mint pszichikai, más variációban viszont mint dolog jelentkezik, nemcsak az anyagot tüntette el, hanem tulajdonképpen a tudatot is felszámolta. A tiszta tapasztalatba beleolvasztott tudat elveszett a pszichológiai kutatás számára. Nem maradt más, mint az ember, sajátos pszichikai tartalomtól megfosztott külső reakcióit, viselkedését kutatni. Így tisztította meg a machizmus az utat a behaviorizmus, a külső magatartás pszichológiájának számára (Watson, Russell).

A semleges monizmus másik — de későbbi — fajtája a szemantikus koncepció (Peirce, majd Dewey és Mead). A dolgok és a gondolat — e koncepció szerint — egy és ugyanazon anyagból vannak megalkotva. Különbségük mindössze funkcionális, és attól a szereptől függ, amit betöl-

tenek. A tapasztalat jelenségei a szelleminek a szerepét töltik be, amikor a jel és a jelzett viszonyában lépnek fel, illetve, amikor a viselkedéshez viszonyítva egymást szimbolizálják. A szemantikus koncepció tehát egyrészről a tudatit, pszichikait jelnek, szimbolumnak tekinti, másrészről a tudatot is és a létet is feloldja a tapasztalatban. Ez a szemantikusan értelmezett tapasztalat viszont kimondottan ideális, szellemi jellegű.

A pszichofizikai probléma, mint láttuk, a kialakuló experimentális pszichológiában leszűkült a pszichikai és fiziológiai viszonyának kérdésévé; a semleges monizmus kezei között pedig a teljes problémának ez a reális része is elveszett, és az egész problematika ismeretelméleti jelleggel, egy álprobléma síkjára csúszott át.

A semleges monizmussal párhuzamosan a XX. század elejétől fogva, a descartes-i dualizmus-elleni harcban egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a nyílt *spiritualista monizmus*. (James, fejlődésének harmadik szakaszában, Bergson, Klages, Cassirer; a XX. század elején a spiritualista monizmushoz kapcsolódnak a vitalisták is, Driesch.) Kérdésfeltevésükben a pszichofizikai problémája ismét visszaváltozik az ember szellemi és anyagi természete kölcsönviszonyának kérdésévé. Másrészről viszont a gnoszeológiai aspektus teljesen eltűnik.

Az első világháború után, az ideológiai és politikai reakció fokozódásával, új erőre kap a spiritualista monizmus is. Legharcosabb képviselőjévé a katolikus egyház tomista pszichológiája válik. E pszichológiai igen elterjedt Franciaországban, Olaszországban és főképp az Egyesült Államokban (Brennan). A tomista pszichológia, hogy áporodott középkori feudális egyházi szagát csökkentse, szövetségre lépett a freudizmussal. A freudizmus szerint — mint ismeretes — pszichikai jelenséget mindig csak pszchikai jelenség determinálhat. Másrészt a pszichikai elsődleges szerepet játszik a testivel, szomatikussal szemben. A freudizmus, alaptételei jellegénél fogva, teljesen beleillik a spiritualista monizmus pszichológiájába, és ezért a tomista pszichológiával való szövetsége is magától értetődő.

A pszichofizikai probléma helytelen megoldási kísérleteinek seregszemléjénél, végül, meg kell említeni a múlt század végének vulgár-materializmusát (Büchner, Moleschott). A *vulgármaterializmus* a pszichikai problémáját az emberi szervezeten belüli fiziológiai viszonyok zárt körében próbálja megoldani. A pszichikai természetének jellemzésénél koncepciójukból kimarad a pszichikainak a külvilághoz való gnoszeológiai viszonya. Mivel a pszichikait — mint csupán a szervezetnek belső fiziológiai folyamatai által determinált valamit — elszakítják a léttől, a pszichikai elveszti objektivitását. Ezen az alapon a vulgármaterializmus könnyen átcsúszik a pszichikai szubjektív idealista értelmezésének talajára.

III. *Gnoszeológiai összefüggés*

Történetileg a pszichikai jelenség akkor keletkezik, amikor az agy reflexműködésének fejlődése során megjelenik az érzet, vagyis amikor a külvilági inger a szervezet számára tárgy minőségében lép fel. A tárgy minőségében fellépő ingernek agyi, pszichikai képmása a visszatükrözés alkotó részévé válik. Ezzel a visszatükrözés tökéletesebb fokra — a pszichikai visszatükrözés fokára — emelkedik. Új összefüggés keletkezik: a gnoszeológiai összefüggés. A pszichikai jelenségek lényegét mindenkor az objektív valósághoz való ezen gnoszeológiai viszonyuk határozza meg. A pszichikai, mint képmások segítségével történő visszatükrözés valósul meg. A szervezetnek a környezethez való viszonyában változás áll be: alkalmazkodása megismerés segítségével történő alkalmazkodássá válik.

A képmások segítségével történő visszatükrözés egyben megismerés. A megismerés a világnak, mint objektív realitásnak a visszatükrözése. A pszichikai — az érzet, képzet, tudat — a külső világ képmása.

A képmás fogalmát (Image, Bild, Picture) különböző ismeretelméleti irányzatok használják. A képmás, tükörkép fogalmát a dialektikus materialista pszichológia, a visszatükrözés elmélete alapján, ezen irányzatoktól merőben eltérő tartalommal tölti meg. Nézzük meg a képmás fogalmával operáló fő nyugati ismeretelméleti irányzat, a reprezentacionizmus álláspontját. A reprezentatív realizmus (reprezentacionizmus) képmás fogalma szerint a megismerés tárgyai, ugyan a tudatunktól függetlenül létező tárgyak; viszont a megismerés folyamán a róluk szerzett ismereteink (a képmások) csak reprezentatív jellegűek. Nem a tárgyat, mint olyant (önmagában) ismerjük meg, hanem egy, az érzékszerveink által nyújtott szubjektív valamivel rendelkezünk. Az eszmék szubjektív állapotok. Az eszmék, gondolatok érzetek viszonya a valóság dolgaihoz nem más, mint két párhuzamos sor lényegében különfajta tagjainak megfelelése. A Bildtheorie (picture-theory) szerint a képmás ideális dolog, amely a tárgy-

gyal párhuzamosan létezik. A tárgy és a képmás két különböző világhoz tartozó, különböző dologgá válik. A tárgy az anyagi valóság külső világához, a képmás pedig a tudat belső szellemi világához tartozik. A reprezentatív realizmusnak fő gyengesége, hogy a tárgynak és a képmásnak e végsősoron dualista értelmezéséből sehogy sem lehet levezetni az egymással való megfelelésüket.

A nyugati, különösen az angol-, amerikai filozófiai irodalomban a gnoszeológiai kérdésekben éles vita folyik a reprezentacionizmus és a prezentacionizmus között. A prezentacionizmus — szubjektív monista fenomenalizmus (Russell és Moore). Szerintük a megismerés számára az egyetlen elérhető valami: az érzékszervek adata, az ún. „sense-data". Nem a tárgyat ismerjük meg, nem ennek önmagában lévő adataival rendelkezünk, hanem csak az érzeteinkkel. Mivel megismerésünknek más tárgya, más forrása nem lehetséges, az érzeteink bűvös köréből nem tudunk kitörni, nem is lehet szó a tárgyaknak, mint olyanoknak objektív, tudatunktól független világától. A prezentacionizmus egy teljesen zárt szubjektv világban mozog.

A visszatükrözés elméletének fényénél megtalálható, mind a reprezentacionizmusnak, mind a prezentacionizmusnak közös alapvető hibája. Mindketten a pszichikai, az érzetek, a gondolat, a tudat, abszolut szubjektív, ideális voltából indulnak ki, holott ennek a kiinduló alapvető tételüknek a helyességét még sehol sem bizonyították be. Nem is lehet ezt bebizonyítani, mert a dolog a valóságban másképpen áll.

A visszatükrözési elmélet álláspontját ebben a kérdésben az jellemzi, hogy egyrészt megszünteti a pszichikai és anyagi két különnemű világként való szembeállítását, vagyis, hogy a monizmus álláspontján áll, másrészt viszont ez a monizmus a machista, illetve spiritualista monizmussal ellentétben materialista jellegű.

A visszatükrözés elmélete szerint, képmás, mint olyan (tisztán ideális) nem létezik, hanem csak mint a tárgyak, dolgok, az objektív valóság objektív tartalmú képmása. Másrészt ez a képmás (képmás szolgáltatás) egyben mint az agy visszatükröző funkciója, a szervezet és környezete kölcsönhatását jellemzi. A képmás mindig a tudatunktól függetlenül létező tárgy mása, képmása: „*A tükrözés formájában (visszatükrözött formában) létező tárgy*". Ez azt jelenti: a tárgy képmása, ha nem is maga a tárgy, de nem is valami tisztán szubjektív állapot, vagy a tárgy szubjektív jele, szimboluma, hanem a „*tárgy visszatükrözése*" (36. old.).

A pszichikai, mint ideális. A pszichikai a gnoszeológiai összefüggésben részben mint ideális jelentkezik. Mivel a gnoszeológiai összefüggés jelenti a pszichikai lényegét, ezért az ideális jelleg a pszichikai lényeges vonásai közé tartozik. Az ideális azonban a pszichikai jellemzését még a gnoszeológiai összefüggésben sem meríti ki teljesen. Méginkább helytelen a pszichikainak a gnoszeológiai összefüggésben felmutatott jellegét abszolutizálni és átvinni a pszichikai más összefüggéseire.

Az ideálissal kapcsolatban ennek a körülménynek az állandó hangoztatása azért szükséges, mert az idealizmus a pszichikainak éppen a gnoszeológiai összefüggésben jelentkező ideális vonását abszolutizálja. Az idealizmus kvintesszenciája az ideális, szellemi valamiféle elkülönült tiszta létezésének elismerése.

A pszichikait lényegében csak „*szellemi minőségében*" lehet szembeállítani az anyagival. Ez a tétel utal a pszichikai ideális jellemvonásának történeti eredetére és lényegében a pszichikai megértésének mottójául szolgál. Ezt a körülményt vázlatosan a következőképpen lehet körvonalazni:

A pszichikai főleg történeti, rezultatív kifejezésében ideális. Az individuális pszichikaira az ideálisság alapjában véve közvetve, másodlagosan terjed ki. Az individuális pszichikainak, illetve az emberi megismerő tevékenységnek produktumai szóban, könyvek, művek alakjában objektívizálódnak és felhalmozódnak. A továbbiakban a megismerő tevékenység ezen objektívizálódott produktumai — képmások, gondolatok, eszmék — maguk válnak a gondolati munka tárgyaivá. Az eszmék, fogalmak kölcsönös kapcsolata, kölcsönös összefüggése viszonylag függetlenné teszi őket a szubjektum közvetlen valóságot visszatükröző egyedi tevékenységétől. Az eszmék, fogalmak összefüggésének rendszerében a szubjektum megismerő tevékenységének tartalma átalakított formában lép fel. Az összefüggések ezen rendszerében a rendszer minden egyes tagja már nem mint az individuum gondolata, hanem a „gondolkodásának ideális objektuma" formájában lép fel. Másszóval a társadalmilag kidolgozott tudásnak, ismeretanyagnak a rendszere, mint szellemi *objektív* realitás áll szemben az egyénnel, az egyén pszichikai tevékenységével.

Látható, hogy a pszichikai ideális jellege kérdésének megoldása a képmás és tárgy köcsönviszonya kérdésének megoldása mellett egy másik kérdés helyes megoldását is megkívánja. E másik kérdés: az individuum pszichikumának és

a társadalmilag megalkotott ismeretanyagnak a kölcsönviszonya. A képmásoknak ez az objektívizálódott és jelentős viszonylagos függetlenségre szert tett rendszere szellemi, ideális a fogalom alapvető jelentésében. Az egyén elsajátítja ezt az ismeretanyagot. Tudata ezekkel az ideális tárgyakkal telítődik. Ezek között és az egyén egyedi analizátori, objektív valóságot visszatükröző megismerő tevékenysége között nem lehet a közvetlen kapcsolatot meghúzni.

Így terjed át másodlagosan, közvetve a pszichikai magasabb produktumaira és általában a pszichikaira az ideális jelleg, jellemvonás. Ha az eszme ennek során „elfelejti" eredetét, „eltagadja" származását, és a pszichikai formájában, mint valami tiszta elkülönült szellemi áll szemben az anyagival, megnyílik az út a pszichikai objektív idealista értelmezése számára.

Tehát a pszichikait, amennyiben a társadalmilag szervezett megismerés folyamatában nyert ideális tartalommal telített, elsősorban csak e szellemi minőségében lehet szembeállítani mint ideálist az anyagival.

Másodsorban a pszichikainak mint ideálisnak a jellemzése a szubjektum objektum viszonyának absztrakció útján elkülönített oldalát fejezi ki.

A visszatükrözés elmélet az ember, mint szubjektum és a világ közötti kölcsönhatásból indul ki. A visszatükrözés elmélet számára a szubjektumnak és a világnak, mint két egymásra ható realitásnak összefüggése az alapvető. Az ember a megismerés segítségével — a pszichikai visszatükrözés fokán — aktív viszonyt létesít a természettel, társadalommal. A megismerés folyamatában keletkezik az ember agyában a világ tárgyainak, jelenségeinek képmása. A képmás, a tárgy ideális mása, csak az objektív világgal kölcsönös összefüggésben, hatásban álló szubjektum megismerő tevékenységében keletkezhet és létezhet. A pszichikai viszonya a világhoz a megismerési folyamat egységében, mint a szubjektívnek az objektívhez való viszonya lép fel.

A pszichikai képmásnak, mint ideálisnak a tárgyhoz, mint materiálishoz való viszonya, a kiindulási pontul szolgáló szubjektum-objektum alapvető kölcsönviszony absztrakció útján elkülönített, kiemelt oldalaként, momentumaként létezik. Ennek a speciális aspektusnak a kiemelése csupán absztrakció. Bár jogos és szükséges absztrakció, de mégis csak absztrakció. Az ideális-matreiális összefüggés a pszichikai működés világhoz való reális viszonyának csupán egyetlen momentumát mutatja meg. Az elkülönített oldal csak a többi oldallal összeépítve nyujthat teljes, reális, konkrét képet. Az ideális csak a reális visszatükrözési folyamatba beleágyazva létezhet. A képmás vagy eszme mint ideális, csak a visszatükrözési folyamatba visszahelyezve léphet ki passzív, statikus, merev tükörkép formájából.

Meg kell még jegyezni, hogy a pszichikainak, mint ideálisnak az anyagival, mint materiálissal való szembeállítása csak a gnoszeológiai összefüggés keretén belül lehetséges és helytelen ezt a szembeállítást átvinni a pszichikai és az agy viszonyára.

A pszichikai mint szubjektív. A pszichikai a gnoszeológiai összefüggés egészében mint szubjektív jelenik meg. A marxizmus értelmezésében a lét nemcsak a tárgy és a tárgy szemléleti formájában, hanem a szubjektum és a szubjektum tevékenységének formájában is előfordul. A szubjektum-objektum egysége megnyilvánul mind az ember gyakorlati tevékenységében, mind a megismerésben.

A szubjektív-objektív kölcsönviszonyának problémájával kapcsolatban mindenekelőtt tisztázni kell azt a körülményt, hogy ez a kölcsönviszony nem a pszichikai és az agy kölcsönviszonyának a kérdése. Ez, az utóbbi időben elterjedt nézet alapjában véve helytelen.

A pszichikai mint szubjektív két összefüggésben szerepel.

Egyrészt a pszichikai szubjektív, mint az egyén tulajdonsága. Az egyén, a szubjektum létező realitás. Az egyénnek sajátja a pszichikai tevékenység, és ebben az értelemben a pszichikai csak mint az egyénnek tulajdonsága, csak mint szubjektív létezhet. Érzet, képzet, gondolat nem létezhet gazdátlanul. A pszichikai szubjektivitása ebben az első, alapvető értelemben tehát azt jelenti, hogy a pszichikai egy meghatározott szubjektum tevékenysége.

Másrészt szubjektív a pszichikai mint nem-adekvát visszatükrözés. A szubjektív-objektív ellentétessége az adekvát és nem-adekvát megismerést jellemzi. A lét objektív tulajdonságain a lét saját, a megismeréstől független (önmagában vett) tulajdonságait értjük. Ezzel szemben a szubjektív ezen tulajdonságoknak nem-adekvát tudati tükörképe. Ha a megismerés a tárgyat adekvát módon adja vissza, az objektív jelzőt átvisszük a megismerés ezen tartalmára.

Az objektív-szubjektív helyes kölcsönviszonyának megértéséhez szükséges, hogy a lét és az objektum fogalmát ne azonosítsuk. A szubjektum tudata számára a lét

mindig a tudattal szembenálló objektív realitásként jelentkezik. A lét ontológiai, az objektum gnoszeológiai fogalom. A lét objektum formáját csak a megismerő szubjektum keletkezésével, létrejöttével veheti fel. A lét létezik a megismerő szubjektumtól, a tudattól függetlenül is. Azonban az objektum minőségében viszonyba kerül a szubjektummal.

A nemadekvát-adekvát, vagyis szubjektív és objektív tudatinak kölcsönviszonyát az jellemzi, hogy a megismerés mélyülésével a szubjektív fokozatosan átváltozik objektívvá. Az ideális és szubjektív jelleg különböző mértékben sajátja a megismerés különböző egyedi szakaszainak. A szubjektív *fokozat*, méghozzá szükségszerű fokozat az objektív megismerés felé vezető úton. A nem-adekvát jelleg, a hibáknak és torzításoknak léte tény. Tény, amely a megismerés feltételeinek, körülményeinek törvényszerű következménye. A dolog képmása ugyanúgy mint maga a képmás, objektíve törvényszerűen függ az érzékelés feltételeitől, függ létezésének feltételeitől.

A pszichikai szubjektivitása nem abszolút jellegű. A pszichikai szubjektív, formáját tekintve, de objektív tárgyi tartalmát, eredetét tekintve. Az egyén az objektív világ szubjektív képmásában mindenekelőtt az objektív világot és nem önmagát ismeri meg.

A gnoszeológiai összefüggés keretein belül a szerző tárgyalja még: az analízis-szintézis, elvonatkoztatás-általánosítás különböző fokait az individuális megismerés szakaszaiban. A gondolkodás és a beszéd kölcsönviszonyának kérdését.

Az *ontológiai összefüggés* fejezetben az alábbi problémákról van szó: a reflexelmélet; a pszichikai működés, mint az agy reflektórikus működése; a pszichikai és idegi kölcsönyviszonya az agy reflektorikus működésében; a pszichikai jelenségek determinációja; a pszichikai jelenségek szerepe a viselkedés meghatározásában.

A könyv utolsó fejezetében a szerző a „pszichikai működés és az ember pszichikai tulajdonságai" kérdést tárgyalja.

Munkája végén Rubinstein a következőkben összegezi gondolatait:

„Az összes probléma közül, amelyet a világmindenség az emberi gondolat elé állít, az bizonyult legnehezebbnek, amely magának a gondolatnak, tudatnak, általában a pszichikainak természetével kapcsolatos. A pszichikai természetéről és a jelenségek összefüggésében elfoglalt helyéről szóló kérdés időtlen időktől egészen napjainkig a világnézetek harcának fő területe. Ennek a problémának a megoldása a pszichikai jelenségek bonyolultságának következtében az emberi gondolat évezredes erőfeszítésébe került.

E problémánk boncolásához — folytatja Rubinstein — azzal a céllal fogtunk hozzá, végigkövetve azokat az összefüggéseket és viszonyokat, amelyekbe a pszichikai bele van ágyazva, hogy kideríthessük: a pszichikai az összefüggéseknek minden egyes rendszerében külön-külön milyen minőségben, milyen jelleggel jelentkezik.

A pszichikai természetéről és más jelenségek körében elfoglalt helyéről szóló kérdés megoldása azáltal is lényegesen bonyolódik, hogy a pszichikainak, mint ideálisnak, szubjektívnek stb. a meghatározása, amely a pszichikait a valóságban a viszonyok egy bizonyos rendszerében jellemzi, jogosulatlanul általánosítva átváltozik egyetemessé, átterjed a viszonyoknak arra a szférájra is, amelyekhez lényegében nem tartozik. Példaként felhozható a szubjektív és objektív ellentétességének, — amely a pszichikait az objektív valósághoz való gnoszeológiai viszonyában jellemzi, — átvitele a pszichikai és a fiziológiai kölcsönviszonyára. Ez az átvitel elkerülhetetlenül a pszichikai objektív megismerése lehetőségének tagadásához visz el, ahhoz az állításhoz, mintha az agy visszatükröző tevékenysége csak fiziológiai kifejezésében lenne hozzáférhető az objektív tudományos megismerés számára. Valójában a pszichikai az összefüggéseknek és a viszonyoknak minden egyes, számára lényeges rendszerében elkülönülő minőségben, specifikus fogalmi jellemzővel jelentkezik. E jellemzők közül egynek mint a pszichikai számára általában univerzálisnak, a rögzítése és irradiált átterjesztése a viszonyok egyik rendszeréről, amelyekben a pszichikai jelentkezik az összes többire — komoly akadályt képez a „pszichofizikai probléma" megoldásának útján.

A világ dualista kettéosztottságáról szóló hibás elképzelés mindenekelőtt kapcsolatos a pszichikai, mint megismerés; és az anyag, mint objektív valóság gnoszeológiai ellentétének a pszichikai összes kapcsolatára és viszonyára való jogosulatlan kiterjesztésével. Vitathatatlan, hogy a pszichikai bármely jellemzését tekintve minőségileg különbözik az anyagi világ összes többi tulajdonságától. A pszichikai ezen minőségi sajátosságának jelentékenysége hozza létre a pszichikainak az égvilágon mindennel való szembeállítása tendenciáját és e szembeállítás alapján a világ kettéosztását. Jóllehet a világ kettéosztásához vezető szembeállítás teljesen jogo-

sulatlan. Ezzel együtt egészen hibásan állapítják meg az ellentagot, amellyel a pszichikai szembenáll. Az ún. pszichofizikai probléma megfogalmazásában a pszichikait a fizikaival állítják szembe. A fizikait meg gyakran az általánosan vett anyagi helyére helyettesítik be; ilyen módon a pszichikai és fizikai szembeállítása a pszichikai és materiális szembeállításává változik át. Valójában reálisan az anyagi világ fejlődése során egymás után lépnek fel az anyagi világ mechanikai és fizikakémiai, biológiai, részben fiziológiai tulajdonságai.

Ontológiailag a pszichikai mindenekelőtt az anyagi világ különböző tulajdonságainak e sorában az anyag tevékenységének, illetve különböző formái megjelenésének sorában, láncszemként jelentkezik. Éppen ezért nincs semmiféle alap sem arra, hogy ebből a sorból csak a fizikait ragadjuk ki, sem arra, hogy éppen vele állítsuk szembe a pszichikait: a pszichikai és fizikai mint olyanok — az anyagi világ tulajdonságaiként vagy megjelenési sorának tagjaként — nem állíthatók egymással szembe. Ugyanígy nem szükséges szembeállítani a pszichikait, mint a legmagasabb fejlettségi fokú anyag specifikus működését az anyagi világgal mint egésszel; a pszichikai — az anyagi világ formáinak, működési formáinak egyike.

A pszichikainak és materiálisnak jogosult szembeállítása a gnoszeológiai viszonnyal kapcsolatos, amelyben a materiális az objektív realitás minőségében jelentkezik a pszichikai, pedig — mint szubjektív és ideális; ebben a minőségben a pszichikai és materiális szembenállnak egymással. *Ideális* a pszichikai működés *rezultatív* kifejezése — a képmás, az idea, különösen akkor, amikor testet öltve a szóban a pszichikai működéstől viszonylag elkülönülten jelentkezik. Az ember pszichikai működése *ideális*, amennyiben e működés *szellemi*, azaz amennyiben meghatározott eszmei tartalmat szedett össze, zárt magába.

A pszichikainak minőségi sajátossága, mint megismerésnek az anyagi léttel, mint objektív realitással való szembeállíthatósága nem szünteti meg a lét ontológiai egységét. A lét keretén belül alakul ki kezdetben a szubjektum megismerési viszonya a világgal és vele együtt a pszichikainak mint ideálisnak és szubjektívnak az anyagi léttel, mint objektív realitással való ellentéte, amely ellentét viszonylagos és korlátozott éppen ezen gnoszeológiai viszony által.

A világ anyagiságán alapuló egysége először abban jut kifejezére, hogy egyes jelenségeknek más jelenségekben való tükröződése — az anyagi világban a kölcsönhatások összes szférájának általános tulajdonsága. A kölcsönhatás minden egyes szférájában a visszatükrözés effektusa más jelenségekben konkrétan jelenik meg. A visszatükrözés megnyilvánulása ezen konkrét formáinak feltárása a kölcsönhatás minden egyes specifikus szférájában — minden egyes esetben külön speciális kutatás dolga. Jelen alkalommal elegendő ennek a visszatükrözésnek általános formáját megjelölni; ez abban rejlik, hogy egy jelenségnek más jelenségre gyakorolt bármilyen hatása azon jelenség belső sajátosságain törik meg, amelyre ezt a hatást gyakorolták. A visszatükrözés elmélet először a lét általános ontológiai jellemzésének minőségében jelentkezik és csak ezután nyer specális tartalmat, mint ismeretelmélet.

Az anyagi világ egysége másodszor abban jut kifejezésre, hogy a lét elemi, „mélyebben" fekvő szféráinak általánosabb törvényei működésüket kiterjesztik az összes „magasabban" fekvő területekre, nem zárva ki eközben ezen utóbbiak specifikus törvényszerűségeinek létezését. Ennek az általános tételnek megnyilvánulása többek között a neurodinamika fiziológiai törvényszerűségeinek kiterjesztése a pszichikai jelenségekre.

A gnoszeológiai értelmezés számára jellemző szubjektív és objektív ellentétessége ellenére a lét egysége itt is megbontatlan. Ez az egység azon alapul, hogy a képzet, gondolkodás gnoszeológiai tartalma elszakíthatatlan a képzet, gondolat tárgyától, hogy gnoszeológiai tartalmukat tekintve nem mások, mint az anyagi világ jelenségei és tárgyai visszatükrözött létezésének formái. Nem létezik képmás elkülönülve a dologtól; csak a dolgoknak a képmása létezik. A képmás — nem idealis tárgy, amely a tárgytól, mint anyagi dologtól függetlenül, viszony nélkül létezik; hanem a tárgy képmása, a dolog képmása. Ha azt mondom, hogy a képzet a dolog képmása, ez azt jelenti, hogy elvetem azt az elképzelést, amely szerint állítólag a képmás a materiális anyagi dolgoktól független, a dolgokkal semmiféle viszonyban nem lévő, elkülönülten létező ideális dolog. Ha azt mondom, hogy a fogalom az objektív valóság „képmása", akkor egyben azt is állítom, hogy a gondolkodás a pszichikai folyamat rezultatív kifejezésében vagyis „termékei" (a fogalmak) által átlép az objektív: az aritmetikai, geometriai, fizikai stb. ismeret szférájába. A fogalmak egyidejűleg az emberek gondolkodó tevékenységének termékei, másrészt mint a lét visszatükröződése, a lét visszatükrözött

létezésének formái. *A materialista monizmus sértetlen marad a gnoszeológia területén is.*

A szubjektum pszichikai működése nem tisztán szubjektív valami; az objektív világgal való kapcsolatát nem szükséges kívülről, mint valami számára kívülesőt, idegent saját maga magára ráerőszakolni. Az anyagi világ dolgai és jelenségei részt vesznek magában a pszichikai jelenségek keletkezésében, minthogy ezen utóbbiak a dolgoknak az érzékszervekre, az agyra gyakorolt hatása eredményeképpen az agy reflektorikus idegműködése során keletkeznek: Itt ugyancsak *nem szükséges a pszichikai működést kívülről kapcsolatba hozni az aggyal, az agy anyagi idegműködésével; a pszichikai működés önmaga egyúttal idegi működés, magasabbrendű idegműködés.*

A visszatükrözés pszichikai működés, amely egyúttal az agy reflektorikus idegműködése, az individuumnak a világgal való kölcsönhatása folyamatában keletkezik és ezen kölcsönhatás megvalósítását szolgálja. Egyrészről feltételezett a világ hatása által, másrészről ő maga feltételezi meghatározza az individuum magatartását. Ilyen módon *a pszichikai működés beleépül a jelenségek egyetemes kölcsönhatásába*, mint feltételezett és mint feltételező. Tehát itt ugyancsak nincs helye a pszichikai elkülönítésének a pszichikai jelenségeknek a világ összes jelenségei általános kölcsönhatásából való kihagyásának. A tudatos lény, az ember is, összes összehasonlíthatatlan és megismételhetetlen sajátosságával egy a világgal.

A szerep, amelyet a pszichikai jelenségek az emberek életében és tevékenységében betöltenek, azzal a fundamentális ténynyel kapcsolatos, hogy a pszichikai működés kifejlődésével a világ, amely kezdetben a szervezetre mint az *ingerek* összessége hat, az ember előtt, mint *tárgyak és objektív* helyzetek, mint az ember előtt feltáruló, szemlélete számára hozzáférhető *objektív valóság* nyilatkozik meg. Ezzel együtt megy végbe az átmenet az *ingerek hatására fellépő reakcióról a tárgyakkal való tevékenységre és az emberek viszonyában az erkölcsi cselekedetekre.*

Az ingerek hatására fellépő vak reakcióról a tevékenység, mind szélesebben és mélyebben feltáruló, tárgyaival való tudatos cselekvésre és megismerésre való átmenettel rakódik le az emberi magatartás, emberi élet, emberi történelem előfeltétele. Ez, többek között, a dolgokat egymással kölcsönhatásba hozó és ilyen módon mindinkább objektív, egyre jobban elmélyülő megismerésükhöz vezető tudatos gyakorlati tevékenység egyik előfeltétele. Ahhoz mérten, ahogy az emberek a világot megváltoztatva mindjobban tudatosítják, az ember tudata egyre teljesebben öleli át a világot jelenségeinek kölcsönös összefüggésében, az ember tudata egyre nagyobb mértékben szinte átváltozik a világ öntudatává; a világ az ember által saját tudatára ébred.

A világnak megváltoztatása során végbemenő előrehaladó tudatosodása, egyre szélesedő lehetőségeket tár fel a világ további megváltoztatása, a természet átalakítása és a társadalom átépítése, az emberek tudatos tevékenysége segítségével történő új világ, új emberi viszonyok felépítése számára. Láttuk: a tudat feltételezi (meghatározza) az emberek tevékenységét, magatartását; az emberek tevékenysége pedig átalakítja a természetet és átépíti a társadalmat. Ilyen módon a tudat meghatároz mindent amire az emberi tevékenység kiterjed, bekapcsolódik az események azon végtelen láncolatába, amely a világ életében és a társadalom történetében az ember közreműködése során keletkezik.

Így a világ alapvető egysége alapján és ennek keretein belül — fejezi be gondolatait Rubinstein — kézzelfoghatóan, felmérhetően és láthatóan feltárul azon változásoknak a jelentősége, amelyet az emberi tudat az evolució folyamatában és a történelem menetében lejátszódó keletkezése és fejlődése a világban véghezvisz." (317—321. old.)

Kritikai megjegyzések

Rubinstein munkáját értékelve meg kell jegyeznünk, hogy monográfiájának első részében különösen figyelemreméltó a kérdések világos rendezése. Ez azután a későbbiekben, lehetőséget ad, és szinte szükségszerűen magával hozza a helyes megoldásokat. A szerző egyértelműen határozza meg a pszichikai helyét az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében. Magának a pszichikai lényeges összefüggéseinek egymáshoz való kapcsolatában meg tudja állapítani, a helyes alá-fölérendeltségi viszonyt, a kölcsönviszonyoknál a meghatározó tényezőt. Igen gyümölcsözőnek látszik a reflex elvnek, mint a pszichikai vonatkozásait szintetizáló és a pszichikai jelenségek oksági természetét leíró elvnek központi helyre való állítása.

1. Nagyon tanulságos, ahogy a szerző az egyetemes összefüggésből levezeti a visszatükröző képességet, mint a lét általános tulajdonságát. Ennél a levezetésnél

talán *kívánatos lenne a kölcsönhatás megmaradásának tényét is előtérbe helyezni.* Ugyanis a múltban az egyetemes összefüggés és kölcsönhatás tárgyalásakor, egyrészt, sohasem fejtették ki az egyetemes összefüggést és kölcsönhatást *mint visszatükrözést.* Az egyetemes összefüggés kifejtését primitív példák felsorolásával igyekeztek elintézni. Ugyanígy, másrészt, nem mutattak rá a *kölcsönhatás megmaradásának tényére,* ami pedig a fő feltétele annak, hogy az egyetemes összefüggésből a visszatükrözést, továbbá a fejlődést levezethessük.[1]

A visszatükrözés fogalmának a filozófiai kategóriák táborában a helyet és szerepet tulajdonképpen Lenin biztosította. Leninnek köszönhetjük, hogy erre a fogalomra felhívta a figyelmet. Ezenkívül lényeges Leninnél, hogy nemcsak a megismerést magyarázta a visszatükrözés alapján, hanem a visszatükrözést az anyag általános tulajdonságainak a rangjára emelte és ezzel lehetővé tette a pszichikai dialektikus levezetését az anyagi világ alapjaiból. Ezt a lehetőséget Lenin óta a filozófiai irodalomban nem nagyon használták ki. E lehetőség realizálása terén Rubinstein jelen monográfiája jelentős lépéseket tesz előre.

Az emberi lélek előtörténetének feltárása az állati pszichikum fejlődésének kutatásával történik. A lélek *teljes* előtörténete felvázolásakor nyomon kell követni a visszatükrözés megjelenési formáit az élettelenből az élőbe való átmenet során, másszóval a visszatükrözést az élettelenből kell levezetni. Nehezen körvonalazható, hogy a pszichikai miképpen van adva az anyagi világ alapjaiban. E probléma döntő láncszeme: a visszatükrözést az egyetemes összefüggésből kell megmagyarázni, helyesebben az egyetemes összefüggést mint visszatükrözést kell kifejteni. A visszatükrözés az egyetemes összefüggés tartalmának kifejtése, zárójeleinek felbontása, az egyetemes összefüggés konkretizálása olyan módon, hogy a konkretizálás ellenére a visszatükrözés megmarad egyetemes jellegűnek.

A visszatükrözést helytelenül általában úgy értelmezik, mint passzív recepciót, a külvilági tárgy agyban megjelenő tükörképe kialakulásának egyoldalú folyamatát. Holott már Descartes, akinek tulajdonképpen a visszatükrözés fogalma a filozófiában a polgárjogát köszönheti, másképpen értelmezte a visszatükrözést. Descartes felfogása szerint a visszatükrözés az állati szervezet alkalmazkodásának mechanizmusát tárja fel. Nem egy passzív tükörkép kialakulásáról van szó, hanem a szervezet reagálásáról. Igaz, hogy Descartes-nál a visszatükrözés elsősorban és majdnem kizárólag védekezést, elhárítást jelentett. A szervezet a külső ingert elhárítja vagy úgy, hogy elmenekül előle, vagy, ha módjában van, megszünteti. Tehát a visszatükrözés Descartes-nál passzív védekezési jellege ellenére a szervezet és környezete közötti viszonyt fejezte ki.

Rubinstein monográfiájában igyekszik a visszatükrözés fogalmát teljes gazdagságában kifejezni. Ennek ellenére egy körülmény nála is tisztázatlan marad. Ugyanis ha a külső hatás a hatást felfogó dolog belső sajátosságain, természetén megtörik, akkor szükségszerűen felmerül az a kérdés is, hogy honnan származik ez a belső természet, belső tartalom; vagyis, hogy hogyan lehetséges maga a visszatükrözés, milyen eredendő feltételek mellett keletkezhet? Ha a dolgok belső természete eredetének kérdésére az egyetemes összefüggésre, kölcsönhatásra, visszatükrözésre hivatkozva válaszolunk, akkor válaszunk helyes, de semmitmondó lesz. Ezesetben a belső tulajdonságból, mint adottból indulunk ki. A problémához ezen a helyen kapcsolódik a hatás megmaradásának és felhalmozódásának ténye.

A visszatükrözés bonyolult folyamat, és több összetevőből áll. A hatás felfogásából és egyúttal a belső tulajdonságok szerinti transzformációjából. A dolog ezen „áttranszformált" hatással visszahat a hatás forrására, illetve visszahatásként továbbítja a hatást más tárgyakra. E folyamat során maga is megváltozik. Ebben az értelemben minden dolog (az élő szervezet is) hatástovábbító és a hatás továbbítása folyamán változtatja meg természetét. Az a felfogás, amely a visszatükrözést egy — a tudatban keletkező — tükörkép kialakulási mechanizmusára redukálja, nem érti meg, hogy a gyakorlat fogalma (az objektív átalakító aktív visszahatás) milyen központi vezetőszerepre hivatott az ismeretelméletben.

A hatás a hatást felfogó dologban visszatükröződik. A hatás e visszatükrözéskor a belső tulajdonságok képében tulajdonképpen magával a tárgy történetével találja szemben magát. A dolog a hatásra egész saját történetével reagál. A belső természet, tulajdonságok, feltéte-

[2] Az élő szervezetek világában a hatás megmaradásának és felhalmozódásának megnyilvánulási formája pl.: a szerzett tulajdonságok és ezeknek öröklődése.

lek, sajátosságok, tulajdonképpen azoknak a hatásoknak koncentrált kifejezése, amelyek az illető dolgot története során érték. A dolog ezért nem egyszerűen csak felfogja a hatást, nem egyszerűen a hatás szenvedő alanya, hanem természetének megfelelően áttranszformálja, megtöri a hatást. A hatásra a visszatükrözés során speciálisan reagál.

A visszatükrözés azonban nemcsak abban nyilvánul meg, hogy a dolgon „meglátszanak", tükröződnek a hatások, hanem főleg abban, hogy ezek a hatások a dologban meghatározott módon rögződnek, megmaradnak, felraktározódnak. Maga, a belső tulajdonságok, feltételek útján való hatásközvetítés is csak a hatás megmaradása és felhalmozódása mellett lehetséges, mert a belső tulajdonságok, sajátosságok éppen a külső hatás felhalmozódásának történeti eredményét képezik. Történetileg a külső hatások határozzák meg magának a belső dolognak a természetét és a dologban „felhalmozott" formában ezek a külső hatások „elraktározódnak". A visszatükrözés értelmében minden jelenség nemcsak a világmindenség tükre, hanem méginkább visszhangja. A tárgy története, a tárgyra ható környezeti hatások változásának története. A tárgy belső természetének kimutatása a tárgy koncentrált történetének feltárása[3].

A szervezet megváltozik a környezet hatására. Ez azt jelenti, hogy a szervezet a környezet hatásának transzformációja során és saját aktív visszahatása, illetve a hatás továbbítása folyamán egyben sajátos formában megtartja és felhalmozza a hatást, vagyis megváltozik. Ha ez általában nem így történne, akkor történetileg minden hatás nyomtalanul eltűnne, a semmibe veszne. A tárgy nem fejlődne és fejlődéstörténetének kezdeti periódusában ugyanúgy reagálna, mind fejlődésének későbbi szakaszaiban. Egyáltalán, csak a hatás megmaradása és felhalmozódása magyarázhatja meg a dolog belső természetének eredetét, az anyagi világ jelenségei egyetemes összefüggésében a dolog sajátos láncszem — természetét, egyedi minőségét, egyáltalán magát a visszatükrözést. A visszatükrözés fogalma és a természetes kiválasztódás fogalma szoros összefüggésben áll egymással az élő szervezetek fejlődéséről szóló elméletben. Az élettelen világban is megvan a hatás megmaradásának és felhalmozódásának, a természetes kiválasztódáshoz hasonló mechanizmusa.

A hatás megmaradásának és felhalmozódásának következtében a dolog belső természete bonyolultabb, összetettebb lesz. Ez jelenti a fejlődést, az egyszerűtől az összetettebb felé. Ha csak minden mindennel összefügg, minden mindenre hat, de a hatás nem marad meg valamilyen formában és nem halmozódik fel, akkor nem lehetséges visszatükröződés, változás, fejlődés.

Mennél bonyolultabb a dolog természete, annál sajátosabb a transzformációja és az ellenhatása. A bonyolult bonyolultabban hat vissza. Az összetettebb ellenhatás nagyobb változást tud előidézni, meggyorsítja a fejlődést.

A visszatükrözésnek, mint a hatás megmaradása és felhalmozódása összefüggő folyamatának értelmezése számtalan tisztázásra váró problémát vet fel. Probléma, hogy milyen formában valósul meg a hatásmegmaradás és felhalmozódás az élettelen természetben. Mik a visszatükrözés alapvető formái az anyag alapvető mozgásformáival kapcsolatban. Melyek a hatás asszimilációjának mechanizmusai. Mennyiben lehet az élő természetből merített sémákat, analógia segítségével átvinni az élettelen természetre? stb., stb.

2. *A gnoszeológiai összefüggés* tárgyalásánál a szerző a megismerés egyes szakaszaira konkretizálja az objektív-szubjektív (illetve ideális) kölcsönviszonyának kérdését. Helyes megállapításokat tesz a tudománytalan idealista és vulgármaterialista ismeretelméleti koncepciók bírálata során. Véleményem szerint azonban *álláspontja* problematikus és *nem egyértelműen tisztázott az objektív-szubjektív* (illetve ideális) *kérdésének esetében, az adekvát visszatükrözéssel, az adekvát tudati képpel kapcsolatos kérdésekben.*

Felfogásának rezüméjét a következő idézetek adják vissza: „A valóságban az érzéki minőségek a dolgok tulajdonságait jellemzik, a szubjektumnak róluk szóló tudását képviselik. Az érzéki minőségek a dolgoknak, mint realitásoknak a tulajdonságát fejezik ki, amely (realitás) nem meríthető ki a szubjektum számára adott tulajdonságoknak semmiféle összességével" (87. old.).

„A képzet objektivitása mindenekelőtt azt jelenti, hogy mi nem saját érzeteinket és képzeteinket érezzük és fogjuk fel, hanem érzeteink és képzeteink tárgyait; az érzetek és képzetek segítségével mi magukat a dolgokat ismerjük meg. Azonban az

[3] Pl. az emberi szem természetét a napból, illetve a fényhatás természetéből és az emberi élet fénykörülményeiből, feltételeiből lehet levezetni.

érzetekben és képzetekben számunkra a szubjektum és objektum kölcsönös egymásrahatásának összegezett effektusa van adva. Az élő szemléleti képben a szubjektum által történő érzékelésnél, a dolog, érzékelése feltételeinek megfelelően mindig átalakítva lép fel.

Az objektív, ami maga a tárgy által megalapozott, és a szubjektív, ami a szubjektum érzékelésénél a tárgy érzékelésének feltételeitől függ, az érzéki gyakorlat következtében már az érzetben és a képzetben kezdenek differenciálódni. Azonban a differenciációnak ez a folyamata, amely az érzéki területén kezdődik el, szükségszerűen átterjed az absztrakt gondolkodás területére. Ez az absztrakt gondolkodás területére való átmenet azért szükséges, mert a jelenségek objektív, kölcsönös viszonyuk feltárása útján történő meghatározása csak akkor érhető el, ha a jelenségeket tiszta formájukban, törvényszerű összefüggéseiben vesszük, vagyis elvonatkoztatva azoktól a mellékes zavaró körülményektől, amelyek a jelenségek lényegét elkendőzik" (104—105. old.).

A szerző álláspontja — ez, részben a fenti idézetekből is kitűnik, — a következőképpen értelmezhető: Az élő szemléleti kép egy objektív összetevőnek és egy szubjektív összetevőnek az eredője. A kölcsönviszonyban az objektv összetevő az elsődleges, és meghatározó. Az élő szemléleti kép egyszerre objektív is, és szubjektív is, és ezt az egységet, az élő szemlélet keretén belül nem lehet szétbontani. A képmás objektív annyiban, amennyiben forrása és meghatározó tartalma objektív. Szubjektív pedig annyiban, amennyiben az egyén szubjektív állapota, az érzékelés feltételei, az egyén szükségletei befolyásolják. Az élő szemléleti megismerés szakaszai, az átmenet az elvont gondolkodás útján történő megismerésre, majd az elvont gondolkodás szakaszai egy olyan sort képeznek, ahol a szubjektív részaránya állandóan csökken, az objektívé pedig nő.

Amit a szerző a szubjektívről mond, az meglehetősen általános, szétbontatlan. Emiatt nem lehet egyértelműen megállapítani a szubjektív-objektív közötti határokat, ugyanis ezek a határok a szubjektív-objektív különböző összefüggéseiben egymástól erősen eltérőek. A szubjektív-objektív nem egyértelműen tisztázott kölcsönviszonya hibás következtetésre ad alkalmat.

Vegyük először azt a tételt, hogy az élő szemléleti képben (az érzetben, képzetben), „a szubjektum és a megismerés tárgya közötti kölcsönhatás összegező effektusa" ölt testet. Pl. egy ugyanazon tárgyról, egy ugyanazon időben különféle melegérzetet kapunk, az érzékelő szubjektum, illetve érzékszerve állapotától függően. A tárgy hőállapotának érzeti képe módosul a szubjektum állapotának megfelelően. Ez a módosulás, ingadozás az, ami az objektív tárgy képmásának objektív tartalmát, mint a képzet egyik összetevőjét egy másik összetevővel, a szubjektívvel kiegészíti.

Az élő szemlélet formájában történő megismerés esetében a szubjektív-objektívnek ez az egyik, a szerző által is felvázolt kölcsönviszonya. A kölcsönviszonynál — mint láttuk — arról van szó, hogy az érzékszervek nyújtotta kép függ az érzékelés külső feltételeitől és a szervezet belső állapotától. Azonban a szóban forgó vázlatban nincs szó magának az érzékszervi recepciónak jellegéről, arról, hogy a külső hatást a receptor idegingerületté transzformálja, hogy a tárgy a szervezet számára „érthető" nyelven, az „érzékszervek nyelvén" kerül „tolmácsolásra". Ez a kérdés — a szerző véleményéhez igazodva — nem lehet ontológiai kérdés, mert a tárgy és a tárgy pszichikai képmása közötti összefüggést tárgyalja. Érthető az, amit a szerző a képmás ingadozásáról szubjektív jellegű befolyásoltságáról mond, de mindez nem ad felvilágosítást, magának a képmásnak (annak, ami azután változékony lesz, a változékonyságtól elvonatkoztatott) saját természetéről, jellegéről. Pedig éppen ez a kérdés leginkább problematikus és vitatott.

Mielőtt a probléma körvonalazásához hozzákezdenénk, térjünk vissza a visszatükrözés fogalmához. Az egyetemes összefüggésnek e mechanizmusa — mint ismeretes — úgy működik, hogy a külvilági hatás nemcsak a szó képletes, de valóságos értelmében transzformálódik. A külső hatás a szervezetben folyamatot indít el, ami sajátos ellenhatással, reakcióval, reflexszel végződik. E folyamatnak az alkotó része — a külső hatás recepciója, az érzékszervek nyelvére való lefordítása, képszerű alakban való közlése. Ebben az összefüggésben a képmás, mint a szubjektum funkcióinak egyike szubjektív, habár tárgya, illetve jelentése objektív, vagyis önmagán kívüleső, önmagától független. Nem lehet eltagadni, hogy a képmás alaptermészete (formája, a gnoszeológiai összefüggésben) szubjektív, bár tárgya objektív, jelentése pedig (tartalma) objektív és szubjektív.

Ezen utóbbi körülménynek az elismerése természetes, sőt szükségszerű, ha meggondoljuk, hogy az élő szemléleti kép a szervezet közvetlen alkalmazkodását szolgálja, a szervezet és környezet adott

pillanatnyi kölcsönviszonyát fejezi ki. A szervezet számára elsősorban nem az fontos, hogy a tárgy önmagában micsoda, hanem hogy a szervezet számára az adott helyzetben milyen jelentősége van. A megismerés *nem önmagára az elkülönített tárgyra* irányul, *hanem* a szervezet adott szükségleteiből kiindulva értékeli a *tárgy szervezetre gyakorolt hatását*. Tehát a képmás ezen szubjektív módosítása — ha meggondoljuk, hogy a szervezet számára az élő szemlélet megismerés esetében elsősorban nem a tárgyról, mint olyanról szóló ismeret a fontos — nagy pozitívum, a helyes alkalmazkodás elengedhetetlen feltétele. Az is nyilvánvaló, hogy a szervezet a külső tárgyat csak a szervezet saját „rendszerében" képes felfogni, vagyis hogy a receptorok segítségével kénytelen a saját nyelvére leforditani. Ha a szubjektumot az objektummal egyenrangú realitásnak fogjuk fel, és a szubjektumnak szóban forgó funkcióját „nyelvezete" szempontjából alapjábanvéve szubjektívnek ismerjük el — hangsúlyozva a forrás objektív voltát, és a jelentés (tartalom) összetett jellegét — akkor nem hiszem, hogy engedményt tennénk, az anti-materialista ismeretelméleti koncepcióknak.

A továbbiakban amit a szerző az élő szemléleti képmásról mint „a szubjektum és a megismerés tárgya közötti kölcsönhatás összegező effektusáról" mond, nem egészen világos. A kölcsönhatásról csak mint az objektum és szubjektum (mint egész) közötti kölcsönhatásról beszélhetünk, és nem az objektum és másrészről a szubjektum egy bizonyos funkciója (il. letve funkció momentuma) közöttiről. Amit az egészről el lehet mondani, azt a részről csak az egész közvetítésével lehet elmondani. Amit a szerző a képzetről mond, az csak a vissza-tükrözést, mint egészet (a korábban vázolt teljességében) jellemzi. A „kölcsönhatás összegező effektusa"-ként csak a szervezet válaszreakciója szerepelhet, a visszahatás, és nem pedig a képzet, illetve általában az élő szemléleti kép.

Az élő szemléleti képnél az objektív és szubjektív összetevőt nem lehet elkülöníteni, — írja a szerző — és ezért szükséges a megismerésnek továbbmenni az elvont gondolkodás fokára.

A szövegből úgy tűnik ki, mintha az élő szemléleti képnek ez a komplex jellege negatívum lenne, hogy az élő szemléleti kép éppen komplex jellege miatt hátrányban van az elvont gondolkodással szemben. Holott az élő szemléleti képnek ez a sajátossága egy nagy pozitívum és elsődleges fontosságú a szervezet alkalmazkodása szempontjából. Végső soron — a szervezet létfenntartása szempontjából — a „tárgy-tárgy kölcsönhatás" megismerése is, csak a tárgy-szubjektum kölcsönhatás megismerését szolgálja. Tehát ebből a szempontból az elvont gondolkodás a kiszolgáló, kiegészítő szerepet játssza az élő szemlélet mellett. Az elsőszülött jogát az élő szemléleti kép éppen komplex jellegének köszönheti.

Azért kell-e továbbmenni a megismerésnek az elvont gondolkodás fokára, mert az élő szemléleti kép komplex jellege nem teszi lehetővé az objektívről a szubjektív leválasztását, vagy pedig az átmenetre kézenfekvőbb magyarázat is adható? Ismeretes, hogy az élő szemléleti kép főleg a tárgy-szubjektum kölcsönhatásról ad ismeretanyagot. Az elvont gondolkodás pedig a tárgy-tárgy kölcsönhatásról. Ameddig a szervezet közvetlenül hat vissza környezetére (passzív visszahatás), mint ahogy ez az állatok esetében tapasztalható, addig nyilvánvaló, hogy majdnem kizárólag az alkalmazkodás számára a tárgy-alany összefüggés a fontos. Az emberi alkalmazkodás esetében azonban döntő változás megy végbe. Az ember saját maga és a természet közé beiktat egy közvetítő láncszemet, a munkaeszközt. A munka (munkaeszköz) segítségével alkalmazkodik környezetéhez. Az ember alkalmazkodása környezetéhez nem passzív, hanem visszahatása aktív, átalakító jellegű. Az ember úgy alkalmazkodik, hogy munkaeszközök segítségével saját igényeihez való alkalmazkodásra kényszeríti természeti környezetét. Az ember a természetet és társadalmat megváltoztatja. Tárgyakkal tárgyakat, törvényekkel törvényeket állít szembe. Nyilvánvaló, hogy ez esetben a szervezet számára a tárgy-tárgy összefüggés megismerése döntő fontosságú lesz. A tárgy-tárgy összefüggés ad felvilágosítást az embernek, hogy a természet milyen eszközeit kell szembeállítani egymással, milyen természeti törvényeket kell kihasználni az emberi alkalmazkodás biztosítására. Tehát itt nem arról van szó, hogy a tárgy-szubjektum viszonyáról sikerült leválasztani a szubjektumot, sikerült a megismerésnek kiküszöbölni az alacsonyabbrendű, „lenézésre méltó" szubjektivitását, hanem arról, hogy a tárgy-szubjektum kölcsönhatási viszony első tagját sikerült szétbontani a tárgy-tárgy összefüggésre és ezzel kiegészíteni a tárgy-szubjektum viszonyt. Tehát az elvont gondolkodásra való áttérést, az elvont gondolkodás, illetve az élő szemlélet egymással szembeni sajátosságát az ismeretelméletben kézenfekvően a *gyakorlat* magyarázza.

Miért nem eléggé tagolt a szerzőnek az a leírása, ahol a szubjektivitás csökkenéséről és az objektivitás fokozatos növekedéséről beszél, az élő szemlélet legalacsonyabb formáitól az elvont gondolkodás legmagasabb formái felé vezető úton? Nem eléggé tagolt, mert *nem általában* csökken a szubjektivitás és nő az objektivitás, hanem csak az egyik megjelenési formájában. A kép tartalma, a recepció jelentése ingadozó az érzékelés feltételei, a szervezet adott állapotától függően. Mivel a szubjektum-objektum viszonyában a meghatározó az objektum, és elsősorban a szubjektum függ az objektumtól, a szervezet alkalmazkodik környezetéhez, és nem fordítva; a szervezet számára fontos megismerni a tárgyat a megismerés külső feltételei ingadozásainak csökkentésével, illetve kiküszöbölésével. A tárgy hatásának recepcióját befolyásolják a külső feltételek, és ezért a tárgy-szubjektum hatáskapcsolat nem lép fel tiszta formában. Ez megnehezíti az alkalmazkodást. A szervezet ezt a zavaró körülményt igyekszik kiküszöbölni. Ez eredményezi többek között a képzet konstaneitása jelenségét és általában az élő szemléleti megismerés magasabb formáinak lényeges jegyeket kiválogató jellegét. Nem szabad szem elől téveszteni, hogy itt a tárgy szervezetre, szubjektumra gyakorolt hatása lényeges jegyeinek kiválasztásáról, a megismerés külső feltételei esetlegességeinek kiküszöböléséről van szó, és nem a tárgynak önmagában vett lényeges jegyeiről. Tehát itt annak a szubjektivitásnak a kiküszöböléséről van szó, ami a recepció külső feltételeinek ingadozását jelenti. Nincs szó a recepció saját szubjektív természetének, illetve az objektum-szubjektum viszonyából a szubjektumnak a kiküszöböléséről. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a magasabbrendű állati megismerés is feltár bizonyos tárgy-tárgy összefüggést. Méginkább nagyobb jelentőssége van ennek az elvont gondolkodással is rendelkező emberi megismerésben. Ebben az értelemben az emberi gondolkodásnál az élő szemléleti síkon bizonyos fokig előkészítődik a tárgy-tárgy összefüggés megismerésére való átmenet, de ez az élő szemléleti recepció esetében a tárgy tartalma alapvető kettősségének egymáshoz való viszonyát, részarányát jel ntősen nem befolyásolja.

Milyen értelemben lehet tehát beszélni az élő szemléleti megismerésnél az objektív-szubjektív kölcsönviszonyának a szubjektív rovására történő megváltozásáról? Semmiesetre sem abban az értelemben, hogy az objektív-szubjektív kapcsolatáról leválasztjuk a szubjektumot (a szervezet szükségleteit, igényeit, belső feltételeit), mert akkor az élő szemléleti megismerés elveszti értelmét. Milyen értelemben lehet az élő szemléleti megismerés objektivitását fokozni? Semmiesetre sem abban az értelemben, hogy a recepció, az érzékszervek nyelvére való áttranszformálást megszüntetjük, mert ebben az esetben az ismeretanyag felfoghatatlan lenne a szervezet számára, kívül esne a szubjektum rendszerén, illetve anyagi hordozó nélkül egyáltalán nem is létezhetne. Az objektivitás növelése a szubjektivitás rovására az élő szemléleti képnél csak az érzékelés külső feltételeinek konstans jellegűvé tétele síkján mozoghat. Ezen felül az élő szemléleti megismerés objektív értékét növeli az, ha a szubjektum az objektumok mennél szélesebb körével teremti meg a kölcsönös kapcsolatot. Az emberi élő szemléleti megismerés objektivitása erősen megnő az elvont gondolkodással való kapcsolata, egysége következtében.

Az elvont gondolkodás esetében az objektív-szubjektív kölcsönviszonya alapjábanvéve változik meg. Döntő részben a megismerés a tárgy-tárgy kölcsönhatásának megismerésére irányul. A tartalomból a szubjektum összetevő (a tárgynak a szubjektumra gyakorolt hatásáról szóló ismeret) átadja a helyét egy ugyancsak objektív összetevőnek. A pszichikainak tehát az előbbi szubjektívitása megszűnik. Megszűnik a szubjektivitásnak az a fajtája is, ami a recepció tényét jellemezte. Az ismeretanyag nem kép (érzéki), hanem fogalmi formában jelenik meg.

Tehát a megismerésnek azon lényeges szubjektív jegyei, amik élő szemléleti formájában jellemezték, megszűnnek. Viszont más vonatkozásban a szubjektív mégis útitársként szegődik az objektívhez. Egyrészt a szervezet számára felfoghatóvá, kezelhetővé (és közölhetővé) kell tenni az objektívet. Másrészt míg az élő szemlélet lehetséges elvont gondolkodás nélkül, addig az elvont gondolkodás mindig szükségszerűen az élő szemlélethez kapcsolódik. Ennek a kapcsolatnak egy nagy negatívuma is jelentkezik. A tárgy-tárgy kölcsönhatásra vonatkozó ismereteinket mindig élő szemléleti, érzéki formába próbáljuk önteni és főleg a látóanalizátor nyelvére átültetni. A nehéz elvonatkoztatott képleteket modellek segítségével próbáljuk könnyebben (illetve egyáltalán) kezelhetővé tenni. (Meglehet, hogy a mikroobjektumok megismerésére törekvő kutatásoknál is az a hiba, hogy ilyen képszerű modellekbe akarjuk az egyébként nem képszerű anyagot beleerőszakolni).

Az elvont gondolkodás esetében a megismerés formái egymás között alapjában véve nem az objektivitás (szubjektivitás) fokozatai szerint, hanem a *lényegiség* fokozatai szerint különböznek. Egészében az objektivitás síkján a lényeg-jelenség kölcsönviszonyában mozognak. A jelenség — ebben az értelemben éppen annyira objektív, mint a lényeg. A tárgyak egymásközötti lényeges viszonyát elég nehéz kihámozni, kiemelni. A törvény álcázva, elváltozva, maszkírozva, sok mellékes összefüggés által elfedve, egymást keresztező hatásokkal módosítva létezik. A tárgy-tárgy közötti összefüggésekről eljutni a tárgy lényeges jegyeihez, hosszú nehéz munkát jelent az emberi megismerés számára. A tárgy-tárgy viszony felderítésének sajátossága az, hogy a mindenkori gyakorlat megszabja azoknak a tárgyaknak a körét, amelyek között a megismerésnek a kölcsönhatást ki kell mutatni, hogy azután ezt a kölcsönhatást a tárgy-szubjektum viszonyában alkalmazhassa. Itt a megismerést a szubjektív, mint társadalmi szükséglet befolyásolja.

A szubjektív-objektív kölcsönviszonyával kapcsolatban meg kell említeni még a adekvátság értelmezésének a kérdését, amely értelmezés úgy tűnik a monográfiában félreértésre adhat alkalmat. Elterjedt az a felfogás, hogy a megismerésben a képmás akkor adekvát, ha az a tárgyról önmagában ad ismeretet. Ha ez így van, akkor az élő szemléleti képmások esetében eleve kizárt, hogy ezek — már mint a képmások — adekvát jellegűek legyenek, mert az élő szemlélet, mint már említettük, alapjábanvéve a tárgy és a szubjektum kölcsönviszonyát tükrözi. Ha viszont az adekvátság előbbi felfogása szerint az élő szemléleti kép nem adekvát, akkor hogyan lehetséges a magasabbrendű állatvilág létezése, amely az ilyen eleve adekvátságnélküli (nemadekvát) ismeretanyag birtokában már „elég hosszú idő óta" nagyszerűen alkalmazkodik környezetéhez. Felmerült tehát az a kérdés, hogy az élő szemlélet számára egyáltalán cél-e egy magában zárt, a tárgyat önmagát összefüggései nélkül ábrázoló kép megalkotása?

Az ezzel kapcsolatos rövid vázlatos bírálat formájában leírt részben, kizárólag az élő szemléleti képről, az érzékszervek által közvetlenül adott ismeretanyagról beszélek. Ez a kérdésfeltevés kétségtelenül egyoldalú és leegyszerűsített. Teljesen elvonatkoztat az elvont gondolkodástól. Azonban annak ellenére, hogy az emberi megismerés esetében az élő szemlélet nem létezik az elvont gondolkodástól elkülönülten, ezen utóbbival a legszorosabb egységben van és minden momentumát áthatja; mégis az élő szemlélet természete sajátosságainak feltárása céljából jogosult az említett elvonatkoztatást végigvinni.

Nyilvánvaló dolog, hogy a szervezetet, a szubjektumot alapjában véve a biológiai létfenntartás, alkalmazkodás közvetlen perspektívájában nem „érdekli", hogy milyen a tárgy, az objektum önmagában. A szervezet arra kíváncsi, hogy a tárgynak milyen életfontosságú tulajdonságai vannak, vagyis, hogy a tárgy milyen, a szubjektummal való kölcsönviszonyában! Ha az érzékszerv erről a körülményről helyes megfelelő képet nyújt, akkor a szervezet képes alkalmazkodni.

Ez közvetlenül az állati szervezetekre vonatkozik. Érvényes az emberre is, de csak lényeges kiegészítésekkel.

Az adekvátságnak az a felfogása, amely az érzékszervi kép esetében megköveteli egy magában való, önmagábazárt, a szervezettől elvonatkoztatott tárgy passzív tükörkép formájában megjelenő recepcióját; nem más, mint a mechanikus materializmus egyik utóhatása az ismeretelméletben. Az élő szemlélet esetében egy magában zárt tárgy abszolút megfelelésű képmásának igénye képtelenség. Ez az igény éppen a tárgy-szubjektum kapcsolatát akarja felszámolni, ami pedig az élő szemléleti megismerés lényege.

Másfelől viszont ezzel ellentétben, az elvont gondolkodást, magát a tudományt természetesen érdekli — helyesebben — alapjában véve csak az érdekli, hogy milyen a tárgy önmagában. (Pl. az atommag szerkezete „önmagában", vagy milyenek a metagallaktikus rendszerek kizárólag „önmagukban" nem pedig a szubjektumhoz való viszonyukban).

Az élő szemléleti megismerés adekvátsága függ a szervezet faji sajátságaitól. Nehezen megválaszolható pl. az előbbi metafizikus kérdésfeltevésben, hogy a kutya avagy a majom látása adekvátabb-e? (Ismeretes, hogy a kutya pl. nem tudja olyan jól (illetve egyáltalán nem tudja) úgy megkülönböztetni a színeket, mint a majom.) A kutya számára a majom, a majom számára pedig a kutya látása a kevésbbé adekvát.

Hogy az adekvátság kérdése az élő szemlélet esetében milyen fonákul van feltéve, azt az a körülmény is mutatja, hogy a fentemlített metafizikus álláspontból kiindulva igen rossz véleménnyel kell lennünk saját érzékszerveinkről, ha az élő szemléleti megismerésnek kizárólag az önmagában vett tárgyra kellene irányulnia

és az élő szemléleti képben csak azt ismerhetnénk el adekvátnak, ami tisztán objektív benne. Ugyanis érzékszerveink a végtelen sokféle energiafajtáknak csak egy parány hányadát képesek felfogni és azokat is csak bizonyos szűk határok között. Nagyon is kicsiny az az ablak, amin keresztül mi kitekintést nyerhetünk a végtelen világmindenségbe. Az érzékszervek szűk diapazonját csak úgy magyarázhatjuk meg, ha belátjuk, hogy az élő szemléleti kép nem a tárgyat önmagában hivatott tükrözni, hanem az életszükségletet kielégítő tárgynak és a szervezetnek a faji fejlődésben kialakult kölcsönhatását.

*

Rubinstein monográfiája nézetünk szerint a pszichológia alapvető kérdésével foglalkozó utóbbi munkák legjobbika. Kérdésfeltevései újak és egyértelműek. A problémákat mindvégig szolíd tudományos színvonalon tárgyalja. Rendkívül sokoldalú széles ismeretanyagra támaszkodik. „A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében" c. kérdés helyes megoldása útmutatásainak realizálhatóságát is körvonalazza a pszichikai jelenségek tudományos kutatásának területén. Értékes munkája joggal tarthat igényt a legszélesebb körű olvasóközönség érdeklődésére.

Tóth Sándor

A materialista dialektika kategóriái

(M. M. Rozental és G. M. Straksz szerkesztésében. A jaroszlavi, K. D. Usinszkijról elnevezett Állami Pedagógiai Intézet Filozófiai Tanszéke. Goszpolitizdat. Moszkva. 1957. 390 old.)

A tíz fejezetből álló könyv jelentőségét már a címével jelzett témája mutatja. A könyv elolvasása után pedig kitűnik, hogy a felmerült sok kérdésben nyújtott tájékoztatásával értékes segítője a dialektikus materialista filozófia tanulmányozásának.

Az első fejezet „*A materialista dialektika kategóriáiról*" címet viseli és bevezetésjellegű. Szerzője a hazánkban is jól ismert M. M. Rozental, a szovjet filozófia egyik vezető képviselője. A kategóriákról megállapítja, hogy azok a megismerés és a gyakorlat támaszpontjai, mert segítségükkel a tárgyak összefüggéseit, azok lényegét ismerjük meg s így a jelenségek nem rendezetlen káosz formájában, hanem szükségszerűségükben, törvényszerűségükben állnak előttünk. A megismerés folyamata az érzéki szemlélettel kezdődik, de ott nem áll meg, hanem az elméleti gondolkodás színvonala, foka felé halad, amikor is az absztrakció és az általánosítás segítségével megkülönböztetjük a lényegest a nem-lényegestől, a szükségszerűt a véletlentől, az általánosat az egyestől. A szerző tehát rámutat arra, hogy a fogalmak, a kategóriák az ember absztraháló és általánosító tevékenységének az eredményei, következményei, bennük az egyes tárgyak konkrét tulajdonságai abban az általánosságban, lényegesben kapnak kifejezést, ami a konkrét tárgyak, jelenségek léte alapját, lényegét alkotják. Ebben a megismerési folyamatban fontos, sőt, elsődleges szerepe van a gyakorlatnak. Képletesen úgy fejezi ki, hogy a természet előbb a munkaszerszámokkal felfegyverzett ember kezén megy keresztül, s aztán válik a gondolkodás tárgyává, amit az okozatiság, valamint a forma kategóriáival illusztrál.

Figyelemreméltó az a fejtegetés, amely az egyes szaktudományok és a filozófia fogalmai, kategóriái közötti különbségre vonatkozik. Előzetesen helyesen pontosabbá teszi a „fogalom", és a „kategória" gyakran egyenlő jelentőségűnek vett használatát. Vannak olyan fogalmak azonban, amelyeket nem volna helyes kategóriáknak nevezni (pl. az olyan egyszerű fogalmakat, mint asztal, ló, ember, stb.). Kategóriák az olyan alapfogalmak, amelyek a valóság, a tárgyak összefüggései és viszonyai legáltalánosabb és leglényegesebb oldalait tükrözik vissza. A fizikában ilyen alapfogalmak: „tömeg", „anyag", „fény", „energia" stb.; a politikai gazdaságtanban: „érték", „termelés", „felhalmozás" stb. A szaktudományok kategóriáitól eltérően, amelyek meghatározott, az objektív világ és a gondolkodás viszonylag szűk területét, oldalát általánosítják, a filozófiai kategóriák és köztük a materialista dialektika kategóriái a legnagyobb általánosságú fogalmak. Ezek az egyetemesség, az univerzalitás kategóriái. Valamennyi a jelenségek olyan oldalait és összefüggéseit, az objektív világ mozgása olyan mozzanatait általánosítja, amelyeket minden tárgy, minden folyamat tartalmaz, tartozzék az a természet és a társadalom akármelyik területéhez. Ezen az alapon aztán meghatározza a kétféle tudomány funkcióját, fel-

adatát. Az egyes szaktudományok célja az, hogy a tanulmányozandó tárgy konkrét összefüggéseit és viszonyait fejezze ki. Pl. a fizika törvényeinek, kategóriáinak segítségével az anyag szerkezetét, az atom struktúráját, az atommagot, az anyag elemi részecskéit, azok összefüggését és kölcsönhatását vizsgáljuk.

Teljesen más feladatot töltenek be a filozófiai kategóriák. A tartalom, a forma, az okozatiság, a véletlen, a szükségszerűség, a tér, az idő vagy más ilyen kategóriák önmagukban nem tudják megmagyarázni sem az atom struktúráját, sem az ilyen vagy az olyan kémiai elem minőségét, sem a kapitalista vagy szocialista termelési viszonyok lényegét stb. Azonban ha nem tarthatnak és nem is tartanak igényt arra, hogy feleletet adjanak: mi az atom, mi a kémiai elem, mi a szocialista termelési viszony, ugyanakkor az is kétségbevonhatatlan, hogy nélkülük nehéz megérteni, miként közeledjünk ezeknek vagy hasonló egyéb kérdéseknek a megoldásához, hiszen azok tanulmányozásának és megmagyarázásának ezek a filozófiai kategóriák metodológiai elvei.

Ezt könnyű megérteni, ha számításba vesszük, hogy bármilyen tárgy, tanulmányozza azt a fizika vagy kozmogónia, politikai gazdaságtan vagy biológia, esztétika vagy történelem — mindegyik tárgy okozatilag feltételezett, megvan a maga tartalma és formája — az ellentétek egységét képviseli, benne szükségszerű vonások találhatók a véletlen vonások mellett, mennyiségi és minőségi meghatározottsággal bír, a térben és az időben létezik stb. Minden tárgyban megvannak tehát azok az oldalak és azok a viszonyok, összefüggések közöttük, amelyeket a filozófiai kategóriák és fogalmak fixálnak, fejeznek ki. A szerző helyes következtetése tehát: a filozófia kategóriái a megismerés módszerének, az objektív világ kutatása, tanulmányozása módszerének kategóriái — és ebben áll azok óriási jelentősége minden tudomány számára, a megismerés és a gyakorlat számára. Gondoljunk pl. arra, hogy a modern fizika számára milyen óriási jelentőségű az okozatiságra vonatkozó dialektikus-materialista tanítás elsajátítása. Ez feltétlenül szükséges ahhoz, hogy eredményesen és következetesen szembe tudjon szállni a fideizmust és vallást szolgáló idealista, indeterminista nézetekkel és még nagyobb lépésekkel haladjon előre a természet megismerése és meghódítása területén. Felbecsülhetetlen jelentőségük van a dialektikus-materialista filozófiai kategóriáknak, hogy egy hazai példát vegyünk, népi demokráciánk fejlődése elméleti problémáinak kutatásában.

A modern burzsoá filozófiai irányzatok elleni harc, valamint a materialista dialektika kategóriái lényegének jobb megértése céljából a tanulmány tartalmas külön részben foglalkozik a fogalomra és kategóriáira vonatkozó nézetek történelmi fejlődésével (Aristoteles, Locke, Hegel stb.), azzal a harccal, amely a materializmus és idealizmus között folyt azok természete körül (pl. az általános és az egyes kategóriákkal kapcsolatban). A dialektikus materializmus megoldotta a kategóriák természetére vonatkozó kérdést először is azzal, hogy megállapította: a kategóriák maguknak a jelenségeknek és a tárgyaknak az objektív lényegét tükrözik vissza, magának a valóságnak meghatározott összefüggéseit, annak objektív belső összefüggéseit fejezik ki. A tanulmány másrészt a metafizikus felfogások bírálata mellett részletezi a filozófiai kategóriák dialektikus természetére vonatkozó marxi—lenini tanítást. Először is a materialista dialektika akármelyik kategóriája, és együtt valamennyi, a jelenségek összefüggését, kölcsönös függését tárja fel és tükrözi vissza, ami nélkül lehetetlen volna a valóság helyes megértése. Másodszor a filozófiai kategóriák dialektikája abban áll, hogy azok fejlődnek, „folyékonyak", rugalmasak, mert csak így tudnak a helyes megismerés eszközei lenni. Ez olyan módon történik, hogy közben itt is érvényesül az ellentétek egységére és harcára vonatkozó törvényszerűség. A fogalmak egymásba való kapcsolódása, átmenete megfelel az objektív valóságnak, ahol ilyen átmenetek vannak. A véletlen szükségszerűvé válik, a szükségszerűség véletlenné. Az, ami ma egyedi, később általánossá válik, az, ami egyféle feltételek mellett lehetőség volt, más feltételek között átváltozik valósággá stb.

A szerző emlékeztet arra, hogy a szovjet rendszer ellenségei miként gúnyolódtak a munkához való új viszony első, egyedi megnyilvánulásain az 1919—20-ban kezdődő kommunista szombatok alkalmából. A kommunista párt viszont meg volt győződve róla, hogy ezek az újnak első, egyedi hírnökei és idővel általánossá válnak, a dolgozók széles tömegeinek a munkához való szocialista viszonyává fognak fejlődni. Mint ismeretes, ilyen fejlődés jelentős mértékben már végbement és végbemegy napjainkban is.

A kategóriák rendszerére, az egyes kategóriáknak e rendszerben elfoglalt helyére vonatkozó kérdés, állapítja meg a tanulmány, nagy és az irodalomban eddig

feldolgozatlan kérdés, aminek a fontosságára pedig Engels és Lenin nem egyszer rámutattak. Ez a feladat is a dialektikus materializmus képviselői előtt áll.

Kant kategória-táblázatát a mennyiség fogalmával kezdi. Ez azonban önkényes és nem megalapozott. A tudomány fejlődésének a története, valamint az egyes ember megismerésének tapasztalata arról tanúskodik, hogy a mennyiségi viszonyokat, mint bonyolultabbakat, nem egyszerre ismerjük meg. A mennyiség, a minőség kategóriájával összehasonlítva, a megismerés további elmélyülési fokát képviseli. Pl. az nem igényelt különösebb erőfeszítést, hogy a piros, a kék, a narancssárga és más színeknek a minőségi különbségét megállapítsuk. Ez a különbség szembeszökő. Jelentősen bonyolultabb volt a mennyiségi oldalt (a különböző hullám hosszúságát) megismerni, amely megmagyarázta a színek minőségi különbségét. Közismert, hogy éppen a mennyiségi analízis tette lehetővé a színekre vonatkozó tudományos elméletet a fizikában. A szerző ugyanígy foglalkozik az azonosság és az ellentmondás kérdésével. A megismerés fejlődése történetének egész tapasztalata azt mutatja, hogy a gondolkodás fejlődésével, a természet tudományos elsajátításakor, a tárgyaknak mint azonosaknak a képzetétől hatolunk mélyebbre, azok belső ellentmondásáig. A XIX. század végéig az atomot valami azonosnak tartották, olyannak, amelynek nincsenek belső különbségei. Csak az utolsó 50 év nagy tudományos felfedezései bizonyították azt be, hogy az atom valójában bonyolult belső struktúrájú, hogy pozitív és negatív töltésű részecskékből (protonokból és elektronokból stb.) áll. A tudomány tehát az atom belsőleg ellentmondásos természetét tárta fel. Ezt megfigyelhetjük a fény példáján is, amelynek ugyancsak olyan ellentétes tulajdonságai vannak, mint a korpuszkuláris és hullám-mozgás. Világos, állapítja meg, hogy a gondolat mozgása az azonosságtól a különbséghez és ellentmondáshoz nem véletlen, hanem szükségszerű, mert a tárgyak belső ellentmondásainak a felismerése a megismerésnek magasabb fokát képezi, mint az azonosságra vonatkozó képzet.

Ebben az összefüggésben foglalkozik a szerző az egész könyv szerkezetének indokolásával is. A könyvből hiányoznak a dialektika alaptörvényei és azok a kategóriák, amelyekkel ezeket a törvényeket kifejezzük (minőség, mennyiség, ellentmondás, tagadás stb.), mivel azokat más munkák már részletesen megvilágították. Magától értetődik, hogy a kategóriák kifejtésénél az egymásutániság ilyen vagy olyan formája nemcsak tudományos, de metodikai szempontból is érdekes kérdés. Az előadásnak azt a sorrendjét, amit ez a könyv választott, a tanulmány nem tekinti olyannak, mint amivel már megoldották ezt a kérdést. Mégis az adott sorrend választásakor bizonyos elképzelésekre támaszkodtak. A következőket mondja: Minden megismerés a jelenségek megismerésével kezdődik. A megismerés tulajdonképpen a lényeghez való lehatolás. Ennél a kiindulópont az ok—okozati viszony, összefüggés megismerése, aminek a feltárása lehetővé teszi a természet folyamatai szükségszerűségének a felszínrehozatalát, amely elszakíthatatlan kapcsolatban van a véletlennel. A szükségszerűség a törvényt fejezi ki. Ezeknek az összefüggéseknek az ismerete megengedi a jelenségek tartalmának mindenoldalú feltárását, amely azok formáját meghatározza, a lehetőségnek a valóságba való átváltozása kifejtését, az egyedi összefüggését az általánossal, azok egymásba való átmenetét.

Az olyan kategóriák mellett, amelyek mind a tárgyak objektív összefüggéseit, mind a gondolat mozgását tükrözik vissza, a materialista dialektika mint ismeretelmélet egy sor egyéb kategóriát is tanulmányoz, olyanokat, amelyek magának a megismerés folyamatának a törvényszerűségeit fejezik ki: absztrakt és konkrét, logikai és történeti, analízis és szintézis, indukció és dedukció stb. A könyv az első két „páros" kategóriával is foglalkozik.

A tanulmány befejező része, egyrészt, a szaktudományok és a gyakorlat, illetve, másrészt, a filozófiatudomány közötti kölcsönhatás kérdésével foglalkozik. A materialista dialektika kategóriái egyetemes érvényűek, vagyis a valóság és annak fejlődése olyan oldalainak és mozzanatainak a gondolati kifejezését képviselik, amelyek az objektív világ valamennyi jelenségeinek sajátjai. A kategóriáknak ez az egyetemessége megmagyarázza azok fontos metodológiai jelentőségét minden tudományos gondolkozás, valamint a gyakorlati tevékenység számára. Azoknak, mint a valóság fejlődése legáltalánosabb oldalai és lényegi összefüggései kifejezése formáinak, a természete megköveteli a velük való helyes „operálást". Ezt a tanulmány helyesen olyan fontos kérdésnek jelöli meg, hogy vele külön részletesen foglalkozik. A legdurvább leegyszerűsítés volna azt hinni, hogy a materialista dialektika kategóriával való „operálás" egész művészete abban áll,

hogy a legkülönbözőbb konkrét jelenségeket az általános fogalmak alá rendeljük és olyanféle ítéletekkel elégedjünk meg, hogy ez — a tartalom, az pedig — a forma, hogy a tartalom meghatározza a formát, a forma visszahat a tartalomra stb. A konkrét jelenségek ilyen mechanikus alárendelése az általános fogalmaknak távolról sem jelentheti az igazi dialektikus állásfoglalást. A dialektika kategóriái csak akkor töltik be a megismerés és a gyakorlat számára „támaszpont" szerepüket, ha azokat konkrétizáljuk az adott jelenséghez, az adott szituációhoz.

A materialista dialektika kategóriáinak alkalmazására vonatkozó kérdés, állapítja meg a tanulmány, az elméletnek a gyakorlattal való kapcsolata kérdése. Az általános dialektikus törvények ismerete ugyanis még nem garancia arra, hogy ez a kapcsolat helyes és eleven. Lehet kitűnően tudni ezeket a kategóriákat és ugyanakkor az élő gyakorlattól elszakadni, ha a dialektika kategóriáit nem a konkrét folyamatok, a konkrét szituációk kutatásának és megismerésének eszközeként használjuk. Az általános kategóriák és törvények ismerete azért szükséges, hogy segítségükkel jobban megismerjük a konkrétat, azaz a jelenségek és folyamatok élő sokféleségét, amivel az embereknek közvetlenül dolga van. Erről az alapról bírálja az üres elvontságot éppen úgy, mint a lapos empirizmust. Csak az általános törvények és kategóriák ismeretének az összekapcsolása azok alkalmazásával a konkrét tanulmányozásához, kutatásához annak minden sokféleségében és sajátosságaiban — csak így válik lehetővé a valóságnak igazán tudományos vizsgálata. Ezt az alapgondolatot illusztrálja az „ugrás" materialista-dialektikus kategóriájával és annak alkalmazásával a különböző, sajátos területeken és viszonyok között, valamint az anyag, illetve az ellentmondás kategóriáival és egyebekkel. Ezt az elvet a kommunisták és a haladó emberek figyelmének középpontjába állította a kommunista és munkáspártok 1957 novemberi moszkvai Nyilatkozata: „A szocialista országok kommunista és munkás pártjainak szilárdan azt az elvet kell követniök, hogy a marxizmus—leninizmus általános alapelveit országaikban a forradalom és az építés konkrét gyakorlatával kapcsolják össze, alkotóan alkalmazzák a szocialista forradalom és a szocialista építés törvényszerűségeit és a saját országaikban meglevő konkrét viszonyoknak megfelelően és tanuljanak egymástól, cseréljék ki tapasztalataikat" (Társadalmi Szemle, 1957. november—december, 137. old.). M. Rozental ennek az elvnek a filozófiai vonatkozását domborítja ki.

A tanulmány végül foglalkozik Sidney Hook „érvével" a dialektikus materializmus ellen, amely állítólag egyetlen tudományos felfedezés létrejöttében sem játszott szerepet. Itt jegyezzük meg, hogy S. Hook antimarxista nézeteit 1935-ben egy magyar marxista, Rudas László is részletesen bírálta. (Rudas L.: Dialektikus materializmus és kommunizmus, Szikra 1956. 347—379. old.). Az ilyen érv kapcsán M. Rozental utal arra, hogy az úgynevezett ösztönös materialista-dialektikus álláspontot levő tudósok (Darwin, Mendelejev és mások) példája is a dialektikus materializmus igazságát igazolja. A kvantum-mechanikából levont helytelen következtetéseket bírálta a nagy fizikus Einstein. Ezért Einstein pozíciója nem tetszett a „New-York Times"-nek, amely 1953-ban írta: „A bizonytalansági elvet végeredményben korunk minden (? S. J.) fizikusa elismerte (Einstein doktor kivételével), s e szerint a természetben nincsen okozatiság vagy determinizmus. Egyedül csak Einstein doktor állt ellen nagyszerű magányosságában a kvantum-mechanika ilyen koncepcióinak". Maga Albert Einstein „Miért szocializmus?" című, élete utolsó éveiben írott tanulmányában bírálta a kapitalista rendszert és a társadalom szocialista átalakítása híveként lépett fel. Einstein azt írja, hogy a rossz igazi forrása az a gazdasági anarchia, amely a jelenkori kapitalista társadalomban uralkodik. Leleplezi a magántőke oligarchiáját, amely saját kezében tartja a politikai hatalmat, a társadalom demokratikus fejlődését akadályozza, az emberek tudatát elnyomorítja. Valamennyi ilyen szörnyű rossz megsemmisítésének egyetlen útját a következőkben látja a nagy fizikus: a szocialista tervgazdaság felépítésében és a nevelés olyan rendszerében, amely az emberek elé az elvtársi együttműködés és nem az ellenségeskedés és konkurrencia céljait állítja.

De Broglie 25 év után szakított indeterminista nézeteivel és a dialektikus materializmus következtetései bizonyultak ebben az esetben is helyesnek. Bernal, Vigier, Bohm és a többi kiváló nyugati természettudós munkássága a dialektikus materializmus megtermékenyítő hatásáról tanúskodik. A döntő bizonyítékot természetesen itt is a szovjet tudomány eredményei adják. Ennek az újfajta típusú tudósnak fényes példaképe I. V. Micsurin. Csak nyílt reakciósok, akik érdekeltek abban, hogy a megismerés egész történetében ne lehessen egyetlen egy példát sem találni arra, miként használja fel tudatosan és

eredményesen a materialista dialektikát a természet kutatása, csak az ilyen emberek tudják ennek a kiváló természettudósnak hatalmas tudományos eredményeit tagadni. Micsurin büszkén hangsúlyozta, hogy munkájában a materialista dialektika törvényei és kategóriái vezető, irányító segítséget adtak. Ujabban a materialista micsurini biológia „bírálata" a Liszenko akadémikus elleni támadások formáját ölti. A „Pravda" 1958. december 14.-i szerkesztőségi cikke *Az agróbiológiai tudományról és a Botanicseszkij Zsurnal hamis pozicióiról* c. megvédi a dialektikus materializmuson felépülő micsurini irányzatot a biológiában, mint a nagy darwini tanítás folytatását és továbbfejlesztését. A micsurini biológia az organikus forma és annak létfeltételei egységéből indul ki és mint az öröklődés irányításának, a fejlődés folyamatai társadalom érdekében való irányításának a tudománya fejlődik tovább. A szerkesztőségi cikk ennek keretében a növények szakaszos fejlődésére, a szerzett tulajdonságok örökölhetőségére, a vegetatív hibridizációra vonatkozó tételeket védelmezi, valamint olyan gyakorlati módszereket, mint a jarovizáció, a fajtánbelüli keresztezés, stb. Mint a nemzetközi tapasztalat általában, úgy a magyarországi tapasztalat is teljes mértékben igazolja a dialektikus materializmus pozitív, megtermékenyítő jelentőségét a tudományok fejlődése számára. (Fogarasi Béla: A dialektikus és a történelmi materializmus térhódítása a magyar tudományban c. tanulmánya a Tudomány és szocializmus c. munkájából, Akadémiai Kiadó, 1956. 367—384. és 220—223. old.). Az említett szerkesztőségi cikk egyebek között a Liszenko vezette kísérlet eredményére hivatkozik, amikor hígtejű tehénfajtát nagy zsírtartalmú tejet adó tehénfajtával kereszteztek és a keveréknek nagy élősúlya, magas tejhozama, valamint 5·2—5·3%-os zsírtartalmú teje lett. Ez egyedülálló eredmény a világon.

A második fejezetben „*A jelenség és a lényeg*" kategóriáival foglalkozik M. I. Zaazorjev. Abból ndul ki, hogy azok az objektív valóság tárgyainak, dolgainak és folyamatainak külső és belső oldalai bonyolult egységét fejezik ki. A lényeget a tanulmány mint az objektív valóság belső, viszonylag szilárd oldalát határozza meg, amit a jelenségek felülete elfed és kifejez. A jelenség viszont az objektív valóság külső, inkább mozgékony és változó oldala, ami a lényeg kifejezésformáját alkotja. A jelenség és a lényeg egymást feltételezik, egymástól elválaszthatatlanok.

A harmadik fejezet „*Az ok és az okozat*" (szerzői: V. J. Blumberg és I. A. Szuszlov). Az ok és az okozat kategóriái a természet és a társadalom jelenségei kölcsönös feltételezettsége egyik formájának a visszatükröződései. A jelenségek ok—okozati összefüggése, mint a természet és a társadalom jelenségei feltételezettségének sajátos, specifikus formája, abban áll, hogy a természetben és a társadalomban akármilyen jelenség vagy az egymásraható jelenségek egy csoportja létrehoz, kivált egy másik jelenséget és ellenkezőleg, minden egyes jelenség más jelenség vagy jelenségek csoportja által jön létre, ami azt kiváltja. Valamely jelenséget, amely az adott egyedi jelenség keletkezését közvetlenül feltételezi, amely annak a forrása, oknak nevezzük. A jelenséget, amelyet meghatározott ok hatása hoz létre, okozatnak nevezzük.

A modern fizika még nem ismeri valamennyi okot, amely kiváltja, hogy az atomban az elektron átmegy a nagyobb jelentésű energia állapotából a kisebb jelentésű energia állapotába, amit fényrészecske, a foton születése kísér, vagyis fénykibocsátás; az elmélet ennélfogva nem tudja előre megmondani, hogy mikor megy végbe ez az átmenet. Ez a jelenség szolgált alkalmul az ismert dán fizikus, N. Bohr számára még 1930-ban annak állítására, hogy az atomfizikában mi meszszejutottunk a jelenségek oksági vizsgálatától és ezért az elektronnak, amely eleinte bizonyos meghatározott szilárd állapotban volt, a továbbiakban, amikor egy másik lehetséges szilárd állapotba átmegy, a különböző utak közül szabad, semmi által sem feltételezett választást kell tulajdonítanunk. Az ilyen következtetés azonban már lassan csak a múlté lesz. Omeljanovszkij írja le Fok akadémikusnak azokat a közvetlen értesüléseit, amelyekből kiderül, hogy az úgyneveett koppenhágai iskola vezetői lassan kénytelenek szakítani indeterminista nézeteikkel, ha tudományos talajon akarnak megmaradni. A modern fizika még nem ismer valamennyi okot, amelyek bizonyos meghatározott időben a radioaktív elem egyes atomja magjának szétbomlását, hasadását kiváltják. Ismereteink nem teljes mivoltát, az adott elmélet korlátoltságát itt is arra használják fel azok, akik filozófiailag tudománytalan talajon állanak, hogy idealista eszméket csempésznek be a radioaktív bomlás oknélküliségéről.

A negyedik fejezet „*A szükségszerűségről és a véletlenről*" szól. Szerzője N. V. Pilipenko, aki Magyarországon is működött, mint a Lenin Intézet filozófia pro-

fesszora. A dalektikus materializmus szükségszerűség alatt azt érti, aminek az oka önmagában van, ami a dolgok, folyamatok, események lényegéből, belső összefüggéséből elkerülhetetlenül, törvényszerűen következik és ami fő vonásaiban elkerülhetetlenül éppen egy meghatározott módon és nem másként kell végbemenjen. A véletlen viszont az, aminek alapja és oka nem önmagában, nem a jelenségek, folyamatok, események lényegében van, hanem másban, ami nem belső összefüggésekből és viszonyokból, hanem mellékes vagy külső összefüggésekből következik és ennél fogva lehetséges is, meg nem is, létrejöhet így is, de másként is. Mind a szükségszerűségről, mind a véletlenről megállapítja azok objektív jellegét, valamint azt, hogy az ilyen vagy olyan jelenségnek, folyamatnak, eseménynek mindig megvan a maga oka. Csak a szükségszerűséget belső, alapvető okok váltják ki, a véletlent viszont külső, nem-lényeges, nem alapvető, járulékos okok.

Az ötödik fejezetben „*A törvény*"-nyel foglalkozik G. M. Straksz. A kérdésre, hogy mi a törvény, a következőképpen válaszol: a törvény a tárgyak, a jelenségek szükségszerű, lényegi, belső, szilárd összefüggése, amely azok mozgásában nyer kifejezést. Minden törvény bizonyos feltételek alapján létezik és az őt jellemző vonásoknak megfelelően határozott követelményeket vet fel és a rá jellemző hatásokban valósul meg.

A törvények objektív jellegét meggyőzően bizonyítja. Így pl. elmésen foglalkozik a jelenkori burzsoá tudomány és filozófia képviselőinek azzal a fogásával, hogy sajátságos „dualizmussal" egyik területen elismerik a törvények létezését, a másikon viszont tagadják. A fizikusok koppenhágai iskolájának képviselői (N. Bohr, V. Heisenberg, P. Jordan) elismerik a törvények létezését a makro-világra vonatkozóan, viszont tagadják azokat a mikro-világban. Egy másik, pragmatista érv pedig azt állítja, hogy a múlt a törvényeknek van alárendelve, hiszen — vélekedik a pragmatista — az már elmúlt és abban már nem lehetséges semmiféle változás. E szerint viszont a jövő teljesen nem törvényszerű, abszolút véletlen, minthogy állítólag az az élő szervezetek számára az abszolút szabad alkotó tevékenység teréül szolgál. A tanulmány szerzője helyesen mondja, hogy ezekben a kiagyalásokban szemmel láthatóan hiányzik a minimális következetesség. Valójában, hogyan lehet a „törvényeket nem ismerő" mikro-világ olyan makro-világnak a része, amely a törvényeken nyugszik? Vagy hogyan válik a „nem törvényszerű" jövő törvényszerű múlttá?

Minden törvény, írja a szerző, az ellentétek meghatározott egységét fejezi ki. A metafizika egyik megnyilvánulása a törvény tárgyalásában a törvényt jellemző ellentmondás el nem ismerésében — fejeződik ki, ami végeredményben elkerülhetetlenül idealizmushoz visz. A mikro-részecskéknek pl., amelyeket a kvantum-mechanika tanulmányoz, ellentmondásos természetük van: azok a hullám és a korpuszkuláris tulajdonságok egységét képviselik. Ilyen ellentmondásos természetük következtében a mikro-részecskék mozgását nem azonosíthatjuk a közönséges testek mozgásával, amely utóbbi esetben a test az idő minden mozzanatában szigorúan meghatározott helyzetet foglal el, és nagyság és irány szerint meghatározott sebességgel bír. A modern „fizikai" idealizmus erre a nehézségre spekulál. Ahelyett, hogy elismerné a reális ellentmondást, amely a mikro-részecskék mozgása törvényszerűségét jellemzi, a „fizikai" idealisták kijelentik, hogy a mikro-részecskék ellentmondó tulajdonságai csak kiegészítik egymást, de sohasem léteznek egyidőben azaz az egyik időben, az egyik kísérletben a részecskék hullám tulajdonságai, a másik időben, a másik kísérletben pedig a diszkrét tulajdonságai jelennek meg. Méghozzá a mikro-részecskék ellentétes tulajdonságait egymással összeegyeztethetetlen leírásoknak jelentik ki, amelyeket a különböző kísérleti berendezések révén kapunk. Az egyik ilyen berendezés állítólag a „részecske helyzetét" fixálja, a másik pedig a hullám hosszát. Magukat a mikro-részecskéket mint tiszta logikai kategóriákat személik, amelyeket csak a kísérleti berendezések segítségével kapcsolnak össze az érzetekkel. A valóságban, amint ezt Sz. I. Vavilov kimutatta, a fénycsóvában a hullámok elszakíthatatlan egységben vannak a részecske-fotonokkal, a fotonok pedig mozgásuk minden káotikussága ellenére a hullámok törvényeinek vannak alárendelve. (Uszpehi fizicseszkoj nauki XVI. köt. 7. kiadvány, 1936. 892—894. old.).

A modern természettudomány az adott kérdésben olyan nehézség előtt áll, hogy megszokták a klasszikus fizika fogalmait és viszont még nem dolgoztak ki olyan fogalmakat, amelyek megfelelő pontossággal visszatükröznék a kvantum-mechanika törvényszerűségei ellentmondásait. Nem kétséges, szögezi le a szerző, hogy az idealizmus és a metafizika ellenében a tudomány leküzdi ezt az ellentmondást is, miként a múltban is sok hasonló természetű ellentmondással megbirkózott.

Omeljanovszkij közli, hogy Landau szovjet akadémikus tesz legújabban kísérletet a modern kvantum-fizika fogalmi apparátusa kidolgozására.

„*Tartalom és forma*" a címe a hatodik fejezetnek (N. V. Medvegyev). Az objektív világban a tartalom a tárgyak belső oldala, olyan elemek és folyamatok komplexuma, amelyek a dolgok létezésének és fejlődésének az alapját alkotják. A forma a tartalom szervezete, struktúrája. A tudat szférájába tartozó jelenségekre vonatkozóan a forma a tartalom kifejezése.

„*Lehetőség és valóság*" c. a hetedik fejezet (V. A. Szidorkin). A valóság a szó szélesebb értelemben vett jelentése szerint általában az egész bennünket körülvevő objektív világ, amely végtelen a térben és az időben. Ez azonban véges, konkrét megjelenési formákban — testekben, jelenségekben, tárgyakban létezik, amelyek közül egyik sem lehet végtelen. A világ jelenségei mozgása, keletkezése és eltűnése végtelen folyamatában szakadatlanul végbemegy bizonyos jelenségeknek valóságba való átváltozása. Ebben az esetben a valóság fogalmát már nem az előbbi szélesebb értelemben használjuk. A térben és időben egészében végtelen világgal szemben minden egyes megjelenési forma nem mindig, nem örökké létezik, mint a valóság. A mozgás, fejlődés menetében egyes valóságban létező jelenségeket mások váltanak fel, méghozzá ezek az új jelenségek nem, azt lehetne mondani, az égből pottyannak alá, vagyis nem előzmények nélkül keletkeznek. Mielőtt valósággá válnának, előbb keletkezésüknek lehetősége formájában kell létezniök és léteznek. Ezt a lehetőséget meghatározott megelőző jelenségek mint feltételek hozzák létre és tartalmazzák. A lehetőség és a valóság tehát a bennünket körülvevő objektív világ jelenségei mozgásának és fejlődésének, következésképpen annak megismerési folyamatának két meghatározott, egymással kölcsönösen összefüggő oldala.

A nyolcadik fejezetet „*Egyes, különös és általános*" címmel, A. O. Szternyin írta. Az egyes a természetben és a társadalomban megtalálható egyedi tárgy, egyedi jelenség, folyamat, esemény. Az általános az objektív valóság egyedi tárgyai és jelenségei vonásainak, tulajdonságainak, jegyeinek objektíve létező közös mivolta, általánossága. Különösnek nevezzük a tárgyak, jelenségek, események olyan csoportját, amely ugyanakkor, amikor általános, egyszersmind beletartozik egy másik általánosabb csoportba és ebben a csoportban már egyes, egyedi, szélesebb egésznek a része.

Az egyes, különös és az általános dialektikája kifejeződik az ítéletekben is. Minden ítéletben ellentmondás van, azt egyesíti, ami különböző és ellentétes. Az ítéletek dialektikájának másik vonása, hogy fejlődésükre az egyestől a különösön keresztül az általánoshoz való haladás jellemző. Idézi Engels elemzését a „Természet dialektiká"-jából a hő természetére és az egyik fajta energia másikba való átmenetére vonatkozó ítéletek fejlődéséről. Majd azt a megállapítást támasztja alá részletesen, hogy a tudománytörténet az ítéletek mozgásának sok analógikus példáját szolgáltatja.

A XIX. sz. elejéig a gázszerű testeket „párákra" és „tulajdonképpeni", vagy „állandó gázokra" osztották fel. Ez azzal volt kapcsolatos, hogy a „párák" (víz, éter, szesz) folyékonnyá változtak már szobai hőmérsékleten a nyomás növelésével, az „állandó gázok"-at (szénsav-gáz, nitrogén, klór, oxigén, levegő, hélium, szénoxid, nitrogénoxid) pedig nem sikerült akármilyen magas nyomás alatt sem cseppfolyóssá tenni. M. Faraday a XIX. sz. elején először mondta ki, hogy a párák és a gázok közötti különbség csak látszólagos és a gázok cseppfolyósítására a nyomás fokozását egyidejű lehűtéssel kapcsolta össze, amivel folyékony klórt stb. kapott.

Ilyen módon Faraday kísérlete nyomán meg lehetett fogalmazni az egyes ítéletet: az „állandó gázt", a klórt folyékonnyá lehet változtatni.

Miután a fizikusok kidolgozták a kritikus hőmérsékletre vonatkozó tanítást (először ilyen hőmérsékletre vonatkozó gondolatot D. I. Mendelejev mondott ki), a nyomás és a kritikus hőmérsékletnél nagyobb lehűtés egyidejű alkalmazásával az azelőtt „állandó" gázoknak tartottak közül sokat sikerült cseppfolyósítani. Vagyis a fizikai kísérlet és elmélet fejlődése elvezetett az egyes ítéletnek a különös ítéletbe való fejlődéséhez: az „állandó" gázok nagy csoportját cseppfolyóssá változtathatjuk a kritikus hőmérsékletnél nagyobb lehűtéssel és magas nyomás alkalmazásával. Azonban néhány gáz: oxigén, nitrogén, hélium stb. esetében ez a kísérletezőknek sokáig nem sikerült.

A XIX. század végén és a XX. század elején ezt elértük az eddig nem cseppfolyósítható gázoknál is. 1908-ban a héliumot sikerült cseppfolyósítani, amelynek a legalacsonyabb a kritikus hőmérséklete (— 267,9°). A tudomány fejlődése elvitt a különös ítélettől az általános ítéletig: kivétel nélkül mindegyik gázt cseppfolyósíthatjuk, ha a gázt kritikus hőmérsékleté-

nél jobban (alacsonyabbra) lehűtjük és egyidejűleg nagy nyomásnak vetjük alá.

A fizikai forradalom, amely a XIX. század végén kezdődött és az egész XX. század első felét betölti, olyan nagyszerű felfedezések sorozata, amelyek az egyestől a különöshöz és az általánoshoz való mozgást mutatják.

1895-ben Röntgen fizikus sajátos, nem látható sugarakat fedezett fel, amelyeket titokzatos fizikai természetük miatt X-sugaraknak nevezett el. 1896-ban Becquerel fizikus véletlenül arról győződött meg, hogy az uránsók ugyancsak kisugároznak s ez a kisugárzás méghozzá különbözik a röntgensugarak tulajdonságaitól. Becquerel felfedezése lehetővé tette az egyes ítélet megfogalmazását: van anyag (urán), amely spontánul láthatatlan sugarakat bocsát ki. A Curie-házaspár a következő kérdéssel foglalkozott: nincs-e még valamilyen anyag, amely spontánul láthatatlan sugarakat bocsát ki, méghozzá ugyanolyan tulajdonságokkal. A kísérletek megmutatták, hogy az urán szurokérc és a halkolit (réz-urán érc) nagyobb intenzitású sugarakat bocsát ki, mint a tiszta urán. Hosszú kísérletek eredményeképpen Szkladovszkaja-Curie-nek sikerült a bonyolult anyagok összetételéből két új elemet kiválasztani — a poloniumot és a rádiumot, olyan láthatatlan kisugárzásoknak a hordozóit, amelyek hasonlítottak az urán kisugárzására. Ez az 1898-ban végrehajtott, megoldott kísérlet lehetővé tette a tudomány számára a különös ítélet megfogalmazását: néhány elem a spontán kisugárzás tulajdonságával bír. Ezeknek az elemeknek a spontán kisugárzásra vonatkozó képességét radioaktivitásnak nevezték el. A továbbiak folyamán a tudomány jelentősen kibővítette azoknak az elemeknek a sorát, amelyek radioaktívak tudnak lenni. A mesterséges radioaktív elemek száma nő, ezeket az atomreaktorokban kapjuk meg. A tudomány mind újabb és újabb elemeket kapcsol be a radioaktív tulajdonságokkal bíró elemek sorába és az általános ítélet irányában halad.

Hasonló képet mutat az elemek izotópjaira vonatkozó ítéletek fejlődése. A tudomány ebben az esetben is az eredeti felfedezések mind nagyobb általánosításának az útján jár.

Az előző ismereteink általánosítása, amelyeket kevésbé általános tudományos ítéletekben fogalmaztunk meg, a tudomány fejlődésének a törvénye. Pl. a radioaktív bomlás elmélete, amelyet 1903-ban Rutherford és Soddy hoztak létre és a maga idején progresszív jelentőséggel bírt, a XIX. század vége kísérletei általánosítását jelentették. Az úgynevezett elmozdítás törvénye általánosított formában fogalmazta meg az összefüggést a radioaktív bomlás jelensége és az elemeknek Mendelejev rendszerében elfoglalt helye között.

D. I. Mendelejev törvénye főtételét — az elem fizikai-kémiai tulajdonságainak atomsúlyától való függéséről — a tudomány általánosítja, amikor megállapítja az összefüggést az atomsúly és az atommag töltése között; az elem fizikai-kémiai tulajdonságait annak atomja magja töltésének funkciójaként szemléli. Napjainkban Mendelejev periodikus rendszere a tudomány és a gyakorlat által általánosított formában igazolást nyert.

Mindezek azt mutatják, hogy az ítélet, amelyet az egyes ismerete alapján fogalmaztunk meg, fejlődésekor a különösön keresztül az általánoshoz halad, így tükrözi vissza az objektív valóság folyamata mind mélyebb lényegét és törvényszerűségét.

A természet sok törvényéhez viszont induktív úton jutottunk, amit aztán az analízis ellenőrzött és a gyakorlat megerősített. Pl. ilyen törvények: Archimedes törvénye, amely szerint a vízbe merült testre olyan erő hat, amely a test térfogatában foglalt folyadék súlyával egyenlő: Kepler törvényei valamennyi bolygó ellipszismozgásáról. Később ezek a törvények deduktív úton is bizonyítást nyertek! Archimedes törvénye annak a nyomásnak az elemzése útján, amely a folyadékba merült testet éri; Kepler törvényei a nehézkedés egyetemes törvényével és I. Newton mozgástörvényeivel.

A matematikában is, amely túlnyomórész deduktív tudomány, néhány fontos tételt először induktív úton bizonyítottak be, aztán erősítették meg őket deduktív módon. Ez volt a helyzet pl. a számelmélet egy fontos teorémájával. Fermat francia matematikus úgynevezett teorémájával. Ő megfigyelés útján megállapította, hogy az

$\frac{a^{p-1}}{p}$ kifejezés maradéka egy, ha „p" — akármilyen egyszerű szám és „a" akármilyen szám, „p" többszörösei kivételével. Ez a teorémát később deduktív úton bebizonyították.

A könyv két utolsó fejezete magának a megismerés folyamatának törvényszerűségeit kifejező kategóriákkal foglalkozik. A kilencedik fejezetet „*Az absztrakt és a konkrét*" C. C. P. Kopnyin írta. A konkrét a megismerésben annak az objektív tények visszatükrözése, hogy a valóság jelenségei, tárgyai, mint a különböző oldalak, tulajdonságok és viszonyok egysége,

teljessége léteznek. A konkrét ismereti kép a tárgy, a jelenség egész formájában történő visszatükrözését képviseli, különböző oldalai, kölcsönös összefüggései egységében. Az absztrakt a megismerésben azért lehetséges, mert a tárgyak, a jelenségek különböző oldalai, tulajdonságai és viszonyai viszonylagos önállósággal bírnak, különböznek egymástól, különböző viszonyban vannak a tárgy lényegéhez, amiért a megismerésben lehetségessé válik a tárgy egyes oldalait, tulajdonságait kiemelni, az egyéb oldalaktól elvonatkoztatni. Az absztrakt a tárgy egyes oldalai, tulajdonságai és viszonyai kiválasztása, kiemelése abból a célból, hogy annak lényegét megragadjuk.

A matematikában a matematikai absztrakciók három fokát lehet megkülönböztetni. Első — a szám fogalmának megszületése (a tárgyak azonosítása és azok individuális tulajdonságai végtelen sokféleségétől való elvonatkoztatás) és a számok szimbólumainak, azaz a számjegyeknek a megalkotása. Második — a konkrét számoktól a betű szimbólumokhoz való átmenet (az aritmetikától az algebrához). A konkrét szám a betű-szimbólumokhoz viszonyítva mint egyes, különös lép fel. Harmadik — nemcsak a szimbólumok szám-tartalmától, de a matematikai operációk konkrét mennyiségi tartalmától is elvonatkoztatunk, pl. az $a+b=b+a$ egyenlőség itt nemcsak mint mennyiségek, de vektorok, áthelyezések, átrendezések stb. egyenlősége áll előttünk.

Az absztrakció magasabb fokára felemelkedve, a matematika nem szakított a valósággal, hanem ellenkezőleg, olyan absztrakciók, mint „sokaság", „csoport", „absztrakt tér" stb. segítségével a természet legfinomabb folyamatait ragadta meg. „... Azt lehet állítani — írja Kolmogorov akadémikus, ismert szovjet matematikus, —, hogy a matematika legújabb fejlődése közelebb hozza azt a valósághoz, lehetővé teszi számára a reális jelenségek nagyobb sokféleségét megragadni, és azokat a sématizálás kisebb fokával tanulmányozni, mint ezt a klasszikus matematika tehette". (Cikkgyűjtemény a matematika filozófiájáról, Moszkva, 1936. 13. old. orosz nyelven.)

A materialista dialektikus logika következtetése tehát, hogy az absztrakt nem egyszerűen a hasonlót tükrözi vissza a jelenségből, hanem azok lényegét, törvényszerűségét, általános természetét.

A könyv utolsó, tizedik „*Történelmi és logikai*" c. fejezetének szerzője ugyancsak M. M. Rozental. A történelmi és logikai jelentőségét mindenekelőtt abban látja, hogy ez az elméletnek a gyakorlattal való elszakíthatatlan kapcsolata kérdését öleli fel. „Történelmi" alatt magát az objektív, a tudattól, a megismerő szubjektumtól függetlenül létező valóságot szükséges érteni, amely történelmileg fejlődik és a szakadatlan változás állapotában van. A történelmi kategóriája az objektív világ történelmileg változó jellegét tükrözi. A „logikai" a megismerés, a valóság visszatükrözésének a formája, gondolati képmása, annak lenyomata, a gondolat tárgyra, objektumra irányuló mozgásának meghatározott rendje.

Amikor Lenin Plehanovot bírálta annak a meg nem értéséért, hogy éppen a dialektika a marxizmus logikája és ismeretelmélete, akor Lenin nemcsak azt a körülményt tartotta szem előtt, hogy Plehanov speciális filozófiai munkáiban nem szentelt figyelmet a „nagy logika", azaz a materialista dialektikus logika kidolgozásának, hogy ő nem alkalmazta a dialektikát az ismeretelméletre. Lenin azt is szem előtt tartotta, hogy a dialektika, logika és ismeretelmélet egységének meg nem értése kifejezést nyert Plehanov tevékenysége mensevista szakaszának politikai, taktikai állásfoglalásaiban is. Plehanov arra való hajlandóságában, hogy ilyen vagy olyan igazságot tiszta logikai úton vezessen le, ignorálta a történelmileg változó társadalmi gyakorlatot.

Az 1905-ös forradalom burzsoá jellegére vonatkozó általános tételből a mensevikek, Plehanovval az élen, a Nyugat burzsoá forradalmi analógiájának megfelelően, tisztán logikai úton azt a következtetést vonták le, hogy az orosz forradalomban vezető erőnek a burzsoáziának kell lennie. Az 1905-ös forradalom osztályai szerepe, az osztály-erőviszonyok egész elemzése náluk a logikai és a történelmi szétszakításán alapult, egyszerűen nem voltak képesek arra, hogy a fogalmak logikájában azokat a változó viszonyokat visszatükrözzék, amelyek között az első orosz forradalom Oroszországban lefolyt.

Lenin azt a törekvést, hogy konkrét kérdésekre az általános igazság egyszerű logikai kifejlesztésében keressék a feleletet, mint a marxizmus ellaposítását, mint a dialektikus materializmus kigúnyolását értékelte. Lenin mindig az általános konkrét alkalmazását követelte, vagyis a történelmi viszonyok sajátosságának a számbavételét, amely elkerülhetetlenül módosítja az általánost.

Az előbbiekben ismertetett részletek nem mutatják eléggé, hogy a dialektikus materializmus elsajátításának milyen hasznos segítője ez a könyv. A szerzők sok-

oldalóan tárgyalják a materialista dialektika felvetett kérdéseit s azokat a legújabb természettudományi és társadalomtudományi felfedezések szilárd alapzatára helyezik. Tartalmi gazdagságáról tanúskodnak azok a filozófiatörténeti és jelenkori idealista filozófiai iskolákat bíráló vonatkozásai, amelyektől az ismertetés ugyancsak teljesen eltekint. Ebből kiindulva azt reméljük, hogy a munkát egészében is sokan tanulmányozni fogják. A könyveket a jaroszlavi, K. D. Usinszkijről elnevezett Állami Pedagógiai Intézet Filozófiai Tanszékének kollektívája írta más tudományos intézmények egyes tudományos munkatársainak a közreműködésével. A könyv előkészítésének munkájában részt vett N. V. Medvegyev és N. V. Pilipenko.

Selmeci József

Fogarasi Béla: Logika

(Negyedik, átdolgozott és bővített kiadás. 543 l. Akadémiai Kiadó, 1958, Autoreferátum.)

Abból a tényből, hogy Logika c. művemnek immár 4. kiadása jelenik meg, arra következtetek, hogy az olvasók pozitíven értékelték e munkát. Ebbeli véleményemet alátámasztja az a körülmény is, hogy a könyvet időközben lefordították német és japán nyelvre, s most készül az orosz fordítás.

A „Logika" tudományos munka, amely a logika összefoglaló tárgyalására és továbbfejlesztésére törekszik. Ugyanakkor tekintettel van az egyetemi hallgatók és a logika kérdései iránt érdeklődők széles körének igényeire is.

A „Logika" 4. kiadása a következő új fejezeteket, szakaszokat és lényegesebb bővítéseket tartalmazza:

17. l. Előszó a IV. kiadáshoz.
87. l. Megjegyzés a 4. kiadáshoz. Polémia Schaff és Ajdukiewicz nézetével az ellentmondás kérdésében.
112—136. l. IV. fejezet Formális logika, matematikai logika, logisztika és logikai kalkulus. (Új fejezet)
152—153. l. A fogalom tartalmának és terjedelmének viszonyáról.
184. l. A kategóriák tárgyalása a jelen munkában.
203. l. A relációlogikáról.
216—222. l. Az összetett negatív-pozitív ítélet. (Lényegesen bővített kidolgozás)
229. l. Megjegyzés (Az ítéletet tárgyaló fejezetről)
250—251. l. Negatív következtetések.
269. l. Megjegyzés (A nem-szillogisztikus következtetésekről)
308. l. Megjegyzés. Az analógia a kibernetikában.
339. l. Akzióma és formalizmus.
348. l. Neumann János antikauzális felfogásáról.
397. l. Módszer és elmélet.
500. l. Előszó Werner Heisenberg „A mai fizika világképe" c. művének magyar kiadásához.
504—522. l. Az ellentmondás felfogása Hegel „Logiká"-jában.

A „megjegyzések" általában a munka előző kiadásairól megjelent bírálatokra válaszolnak egyes kérdésekben. Elvi jelentőségű fejtegetéseket tartalmaz e tekintetben is az Előszó a IV. kiadáshoz, a IV. fejezet és Az ellentmondás felfogása Hegel „Logiká"-jában című tanulmány.

Fogarasi Béla

Sándor Pál: Aristoteles logikája

(Gondolat Kiadó, 1958. 218 old.)

Aristoteles logikájáról az elmúlt két évezredben nagyon sokat írtak. E nagy tudományos tettet, a logika tudományának első kidolgozását a marxizmus klaszszikusai is igen nagyra értékelték. Egyes utalásaik értékes útmutatásul szolgálnak az Aristoteles-probléma egészének marxista kritikai feldolgozásához. Sándor Pál ezen útmutatásokat felhasználva kísérelte meg a marxista filozófus szemével és tudásával az aristotelesi logika újraértékelését. Kísérletet tett arra, hogy átfogó képet nyujtson a műről, annak történelmi szerepét, értékeit és fogyatékosságait megmutatni ugyanakkor reagál a történelem során rárakódott torzításokra is. A feladat nem könnyű, különösen akkor nem, ha figyelembe vesszük, hogy ebben a vonatkozásban Sándor Pál könyve úttörő jelentőségű. A feladatot, amelyet a szerző maga elé tűz, így fogalmazza meg: „amennyiben lehetséges, kimutatni a valóság (a társadalmi valóság) visszatükröződését a visszatükrözés legmagasabb — tehát a valóságtól legtávolabb eső — formájában, a logikában". (60. old.).

Mielőtt a könyv ismertetésére és kritikájára rátérünk, elmondhatjuk, hogy Sándor Pál kísérletét sikerültnek tartjuk és elmondhatjuk azt is, hogy a kitűzött célt — a mű fogyatékosságai ellenére is — megvalósította. Az aristotelesi logika kialakulásának körülményeit és feltételeit meghatározó tényezők közül a szerző tudatosan választ ki hármat, mert e három tényező világítja meg leginkább a logika alapproblémáit. A kiválasztott tényezők sorrendje is lényeges. Elsőként a termelő eszközök állapotát kell vizsgálnia, hogy műve céljához közelebb jusson. Eközben elhatárolja magát a vulgármarxistáktól, akik a filozófiai és általában az ideológiai fejlődés viszonylagos önállóságát tagadják. Ezért lesz a második kiválasztott tényező „a tudomány mint hagyomány", hiszen az emberek nemcsak a társadalmi viszonyokba születnek bele akaratuktól függetlenül, hanem a tudományokat is készen kapják. A tudományok adott fejlettségi foka a tudós kiindulópontjait, kutatási irányának meghatározását determinálja. A harmadik döntő mozzanat a személyiség, mert „mindennemű szociológiai taglalásnál fennmarad valami minimum, amely az alkotó személyiségében gyökerezik, és amelyet társadalmi általánosságból levezetni nem lehet" (25. old.). Ennél a tényezőnél nagyon lényegesnek tartjuk a szerző ama megállapítását, hogy a személyiség szerepe a történelemben a valóság visszatükrözésének fejlettségével függ össze, vagyis a megismerés egyenlőtlen fejlődése törvényével.

A bevezetés további részében a szerző kiemeli és indokolja, hogy miért beszél csak történelmi materializmusról, történelmi materialista nézőpontról, nempedig dialektikus materializmusról. Ezt azért teszi — mondja —, mert a kitűzött feladat: annak vizsgálata, hogyan tükröződik Aristoteles logikájában annak társadalmi alapja. A szerző állásfoglalásának vizsgálatakor felvetődik a kérdés, lehet-e a logikában tükröződő társadalmi alapokat e leszűkített nézőpontból vizsgálni és helyes-e Sándor Pálnak az a megállapítása hogy az ilyen vizsgálódáskor a dialektikus materialista nézőpont túl tág, túl általános. Szerintünk a dialektikus materialista módszert az ilyen vizsgálódásból főleg akkor, ha az átfogó kritika igényével lép fel, nem lehet kirekeszteni, bár kétségtelen, hogy a történelmi materializmus a témánál nagyon sok értékes szempontot hozhat felszínre. A dialektikus és történelmi materializmus ilyen szétválasztása azonban — ahogy erre a későbbiekben különösen a könyv harmadik részének taglalásánál rámutatunk — megbosszulja magát, a kérdések leegyszerűsítésének és bizonyos fokig az aristotelesi logika helytelen értékelésének veszélyét rejti magában. A könyv fő fogyatékosságát igen komoly érdeme és értékei mellett éppen ebben a helytelen koncepcióban kell látnunk.

Ha a könyv első fő részét vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a szerző nagyon világosan és logikusan tárja elénk az Aristoteles-korabeli termelőerők és tudomány állapotát komolyan hozzájárulva ahhoz, hogy Aristotelest e viszonyokból megérthessük. E főszempontból soha sem tér el, így eléri, hogy az első főrész szervesen beleilleszkedik a mű fő mondanivalójába, azt logikusan előkészíti. Csak egy-két helyes szempontot, eredeti meglátást emelünk ki az első rész fejezeteiből.

Amikor hangsúlyozza, hogy Aristoteles, bár a rabszolgatartók osztályához tartozik, nem tartozik a legmagasabb uralkodó körökhöz, inkább a középosztályhoz lehetne sorolni, elmondja azt is, hogy „Aristoteles politikailag inkább arisztokrata, mint demokrata, de sohasem volt pártember, a szélsőségeket pedig határozottan elítélte. És ez a magatartása nem egyéni temperamentum kérdése volt, hanem osztályhelyzetéből szinte egyenesen következett." (43. old.) Csak helyeselnünk lehet Sándor Pálnak azt a megállapítását is, hogy az osztályhelyzet és világnézet általában nem mutat olyan közvetlen összefüggést, mint amilyen közvetlen kézenfekvő és világos ez Aristoteles esetében. Hozzá kell azonban tennünk azt a kiegészítést, hogy ez igaz Aristoteles politikai műveinek és általános filozófiai műveinek vizsgálatakor, de nem áll logikájának megítélésénél.

A tudomány és hagyomány c. fejezetben is több figyelemre méltó megjegyzést találunk.

Elmondja pl., hogy a demokritosi, tehát materialista világkép hatással volt Aristotelesre, azaz nem hagyhatta figyelmen kívül a valóság adatainak összegyűjtésére és rendszerbe foglalására való törekvésében. Ez pedig az aristotelesi világkép kialakításának megértésénél fontos szempont.

A korabeli történetírás — talán mondhatjuk már: történettudomány — hatását Aristotelesre szintén figyelembe veszi a szerző. Herodotos történetírói és földrajztudományi tevékenységéből „a szorgalmas adat-gyűjtést a valósághoz való hűségre törekvést, az anyag (földrajzi adottságok) és forma (a szellem, erkölcsi rend, isteni akarat) dualizmusa, az arany középszer dicsérete . . . mind az aristotelesi elméletre mutatnak, és annak szol-

gálnak anyag, vagy legalább ösztönző alkalom gyanánt." (57. o.) Tukidides pedig oknyomozó történetírásával, a kínos pontossággal a valóság feltárására való törekvésben már a tudományosság igényéhez jár közel. És ezzel — Croiset-t idézi a szerző — előkészítőjévé és hírnökévé válik Aristotelesnek.

E hatások; egyrészről tehát, egy természettudományos mechanisztikus felfogás, másrészről a teleologikus szempontot is magábanfoglaló történelem szemlélet előzték meg és alakították Aristoteles világnézetét.

Kimutatja a szerző azt is, bár itt nem hatol eléggé mélyre és a kapcsolatot túl közvetlennek érezzük, hogy a tudomány fejlődésének vizsgálata útján ugyanoda kell jutnunk, mint az osztályanalízis segítségével. Vagyis „ami a szociológiában mint a szellemi és testi munka különválása mutatkozott, az a filozófiában az elmélet és gyakorlat különválása" (65. o.) E különválás vizsgálata jelen esetben abból a szempontból fontos, hogy milyen módon mutatkozott meg Aristoteles logikájában az elmélet és gyakorlat különválása. Erre a kérdésre azonban a mű nem ad kielégítő választ.

Az Aristoteles személyiségéről szóló fejezet komoly érdeme, hogy nem egy kész, kiforrott Aristotelest állít elénk, hanem a fejlődő, vívódó, bizonytalankodó, a Platont követő tanítványból Platon kritikusává váló mestert pillantatja meg velünk. További érdeme a fejezetnek, hogy az életrajzi adatokat szigorúan megválogatja a szerző, és csak azokat a lényeges motívumokat jelöli meg, emeli ki, amelyek Aristoteles filozófiai fejlődése szempontjából döntők, vagy valamilyen befolyásuk van az aristotelesi filozófia, közelebb a logika kialakulására. Rendkívül találó pl. Aristoteles állatkertje szerepének értékelése: „Nem nehéz elképzelni, hogy mintaszerű, és abban az időben egyedülálló állatkertjében járkálván a különböző állatok és azok életjelenségeit hasonlítgatva, összevetve, csoportosítva, rá kellett hogy jöjjön, az összevetések, csoportosítások, megfelelések és ellentétek alapján — figyelmen kívül hagyva az esetlegességeket, a természeti tárgyakat és singularitásokat —, meg kellett kapnia az elvont fogalmakat, mégpedig ezeknek olyan viszonylatait, amelyek lerögzítése egyenesen a logikai alapelveket és ezek vonatkozásait eredményezték". (77. o.) Itt is van bizonyosfokú leegyszerűsítés, hiszen a szerző maga is megmutatja másutt, hogy Aristoteles már készen kapott bizonyos tudományos fogalmakat, és a logika kidolgozásánál is volt már mire támaszkodnia, de a gondolat — az összefüggés megmutatása Aristotelesnek a biológiában használt osztályozó módszere, és a logikai osztályozás, fogalomkialakítás között — helyes.

Sándor Pál könyvének II. fő részében röviden összefoglalja, ismerteti az aristotelesi logikát. Az ismertetés igyekszik elvonatkoztatni a történelem során rárakódott megjegyzésektől. A szerző feladatának tartja, hogy az eredeti szövegekhez térjen vissza és inkább „sokszor bizonytalan fogalmazásban és az eredeti szöveg igaz értelmének csupán sejtésében" próbálja Aristoteles logikai rendszerét bemutatni.

Ebben a részben megtaláljuk az Organon minden fejezetének (Kategóriai, Hermeneutika, Analytika protera, Analytika hystera, Topika, Peri szofisztikon elegchon) ismertetését. Nagy munkát végzett itt Sándor Pál, valóra váltotta kitűzött feladatát, a szövegek újra értékelését. Ennek a résznek még egy előnye, hogy népszerű, érthető formát választott, és így hozzájárul ahhoz, hogy szélesebb rétegek is betekintést nyerhessenek Aristoteles főművébe.

Megint csak a fontosabb részek kiemelésre kell szorítkoznunk, bár megkíséreljük, hogy a munkát fejezetről fejezetre végigkísérjük. A Hermeneutika c. fejezetben találkozunk új szempontokkal olyan kérdések megvilágításával, amelyek eddig nem kaptak kellő hangsúlyt. A Hermeneutika alapgondolatát helyesen látja a szerző a következő aristotelesi félmondatban: „. . . minthogy az igaz ítéletek úgy viselkednek, mint ahogyan a tárgyak viselkednek", vagyis, értelmezi a gondolatot Sándor Pál, nemcsak a fogalmak, a kategóriák a valóság képei, hanem az ítélet is, az igaz ítélet valóságos viszonylatokat fejez ki. Különösen Aristotelesnek arra a kijelentésére szeretné a figyelmet felhívni, amely az egymásnak ellentmondó ítéletek természetét vizsgálja. Kiemeli, hogy Aristoteles ama kijelentésében, hogy egyre megy, vajon az egymásnak ellentmondó ítéleteket kimondjuk-e vagy sem, az a fontos, hogy a dolgok hogyan viselkednek, ebben a dolgok és ellentmondásaik felfedezése rejlik. Ez a gondolat az aristotelesi logika értékelésénél nagyon fontos. Ezt a marxizmus klasszikusai és magyar marxista gondolkodók is hangsúlyozták már.

A Hermeneutika lényegét abban látja a szerző, hogy Aristoteles — először a filozófia történetében — az ítéletek különböző formáit korrektül leírta. Helyesnek kell tartanunk azt a megjegyzést is, hogy az ítéletek osztályozása nem jelent még megmerevedést — ez a skolasztikában következett be — és nem lehet Aristotelesnek felróni. Így azonban ez kevés! Az ugyanis, hogy a skolasztika Aristoteleshez

nyúlt vissza, nemcsak „külső szociológiai tényezők és tendenciák történelmi érvényesülésének problémája", hanem igenis az aristotelesi logikából is következik, mégpedig azért, mert az aristotelesi logika valójában formális logika volt. A történelmi hűségnek tartozunk azzal a kijelentéssel, hogy a társadalmi és tudományos fejlődés adott fokán nem is lehetett más. (Hiszen a dialektikus logika kidolgozásának feltételei csak a polgári társadalomban értek meg. A szerző nem tesz különbséget a jó értelemben vett aristotelesi formális logika és a skolasztika által eltorzított és aristotelesinek nevezett formalisztikus logika között.

Az *Analytika protera* c. fejezetben Aristoteles következtetés-tanának leírását találjuk. A részletes, magyarázó taglalások igen hasznosak és áttekinthetővé, könnyen érthetővé teszik Aristoteles következtetés-elméletét. Ugyanezt elmondhatjuk az Analytika hystera c. fejezetről is, melyben az aristotelesi bizonyítás elvet és szabályokat ismerteti.

A Topika leírása is hasonló az előzőkhöz. Az Aristoteles által leírt módszerek és szabályok pontos, világos ismertetése mellett kiemeli azok jelentőségét a dialektikus gondolkodás történetében. A Topika feladata Aristotelesnél olyan módszer feltalálása, amellyel valószínű ítéletekből következtetéseket tudunk levonni. Itt a valószínűség nem a következtetés formájára vonatkozik — mert annak továbbra is szükségszerűnek kell lennie —, hanem a premisszákra, azok nem biztos voltáról van szó. E módszert nevezi Aristoteles dialektikus módszernek. Sándor Pál eredeti célkitűzésének megfelelően a Topika értelmezését is elvégzi; „mai nyelven tehát az aristotelesi dialektikus módszert úgy határozhatnánk meg, hogy a tapasztalat tényein alapuló valamely általános tételnek valószínű bizonyítása; tegyük egyszersmind hozzá, hogy az illető tétellel kapcsolatosan felmerült nézetek bírálatával.

Az aristotelesi dialektikának ez a természete — a különböző nézetek egymással szembeállítása — bizonyult történelmileg termékenynek és járult hozzá a későbbi dialektikus módszer kialakulásához. (128. o.)

A Peri sophistikon elegchon (*A szofisztikáról és álkövetkeztetésekről*) c. fejezetben azt értelmezi a szerző, hogyan értékeli Aristoteles a szofisztikát. Ebben a műben Aristotelesnek nem a szofisztika társadalmi leleplezése a célja. Legfőbb feladatának tekinti kikutatni, mi az oka annak, hogy az emberek elfogadnak szofista érveléseket, vagyis vannak-e az emberi gondolkodásnak, megismerésnek olyan hibái, melyek a szofista érvelési módot lehetségessé teszik? A másik probléma pedig az, hogy czeken a hibákon keresztül eljuthatunk-e az igazsághoz? Aristoteles e fejezetének legfőbb érdemét abban látja a szerző — a világos kérdésfeltevésen kívül —, hogy itt Aristoteles a helytelen következtetések logikai alapjait kutatja, és felismeri, hogy a szofisztikus következtetések közös tulajdonsága, hogy ellentmondanak a cáfolás szabályainak. Továbbá — jegyzi meg Sándor Pál —, hogy nemcsak formai követelményekről van itt szó, hanem tartalmiakról is, melyektől Aristoteles sohasem szakad el. Igazat kell adnunk a szerzőnek abban is, hogy a Topikában Aristoteles eljut az ellentétek azonosságának gondolatáig, azt azonban nem mernénk állítani, hogy ez egy határozott felismerés, mely további kutatásainak alapjává válhatott volna. Ugyanakkor további helyes megállapítás az is, hogy Aristoteles saját osztálykorlátaiba ütközik akkor, amikor elutasítja és nem látja meg a szofisták történelmi igazát olyan kérdések felvetésében, melyekben tudományos probléma rejlett.

Elérkeztünk Sándor Pál könyvének harmadik legproblematikusabb részéhez. Az eddig ismertetett két fő részben körvonalazódnia kellett a társadalmi létnek és a társadalmi lét visszatükrözésének a logikában. Ez azonban csak részben történt meg, egyes pontokon. Inkább egymás mellé került a társadalmi létről és a logikáról szóló rész, nem pedig a visszatükrözés az adekvátság viszonyába.

A harmadik rész feladata volna a probléma elmélyítése a lét és a logika fokát elért tudat összefüggésének, kapcsolatának, kölcsönhatásának megrajzolása. Maga a szerző is elismeri, hogy itt kénytelen lesz példák aforisztikus kiragadására szorítkozni.

Ilyen kiragadott problémakörök e részben: formális és nem formális logika, formális és dialektikus logika, a definíció, dedukció és indukció. Maguk a címek is mutatják a kiragadottságot, és míg az előző részek belső összhangját és logikai szerkezetét megtaláltuk és a szerző komoly érdemének tartjuk, addig itt ilyen összhanggal és gondos logikus szerkesztési móddal nem találkozunk.

Az első problematikus pont a formális és nem formális gondolkodás kettéválása. E kettéválást a szerző a társadalmi munkamegosztásból vezeti le. Azt mondja, hogy van egy ötödik társadalmi munkamegosztás, és ez: „a szellemi munkán belüli nagy

munkamegosztás, amelynek során a gondolkodás folyamata maga tükröződik vissza a tudatban, azaz amikor a visszatükröződés nem egyéb, mint a gondolkodásról való gondolkodás, modern kifejezéssel élve: formális logika." (160. o.)

Továbbá: „Az ötödik nagy munkamegosztás tehát a formális és nem formális gondolkodás kettéválása. Ilyen tendenciákat látunk a polgári társadalom tudományában (pl. logikai szemantika) — viszont ellentendenciákat a szocializmusban . . ." (Uo.)

Ebben az összefüggésben mondja el, hogy Aristoteles eddig a munkamegosztásig nem jutott el, vagyis nem tekinthető a formális logika megalapítójának. Sándor Pál Aristotelest akarja megvédeni Kanttal és mindenkivel szemben, akik a skolasztika által formalisztikussá tett aristotelesi logikát elvetik. Úgy hisszük azonban, hogy erre nem alkalmas az ötödik munkamegosztás bevezetése (ilyen alapon be lehetne vezetni még többet is, pl. a dialektikus logika létrejöttét, vagy akár a modern természettudományos gondolkodásmód kialakulását). De nem alkalmas módszer Aristoteles védelmére az sem, hogy Kant helytelen Aristoteles felfogását pusztán korlátozott polgári osztálybázisával magyarázza. Kant ugyanis legalább ilyen mértékben azért ítélte el a formális logikát, mert a dialektikus logika kidolgozására törekedett. (Más kérdés, hogy a törekvés törekvés maradt, de tendenciájában mégis haladó, a kérdés felvetésében értékes és nem lehet csupán konzervatív osztályviszonyokra visszavezetni, mint ahogy a szerző ezt teszi.) Nem állja meg a helyét éppen azért szerintünk, a kanti magatartás összehasonlítása a mai logisztikával, mert ez utóbbiak reakciós társadalmi és tudományos törekvéseik folytán azért látnak formális kiindulópontot akár Aristotelesben, akár Kantban, hogy saját formalizmusukat megalapozzák.

E problémák megoldásánál tűnik elő a már említett alapkoncepció hiányossága; a dialektikus materializmus elválasztása a történelmi materializmustól és az utóbbinak egyoldalú alkalmazása. A szerzőnél gyakran (mint az említett esetben is) közvetlen a kapcsolat osztályhelyzet és logikai állásfoglalás között. Hiányzanak a közvetítő láncszemek (a korabeli természettudományok, társadalomtudományok, ideológiai áramlatok, uralkodó filozófiai irányok, az idealizmus és materializmus harca stb.). Pedig ez a szempont nem hiányzott az Aristoteles-kép megrajzolásánál, és egyik fő erénye a szerzőnek (*Tudomány mint hagyomány* c. fejezet), hogy mindig igyekszik — és általában sikerrel — elhatárolni magát a vulgarizálástól. Egy megjegyzését idézzük: „a társadalmi lét és a társadalmi tudat összefüggésében közvetlen kapcsolatra, visszatükrözésre, azaz közvetlen leolvasásra számítani nem lehet: az ilyen kísérlet feltétlenül vulgarizmusba vezet, hiszen a valóság bonyolult összefüggései csak a közbülső kategóriák egész során mint prizmákon keresztül történő tükröződést engednek meg." (191. o.)

Ez a helyes marxista tudományos álláspont azonban nem érvényesült az előbb leírt problémáknál. De nem érvényesül akkor sem, amikor annak okát kutatja, hogy Aristoteles miért érezte a dedukció elégtelenségét. Azt, hogy Aristoteles tapogatózott az indukció felé, megint csupán osztályhelyzetével magyarázza a szerző, úgy, „hogyha nemes is, de a nemesség alsóbb rétegéből való volt, illetve annak osztálytartalmát juttatta kifejezésre." Az indukció módszere és az alsó elnyomott osztályok közötti összefüggés világos — " mondja. Itt megint emlékeztetnünk kell arra, hogy az indukció módszere nem véletlenül került előtérbe a természettudományok (kísérleti tudományok), erőteljes fejlődésével és az osztálytartalom e közvetítés útján jut csak kifejezésre.

Egyszóval Sándor Pál önmaga követi el a hibát, melyet tudatosan el akar kerülni. Nála is közvetlen kapoccsal kötődik össze az osztályhelyzet és a logikában elfoglalt álláspont. Mivel azután ezt bizonyítani nem lehet, mert a valóságban a kapcsolat sokkal bonyolultabb, elmarad a konkrét elemzés és a tételek deklarálása lép helyébe. Ebből pedig szükségszerűen következik, hogy a tudományos igényesség kárt szenved. E konkrét esetben úgy, hogy Aristoteles történelmi szerepének megmutatása, az aristotelesi logika fejlődésének és kialakulásának taglalása felszínesebbé válik, mint az előbbi fejezetekben láthattuk. Vagyis a szerző adós marad a befejezéssel; a lét és a logika fokát elért tudat kölcsönhatásának elmélyült megrajzolásával.

E felsorolt hiányosságok ellenére is azonban a harmadik résznek is vannak érdemei. Tovább szélesedik a marxista gondolkodó szemével elénk tárt Aristoteles-kép. Idézzük: „Aristoteles felbecsülhetetlen érdeme — többek között — az is, hogy tisztázta, meddig tud eljutni tudományosan, azaz bizonyossággal a megismerésben. . . . Amikor tehát a dolgok mozgását, fejlődését és bonyolult összefüggéseit kell taglalni, akkor már maga is elismeri, hogy bizonytalan talajon mozog

és a tudomány itt már inkább csak arra szolgál, hogy leleplezze azokat, akik a tudomány látszatát akarják kelteni ott, ahol még nem lehet tudomány." (187. o.)

Tovább sorolhatnánk az idézeteket, melyek Sándor Pál találó megállapításait illusztrálják. Érdekes és fontos megállapítás pl. az is, hogy amikor Aristoteles az axiómából indul ki és levezeti belőle a következtetéseket, amelyek nem mások, mint az axiómában latensen bennerejlő tartalmak kifejtése, akkor tulajdonképpen a talpáról fejetetejére állítja a tényleges folyamatot (199. o.), és a visszafordítást el kell végezni ahhoz, hogy valódi Aristoteles-képet kapjunk. Kár hogy e munka elvégzése is részben történik meg.

Amikor végül is a könyv egészét kell értékelnünk, elmondhatjuk, hogy hiányosságai ellenére is (amelyek elsősorban a leegyszerűsítő tendenciában jelentkeztek) értékes könyvet kapott kezébe a magyar olvasótábor.

Nemcsak az érdeklődőknek, hanem a filozófiával behatóan foglalkozóknak is sok új, érdekes szempontot ad Sándor Pál könyve.

M. Zsigmond Anna

George Thomson: Az első filozófusok

(George Thomson: Studies in ancient Greek society. Vol. II. The first philosophers. Lawrence et Wishart London 1955.)

G. Thomson, az ismert angol marxista filológus, Az első filozófusok c. könyvében folytatva és kiegészítve Aiskhylos és Athén című művének idevágó vizsgálódásait, kísérletet tesz arra, hogy a materialista történetfelfogásnak megfelelően, a korai görög filozófia fejlődését Thalestől Parmenidesig a görög rabszolgatartó társadalom gazdasági alapjában végbement fejlődéstől való függésében mutassa be. A szerző alapvető koncepcióját a görög filozófia kialakulására vonatkozóan főbb vonásokban a következőkben lehet összegezni: az ősközösségi társadalom fokán élő primitív törzsek életének tanulmányozása azt mutatja, hogy annak megfelelően, hogy az emberek a természetről való minden tudásukat a termelés révén szerezték, a természetről való tudásuk „kategóriái" szükségszerűen társadalmi kategóriák voltak, melyeket a termelőerők színvonala és a termelési viszonyok jellege határozott meg. A primitív törzsek tagjai még nem voltak képesek felismerni kellő határozottsággal a természet objektív jellegét, azaz nem ismerték természetmegváltoztató tevékenységük korlátait sem. A primitív ember az egész külvilágot, amennyiben egyáltalán képes volt mint önmagától különállót elgondolni, mint társadalmi rendet képzelte el, nem különböztetve meg a természetet a társadalomtól. A természetet és a társadalmat egynek tekintették. Azt képzelték, hogy ahogyan a társadalmi viszonyok a közösség kollektív ellenőrzése alatt állottak, ugyanígy a természeti világ is ellenőrizhető a kollektív tevékenység segítségével. A természetre vonatkozó ezen kezdetleges felfogás kifejezésre jutott egyrészt a mágiában, amely tulajdonképpen mint valamely „illuzórikus technika" a valóságos technika hiányosságának kiegészítésére, pótlására lett volna hivatott, másrészt pedig kifejezésre jutott a mítoszok formájában. A mítoszok kezdetben egyszerűen a mágikus aktusok szóbeli kísérői voltak, később azonban fokozatosan a valóság kezdetleges elméletévé fejlődtek.

Az ősközösségi viszonyok felbomlásával, a termelőerők további fejlődésével, a munkamegosztás fejlődésével és különösen a szellemi és a fizikai munka közötti munkamegosztás létrejöttével — azzal, hogy kialakult az emberek egy olyan csoportja, amely termelőmunkát nem végezve elegendő szabadidővel rendelkezik a valóság elméleti magyarázatára, az ehhez szükséges elvontabb fogalmak kialakítására — fokozatosan lehetővé válik a természet és a társadalom egymástól való különbségének felismerése. Ez a lehetőség azonban távolról sem valósul meg minden antik osztálytársadalomban. Thomson egybevetve az antik kínai és az antik görög társadalom fejlődését az ókori egyiptomi és mezopotámiai birodalmak viszonyaival, felveti azt a kérdést, hogy mivel magyarázható az, hogy Kínában és a görögöknél létrejött a filozófia mint a társadalmi tudat sajátos formája, ezzel szemben Egyiptom és az ókori mezopotámiai birodalmak nem jutottak el a filozófia kialakulásáig, hanem az osztálytársadalom kialakulásával csak megfelelően megváltoztatták a régi mítoszok tartalmát, de magával a mitikus, vallási világszemlélettel nem voltak képesek szakítani. Arra a következtetésre jut, hogy ez azzal magyarázható, hogy Kínában és a görögöknél a kereskedők osztálya kellőképpen megerősödve forradalmi osztállyá vált és ki tudta harcolni azoknak a

politikai viszonyoknak a kialakítását, amelyek megfelelő teret biztosítottak az árutermelés fejlődésének, önálló forradalmi osztályként lépve fel, a hagyományostól eltérő önálló világszemléletet is hozott létre, ezzel szemben Egyiptomban és a mezopotámiai birodalmakban a kereskedők nem voltak képesek annyira megerősödni, hogy önálló társadalmi osztályként léphessenek fel, az árutermelés pedig rendkívül korlátolt maradt. Egyiptomban és a mezopotámiai birodalmakban a királyság intézményének, politikai funkciója mellett, egyben rendkívül fontos ideológiai funkciója is volt. Minden kizsákmányoló uralkodó osztálynak, az ókoriaknak ugyanúgy, mint a mai burzsoáziának, szüksége van arra, hogy uralmának feltételeit mint természetes feltételeket tüntesse fel, hogy a társadalmi rendet, melyben uralma megvalósul mint természeti rendet, mint egyedül természetes rendet tüntesse fel. Éppen ezért, az egyiptomi és babilóniai papok mindent elkövettek annak érdekében, hogy a régi törzsi felfogás, amely nem különböztette meg a társadalmat a természettől, továbbra is fennmaradjon, a fennálló társadalmi rendet mint a természeti rend egy részét tüntették fel, a királyt pedig, kiváltságos isteni tulajdonságokkal ruházták fel, nevezetesen azt hirdették, hogy a király az a személy, akiben a természet és a társadalom egysége testet ölt, hogy a király nemcsak az államot, hanem a természeti erőket is kormányozza. Ezek a körülmények magyarázzák azt, hogy ezekben a társadalmakban nem alakult ki a természet és társadalom egymástól való különbségének határozott tudata, hogy ezek az államok nem jutottak el a filozófia létrehozásáig.

A filozófia létrejötte, a megfelelő elvont filozófiai szemlélet kialakítása, tehát Thomson felfogása szerint csak egy, az ókori viszonyokhoz képest fejlettnek mondható árutermelés alapján válik lehetségessé. Thomson az azték, az egyiptomi, a babiloni és egyéb kozmogóniák összehasonlító elemzésével kimutatja azt, hogy az ősközösségi ember gondolkodását bizonyos ösztönösen dialektikus szemlélet, egy „intuitív dialektika" jellemzi. A világnak állandó mozgásban való szemlélete, az ellentétes erők küzdelmének, az ellentétek egységének többé, kevésbé primitív gondolati eszközökkel való megragadása és kifejezése uralkodó vonása e primitív világszemléletnek. A görög filozófia ennek az eredetileg még mitológiai formákban jelentkező dialektikus tartalomnak előbb világi, racionális formát ad (milétoszi iskola, Herakleitos), később azonban a társadalmi alapban végbement változásoknak megfelelően egyre inkább szakít ezzel az ősi dialektikus felfogással. Ha a görög filozófiának ezt a fejlődését meg akarjuk érteni, akkor az árutermelés fejlődéséből, a rabszolgaságnak ehhez kapcsolódó általánossá válásából, a rabszolgatartók és a rabszolgák közötti osztályharcból, valamint egyfelől a régi földbirtokos arisztokrácia, másfelől pedig a kereskedők osztálya és a velük időnként szövetségre lépő kisparasztok közötti elkeseredett küzdelemből, a régi nemzetségi arisztokrácia uralmát megdöntő demokratikus forradalomból, a rabszolgatartó demokrácia és az arisztokrácia erői közötti harcból kell kiindulni.

Ez Thomson alapvető koncepciójának lényege. A továbbiakban röviden ismertetjük, hogy e felfogás alapján hogyan magyarázza a szerző a görög társadalom gazdasági alapjának fejlődéséből az egymást felváltó, illetve egymással vitázó görög filozófiai iskolák tanításait.

A milétoszi iskola felfogását, elsősorban Anaximandros kozmogóniáját vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy e kozmogónia fő gondolatai, — a dolgok közös eredete, az állandó mozgás, az ellentétek kialakulása és küzdelme — megtalálhatók már a régi vallásos mitologikus kozmogóniákban is, de a milétoszi iskola képviselőinél e gondolatok már nem mitikus, hanem racionális formában jelentkeznek. Itt tehát a régi tartalom új formát kap. Ugyanakkor a természeti jelenségeknek csupán természeti okokkal való magyarázata, a természetnek önmagából való magyarázata, döntő fodulatot jelent az emberi gondolkodás történetében, azt kell mondani, hogy nemcsak a régi dialektikus tartalom kap új racionális formát, hanem a milétoszi filozófia egyúttal egy új tartalom elemeit is magában rejti. A kérdés az, mivel kell magyarázni ezt a rendkívül jelentős fordulatot az emberi gondolkodás fejlődésében. A szerző Burnet nézeteit bírálva igen meggyőzően mutatja ki, hogy Burnet képtelen ennek a fordulatnak a megmagyarázására, hogy Burnet magyarázási kísérlete teljesen tautológikus, amennyiben a görögök finom megfigyeléseit és a jelenségek racionális magyarázatára irányuló törekvésüket végeredményben abból vezeti le, hogy a görögök rendelkeztek a finom megfigyelés és a racionális természetmagyarázat belső hajlamával. Cornford felfogását bírálva a szerző kifejti, hogy Cornford helyesen mutatja ki igen finom filológiai eszközökkel az anaximandrosi kozmogónia kapcsolatát a mitologikus kozmogóniákkal, azt, hogy bebizonyítható az

összefüggés Anaximandros tanai és — Hesiodos közvetítésével — a régi babilóniai kozmogónia között. Ez Cornford elvitathatatlan tudományos érdeme.

Cornford sem képes azonban megmagyarázni, hogy honnan ered az az új forma, amelyet a milétoszi iskola a régi dialektikus tartalomnak ad. Cornford a filozófia kialakulása előtti gondolkodást, a tudomány előtti gondolkodást vizsgálva nagyon helyesen ábrázolja, hogy a törzsi társadalom sajátos viszonyai hogyan tükröződnek a primitív világmagyarázatban, hogy e világmagyarázat hogyan vetíti ki a társadalom sajátos viszonyait a természetre. Cornford azonban nem veszi észre, hogy nemcsak a tudomány előtti, a filozófia megjelenése előtti gondolkodás társadalmilag determinált, hanem a tudományos gondolkodás is. Ezért nem képes kielégítő magyarázatot adni a görög filozófia keletkezéséről és fejlődéséről. Nem tekinthető kielégítőnek a szerző szerint az a magyarázási kísérlet sem, amelyet Farrington ad a görög tudományról írt könyvében. Farrington szerint az az új, amely a milétoszi iskolával jelenik meg a gondolkodás történetében, abból ered, hogy a milétosziak természetmegfigyelésére a kor fejlettebb technikája nyomta rá a bélyegét. Ez a felfogás nem helytálló, mert ha valóban a fejlettebb technika lenne a milétosziak újszerű gondolkodásmódjának forrása, akkor ugyanezt az újszerű gondolkodást meg kellene találni a korai sumérnél és egyiptomiaknál is, akik technikai leleményességben felülmúlták a görögöket, de a mitologikus világfelfogással mégsem tudtak szakítani. Farringtont bírálva a szerző helyesen hivatkozik a marxizmusnak arra a tételére, hogy a termelésben végbemenő változások csak az alap közvetítésével hatnak a felépítményre. E tételt szem előtt tartva megállapítható, írja a szerző, hogy a görög árutermelés fejlődésével kialakult a régi arisztokrata-papi családoknak egy olyan rétege, amely maga is kereskedelemmel kezd foglalkozni. Ez a merkantil arisztokrácia mintegy közbülső helyet foglal el egyfelől az uralkodó földbirtokos oligarchia, másfelől pedig a nép tömegei között. Thales és Anaximandros, valamint Solon is ehhez a réteghez tartozott. Ez tette lehetővé, hogy a természet és társadalom között különbséget nem tevő régi törzsi felfogással szemben Thales és Anaximandros a természetet a társadalomtól elválasztva mint az embertől függetlenül létező valóságot mutassa be. Másfelől ez tette lehetővé, hogy Solon a társadalmat mint a valóságnak a természettől különböző sajátos területét fogja fel.

A pythagoreus filozófia elemzését megelőzően a szerző az orphikus tanokat vizsgálja. Az orphikus tanok nem az uralkodó osztály, hanem az elnyomott rétegek nézeteit fejezték ki. E tanok legjellemzőbb vonása a test és lélek közötti dualizmus feltételezése, az a felfogás, hogy a lélek egészen más lényegű, mint a test, a test a lélek börtöne, a lélek büntetésből van a testben, az élet örömtelen, az élet a halál és a halál az élet. Az orphikusok szerint az igazi élet a halállal kezdődik. Honnan ered ez a felfogás, mely egyáltalán nem ős-eredetű, amely sem Homerosnál, sem a milétoszi filozófusoknál nem található meg? A primitív felfogás a lelket egyáltalán nem tekinti a testtől lényegében különbözőnek, hanem egyszerűen azokat a tárgyakat tekinti lélekkel rendelkezőknek, amelyek önmozgásra képesek. Thomson szerint a rabszolgatartó társadalomra jellemző szörnyű kizsákmányolás hozta létre a test és lélek ellentétének orphikus felfogását. Terjedelmes részleteket idézve Diodorosnak az antik bányákat leíró szövegéből, a szerző azt írja, hogy az ilyen bányák embertelen munkaviszonyai szülték azt a nézetet, hogy az élet rosszabb a halálnál, hogy a test a lélek börtöne. A szerző szerint azonban bár az orphikus felfogás magában rejti ugyan a dualizmus elemeit, legjellemzőbb vonása mégsem a dualizmus, hanem inkább egy, a milétoszi iskola materialista monizmusával ellentétes jellegű monizmusnak kellene tekinteni. A régi törzsi világfelfogás nem különíti el egymástól az embert és a természetet. Az osztálytársadalom kialakulásával együtt létrejön a milétosziak felfogása, akik a természetet elkülönítik az embertől és önmagában vizsgálják. Ennek a felfogásnak az ellenpárja található meg az orphikus tanok szubjektivista tendenciájú szemléletében, amelynek tulajdonképpeni végkicsengése az, hogy az ember minden, a természet semmi. A görög filozófia kezdeteinél még nem vetődik fel teljes tudatossággal a materializmus és idealizmus ellentétének kérdése, de a dolog lényegét tekintve a milétoszi iskola felfogása a görög filozófia materialista irányának kezdetét jelenti, míg az orphikus tanok az idealizmus kiindulópontjává váltak.

Áttérve a pythagoreus filozófia vizsgálatára, a szerző azt a gondolatát igyekszik bebizonyítani, hogy a pythagoreus szövetség egyáltalán nem a földbirtokos arisztokrácia érdekeit képviselte, hanem az új kereskedő osztályét, amely középhelyet foglal el az arisztokrácia és a nép között és a mérsékelt demokrácia híve. Amíg az ion filozófusok maguk is a régi

arisztokráciának a kereskedelembe bekapcsolódó tagjai, addig a pythagoreusok nem kereskedéssel foglalkozó arisztokraták, hanem „új emberek", az árutermelés fejlődésével kialakult és megerősödött új réteg tagjai. Éppen ez magyarázza azt, hogy tanaikban igen sokat átvesznek a népi ideológiából, az orphikus nézetekből. A pythagoreusok filozófiai tanná fejlesztik ki az orphikus nézetekben tartalmazott dualista mozzanatot. Helytelen lenne a pythagoreusoknak azt a felfogását, hogy a dolgok lényege a szám, elsősorban a pythagoreusok matematikai, illetve mérésekre alapozott hangtani vizsgálataiból eredeztetni. Már Anaximenesnél megtalálható a csírája annak a felfogásnak, hogy a világban végbemenő változások mennyiségi változások. Az, hogy a pythagoreusok ezt a már Anaximenésnél implicite meglévő gondolatot részletesen kifejtik, csak a mennyiségi viszonyokat ismerik el valóságos viszonyoknak, a számot tekintik a dolgok lényegének, Thomson szerint elsősorban azzal magyarázható, hogy az árutermelés időközben jelentős fejlődésen ment keresztül, az árutermelésre mint csereértékek termelésére pedig éppen az jellemző, hogy tulajdonképpen közömbös a használati értékkel, az áruk minőségi sokféleségével szemben, csak a bennük megtestesülő csereérték kisebb vagy nagyobb mennyiségét tekinti igazán lényegesnek.

A pythagoreusok által képviselt kereskedő réteg már említett középhelyzetéből kiindulva lehet megérteni azt is, hogy miért játszik olyan fontos szerepet a pythagoreus tanokban az a gondolat, hogy van egy bizonyos közép, amelyben az ellentétek kiegyensúlyozódnak, amelyben az ellentétek összeütközése mintegy feloldódik. E felfogás nem más, mint az ezen társadalmi réteg érdekeit szolgáló mérsékelt demokratizmus filozófiai kifejeződése. Jelentős szerepet játszik ez a gondolat a pythagoreusokkal kapcsolatban levő Aiskhylosnál, valamint a hipokratesi iskolában. Bizonyos értelemben az ellentétek egységének a gondolati megragadásával állunk itt szemben, de ez a pythagoreus felfogás ezt az egységet mintegy véglegesnek tekinti, nem ismeri fel az ellentétek egységének relatív, átmeneti jellegét. Abban, hogy az ellentétek egységét véglegesnek tekintik, nyilvánvalóan a pythagoreusok által képviselt mérsékelt demokrácia társadalmi-politikai illuziói fejeződnek ki.

Herakleitos a pythagoreusok felfogásával szemben helyesen az ellentétek harcát tekinti abszolútnak. Míg korábbi arisztokrata szerzők figyelmének középpontjában a nemesek és nem nemesek ellentéte állott, addig Thomson szerint Herakleitos már a szabadok és a rabszolgák ellentétét tekinti a legfontosabbnak. Herakleitos tanait ismertetve a szerző nemcsak e tanok dialektikus jellegét emeli ki, hanem határozottan rámutat a herakleitosi filozófia alapvetően materialista voltára is. Hogy a herakleitosi filozófiának a miletoszi iskolához képest fejlettebb dialektikája milyen szorosan összefügg az árutermelés fejlődésével, az már abból is látható, hogy Herakleitos egyik töredékében közvetlenül utal az árucserére, amikor azt mondja, hogy a tűz ugyanúgy kicserélődik minden másra és minden más a tűzre, ahogyan az arany kicserélődik az árukra és az áruk aranyra. Mi tette lehetővé, hogy Herakleitos a pythagoreus tanokkal szemben egy velejéig dialektikus felfogást fejtsen ki? Thomson szerint Herakleitos osztályhelyzete tette ezt lehetővé. Mint a demokrácia ellenfele, gyorsabban és könnyebben ismerhette fel azokat az ellentéteket, amelyeknek a rabszolgatartó demokrácia pusztulásához kellett vezetniük és így könnyebben ismerhette fel azt az igazságot, hogy csak a harc, a mozgás, a változás abszolút.

A parmenidesi ontológia elemzésénél a szerző az eleai „egy" sajátos vonásait egybeveti Jehovának azzal a sajátos felfogásával, melyet a második Ezsaiásnál találunk. Kimutatva, hogy Ezsaiás istenének és Parmenides „egy"-ének igen sok közös vonása van (elvontság, tökéletesség, változatlanság, abszolútumként állnak szemben az anyagi világ tisztán relatívnak tartott jelenségeivel stb.), arra a következtetésre jut, hogy e közös vonások gyökere hasonló társadalmi viszonyokban keresendő. A korai görög filozófia fejlődését vizsgálva azt látjuk, hogy az anyagot, a létezőt egyre elvontabban ragadják meg, míg Parmenidesnél eljut a görög filozófia a tiszta, minden tulajdonságtól megfosztott lét elvont gondolatáig. Ez a gondolat kiindulópontjává lesz a szubsztancia-fogalom Platon és Aristoteles által végrehajtott kialakításának. De mi volt az a változás a társadalom anyagi életviszonyaiban, amely ezt az egyre erőteljesebbé váló absztrakciós folyamatot megmagyarázza? Thomson szerint itt megint csak az árutermelés fejlődéséből kell kiindulni. A parmenidesi „egy" sajátos vonásai, ugyanúgy, mint a második Ezsaiás Jehovájának tulajdonságai, tulajdonképpen a pénz formájában testet öltő csereérték elvontságának tükröződései a világnézetben. „A parmenidesi „egy" a „szubsztancia" későbbi ideájával együtt ezért a csereérték szubsztan-

ciájának visszatükröződéseként vagy kivetítéseként jellemezhető".[1]

A szerző bírálja Szabó Árpádnak „Adalékok a görög dialektika történetéhez" című tanulmányában kifejtett koncepcióját a parmenidesi filozófia helyéről a görög filozófia fejlődésében. Thomson nem ért egyet Szabó Árpád e cikkében kifejtett alapvető elgondolásával, ugyanakkor a tanulmányt „egyébként a görög dialektikáról szóló kiváló cikk"-nek tartja. Mint ismeretes, Herakleitos életének idejére vonatkozóan két különböző forrásunk van. Diogenes Laertios szerint Herakleitos előbb élt, mint Parmenides, Eusebios szerint azonban Herakleitos később élt volna, mint Parmenides, és Zenon kortársa lett volna. Egyesek, így pl. Szabó Árpád is Platon Szofista című dialógusának egyik szövegrészére hivatkozva, a filológusok többségének nézeteivel ellentétben, amellett foglaltak állást, hogy Herakleitos később élt, mint Parmenides. Ez a Platonnál megtalálható szövegrész azonban Thomson szerint csak azt bizonyítja, hogy Xenophanes korábban élt, mint Herakleitos, de egyáltalán nem alkalmas annak bizonyítására, hogy Parmenides is korábban élt volna, mint Herakleitos. Szabó Árpád szerint a korai görög dialektika fejlődése a következő állomásokon megy át. A kiindulást a közfelfogás jelenti, amely szerint a valóság sok. Ez a tézis. Ezt váltja fel Parmenides tana, amely szerint a valóság csak egy. Ez az antitézis. Az ezt követő herakleitosi filozófia szerint a valóság egy is és sok is. Ez a szintézis. Ez egy csinos formula, írja Thomson, de nem felel meg a tényeknek. Nemcsak a kronológiai adatokkal áll ellentmondásban, hanem figyelmen kívül hagyja Pythagoras felfogását is, amely szerint a valóság kettő. Végül Szabó Árpád a szerző szerint helytelenül fogja fel Herakleitosnak a görög gondolkodás fejlődésében elfoglalt helyét. Herakleitos is és Hegel is fordulópontot jelent a gondolkodás történetében. A hegeli dialektika azonban egy új és fejlődő tanítást képvisel, ezzel szemben a herakleitosi dialektika egy régi és elhaló félben levő tanítást. Herakleitos a hagyományos primitív dialektikus szemléletet fogalmazza meg az elvontságnak egy magasabb fokán még lényegében materialista módon. Herakleitos materialista dialektikus filozófiája azonban már magában rejt bizonyos mozzanatokat, melyek az idealizmus kiindulópontjaivá váltak. Nem szabad szem elől téveszteni, írja a szerző, hogy amíg az újkori filozófia fejlődésének fő vonása az idealizmustól a materializmus felé való haladás, addig a görög gondolat alapvetően ellentétes irányban, a materializmustól az idealizmus felé halad. A görög filozófia fejlődésének útja tehát nem Parmenidestől Herakleitoshoz, hanem Herakleitostól Parmenideshez vezet.

Thomson könyve elsősorban a görög filozófiának Thalestől Parmenidesig tartó fejlődését vizsgálja. A Parmenides utáni görög filozófia kívül esik tehát a könyv tulajdonképpeni vizsgálódási területén, Thomson nem elemzi tehát részleteiben ezt a fejlődést, csak e fejlődés néhány általános vonásának kiemelésére szorítkozik. Parmenides fordulópontot jelent a görög filozófia fejlődésében. Előtte a filozófusok az anyagot önmozgással felruházottnak tekintették, Parmenides után egyre növekszik az a tendencia, hogy az anyagot önmagában tehetetlennek tartsák és az anyag mellett valamilyen külön mozgató okot keressenek. Ilyen külön mozgató ok a szeretet és gyűlölet Empedoklesnél, az ész Anaxagorasnál, az első mozgató Aristotelesnél. Thomson szerint ez a törekvés „a görög társadalom új fejlődési szakaszában meglevő fő ellentmondást — a szabad ember és a rabszolga közötti antagonizmust — tükrözi vissza. Aristoteles szerint az alárendelés elve a természet egyetemes törvénye. Ahogy a rabszolga viszonyul urához, úgy viszonyul a feleség férjéhez, a test a lélekhez, az anyag az észhez, az univerzum istenhez. Aristoteles első mozgatója az antik árutermelésben megtestesült homogén rabszolgamunka tulajdonosi birtoklásának ideológiai kifejezése."[1]

Demokritos és később Epikuros atomizmusa, mint a Parmenides által felvetett problémákra adott legkövetkezetesebben materialista válasz, kétségtelenül a görög materializmus fejlődésének csúcspontját jelenti. Nem szabad azonban elfelejteni, írja a szerző, hogy az antik atomizmus nem tudomány volt, hanem ideológia, a rabszolgatartó városállamok polgárainak individualizmusát tükrözte vissza. Mivel az antik atomizmus nem tudományos elmélet, hanem ideológia volt (Thomson itt és egyéb helyeken az ideológia szót az eredeti marxi értelemben a hamis tudat jelölésére használja), a filozófia további fejlődése nem az atomistáktól indult ki, hanem elsősorban az arisztotelesi filozófiára támaszkodott.

[1] Thomson id. mű 301. old.
[2] Thomson id. mű 308. old.

A Parmenides utáni görög filozófiában jelentkeznek csak először a tulajdonképpeni ismeretelméleti problémák, kezd felmerülni az a kérdés, hogy hogyan szerezzük a világra vonatkozó ismereteinket. Ebben a korszakban kezd megjelenni az objektív dialektikára vonatkozó tanítások mellett a szubjektív dialektikára vonatkozó vizsgálódás. Ebben a vonatkozásban Thomson elsősorban Platonnak a szofisták ellen folytatott ismeretelméleti jellegű polémiáját ismerteti és igen határozottan kiemeli Platon érdemeit a dialektikus gondolkodás továbbfejlesztése terén. A könyv Platonról szóló fejtegetéseinek kétségtelenül azok a legjobban sikerült részei, amelyekben a szerző arról ír, hogy Platon, amint az írásaiból kiderül, nemcsak világosan felismerte a materializmus és az idealizmus harcát, hanem annak is tudatában volt, hogy a materializmus és idealizmus harca szorosan összefügg az államon belüli társadalmi harcokkal. Platon világosan megírja a Törvényekben, hogy azért kell a materialista filozófusok és istentagadók ellen harcolni, mert a materializmus és ateizmus felbátorítja az embereket arra, hogy szembeszálljanak a Platon által helyeselt konzervatív, arisztokratikus államrenddel. A Platon alakját minden eszközzel szépítgetni kívánó polgári nézetekkel szemben Thomson olyan szövegrészeket idéz Platontól, amelyekből egyértelmű világossággal látható, hogy Platon az arisztokratikus államrend védelmében a tudatosan terjesztett hazugságot megengedhetőnek tartotta.

A platoni filozófia tárgyalását követő részben a szerző egész röviden és vázlatosan a szaktudományoknak a hellenizmus korában való megjelenéséről, az etikai vizsgálódásoknak a filozófián belüli előtérbe nyomulásáról, a kereszténység kialakulásának kezdeteiről számol be. Felhívja a figyelmet arra a jelentős tényre, hogy „a materializmus modern formájában épp úgy, mint ókori formájában az anyaszentegyház kebelén belül jött létre."[3]

Thomson egész könyvét elejétől végig a marxista tudós pártos szenvedélyessége hatja át. Az emberiségnek az ősközösségtől az osztálytársadalmakon keresztül a modern kommunizmus felé való fejlődése, ez az a folyamat, amely megadja Thomsonnak az általa vizsgált ideológiai irányok helyes történeti értékelésének alapelveit. Nem véletlen, hogy a könyv befejező oldalain a hamis tudat fejlődésének az egyes osztálytársadalmakra legjellemzőbb fő vonásait áttekintve bemutatja, hogy a szocialista forradalom, a társadalmat átalakítva és az ember tudatos ellenőrzése alá helyezve, hogyan teremti meg a hamis tudat felszámolásának feltételeit. Nyilvánvaló, hogy Thomson könyvében nemcsak az ókori filozófia egy fejlődési szakaszának marxista vizsgálatát, hanem egyúttal általában a marxizmus fontos tételeinek propagálását is feladatának tekintette.

Jelen ismertetésnek nem lehet feladata annak megvizsgálása, hogy milyen mértékben sikerült Thomsonnak célkitűzését, a korai görög filozófia marxista elemzését, megvalósítania. Jelen keretek között nincs lehetőség annak a kérdésnek eldöntésére, hogy mi az, ami Thomson megállapításaiban kétségbevonhatatlanul bebizonyított tudományos igazságnak, mi az, ami igen valószínű, mi az, ami csak kevésbé valószínű hipotézisnek tekintendő. Az itt következő kritikai megjegyzések éppen ezért csak néhány nyilvánvalóan hibás vagy nagyon valószínűtlennek tűnő megállapítás bírálatára szorítkoznak.

Erőszakoltnak tűnik a szerzőnek az a lényegében semmivel sem bizonyított hipotézise, hogy a mondat elemei a munkafolyamat elemeinek felelnek meg.[4]

Thomson a parmenidesi „egy" jellemző vonásait az árutermelés fejlődésének, a „csereérték szubsztanciájának" visszatükrözéseként fogja fel. Még ha a csereérték elvontsága, közömbössége a konkrét használati értékekkel szemben bizonyos kiindulópontot szolgáltathat is az eleai „egy" elvontságának magyarázatához, azt kell mondani, hogy egyáltalán nem világos, mennyiben járul hozzá a parmenidesi „egy" egyik igen lényeges meghatározottságának, a *változatlanságnak* megmagyarázásához.

A görög atomizmust elemezve a szerző nem tesz kellőképpen különbséget a demokritosi és az epikurosi atomizmus között, azt lehetne mondani, hogy Marx doktori disszertációjának az epikurosi atomizmusra vonatkozó megállapításait egyben Demokritosra is vonatkoztatja. Ez azonban teljesen ellentmond Marx felfogásának.

Némileg egyoldalúnak látszik, az is amit a szerző a platoni filozófia dialektikus vonásairól ír: „Így a lét dialektikus természetét, amelyet Herakleitos az anyagi világban ismert fel, és amelyet azután Parmenides tagadott, Platon újra hangoztatta, de csak az ideák világában. És

[3] Thomson id. mű 335. old.
[4] Uo. 41. old.

műve mégis haladás volt, mert amíg Herakleitos csak a logos félig misztikus formájában volt képes kifejezni dialektikus felfogását, Platon dialektikus módszere a szintézis és analízis rendszeres eljárása volt."[5]

A szerzőnek kétségtelenül igaza van abban, hogy Platon dialektikus jellegű gondolatai egyértelműen racionális formában jelentkeznek és ennyiben egy előretett lépést jelentenek Herakleitos dialektikus felfogásához képest, mely gyakran valóban még igen kezdetleges kifejezési formákban jelentkezik. Az előbb idézett sorok azonban azt a helytelen véleményt kelthetik az olvasóban, hogy Platonnál az ideák világa egy teljes egészében, minden vonatkozásban dialektikus világ volt és így Platon „csak" annyiban járt volna el helytelenül, hogy az anyagi világban nem ismerte el a dialektikát, hanem csak az ideák világában. A valóságos helyzet azonban egészen más. Az idea világ platoni felfogása alapvetően antidialektikus jellegű, az ideák legfőbb tulajdonsága a változatlanság. A Szofista és a Parmenides c. dialógusokban kifejtett platoni felfogás, amely szerint bizonyos értelemben az ideák is mozgással rendelkeznének, csak átmeneti szakasz — természetesen a dialektika története szempontjából vizsgálva igen nagy jelentőségű átmeneti szakasz — Platon fejlődésében. Ezen átmeneti fejlődési szakasz előtt és után Platon az ideák világát mint teljesen változatlan mozdulatlan világot fogta fel. Platon tehát valóban bevisz bizonyos dialektikus gondolatokat az ideák felfogásába, elsősorban az általános és a különös egységének gondolatát, de az ideák birodalma egészét tekintve Platonnál alapvetően egy metafizikus, antidialektikus birodalom. A kérdést tárgyalva azt kellett volna bemutatni, hogy egyfelől a szofisták elleni küzdelem, az ítéletalkotás lehetőségének, jogosságának bebizonyítására irányuló törekvés Platont rászorította bizonyos dialektikus igazságokra, elsősorban az általános és különös, az azonosság és különbség egységének felismerésére, hogy éppen a szofisták, illetve egyes szokratészi iskolák logikai, ismeretelméleti nézetei ellen folytatott harc szülte a platoni filozófia dialektikus tendenciáit, másrészt azonban e dialektikus tendenciákkal szembenáll a platoni filozófia sokkal erősebb antidialektikus tendenciája, mely onnan ered, hogy Platonnak, egy arisztokratikus berendezettségű társadalmi rend változatlan formában való konzerválására törekedve, feltétlenül szüksége volt az ideák változatlan világának feltételezésére. A szerző a platoni filozófia tárgyalását a következő megállapítással zárja le: „Ez egy olyan filozófia, mely a mozgásnak, a változásnak és ezért magának az életnek a tagadására van alapozva"[6]. A szerző e megállapításának fényében egészen nyilvánvalóvá válik az, amit sajnos a platoni dialektikáról beszélve nem emel ki kellőképpen, ti. hogy Platon dialektikus nézetei egy alapvetően antidialektikus filozófia keretein belül jelentkeznek, hogy Platon a Herakleitos által felfedezett és Parmenides által tagadott dialektikát még az ideák világában is csak részlegesen állíthatta helyre.

A szerző a következőket írja Aristotelesről: „Rendszere teleologikus. Az ion evolucionizmus felújítása, tartalmában materialista, csak formájában idealista." Meg kell jegyezni, hogy az aristotelesi filozófiának ez a sommás és mindenképpen további értelmezésre szoruló jellemzése a korai görög filozófiai iskolák finom elemzése után meglehetősen meglepi az olvasót, még akkor is, ha tudatában van annak, hogy a Parmenides utáni görög filozófiai fejlődés elemzése már kívül esik a könyv tulajdonképpeni tárgykörén.

Simon Endre

Z. M. Protaszenko: A marxista—leninista filozófia története periodizálásának elvei

(A Leningrádi Egyetem kiadása 1957. 195 old.)

Z. M. Protaszenko könyve bevezetésből, négy fejezetből és befejezésből áll. A bevezetésben egy sor, a filozófia lényegét érintő problémát vet fel (a filozófia világnézeti jellege; a filozófia tárgya, tartalma, formája; a filozófia és a gyakorlat kapcsolata stb.) és a marxista—leninista filozófia története periodizálásának négy alapelvét állapítja meg (a filozófiának a gazdasági folyamattól —, a nemzetközi

[5] Thomson: id. mű 320. old.
[6] Uo. 328. old.

munkásmozgalom fejlődésétől —, a marxizmus—leninizmus fejlődésétől —, a speciális tudományágak fejlődésétől való függését.) Egy-egy fejezet egy alapelvet vizsgál. A befejezés a periodizálás végső eredményét foglalja össze.

Általában a filozófia történetének és ezen belül a marxista—leninista filozófia történetének tudományos periodizálása a marxista filozófusok fontos és aktuális feladata. Z. M. Protaszenko sok tekintetben úttörő munkát végez, amikor ilyen feladat megoldására vállalkozik. Könyvében számos újszerű kérdésfeltevéssel és probléma-megoldással találkozunk. A filozófia és a filozófiatörténet alapvető kérdéseit érintve igyekszik azokat a marxizmus—leninizmus klasszikusainak útmutatásai alapján megoldani. Véleményem szerint azonban a szerző álláspontja több kérdésben nem elég megalapozott, következtetéseit nem lehet a felvetett problémának végső megoldásaként felfogni. Munkáját mint egy első komoly próbálkozást kell tekinteni, mely további kidolgozást, vitát igényel ahhoz, hogy a következetesen tudományos megoldásig eljussunk.

A jelen recenzió nem tart igényt a felvetett kérdések részletes kritikai elemzésére, csupán a szerző alapvető gondolatait ismertetve a téma néhány főbb problémájára kívánja felhívni az olvasó figyelmét.

*

A *bevezetés* elején a szerző megállapítja: „a minket érdeklő kérdésekről publikált írás nincs". Az általános filozófiatörténeti tankönyvek (szovjet) a periodizálás alapelvéül a filozófia fejlődésének a társadalmi-gazdasági formációtól és az osztályok harcától való függését veszik. Ez helyes és alapvető periodizálási elv, de nem az egyetlen.

A marxista—leninista filozófia történeténél azonban még ettől az elvtől is eltérnek. A marxista—leninista filozófia története eddigi kifejtéseinek három fő hiányosságát emeli ki a szerző: a periodizálás alapjává a marxizmus—leninizmus klaszszikusainak elméleti fejlődését és munkásságuk szakaszait teszik; elhanyagolják az összefüggést a marxista—leninista filozófia fejlődésének és a kommunista társadalom keletkezésének és fejlődésének szakaszai között — a szerző itt helyesen állapítja meg, hogy a marxista—leninista filozófia nem két formáció (szocializmus, kapitalizmus) hanem egy, a szocialista társadalmi-formáció filozófiája; — hiányosan fejtik ki a marxista—leninista filozófia fejlődésének specifikus vonásait a különböző történelmi szakaszokban (különösen 1917-ig).

A továbbiakban megállapítja, hogy a „dialektikus és történelmi materializmus periodizálása módszertani probléma . . ." (9. o.) Nézetem szerint itt a szerző egyoldalúan állapítja meg feladatának jellegét. A filozófia fejlődésének függése a gazdasági folyamattól, az osztályok harcától — ennek tanulmányozása — elsősorban elméleti kérdés. Világos tehát, hogy a filozófia történetének periodizálása elméleti probléma is, sőt elsősorban az!

A periodizálásnál egyik fontos követelmény a filozófián belüli változások figyelembe vétele. Ennek vizsgálatához azonban a filozófia lényegének megértése szükséges. „Ezért mi megpróbáljuk a marxista—leninista filozófia tárgyának, tartalmának és formájának rövid jellemzését adni" (14. o.). Ennek a feladatnak a megoldása képezi a Bevezetés fő tartalmát és nézetem szerint a könyv egyik alapvető pozitívuma éppen abban van, hogy ezeket a problémákat felveti és ezzel a marxista filozófia fejlődésének egyik központi kérdésére irányítja a figyelmet.

Mi a dialektikus és történelmi materializmus tárgya, tartalma és formája?

A szerző a marxista—leninista filozófia *tárgyának* vizsgálatával kapcsolatban helyesen bírálja azokat a filozófusokat, akik „a marxista—leninista filozófiát a módszerről szóló tudományra, az ismeretelméletre korlátozzák, „tárgyát a gondolkodás szférájára" szűkítik. A filozófia világnézet. A világnézet pedig „nem jelent mást, mint az emberek legáltalánosabb felfogását a világról, melyben kifejeződik viszonyuk a környező valósághoz, gyökeres szociális érdekeik prizmáján keresztül" (15. o.). „A marxista—leninista filozófia a munkásosztály, a munkásosztály pártjának világnézete . . ." (17. o). „Tehát a dialektikus és történelmi materializmus tárgya nemcsak a gondolkodás vagy a megismerés, mint azt egyes filozófusok gondolják, hanem a természet, a társadalom és a megismerés összefüggésükben, változásukban és fejlődésükben" (18. o). „A gyökeres változás a filozófiában rögzítve van a dialektikus és történelmi materializmus tárgyának tudományos meghatározásában. „Dialektikus filozófia", „dialektikus materializmus", „dialektika" alatt a marxizmus klasszikusai „a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás fejlődése legáltalánosabb törvényeinek tudományát, az általános összefüggések tudományát" értették" (18. o.). A szerző szerint ez a meghatározás magába foglalja a filozófia alapvető kérdését is, mivel az anyag és tudat, a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonya a valóság általános összefüggéseinek sajá-

tos formája, a valóság legáltalánosabb törvényeinek megjelenése. „Bármely oldalát is vesszük a marxista—leninista filozófiának — az ismeretelméletet, a dialektikát, a logikát, a történelem materialista felfogását —, mindenütt a filozófia alapkérdését döntjük el." Tehát „a természet és a szellem, az anyag és a tudat, a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonya . . . a filozófia tárgyának egyik oldalát képezi . ." (19. o.). A gyakorlat és a marxista—leninista filozófia tárgyának viszonyát vizsgálva megállapítja, hogy a gyakorlat szubjektív és objektív oldalai változásának legáltalánosabb törvényei szintén a marxista—leninista filozófia tárgyához tartoznak.

A marxista—leninista filozófia tárgyának jellemző vonása — egysége, mely az általános törvények lényegéből következik. A tárgy egységes egésze határozza meg a dialektikus és történelmi materializmus tartalmának egységét. Ezzel egyidejűleg azonban a dialektikus és történelmi materializmus sok oldalú, szervesen összefüggő részei vannak, melyeket a legáltalánosabb törvények kifejeződésében, megjelenési formáiban levő különbségek határoznak meg. A tárgy részeinek megfelelően a marxista—leninista filozófia tartalmának főbb oldalai a következők: a természet valóságos folyamatának és a természettudományos felfedezéseknek a dialektikus-materialista általánosítása („természetfilozófiai tételek"); a történelmi materializmus és az ismeretelmélet.

A marxista—leninista filozófia *tartalmának* vizsgálatánál Z. M. Protaszenko felhívja a figyelmet néhány filozófusnál tapasztalható helytelen tendenciára a filozófia tárgyának és tartalmának azonosításával kapcsolatban. A filozófia objektumának és eszmei-elméleti tartalmának azonosítása idealizmus. A helyes felfogáshoz a kiinduló tételeket a történelmi-materializmus és a dialektikus-materialista ismeretelmélet adják. A marxista—leninista filozófia a társadalmi tudat egyik formája. Specifikus vonása, hogy világnézettel szolgálja a társadalmat. „A marxista—leninista filozófia mint világnézet az emberek tudatában végbemenő folyamat" (24. o.) A marxista—leninista filozófia tartalma magában foglalja a világ legáltalánosabb törvényeinek megismerését a marxizmus teoretikusai által és ezeknek a törvényeknek a munkásosztály, a szocialista társadalom tagjai tudatában való visszatükröződését. A legáltalánosabb törvények tükröződésének — az emberek tudatában — két oldala van: szociológiai és gnoszeológiai.

A dialektikus és történelmi materializmus szociológiai oldala kifejeződik osztálytermészetében. Ebben a vonatkozásban a munkásosztály világnézetének változása, a szocialista társadalom tagjai tudatának fejlődése, — a marxista—leninista filozófia tartalmának fontos oldalát képezik. A szerző itt túlságosan kiszélesíti a marxista—leninista filozófia tartalmának fogalmát. A munkásosztály és a szocialista társadalom tagjai tudatának fejlődése, világnézetének változása, az általános ideológia-történet tárgyát képezi.

A marxista—leninista filozófia történetének analízise az alábbi következtetést engedi meg: a dialektikus és történelmi materializmus tartalmának legfontosabb sajátossága abban van, hogy feltétlen szerves kapcsolatban fejlődik a proletariátus forradalmi harcával. Tartalmában a legáltalánosabb formában kifejeződnek a nemzetközi kommunista mozgalom — a proletariátus harcának és a szocialista gyakorlatnak — gyökeres érdekei és tapasztalata. A gnoszeológiai oldal a filozófiának a többi tudományokkal való kapcsolatában fejeződik ki. A marxista—leninista filozófia tartalmába foglalja az előző és a jelenkori tudomány, kultúra, filozófia összes tényleges eredményeit. A szerző itt ismét kitér a filozófia tárgyának helytelen értelmezésére. Érdekes magyarázatát adja Engels ismert kijelentésének a filozófia tárgyáról. (Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.) Nézete szerint „Engels a következőkről beszél itt: 1. a német filozófia tárgyáról, 2. annak tudatosítási fokáról a német filozófusoknál és különösen Hegelnél, 3. a régi filozófia és különösen a német idealista filozófia eredményeinek a dialektikus és történelmi materializmushoz való viszonyáról" (31. o.) Engels több ilyen irányú kijelentésében is a régi filozófia tárgyáról beszél. Ezek az engelsi idézetek nincsenek egyenes viszonyban a marxista—leninista filozófia tárgyának jellemzésével, de érintik tartalmát. Hasonlóképpen a filozófia tartalmára (nem tárgyára) vonatkoznak — a szerző szerint — Lenin következő szavai is „Marx és Engels nézete szerint a filozófiának semmi joga sincs a külön önálló létre, s anyaga feloszlik az egzakt tudományok különböző ágai között" (Lenin Művei I. köt. 443. o.). A marxista—leninista filozófia tárgyáról pedig Lenin egy sor más munkájában beszél. Marxszal és Engelsszel egyetértésben a marxista filozófia tárgyát a külső világ és az emberi megismerés legáltalánosabb törvényeiben látja.

Összegezve, a marxista—leninista filozófia fejlődésének kiinduló anyaga: 1. az emberek reális gyakorlati tevékenységének eredményei, 2. az ismeretek különböző területeinek tudományos eredményei. A marxista—leninista filozófia tárgya maguk a természet, a társadalom és a megismerés legáltalánosabb objektív törvényei. Tartalma pedig ezeknek a törvényeknek megismerése, tükröződése az emberek tudatában. A marxista—leninista filozófia tárgya végtelen és örök, tartalma viszont a társadalmi-történeti gyakorlat által korlátozott. A marxista—leninista filozófia tárgya nem osztályjellegű, a tartalmában viszont világosan kifejeződik osztálytermészete. A dialektikus és történelmi materializmus tartalma fejlődése során a gyakorlaton keresztül közeledik tárgyához. A marxista—leninista filozófia tartalma mindig konkrét — történeti jellegű. A dialektikus és történelmi materializmus *formája* vizsgálatánál a szerző ismét a marxizmus—leninizmus klasszikusainak útmutatásaiból indul ki.

A Marx előtti materializmus fejlődésében — írja — a marxizmus—leninizmus klasszikusai különösen aláhúztak két formát: 1. a rabszolgatartó társadalom naiv materializmusát, 2. az európai burzsoá forradalmak korszakának metafizikus materializmusát. A dialektika történetét elemezve két formára összpontosították figyelmüket: 1. az ókori görögök ösztönös dialektikájára, 2. a XVIII. sz. végi és a XIX. sz. eleji klasszikus német filozófiára és különösen Hegel idealista dialektikájára. Fontos eleme a marxista—leninista filozófia tartalmának és formájának a természet- és társadalomtudományok eredményeinek általánosítása is. A természettudomány eredményeinek filozófiai általánosítása a marxista—leninista filozófia tartalmában és formájában a természetfilozófiai elemet képezi. „Ez az elem nem tünhet el a marxista—leninista filozófiából fejlődésének bármely magas csúcsára is jusson" (40. o.). A filozófia tartalmának egyébirányú változásai — a filozófia alapkérdésének felvetése és megoldása, a társadalomtudományos felfedezések általánosítása, a dialektikus és történelmi materializmus harcának különböző formái stb. — ugyancsak rögződnek a filozófia formájában is.

A marxista—leninista filozófia formája alatt a világnézet létezési módját értjük minden konkrét — történeti szakaszban. A formának ez utóbbi helyes meghatározása ellenére sem világos a filozófia formájának szerző általi értelmezése. Nincs eléggé megkülönböztetve a tartalom és a forma fogalma. Hiányzik a forma szerepének értelmezése stb.

A marxista—leninista filozófia tárgya és tartalma viszonyának analízise elvi jelentőségű a filozófiatörténeti tudomány számára. A tudományos filozófiatörténet tárgyát tekintve különbözik minden filozófiától és így a dialektikus és történelmi materializmustól is. Ha a marxista—leninista filozófia tárgya a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényei, akkor a filozófiatörténeti tudomány a tudományos materialista világnézet születésének, keletkezésének és fejlődésének folyamatát kutatja. Következésképpen a filozófia történetének mint tudománynak a tárgyát nem maguk a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényei képezik, hanem ezen törvények tükröződési folyamata az emberek tudatában, a tudományban, a filozófiában. A marxizmus—leninizmus klasszikusai a dialektikus és történelmi materializmus alkalmazása során a filozófiai gondolat történetére kimutatták, hogy a filozófia történetének tudománya egy sor meghatározott törvényt tanulmányoz. Legfontosabb ezek között — a materializmus és az idealizmus harcának törvénye.

A továbbiakban a szerző a marxista—leninista filozófiatörténet periodizálásának elveit formulázza meg, és a következő fejezetekben adja részletes elemzésüket.

Az I. fejezetben a dialektikus és történelmi materializmus periodizálásának alapvető elvét — a filozófiának a társadalom gazdasági fejlődésétől való függését vizsgálja. A dialektikus és történelmi materializmus elméleti tételeiből indul ki (lét és tudat, társadalmi lét és társadalmi tudat viszonya stb.). A filozófia felépítmény. A marxista—leninista filozófiának mint a szocialista társadalom felépítményének a következő sajátosságai vannak: uralkodik a tömegekben; a szocialista társadalom felépítményének egyedül uralkodó filozófiája; mint kommunista világnézet megőrzi minőségi meghatározottságát és állandó eleme a felépítménynek a szocializmus fejlődésének minden szakaszában; következetesen tudományos világnézet; hatás-szférája igen széles, áthatja a társadalmi élet minden oldalát.

A marxista—leninista filozófia a kommunista párt tevékenységén keresztül visszahat a szocialista társadalom gazdasági rendjére. Egyrészt „közvetlenül" hat a gazdagságra a munkások tudatán és a természettudományokon keresztül, másrészt közvetve a politikán, a jogon, az erkölcsön stb. keresztül.

A továbbiakban a marxista—leninista filozófia keletkezésének gazdasági alapjait, a kapitalizmus korszakainak és a marxista—leninista filozófia fejlődésének kapcsolatát elemzi a szerző. Lenin útmutatásai alapján a filozófiatörténeti korszakot a következőképpen határozza meg: „Korszak a dialektikus és történelmi materializmus fejlődésére alkalmazva felöleli a a szocialista világnézet változásait, tárgyában, tartalmában, formájában, társadalmi funkciójában és érinti a lényeges és lényegtelen oldalait is" (68. o.). Mivel a marxista—leninista filozófia elsősorban a kommunista mozgalom fejlődésének függvénye, történetében a proletár forradalomig terjedő időszakban csak egy korszakot különböztetünk meg, — a dialektikus és történelmi materializmus fejlődésének korszakát, a szocializmus anyagi előfeltételei kialakulásának viszonyai között a kapitalizmusban. Az Októberi Forradalmat követő minden fejlődést és változást, mely végbement a dialektikus materialista világnézetben, ugyancsak egy korszakba lehet egyesíteni.

Az egész társadalmi fejlődésnek és különösen a gazdasági fejlődésnek megfelelően tehát a dialektikus és történelmi materializmus fejlődésében két korszakot lehet megkülönböztetni: 1. a dialektikus és történelmi materializmus keletkezése és fejlődése a szocializmus előfeltételei létrejöttének és kialakulásának korszakában a kapitalizmus viszonyai között, 2. a dialektikus és történelmi materializmus fejlődése a társadalom szocialista átalakulásának korszakában. Minden egyes korszak határain belül periódusokat lehet kiemelni, melyek szintén a gazdasági fejlődéstől függnek, de határaikat a nemzetközi munkásmozgalomban lezajló gyökeres változások határozzák meg.

A II. fejezetben a dialektikus és történelmi materializmus periodizálásának második alapvető elvét, a marxista filozófia fejlődésének szerves kapcsolatát a nemzetközi munkásmozgalommal, vizsgálja.

Az ideológusok osztályok érdekeit fejezik ki. A munkásosztály ideológusainak tudományos alkotó munkája a munkásosztály forradalmi harcától függ. Lenin ezt az alapelvet alkalmazta a marxizmus fejlődésének periodizálásánál. (Lenin: Marx Károly tanításának történelmi sorsfordulói.) A dialektikus és történelmi materializmus fejlődésének szakaszai (periódusai) a szerző véleménye szerint egybeesnek a marxizmus fejlődésének szakaszaival. Ennek alapján a marxista—leninista filozófia fejlődésének következő periódusait különbözteti meg: *Első:* A dialektikus és történelmi materializmus kialakulása a múlt század negyvenes éveiben. *Második:* A dialektikus és történelmi materializmus fejlődése a klasszikus kapitalizmus feltételei között, az 1848—49-es forradalomtól a Párizsi Kommünig terjedő időszakban. *Harmadik:* A dialektikus és történelmi materializmus fejlődése a kapitalizmus imperializmusba való átalakulásának bázisán, a XIX. sz. utolsó negyedében és a XX. sz. elején. *Negyedik:* A dialektikus és történelmi materializmus fejlődése az Októberi Forradalom győzelméig. (Az első korszakban tehát négy periódust különböztetünk meg.) *Ötödik:* A dialektikus és történelmi materializmus fejlődése a szocialista forradalom győzelmétől a szocializmus gazdasági fundamentumának létrehozásáig a Szovjetunióban. *Hatodik:* A dialektikus és történelmi materializmus fejlődése a szocializmus további erősödésének és fejlődésének, valamint a kapitalizmus általános válságának időszakában. *Hetedik:* A dialektikus és történelmi materializmus fejlődése a szocialista tábor kialakulásától . . .

A dialektikus materialista világnézet a munkásmozgalom eszmei oldalának fontos részét képezi. A munkásosztálynak hatalmas szerepe van a marxista—leninista filozófia történetében. Különösen nagy hatást gyakorol a munkásmozgalom a marxista—leninista filozófia tartalmának szociális oldalára. Ez a hatás a következőkben fejeződik ki: 1. a tudományos materialista világnézet szociális bázisának mennyiségi és minőségi változásában, 2. a dialektikus és történelmi materializmus társadalmi funkciójának változásában, 3. a tudományos világnézet és a munkásmozgalom egyesítésének jellegében és a dialektikus és történelmi materializmus elterjedési fokában a dolgozók között, 4. a marxista—leninista filozófia harca formájának változásában az ellenséges ideológiák ellen.

A dialektikus és történelmi materializmus történetének periódusai (szakaszai) forradalmakkal vannak elhatárolva egymástól. Különös a szerepe és helye az Októberi Szocialista Forradalomnak, mely új korszakot nyit a marxista—leninista filozófia fejlődésében.

A III. fejezetben a szerző a marxizmus—leninizmus alkotórészeinek hatását tanulmányozza a dialektikus és történelmi materializmus történetének periodizálása szempontjából. A marxizmus—leninizmus lényegének, szerepének vizsgálata után rátér a marxizmus—leninizmus alkotórészei viszonyának elemzésére a filozófia

fejlődésének szempontjából. A kérdés kidolgozatlanságára hivatkozva csak néhány problémát emel ki.

Milyen jelentősége van a tudományos kommunizmus elmélete fejlődésének a marxista—leninista filozófia történetének periodizálásában? A tudományos kommunizmus elméletének hatása a marxista filozófiára mint a politika döntő szerepe nyilvánul meg a filozófia fejlődésében. A tudományos kommunizmus elmélete egyenes hatást gyakorol a marxista—leninista filozófia tartalmára. Új következtetések és eredmények a tudományos kommunizmus elméletében kiinduló anyagot (szellemi) nyújtanak a marxista filozófia elméleti tartalmának fejlődéséhez, különös jelentőséggel bírnak a történelmi materializmus és a dialektikus módszer fejlődésére.

A forradalmak jelzik a marxista—leninista filozófia periódusainak határait, a tudományos kommunizmus elmélete a határok eszmei kifejezését jelenti.

A politikai gazdaságtan hatása a marxizmus filozófiájára hasonló a tudományos kommunizmus elméletének hatásához, de vannak eltérő sajátosságai is. A politikai gazdaságtan a legmélyebb bizonyítását adja a marxista materializmusnak. A materialista történetfelfogás lényegét, magvát érinti. De a materialista dialektikának is zseniális igazolását adja a politikai gazdaságtan. „Tehát Marx gazdasági munkáiban a következetesen tudományos filozófia sokoldalú fejlődést és igazolást nyert" (141. o).

A tudományos kommunizmus elmélete és a politikai gazdaságtan legközelebbi, állandó tudományos alapját képezik a marxista—leninista filozófia fejlődésének. Rajtuk keresztül valósul meg a dialektikus materialista világnézet állandó kapcsolata az emberek politikai és gazdasági tevékenységével.

„... a dialektikus és történelmi materializmus történetének periódusai nem esnek kívül az egész marxizmus—leninizmus fejlődésének periódusain" (149. o.).

A IV. fejezetben a marxista—leninista filozófia története periodizálásának és a tudomány speciális ágai fejlődésének összefüggését tárgyalja.

A szerző itt a természettudományok fejlődésének hatását elemzi a filozófia fejlődésében. A természettudományos felfedezések a gyakorlat mellett kiinduló anyagot képeznek a világ általános törvényeinek megismerésében. Fontos bizonyítékai a filozófiai következtetések igazságának.

A természettudományokban a XIX. sz. első felében végbemenő átalakulások jelentik az egyik feltételt, mely kedvezően hatott a dialektikus és történelmi materializmus tárgyának Marx és Engels által való felfedezésére. A természettudomány két féle szerepet tölt be a filozófia tartalmának fejlődésében: 1. a természettudományokon keresztül történik a legáltalánosabb törvények működésének megismerése a természetben, 2. a természettudomány fejlődése feltárja a megismerés dialektikáját általában.

A természettudományok engelsi általánosítása gazdagította a filozófia tartalmát. Nem véletlen, hogy éppen ebben a periódusban történik a filozófia alapkérdésének tudományos meghatározása, a dialektika és a materializmus egységének kimutatása, a filozófia és a tudomány viszonya kérdésének elméleti eldöntése.

A nagy felfedezések a természettudományokban fontos határkövek a marxista—leninista filozófia tartalmának fejlődésében. (Két ilyen történelmi határkő volt eddig: a XIX. sz. 70-es, 80-as éveiben — Engels és a XX. sz. első évtizedében — Lenin.)

A *Befejezésben* a szerző még egyszer összefoglalja a dialektikus és történelmi materializmus fejlődésének korszakait és periódusait, kiemelve a filozófia különböző oldalainak fejlődését az egyes szakaszokban. A Z. M. Protaszenko által javasolt periodizálás kétséget kizáróan lépést jelent előre a kérdés tudományos megoldása felé. A marxista—leninista filozófia fejlődésének két korszakra — az Októberi Forradalom előtti és utáni korszakra — való osztása, a korszakokon belüli további periodizálás sok vitás kérdést vet fel. Ami a periodizálás általános elveit illeti; itt a szerző nem adja az általa felvett „alapelvek" indokolását, azokat mint magától értetődőket használja.

Horváth József

Ernst Blochs Revision des Marxismus

(VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin 1957)

Az R. O. Gropp szerkesztésében megjelent kötet több szerző cikkét foglalja magában. A cikkek egy része Ernst Bloch filozófiájával általában, más része pedig a blochi filozófia speciális kérdéseivel foglalkozik. A szerzők közül néhányan véleményüket nyilvános vitában is kifejtették, mások csak e kötetben hozták nyilvánosságra.

A cikkek írói kifejtik, hogy Bloch filozófiája alapvetően különbözik a marxizmustól, sőt szembenáll azzal. Koncepciójának alapvetően hibás volta abban áll, hogy a dialektikus materializmussal ellentétben nem az anyagból, hanem az emberből indul ki. Az ember lényegének magyarázatánál pedig az emberi psychét teszi meg kiindulópontnak. Az embert nem a természetből és a társadalomból vezeti le. A psychéből való kiindulásának megfelelően számára az ember ösztönlény (Triebwesen). Ennek folytán az ösztönöknek uralkodó jelentőségük van: meghatározzák az ember életét. Az ösztönök felfogása terén sok érintkezési pont van Bloch filozófiája és a pszichoanalízis között. Freuddal szemben bizonyos fenntartásokkal él ugyan, ezek a fenntartások azonban nem jelentősek. Csupán csak a freudi szexuális libidót utasítja el, mint meghatározó ösztönt, s helyébe az éhséget állítja.

Világnézete, minthogy az emberből indul ki, antropomorfisztikus jellegű. A természetet csak az emberre való vonatkozásában tárgyalja. Így a természet és az ember kapcsolata misztikussá válik.

Elismeri a fejlődést a világban. Fejlődéselméletéről azonban a szerzők megállapítják, hogy antidialektikus jellegű. A dialektikus materializmus felfogása szerint a mozgás, a fejlődés az anyag belső ellentmondásaiból, míg Blochnál egy anyagtalan ösztönös valamiből indul ki. A világmozgást voluntarisztikusan magyarázza.

A cikkek kimutatják, hogy Blochnál egy eredeti, önálló valami van a természetben, egy titokzatos világeredet. Ebből indul ki az ösztön, és törekszik egy meghatározott cél felé. A teleológia, mint immanens ösztönzőerő, központi helyet foglal el a blochi filozófiában.

Bloch nem ismeri el a törvényszerű fejlődést. A fejlődés szerinte egy végcél felé halad, magának a fejlődési folyamatnak pedig részcéljai vannak. Az okozati természetszemlélet helyébe egy teleológiai természetszemlélet lép. A világnak Bloch szerint kezdete és vége van. Minden olyan felfogás azonban, amely a világnak kezdetet és befejezést tulajdonít, ilyen vagy olyan formában vallási képzetek filozófiai mezbe öltöztetése.

A blochi felfogással szemben a cikkírók kifejezésre juttatják, hogy a teleológia idegen a marxizmustól és összeegyeztethetetlen vele. A cél emberi kategória és a tudat létezését feltételezi. Az az általános világértelem, amelyet Bloch felvesz, nem létezik, ez pusztán a blochi teleológia része.

A fejlődés céljának legfőbb meghatározója Blochnál az identitás. Az identitás, mint minden elidegenedés megszüntetése, mint tökéletesség szerepel nála. Így tehát egy mozgás nélküli állapothoz jut el, amely, mint a cikkek hangsúlyozzák, teljesen antidialektikus elképzelés, s mint ilyen összeegyeztethetetlen a marxizmussal.

A következő fontos probléma, amellyel e kötet foglalkozik, a materializmus és a dialektika kérdéseinek blochi tárgyalása.

A dialektika és a metafizika fogalmát elferdíti. Bár a statika és a dinamika ellentétében állítólag a metafizika és dialektika ellentétét tárgyalja, végső soron a dialektikát feloldja a metafizikában. Bloch gondolkodásának metafizikus voltát a cikkek több más kérdéssel kapcsolatban is bizonyítják. Az anyagot és a mozgást elszakítja egymástól. A mozgás forrását nem az anyag belső ellentmondásaiban látja. A mozgás nála nem az anyag immanens tulajdonsága; az időt és a teret sem mint az anyag létezési módját tárgyalja. Elképzelhetőnek tart egy olyan állapotot is, amelyben idő és tér nem létezik.

Bloch anyagfelfogását is vizsgálat tárgyává teszik. (A blochi anyagkoncepció csak kéziratos formában van kifejtve.) Nem teszi magáévá a lenini anyagkoncepciót. A hegeli szubsztancia fogalomnak tulajdonít elsősorban nagy jelentőséget. Ezzel függ össze az is, hogy a filozófiatörténetben Bloch véleménye szerint mindig az idealizmus helyesbítette a mechanikus materializmus által elhibázott anyagfelfogásokat.

A blochi anyagfogalom dualista jellegű. Az anyagot közelíti a szellemihez. Ezenkívül bevezeti a „társadalmi anyag" fogalmát is. Anyagfogalmával függ össze, hogy kritikátlanul átveszi a modern természettudósok idealista filozófiai nézeteit. (Planck, Schrődinger, Heisenberg stb).

Minthogy materializmus és lényege szerint helyes anyagfogalom összetartoz-

nak, Bloch idealista anyagfogalma filozófiai idealizmusát bizonyítja.

Foglalkozik Bloch a kategóriákkal is. Ezen a területen sem egyezik meg felfogása a marxizmuséval. Számára a kategóriák nem a lét legáltalánosabb meghatározottságai, hanem a szubjektum és objektum kapcsolatát jelölik. Tehát a kategóriákat is idealista módon fogja fel. Az egyes kategóriákat úgy vizsgálja, mintha köztük semmiféle összefüggés nem lenne, mintha kínai fallal lennének egymástól elválasztva. Ilyen módon vizsgálja például a szükségszerűség, lehetőség; mennyiség, minőség kategóriáját. A kategóriák vizsgálatában is az mutatkozik meg, hogy magát a fejlődést, a fejlődési folyamatot helytelenül értelmezi. A lehetőségnek túlzottan nagy jelentőséget tulajdonít, de nem kapcsolja össze a fejlődési folyamattal. A fejlődés objektív törvényszerűségeit sem ismeri, s ezt a szerzők a blochi mennyiség-minőség tárgyalásával bizonyítják. A minőséget szembeállítja a mennyiséggel s a minőséget magasabbra helyezi a mennyiségnél.

A minőség ilyen egyoldalú elismerése odavezeti, hogy szembenáll a természettudománnyal, mint kvantifikáló tudománnyal.

Ebből már következik, hogy nemcsak a tudományt, hanem a modern technikát is elutasítja. Párhuzamot von a gazdasági válság és a technikai baleset között. Gyűlöli a természethez való technikai viszonyt. Bloch nem forradalmár, hanem romantikus antikapitalista, s ez természetesen a modern technika elutasítását vonja maga után. A proletariátustól az ilyenfajta antikapitalizmus teljesen idegen.

Bloch filozófiájának a marxizmussal való szembenállását vizsgálják a szerzők a gondolkodás, a megismerés területén is. Minthogy nem ismeri el a tudatunktól függetlenül létező objektív valóságot sem, a megismerés szerinte nem az anyag megismerésére irányul. A megismerés kérdéseit teleologikus fejlődéstanából kiindulva tárgyalja. A megismerés nála az érzésre támaszkodik. Ebből következik, hogy a megismerés szervének nem az érzéki szemlélettel összekötő logikus gondolkodást tartja, hanem egy indulatot. Bloch irracionalista, hiszen az érzés helyességének bizonyítására nem létezik semmiféle kritérium. Így az igazságnak sincs nála semmiféle kritériuma.

A kultúra területén is megmutatkozik irracionalizmusa. Elfordul a gyakorlattól, a mágia, a misztika stb. története érdekli elsősorban.

A filozófia történetének tárgyalása során gyengíti az idealizmus és a materializmus ellentétét. Nevetségessé teszi a materializmust, az idealizmusból pedig a problémagazdagságot emeli ki. Így a maga idealizmusát, mint materializmust állította be. A materializmus cáfolata a tudományok ellen irányul, felfogása tudományellenes.

A Bloch felett gyakorolt kritika tehát a blochi filozófia antimarxista voltát mutatta ki.

H. J.

Georg Klaus: Jesuiten, Gott, Materie

(Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft. Berlin 1957.)

A mai burzsoázia érdekei kétségtelenül javarészt a szubjektív idealizmus különböző változataiban jutnak kifejezésre. Úgy tűnik, mintha a hegeli filozófia felbomlása óta az objektív idealizmus nem töltene be jelentősebb szerepet a kapitalizmus apológiájában, a dialektikus materializmussal vívott küzdelemben. A szubjektív idealista irányzatok kétségkívül messzemenően alkalmasak a burzsoázia céljaira — bár élük az anyagi világ objektív realitásának tételezése ellen irányul — a tapasztalatra való gyakori hivatkozásuk révén bizonyos „tudományos" színezetet kölcsönöznek az idealizmusnak. Nem kell azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy a szubjektív idealizmus egyes képviselői a szabadgondolkodás, a felvilágosodás tógájában lépnek fel, amikor a „megsemmisített" „abszolútumok" közé nemcsak az anyagot, de az istent is besorolják, s hogy ezek magukat egy az anyagon és a szellemen egyaránt felülemelkedő filozófia hordozóinak tekintik.

A mai burzsoá filozófiának ezek a szórványos „vallásellenes" hajtásai végeredményben persze meglehetősen ártalmatlanok a vallás szempontjából. Nemcsak azért, mert az objektív anyagi valóság tagadásával maguk fosztották meg önmagukat az istenhit ellen egyedül hathatós érvtől s — nolens-volens — legfeljebb a szkepticizmus vagy az agnoszticizmus álláspontjáig juthatnak el, de azért is, mert alapjában véve utat törnek az irracionalizmus különböző formái, a vallással

egy forrásból fakadó modern misztika számára.

A szubjektív idealizmus mindenesetre azt a lehetőséget van hivatva biztosítani, hogy a szellem bizonyos emberei a kapitalizmusban a semlegesség és tudományosság pozíciójában érezhessék magukat, miközben — elméletileg és gyakorlatilag — a burzsoázia érdekeit védik.

A munkásosztálynak Európa és Ázsia egész sor országában aratott győzelmei és a tudományok nagy eseményei azonban bizonyos fokig új helyzetet teremtettek. Azzal a tömeges és fokozódó népi aktivitással és tudományos felvilágosodással, amely különösen a második világháború után kibontakozó társadalmi mozgást jellemzi, fokozott ideológiai aktivitást kell szembeszegezni, s ennek megalapozására a szubjektív idealizmus pozíciói nem elegendőek. Másfelől olyan ideológiára van szükség, amely a marxizmus elleni harcnak a legszélesebb tömegek között való folytatására alkalmas, s amely éppen ezért a szubjektív idealizmussal ellentétben — legalább látszólag — összhangban van az emberek „naiv materializmusával", az objektív világ létezésébe vetett meggyőződésükkel.

Ezért a burzsoázia — anélkül, hogy lemondana az idealizmus szubjektív formájában rejlő lehetőségek kihasználásáról — egyre nagyobb méretekben igyekszik a mozgásbajött tömegek között terjeszteni a vallás modernizált filozófiai érveit, köztük mindenekelőtt a neorealizmus, neotomizmus filozófiáját. Ez új jelenség a filozófia történetében. A hatalomrajutott polgárság ugyan már régen hátat fordított egykori egyház- és vallásellenességének s erőteljesen támogatja a vallást. De az a momentum, hogy a *tömegek* körében most már nemcsak a vallásos eszmék terjesztésére, de filozófiai alátámasztásukra is szükség van, — új és maga is a tudományos materializmus előrenyomulását, a kapitalizmus stabilitásának fokozott veszélyeztetettségét jelzi. Gustav Wetter jezsuita páter könyvének (Der Dialektische Materialismus — sein Geschichte und System in der Sowjetunion) 1956-ban már negyedik kiadása jelent meg (egy Olaszországban, egy Ausztriában, kettő Nyugat-Németországban), — méghozzá a nyugati burzsoá filozófiai művek között a legnagyobb példányszámban. Ezek a tények már maguk is jelzik, hogy itt nem valamilyen periférikus irányzatról, hanem a marxizmus visszaszorításának egyik legnagyobbszabású ideológiai kísérletéről van szó. A neorealizmus jelentőségének növekedése szervesen összefügg azzal a törekvéssel, hogy Nyugat-Európában a nyugatnémet, olasz és spanyol mintához hasonló, klerikális színezetű államrenddel kísérelljék meg a társadalmi stabilitábiztosítását.

Wetter könyve ma nyugaton elismerten a legnagyobb lélegzetű munka, amely a dialektikus materializmus „megcáfolására" vállalkozik. (A dominikánus I. Bochenskinek a Filozófiai Szemle legutóbbi számában ismertetett, hasonló kísérletet jelentő műve is nem egy vonatkozásban Wettertől kölcsönzi érveit.) Terjesztését minden eszközzel támogatják s a szerzőt úgy tartják nyilván, mint a marxizmus filozófiájának legjobb egyházi ismerőjét. Nem ok nélkül. Wetter bőséges irodalomanyagra (266 marxista mű!) támaszkodik, eredetiben tanulmányozta a szovjet irodalomnak még olyan termékeit is, amelyek ma már csak történeti jelentőséggel bírnak. Wetter nem tekinti a marxizmust a kor által minden tekintetben „meghaladottnak", nem becsüli le jelentőségét, ahogy ezt kollegái előszeretettel teszik és nem is követi teljesen elődeinek ismert módszerét, olyasmivel vitatkozván, amit a marxizmus sohasem állított és a dialektikus materializmus számlájára írva a mechanisztikus materializmus összes hibáit. Okosabb és kevésbé átlátszó metódust választott: helyesli a dialektikus materializmus egy sor alapvető tételét, „bebizonyítván" róluk, hogy Aquinói Tamás sem állított egyebet és a modern tudományosság igényével, igyekszik cáfolni azokat olyan pontokon ahol ez a vallás szempontjából szükségszerű s előszeretettel teszi ezt olyan kérdésekkel kapcsolatban, amelyekre vonatkozóan a marxizmus álláspontja nincs kellően kifejtve vagy dokumentálva. Wetter könyve éppen ezért veszélyesebb a szokványos antimarxista irományoknál s ez teszi szükségessé a vele folytatott behatóbb vitát, tézisei hamisságának, módszere szofisztikájának leleplezését.

Georg Klaus „Jesuiten, Gott, Materie" című művében erre vállalkozik s előre bocsáthatjuk, hogy ezt a feladatot általában sikeresen oldja meg. A szerző Wetterrel folytatott vitája közben kifejti álláspontját a marxista—leninista filozófia több, kevésbé tisztázott kérdéséről s művében az ismeretelméleti kérdések kivételével (ezekről Klaus külön könyvet szándékszik írni) tárgyalásra kerül a dialektikus materializmus szinte valamennyi lényeges problémája. Ezen a helyen természetesen inkább csak a tárgyalt főbb kérdések jelzésére szorítkozhatunk.

A neotomizmus osztálytartalmának és a burzsoázia számára kínálkozó előnyeinek elemzése után a szerző Wetternek a

marxista filozófia történetével foglalkozó megállapításaira tér át. (Megjegyzendő: Wetter vaskos könyvének a történeti rész csaknem felét teszi ki. Érthető, ha Klaus rövidebbre fogja idevágó megjegyzéseit s fő energiáját a marxista filozófiát tartalmában bíráló érvekre fordítja. Mindazonáltal Wetter filozófiatörténeti fejtegetései, amelyek nemcsak a marxizmusnak a filozófiai fejlődés egészében elfoglalt szerepét értékelik a neotomizmusra jellemzően, de éles fényt vetnek a jezsuitizmus és az újkori burzsoá filozófia viszonyára is, — behatóbb tárgyalást érdemeltek volna.) Wetter sajátos de szükségszerű módon ugyanarra törekszik, mint ami a jelenkori revizionizmusban objektív tendenciaként mutatkozik: eltünteti a minőségi különbséget a marxizmus és a burzsoá filozófia között s „kimutatja", hogy a marxizmus nem egyéb, mint a hegeli és a feuerbachi filozófia, valamint a francia pozitivizmus (!) eklektikus egyesítése. Klaus felhasználja az alkalmat arra, hogy — miközben a marxizmus kialakulását elemzi, tömör jellemzését adja Hegel és Feuerbach munkásságának.

Wetter igyekszik ellentétet konstruálni Engels és a szovjet filozófusok között a filozófia tárgyának kérdésében. Azt állítja, hogy Engels szerint — a pozitivista állásponttal egybehangzóan — a marxizmus a filozófiából csak az ismeretelméletet tartja meg. Klaus kifejti, hogy a dialektikus materializmus ugyanolyan távol van attól, hogy feloldódjék a szaktudományokban, mint attól, hogy — a skolasztikához hasonlóan — a tudományok tudományának szerepét vállalja. A dialektika ebben az összefüggésben úgy jelentkezik, mint a legáltalánosabb mozgástörvények tudománya, szemben az anyagi mozgás sajátos formáinak törvényeit tükröző szaktudományokkal.

A marxista filozófia pártosságát Wetter a szokásos módon az objektív igazság tagadásával azonosítja. Klaus a vita keretében behatóan tárgyalja a tudományosság és pártosság feltétlen egységét s közben többek közt elemzi a természettudományokkal összefüggő világnézeti és metodikai elemek társadalmi funkcióját, osztálytartalmát.

A könyv két legjelentősebb fejezete a marxista anyagfogalom, illetve a materialista dialektika neotomista bírálatával foglalkozik. Wetter itt azt a — Bochenski által is felhasznált — fogást alkalmazza, hogy miközben ismeretelméleti vonatkozásban elfogadja a létnek a tudattal szemben való elsődlegességét és fellép a szubjektív idealizmus ellen, — azt állítja, hogy a marxisták ezt a kérdést „összetévesztik" egy másikkal: az anyag és a szellem (isten) viszonyának problémájával. Ebből az alapállásból fontos politikai konzekvenciák is adódnak. Ha ugyanis a filozófia fejlődésének fő ellentétét — az idealizmus és materializmus harca helyett — a vallás és a materializmus küzdelme képezi, akkor — mint ezt Wetter kifejti — alapjában véve a jelenkori társadalmi fejlődéssel összefüggő társadalmi harcok sem a kapitalizmus és a szocializmus, a burzsoázia és a munkásosztály között folynak, — hanem az egyház és a kommunista párt között. Itt világosan látszik a neorealizmus burzsoá-apologetikus pozíciója s egyszersmind az is, hogy a vallást főellenségnek tekintő polgári ateisták és vulgármaterialisták közvetve nemcsak a kapitalizmus védelméhez adnak közvetett segítséget, de kérdésfeltevésükben is azonosulnak ellenfeleikkel. Wetter végeredményben aztán a marxizmust ugyanolyan hitnek, „extrapoláción alapuló" feltevésnek minősíti, mint a vallást s azt bizonyítja, hogy az anyag megmaradásának törvényét nem lehet tudományos érvként elfogadni az anyag örökkévalósága mellett.

Klausnak nem kerül különösebb fáradságába, hogy kimutassa: a vallás és a szubjektív idealizmus közötti eltérés nem változtat azon, hogy a vallás és az idealizmus egy tőről fakadnak s nem véletlen, hogy Wetternek egy szava sincs az objektív idealizmus ellen. Meggyőzően bizonyítja, hogy a filozófia alapkérdését tekintve nem konstruálható ellentét az anyag és a tudat viszonyának gnoszeológiai és ontológiai vonatkozásai között, hogy a marxizmus anyagfogalma az anyagnak nemcsak az egyéni vagy általában az emberi tudattal szembeni objektivitását és elsődlegességét jelenti, de mindenféle képzelt világszellemtől, istentől való függetlenségét is. Helyesen szögezi le, hogy a világ térbeli és időbeli végtelenségének „extrapolációja" szervesen következik a tudomány eredményeiből, míg a teremtés és a túlvilág feltételezése, a csoda bevezetése mindenféle tudományosság lehetőségét megszünteti.

Miközben azonban Klaus hangsúlyozza hogy a filozófia alapkérdésének két oldala (az ismeretelméleti és ontológiai) nem elválaszthatók, arra a — nézetünk szerint — helytelen következtetésre jut, hogy ontológiai tekintetben a tudat nem különböztethető meg az anyagtól, hiszen — úgymond — logikai ellentmondás lenne feltételezni olyasminek nem-anyagi voltát, ami az anyag tulajdonsága. Az természetesen kétségen kívül áll, hogy az anyag és

a tudat közötti határ nem abszolút s az is, hogy a tudat meghatározása nem mondhat ellent az anyagi világ egységének. De — mint erre a mű német kritikusai is rámutattak — anyagon éppen a tudattól függetlenül létező realitást értjük s ha a tudatot e tekintetben az anyaggal azonosítjuk, lehetővé tesszük olyasminek objektivizálását, ami az anyag más tulajdonságaitól eltérően csak a visszatükröző szubjektummal összefüggésben létezik.

Tartalmasak Klausnak a marxista anyagfogalom kialakulását elemző fejtegetései. Wetternek arra a gyanúsítására válaszolva, hogy a dialektikus materializmus azért kényszerült az anyag filozófiai fogalmának bevezetésére, mivel az atomfizika új eredményei a materializmus létét veszélyeztették, — Klaus kifejti, hogy az anyag marxista meghatározása a filozófia egész fejlődésének terméke. Rámutat arra, hogy a Marx előtti materializmus anyagfogalmát a dialektikus materializmus nemcsak annyiban haladja meg, amennyiben túljut a klasszikus mechanika anyagfelfogásán, hanem abban a tekintetben is, hogy feltárván a társadalom anyagi életfolyamatának törvényeit is, először teszi lehetővé a mozgás valamennyi formájának materialisztikus koncepcióján alapuló anyagfogalom megalkotását.

A marxizmus anyagfogalma ugyanakkor lehetségessé, de szükségszerűvé is teszi a világ változatlan szubsztanciájára vonatkozó metafizikus nézetek maradványainak teljes kiküszöbölését is. Wetter e kérdéssel kapcsolatban XII. Pius ismeretes, 1951-ben elhangzott, a modern természettudomány problémáival foglalkozó beszédéhez igazodik: kénytelen-kelletlen elfogadva a valóság fejlődését, mozgását; éppen ebből igyekszik érveket találni valamilyen abszolút változatlanság létezésének bizonyításához. Nem szorul kifejtésre ennek, a legelemibb indukciós szabályokkal összeférhetetlen logikai ellentmondásnak teljes abszurditása. Klaus helyesen jegyzi meg, hogy az Aquinói bölcsebb volt utódainál, átlátta ennek az „érvnek" teljes bizonytalanságát s azon az alapon vetette el a mozgás örökkévalóságára vonatkozó nézeteket, hogy így „isten léte kevésbé evidens" lenne, mint a teremtés feltételezése esetén.

Az előbbiekkel összefüggésben Klaus elemzi azt a folyamatot is, amelyben a világ anyagi egységének felismerése lehetővé vált. A mechanikus materializmus éppúgy nem tette lehetővé ennek az egységnek filozófiai megvalósítását, mint annak legmodernebb, a kvantummechanikára támaszkodó, de nem kevésbé metafizikus változata. Ezeket a történeti nehézségeket használja ki Wetter, aki hipokrita módon helyesli a mozgásformák minőségi különbözőségének elismerését, de tagadja e minőségek egységét és átmenetüket egymásba, — azt állítván, hogy az élettelen és az élő, valamint az állat és az ember közötti minőségi különbségek, nemkülönben a tudat megjelenése csakis csoda által lehetséges, s hogy így e minőségek csakis istenben egyesülnek és oldódnak fel. Klaus módszere az, hogy bebizonyítja: a mechanikus materializmus, amely tagadja a minőségi különbségeket és a magasabbrendű mozgásformákat minden vonatkozásban alacsonyabbakra vezeti vissza, a véletlenhez érkezik el, (Napóleon gyomorrákja miatt vesztette el a waterlooi csatát, a mezőgazdasági termelést az időjárás határozza meg stb.) s végeredményben ugyanúgy képtelen a következetes tudományos determinizmusra, mint a modern skolasztikusok, akik hangsúlyozzák a minőségek objektivitását, de tagadják összefüggéseik objektivitását.

Behatóbb ismertetést érdemelnének Klausnak azok a fejtegetései, ahol az entrópia-tételnek a világegyetem időbeli végességének bizonyítására hivatott idealista interpretációjával polemizál. Az anyag és a mozgás egységének megvilágítása céljából a szerző vitába száll az einsteini tömegenergia-ekvivalencia törvény olyértelmű felfogásával, mintha lehetséges lenne minden tömegnek energiában való teljes feloldódása. Figyelemre méltónak tartjuk a szerzőnek a tér és idő kategóriái kapcsán kifejtett gondolatait is. Klaus kimutatja, hogy — Wetter állításával ellentétben — a dialektikus materializmus egyáltalán nem veti el a nem-euklidészi geometriákat (felvázolja a geometria fejlődését a görögöktől az általános relativitás-elméletig), de bebizonyítja, hogy a tudomány fejlődéséből semmiképpen sem következik s csak Wetter szándékait dokumentálja valamilyen, háromnál több dimenziós teret képező reális világ feltételezése.

A könyv másik fő fejezete a dialektika problémáival foglalkozik. Wetter igyekszik bagatellizálni s „közhelyeknek" minősíteni a materialista dialektika alapvonásait, például a dolgok, jelenségek összefüggésének törvényszerűségét. Klaus — Lenin nyomán — kiemeli, hogy nem elégedhetünk meg példákkal, bizonyos összefüggések konstatálásával: mindennek minden mással való egyetemes összefüggésének totalitásáról, eme összefüggések anyagi rendszeréről van szó, amely nem hagy rést semmiféle misztikumnak. Ez a — történeti és szisztematikai oldalát tekintve

egyaránt — egyetemes elv a tudományok évezredes fejlődési folyamatának eredménye. Newton, aki az égi és földi mechanika közötti válaszfalakat lebontotta, Maxwell, aki a fény, a mágnesség és elektromosság egységét konstatálta, Einstein, aki az anyag, a tér és az idő elválaszthatatlanságát kimutatta, a kvantummechanika, ahol az anyag korpuszkuláris és hullámszerű voltának egysége manifesztálódik stb. — ennek a fejlődésnek a mérföldköveit jelzik.

Wetter — mint erre már utaltunk — tagadja, hogy a magasabbrendű mozgásformák alacsonyabbakkal állnának összefüggésben. Szakadékot tételez fel az élettelen és a „finalisztikus" tulajdonságokkal bíró élőanyag között s ezt azzal bizonyítja, hogy az élet létrejöttéhez — szerinte — az atomok kombinációjának olyan, rendkívül hosszú ideig tartó folyamata lett volna szükséges, aminek gyakorlati valószínűsége minimális. Ebből adódik az a következtetése, hogy az élőanyag kialakulásához az atomok tudatos, tervszerű összerendezése volt szükséges. Klaus rámutat arra, hogy Wetter matematikai problémát csinál egy kémiai problémából s a különböző elemi részek egyformán valószínű permutációjából indul ki ott, ahol a kémiai affinitás folytán bizonyos folyamatok valószínűsége sokkal nagyobb másokénál. Ugyanakkor Wetter figyelmen kívül hagyja, hogy itt, a fejlődés magasabb fokain előállott magasabbrendű vegyületek (aminosavak, polipeptidek stb.) szintéziséről s nem atomok variációjáról van többé szó s hogy ez szintén messzemenően rövidíti az élőanyag kialakulási folyamatának időtartamát.

Hasonlóképpen tagadja Wetter azt is, hogy az ember kiemelkedhetett az állatvilágból, — arra hivatkozva, hogy kísérletek tanúsága szerint a mai majmok nem igen taníthatók meg az emberhez hasonlóan szerszámokkal dolgozni s fejlődésük üteme az emberéhez képest rendkívül lassú. Klaus utal arra, hogy nemcsak a kísérletezési idők nevetségesen rövidek az őstörténet évmillióihoz képest, nemcsak arról van szó, hogy a mai majmokat távolabbi rokonság fűzi az emberhez, mint a harmadkorban élt egyes elődeiket, hanem arról is, hogy — elődeinkkel ellentétben — ezeket az állatokat semmi sem kényszeríti arra, hogy a fáról leszállva, az erdőt elhagyva földi életmódhoz s kezeik használatához folyamodjanak. A biológiával kapcsolatos kérdésekben Wetter módszerének szofisztikája mellett különösen világosan látható természettudományos dilettantizmusa is.

A fejlődés gondolatát ily módon nem igen lehet következetesen keresztül vinni a neorealizmus koncepciójában. Wetter mégis — az objektív társadalmi és tudományos fejlődés hatása következtében — arra kényszerül, hogy elfogadja és kifejtse a fejlődés valamilyen felemás felfogását. Ez olyan „fejlődés", amely egy feltételezett kezdet és vég között játszódik le, amely tehát összeegyeztethető a teremtéssel, az anyag örökkévalóságának elutasításával. Klaus leszögezi, hogy a marxizmus nem egyes jelenségek bizonyos határok között való változását, hanem 1. minden dolognak, 2. örökké tartó fejlődését tételezi s kimutatja, hogy a fejlődés kezdetének elfogadása megmagyarázhatatlanná teszi, hogy milyen állapotban volt a világ a fejlődés kezdete előtt. Wetter — a modern keresztényszocializmus álláspontjával összhangban — azt is elismeri, hogy a polgári filozófia fejlődésellenessége nem független a fennálló viszonyok konzerválásának kísérletétől, ám ugyanakkor — egyháza hivatalos álláspontjával összhangban — a magántulajdont érinthetetlennek tekinti. A társadalmi fejlődés neorealista felfogása tehát végső fokon legjobb esetben a kapitalizmusnak mintegy az adenaueri határok között mozgó befolyásolását indikálhatja.

Klaus a továbbiakban az elemek periodikus rendszerére vonatkozó wetteri érveket elemzi. Helyesnek látszik az a megállapítása, hogy nem elegendő a mennyiségi változásoknak új minőségbe való átcsapását a történeti fejlődés törvényszerűségeként felfogni: itt az anyagi világ *szerkezetének* fontos törvényszerűségéről is szó van, — a periodikus rendszer mindenekelőtt ez utóbbit fejezi ki.

Wetter nagy súlyt vet annak bizonyítására, hogy a marxizmus fejlődéskoncepciója állítólag az „extrém hisztoricizmus" veszélyét idézi fel, mivel nem képes megragadni az ismétlődőt, a törvényszerűt. Klaus ezzel szemben kifejti, hogy az ismétlődés abszolutizálása (Spengler) éppúgy megragadhatatlanná teszi a valóságos törvényszerűségeket, mint annak relativisztikus tagadása s kimutatja, hogy a nem-ismétlődést kell abszolút, az ismétlődést, a nyugalmat pedig relatív faktorként felfogni.

Az ellentétek egysége és harca tekintetében Wetter a logikai ellentmondás és a dialektikus ellentmondás összekeverésének és szembeállításának jólismert fogásaival operál, hogy a legfontosabb kérdésben diszkreditálja a materialista dialektikát.

A könyv utolsó fejezete szervesen kapcsolódik a megelőző okfejtéshez. Wetter, aki tagadja a dialektikus ellentmondásnak,

mint a fejlődés hajtóerejének létezését, művében különös figyelmet fordít az okság elvének neotomista szellemben való tolmácsolására. Ebben az összefüggésben természetesen vitatja a kölcsönhatás általános érvényességét s nem titkolja, hogy Aquinói Szent Tamás okságelméletét, az első mozgató létezését és a természetben megnyilvánuló vallásos értelmezésű teleológiai szerepét kívánja bizonyítani. Klaus gondolatmenete világossá teszi, hogy a dialektikus materializmus az okságot az anyagi összefüggések egyik igen fontos, de távolról sem kizárólagos momentumának tekinti, s kifejti ebből az alkalomból az okság és feltételezettség, okság és kölcsönhatás, okság és célszerűség, valamint az okság és törvényszerűség viszonyára vonatkozó álláspontját.

A szabadságot Wetter a skolasztika receptje szerint szembeállítja a szükségszerűséggel s ebből az antinómiából persze a szabadság indeterminisztikus meghatározásához jut el abból a célból, hogy teret nyisson az akarat szabadsága, valamint a világ dolgaiba való isteni beavatkozás dogmája számára. A wetteri ellentét azonban csak látszólagos: a világnak összefüggő rendszerként való felfogása egyáltalán nem kell, hogy fatalizmushoz vezessen, ellenkezőleg — csakis ez alapozhatja meg tudományosan az emberi cselekvést.

A könyv zárófejezetében a szerző — az olvasó számára nem egészen világos okokból — szükségesnek tartotta, hogy kifejtse álláspontját a formális logika és dialektikus logika viszonyáról. A Wetterrel folytatott polémiának a könyvben közzétett anyaga nem indokolja, hogy ezt a problémát Klaus a végkövetkeztetések közé iktassa. A szerző álláspontja egyébként ebben a vonatkozásban eléggé elnagyoltnak és sok tekintetben vitathatónak látszik.

Végezetül Klaus felhívja a figyelmet arra, hogy a katolikus egyház törekvéseinek egyik fő célja, hogy — behódoltatva a protestáns és ortodox egyházakat a pápának — visszaállítsa a kereszténységben Róma egyeduralmát, (erre a célra akarják felhasználni a különböző keresztény egyházak ún. ökumenikus mozgalmát is), hogy ennek révén a materializmus és a kommunizmus elleni ideológiai terror egységes szervezetét megteremthessék.

Csak futólag ismertethettük a Klaus könyvében tárgyalt fő problémákat. Reméljük azonban, hogy ez a rövid áttekintés is érzékeltette: a neorealizmus képében olyan áramlatról van szó, amelynek jelentősége nem lebecsülendő a dialektikus materializmus elleni küzdelemben.

Klaus könyvének vannak vitatható érvei és nem minden tekintetben helytálló, kellően alá nem támasztott megállapításai. De vitathatatlan gondolatébresztő szelleme és elméleti bátorsága, nem utolsó sorban pedig a szerző beható tárgyismerete és természettudományos tájékozottsága. Bírálatának révén láthatóvá válnak a Wetter fejtegetéseinek mélyén meghúzódó társadalmi érdekek, amellett, hogy fény derül módszerének dilettantizmusára, érveinek logikai tarthatatlanságára is. Klaus nemcsak állítja, de sikerül be is bizonyítania, hogy a modern tudományos világképpel csakis a marxi—lenini dialektikus és történelmi materializmus van összhangban és semmiképpen nem egyeztethetők össze vele a vallás filozófiai argumentumai.

Magyarországon — polgári fejlődésünk felemás voltából s a 25 éves fasiszta elnyomásból kifolyólag — gyérek a materialista világnézet hagyományai, nagyfokú a néptömegek ideológiai elmaradottsága és kiterjedt a vallás befolyása. Nálunk az egyház tulajdonképpen csak a felszabadulás óta kényszerült arra, hogy számotvessen a tudomány új eredményeivel és felsorakoztassa érveit a dialektikus materializmus ellenében. Sőt: az elmaradottabb rétegek körében továbbra is tarthatja magát a „régi" taktikához, a tudomány bagatellizálásához, negligálásához.

Hazai neotomistáinknak ugyanakkor azonban számolniok kell azzal, hogy széles vallásos néptömegek vesznek részt a szocializmus építésében s ezt az építőmunkát a papság egyes körei is támogatják. Ez még inkább arra szorítja őket, hogy a vallás és a társadalmi haladás, vallás és tudományosság teljes összhangját hangoztassák. Írásaikban természetesen kevésbé kerülnek felszínre a marxizmus és a vallás filozófiai ellentétének társadalmi gyökerei, ami persze mit sem változtat a neorealizmus retrográd szerepén, legfeljebb bonyolultabbá teszi elemzését.

Filozófiai frontunkon idáig a kelleténél kisebb jelentőséget tulajdonítottunk a vallás és a tudomány összeegyeztetésére irányuló — gyakran kezdetleges, de korántsem ártalmatlan — spekulációknak, s leleplezésüket sokan főleg propagandisztikus feladatnak tartották. Ideje azonban, hogy felfigyeljünk a skolasztika kibontakozó külföldi és hazai „renaissance"-ára. A marxizmus neotomista kritikája — a hazai és külföldi folyóiratok cikkanyagán kívül — terjedelmes művek egész sorában ölt ma már testet (Wetter és Bochenski könyvein kívül Maritain, Marcozzi, Alger-

missen, Manacorda, Gredt művei — hogy csak néhányat említsünk közülük.)

Filozófusaink fontos és időszerű feladata volna, hogy mélyreható elemzésnek és bírálatnak vessék alá a modern fideizmus — veszélytelennek éppen nem minősíthető — kísérleteit.

Lukács József

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1958. 6. SZÁM

A. P. Butenko : Nemzeti kommunizmus, a burzsoázia szellemi fegyvere

A cikk hangsúlyozza, hogy a nemzeti kommunizmus nem más, mint a nacionalizmus új formája. A nemzeti kommunizmust e néven az imperialista körök nyíltan hangoztatják, míg a revizionisták más nevek alatt burkoltan ugyanezt a tartalmat hirdetik. A revizionisták fő célja, hogy a nemzeti sajátosságok zászlaja alatt megteremtsék a mai időknek megfelelően a marxizmus „új" formáját. Ezt a nézetet reprezentálják Nagy Imre illegális írásaiban kifejtett tézisei. Természetesen a nacionalizmus társadalmi funkciója a történelmi körülményektől függően változik. Azonban minden marxista számára világos, hogy a szocializmus építésének körülményei között semmiféle nacionalizmus nem játszhat haladó szerepet. Amikor a nemzeti kommunizmusról beszélünk, nem valami érvekkel alátámasztott és részletesen kifejtett elméleti rendszerre gondolunk ; a nemzeti kommunizmus képviselői ugyanis ilyen elméleti következetességgel kidolgozott rendszert nem hoztak létre. Már maga a fogalom is, „nemzeti" kommunizmus, önmagában értelmetlen, mert a kommunizmus általános elmélete nem a nacionalizmussal, hanem annak ellentétével, az internacionalizmussal kapcsolódott össze már születésekor. Ha elismerjük, hogy a szocializmus szükségszerűsége alapvetően a kapitalizmus általános pusztulásából nő ki, akkor azt is be kell látnunk, hogy a szocializmusnak semmilyen alapvetően meghatározó, specifikus nemzeti törvényei nincsenek. A szerző ezután bebizonyítja, hogy a nemzeti kommunizmus jelszava a jelenkori imperializmus ideológusaitól származik. Dulles 1956. tavaszi beszédében világosan megjelölte a burzsoázia taktikáját : elszakítani a magukat kommunistáknak nevező vezetőket a „moszkvai" kommunistáktól. Ennek a taktikának alapján született meg a kommunisták, de különösen a kommunista vezetők „újszerű" felosztása, „gyengékre" és „keményekre"' „nemzetiekre" és „internacionalistákra".

Joggal tehető fel a kérdés, hogy miért éppen a nemzeti kommunizmust tolták előtérbe és tartották csalhatatlan új eszköznek a kommunista mozgalom gyöngítésére. A személyi kultusz által elkövetett hibák miatt a szocialista országok kölcsönviszonyában az alapvetően helyes politikai vonal mellett egy sor nehézség és nem odavaló mozzanat keletkezett. Ugyanakkor a régi burzsoá nacionalizmus társadalmi bázisa még nem tűnt el. Azonban a szocializmust építő országokban a burzsoá elemek önmagukban, a tömegek nélkül nem képviseltek elég erőt ahhoz, hogy fellépjenek a rendszer ellen. Olyan jelszót kellett tehát találni, amely a kommunizmus égisze alatt, felhasználva a tömegekben még élő nacionalizmust, közelítheti a tömegeket a burzsoáziához. A jelszót különösen a XX. kongresszus után vetették be, amikor a Sztálin által elkövetett hibákat felhasználva arra törekedtek, hogy aláássák a Szovjetunió tekintélyét és elszakítsák a népi demokratikus országok egy részét a Szovjetuniótól. (vö. Gyilasz: „Uj osztály" c. könyve, Walter Lipmann kétszakaszos elmélete, vagy S. Schulzberger felhívása a jugoszláv példa követésére stb.) Milyen a viszony az ún. nemzeti kommunizmus és a mai revizionizmus között? A mai revizionizmus elfogadja a nemzeti kommunizmus álláspontjának lényegét kimerítő két nézetet. Hasonlóan értékelik egyrészt a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet problémáját. A revizionisták törekvése is arra irányul, hogy — a nemzeti sajátosságok kihangsúlyozásával — az átmeneti korszakot élesen elhatárolják az átmenetre érvényes nemzetközi érvényű törvényektől. Másrészt a szocialista országok kölcsönviszonya kérdésének terén a revizionisták arra törekednek, hogy egyenlőségjelet tegyenek a szocialista országok egymásközötti viszonya és a többi kapitalista országokhoz való viszonya közé. Ezt kísérli meg elméleti síkon a Jugoszláv Kommunisták Szövet-

ségének programja, a gyakorlatban pedig Nagy Imre ellenforradalmi tevékenysége Magyarországon az 1956. október 23-tól november 4-ig terjedő időszakban megmutatta, mit jelent a nemzeti kommunizmus a valóságban.

P. P. Cserkasin: A vallás társadalmi gyökereiről

A szerző szerint nemcsak azt kell tudni, miért hirdet valamely filozófus vallásos nézeteket, hanem egyben azt is, miért élnek és terjednek ezek a nézetek azon tömegek között, amelyeknek a vallás fenntartása nem érdekük. A filozófiai idealizmust és a vallást nem lehet közvetlenül a burzsoázia osztályérdekeiből levezetni, csak végső soron. Természetesen a társadalmi gyökerek nem azonosak teljes egészükben az osztálygyökerekkel. Hiszen a vallásnak akkor is voltak társadalmi gyökerei, amikor osztályok még nem léteztek. A társadalmi gyökerek bonyolult objektív gazdasági és politikai tényezők, amelyek hatására a társadalmi tudatban eltűnik a lét adekvát tükrözése. A vallás a fejletlen társadalom fejletlen terméke, a társadalom beteges fantáziája. A vallást szülő egyik feltétel a termelési erők alacsony színvonala. Úgy tűnhet, hogy ez nem társadalmi gyökér, mert az embernek nem a másik emberhez, hanem a természethez való viszonyát fejezi ki. De itt *az embernek* a természethez való viszonyáról van szó, és mivel az ember nemcsak individuum, hanem meghatározott társadalmi színvonalon élő ember is, ez egyben társadalmi determináció. A magántulajdon viszonyai közepette, amikor az ember terméke elidegenedik készítőjétől, és nem a létrehozó uralkodik a termék felett, hanem megfordítva, a termék a termelő felett, a létbizonytalanság teljessé válik. A kapitalizmus válságai titokzatos erőként hatnak az emberre. A háborúk és a világháborúk szerepe a mi korunkban ebben a vonatkozásban igen megnőtt. Mindez eltávolítja az embereket a valóságtól, amelyben ezek a „titokzatos" erők az emberek puszta léte ellen törnek. Ezeket a tényezőket erősítik a fasizálódás tendenciái néhány nyugati országban, amelyek a maguk részéről visszahatnak a tudománytalan elemek pozicióira és erősítik azokat. Az állandó rettegés, bizonytalanság, reménytelen magárahagyatottság, ezek a mai vallás gyökerei. A vallás és az idealizmus társadalmi gyökerei teljesen azonosak; a gazdasági és politikai elnyomáshoz hozzájárul a szellemi elnyomás is. Ez megnyilvánul abban is, hogy a hivatalos világnézet a kapitalizmusban az idealizmus és a vallás; továbbá a fizikai és a szellemi munka tudatos elválasztásában. Ennek következtében a többség nem képes művelődni és mint „nem-teljes" emberek, úgy kénytelenek élni a társadalomban, hogy a szellemi tényezők idegenek tőlük. A gyarmati rendszer is jelentékenyen hozzájárul a műveletlenség, sőt az írástudatlanság növeléséhez. A vallásos hitet támasztotta alá egészen 1917-ig az a tény is, hogy a néptömegek forradalma, felkelései sikertelenek voltak.

A vallás természetesen nemcsak az elnyomott osztályok között terjed. Ennek oka, hogy a kapitalista osztály tagjainak nagyrésze ingatag talajon áll, egzisztenciája nem biztos. A kapitalizmus objektív feltételei, továbbmenően a hivatalos állami támogatás is elősegíti a vallás terjedését.

A szocializmusban sem egyeduralkodó a tudományos világnézet; bár itt a termelőerők válság nélkül fejlődnek, nincsenek elnyomó osztályok, nincs áru és pénzfetisizmus, nem fenyeget a munkanélküliség réme és az emberek érzik, hogy saját sorsuk kovácsai. Az állam hivatalosan elősegíti az ateista világnézet terjesztését. Mindezek ellenére a szocialista országokban is vannak vallásos emberek és vallásos intézmények, és számos ember tudatában még idealista világnézet uralkodik. Kétségkívül ez nem csak szubjektív okokkal magyarázható, vannak objektív történeti és ismeretelméleti tényezői is. Hatnak a régi családi és életformabeli tradíciók, továbbá az idealista világnézet sem becsülhető le. Az idealizmus ismeretelméleti lehetősége is fennáll, mivel a gondolkodási apparátus egyforma a szocialista és a kapitalista ember fejében is. Az emberi tudatban (főleg a gazdasággal kevésbé közvetlen összefüggésben álló területeken, pl. filozófia terén stb.) a valóság egyes oldalai betegesen is visszatükröződhetnek.

A vallás továbbélésének milyen társadalmi gyökerei vannak a Szovjetunióban? A föld országainak többségében még a kapitalizmus uralkodik, és a vallás a hivatalos világnézet. A békés egymásmellettélés lehetővé teszi, hogy a kapitalista ideológusok kihasználják a hívők és hitetlenek ellentétét. Az ebből fakadó ideológiai nyomást kiegészíti a gazdasági és a politikai, ti. a kapitalista országok háborús politikája arra készteti a szocialista társadalmat, hogy gazdasági erőinek egy jó részét a háború elhárítására fordítsa. Bár a béke erői ma már nagyok, mégsem tudunk teljes garanciát adni a háborús erők működésével szemben. Ez feltétlenül növeli a rettegést és a bizonytalanságot,

és ezen keresztül a vallásos világnézet terjedését is. Mivel a vallásnak szocialista országban is vannak gyökerei, sokan azzal vádolják a kommunizmust, hogy az is szüli a tudománytalan világnézetet. Itt két kérdést kevernek össze. Az első kérdés: hogy vannak-e gyökerei *a vallásnak általában a szocializmusban?* Erre nemleges választ kell adni. A szocializmus nem hogy szülné a tudománytalan világnézetet, hanem lényegét tekintve, ellentétben áll vele. A másik kérdés: vannak-e gyökerei *a vallásnak a szocialista Szovjetunióban?* Erre a válasz: bizonyos mértékig még vannak. Ez azonban nem a Szovjetunió szocialista termelési viszonyainak talajából fakad, hanem a még meglevő régi maradványaiból. A Szovjetunióban a fejlődés nehézségei egy sor visszásságot is hoztak létre és ezek helytelenül tükröződhetnek az egyes emberek fejében. A még meglevő bürokrácia és sematizmus egyesek szemében leküzdhetetlen erőnek tűnhet fel. A személyi kultusz is táplálta az egyes személyek mindenhatóságába vetett hitet. Végül pedig bizonyos természeti erők spontán hatása sem szűnt meg a termelőerőkre (pl. a mezőgazdaságban).

Urmancev és Truszov: Az élő természet térbeli formáinak és viszonyainak sajátosságairól

A cikk ismerteti a dialektikus materializmus legfőbb tételeit a térről. 1. A tér az anyag objektív-reális formája. 2. A tér lényege a mozgás. 3. A világ térben végtelen. Ezután a szerzők rátérnek a tér fogalmának definiciójára. Reális tér szerintük a konkrét anyagi objektumok tere. Minden test és folyamat csak térben létezhet, tehát terjedelemmel, meghatározott geometriai formával és struktúrával rendelkezik. Geometriai forma alatt a külső határok olyan formáját értik, amelyek az adott testet a többitől elválasztják. Megkülönböztetik a diszkrét és indiszkrét teret, de hozzáteszik, hogy ez a megkülönböztetés feltételes, mert az indiszkrét önmagábavéve diszkrét, és a diszkrét részek összege mindig egy indiszkrétet tesz ki. (Pl. a kristályok is diszkrétek és ugyanakkor indiszkrétek.) A reális tér a szerzők állítása szerint különböző külső okok hatására (nyomás, hőmérséklet stb.) megváltozik. Ez is a tér dinamikus jellegét mutatja. A szerzők ezután kimutatják, hogy az anyag különböző formáinak különböző speciális terük van. Az élőknek, növényeknek és állatoknak is megvan a maguk kiterjedése, terjedelme, geometriai formája és struktúrája. A térbeli formák tekintetében is minőségi különbség van az élők és élettelenek között; a morfológia és a szisztematika éppen ezen alapul. Az élők terének, a tér biológiai formájának sajátosságai a következők: 1. Az élők külső formáinak és felépítésüknek rendkívül sajátos és eredeti volta. 2. Csak az élő természetben létezik a molekulák olyan sajátos bonyolultsággal felépített térbeli elrendeződése, mint a fehérjéké. 3. Az élőknél a szimmetriának egy különös formáját találjuk meg. 4. Az élők molekuláris és kristályos felépítése csak egyféle lehet (jobb vagy bal). A szerzők a cikk végén rámutatnak, hogy az élet megjelenésével minőségileg újfajta tér, a biológiai tér keletkezett.

G. P. Scsedrovickij: A fogalmak fejlődésének néhány mozzanatáról

A szerző megállapítja, hogy a dialektikus logika aspektusából kívánja vizsgálni a kérdést. A tárgyak, jelenségek sajátosságainak visszatükrözése adja tudásunk, fogalmaink tartalmát. Objektumnak nevezzük azt, amit a tartalom tükröz. A tartalom sosem képes teljes egészében visszatükrözni a tárgyat. A fogalom tartalma a társadalmi gyakorlat fejlődésével megváltozik és e tartalom változásának megfelelően megváltozik a fogalom strukturája is. Ez a változás a fogalom nyelvi kifejezésében is megmutatkozik. A fogalom struktúráját meghatározzák: 1. a gondolat tárgyának jellege, 2. a megismerés, a tárgyba való behatolás mélysége, 3. a megismerő tevékenység jellege. A szerző a fentieket a sebesség mechanikai fogalmának fejlődésén mutatja be. A sebesség első, legegyszerűbb fogalmát külön szó fejezte ki: gyorsan, gyorsabban. Ezután összehasonlítja a mozgás fogalmát a gyorsaság fogalmával. A mozgás legalább két test szembeállítását feltételezi, az egyik test, rendszerint a föld, nyugalomban van, míg a másik test hozzá viszonyítva mozgást végez. Ebben az esetben a mozgás, mint a mozgó test attributuma jelenik meg, a valóságban pedig csak a két test kölcsönviszonyának térbeli változását jelöli. A gyorsaság absztrakciója már legalább három test szembeállítását feltételezi; egy nyugalomban levő és két mozgó test szembeállítását. A két utóbbi test viszonya a földhöz már benne van a mozgás fogalmában. Tehát a két utóbbi test egymáshoz való viszonya már nem testek, hanem viszonyok összehasonlítását jelenti. Két hasonló viszony szembeállítása, amelyek már rögzítve voltak egy absztrakcióban (amikoris az egyik viszony a másik mértéke, míg a másikat az elsőhöz való viszonya határozza meg), adja a *mennyi-*

ségi absztrakciót. A mozgás absztrakciója *minőségi*, mert egy szóval fejezhető ki és teljesen megfelel a minőségi absztrakció tartalmának. Ezzel szemben a sebesség fogalma mennyiségi jellegű ugyan és a fogalom fejlődésének ezen a fokán szintén egy szóval fejezhető ki, de ez a forma magában még nem fejezi ki a mennyiségi absztrakció teljes tartalmát. A meglevő forma és tartalom ezen ellentmondása az egyik oka a fogalom további fejlődésének. A fogalom fejlődésének második szakaszában már meg van határozva a harmadik test szerepe is. A viszonyok itt már differenciálódnak; megjelenik az *út* és az *idő* absztrakciója. A két mozgó test több vagy kevesebb idő alatt hosszabb vagy rövidebb utat tett meg. Ez még nem közvetlenül az út és idő viszonya. $a = \frac{S_1}{S_2}$ Ebben a képletben az a *közvetlenül* mutatja, hogy ugyanazon idő alatt az egyik test hányszor nagyobb utat tett meg, mint a másik, és *közvetve* pedig azt, hányszor nagyobb az egyik test sebessége, mint a másiké.

A fogalom fejlődésének harmadik szakasza Galilei nevéhez fűződik. A fejlődést itt két szakaszra lehet felbontani.

$$\frac{S_1}{t_1} = a_1 \quad \text{és} \quad \frac{S_2}{t_2} = a_2 .$$

A képletekben olyan nagyságokat kapunk, amelyek mutatják, hogy a vizsgálandó test saját útjának hány egységét teszi meg, amíg az óramutató egy egységet tesz meg. Az első viszony semmiben sem különbözik a másiktól, ha a két viszonyt egymástól izoláltan vizsgáljuk. De ha kölcsönviszonyukat nézzük, láthatóvá válik, hogy a vizsgálandó testek mozgása és az óramutató mozgása teljesen más szerepet játszik. Az óramutató mozgása az általános és állandó mozgásmérő szerepében lép fel, ezért tudjuk így kifejezni a sebességet:

$$v = \frac{S}{t}$$

Ez a képlet jóval pontosabb tudományosabb fogalmat ad, mint az összes előbbi fogalmaink. Természetesen ennek is viszonylagos jellege van, de mivel minden mozgásra érvényes, ennyiben abszolút jelleget is tartalmaz. Bár a tárgy mindvégig azonos maradt, a fogalom tartalma elmélyült, és e mélyülésnek megfelelően megváltozott a fogalom struktúrája is. Amit a gyorsaság fogalmának fejlődésében végigkövettünk — kezdve az érzéki közvetlen absztrakcióval és végezve az általános mértékként szereplő fogalommal — az törvényszerű az összes mennyiségi fogalmaknál. A szerző a továbbiakban a fogalmak fejlődésének folyamataival foglalkozik, ezen belül a fogalom differenciálódásának folyamatával. Vegyük pl. ezt a képletet:

$$v = \frac{S}{t} .$$

Ha ez törvény, akkor a V állandó, egyjelentésű nagyság. Ma már ismeretes, hogy ez a képlet csak az egyenletes mozgásra érvényes, a változóra azonban nem. A mozgás és a sebesség fogalmának differenciáltságához hosszú út vezetett, és ez az ellentmondások megoldódását feltételezte.

VOPROSZI FILOSZOFII 1958. 7. SZÁM

M. D. Kammari: A tudománynak az ideológiától való „megszabadulásáról" alkotott revizionista mítosz

E cikk mindenekelőtt két lengyel filozófusnak — Wiatra és Baumann — a „Mysl filozoficzna" című folyóirat 1957. évi 1. számában megjelent tanulmányával foglalkozik. Bírálja a szerzők pozitivista felfogását, amely szembeállítja a tudományt az ideológiával, nevezetesen a marxista szociológiát a marxista filozófiával; előnyben részesítve a „tudományt" mint „a tények Montblancját". Wiatra és Baumann szerint mindenféle ideológia a társadalmi valóság osztály-torzította visszatükröződése, melynek feladata a társadalmat a hatalmon levő elit uralma alá vetni. Szerintük a sztálini korszakban a munkásosztályon belül létrejött csoportok, szembenállva a munkásosztály érdekeivel s a tudományos ismeretekkel, a marxista filozófiának vallási-ideológiai funkciót adtak s a tudományt ennek gyámsága alá vették. Éppen ezért — mint állítják — a tudományt meg kell szabadítani az emócionális-ideológiai módszer befolyásától s azt racionális-logikai érveléssel kell felváltani.

A szerző megmutatja, hogy ezek a pozitivista eszmék logikusan vezetnek a burzsoá ideológia előtti kapitulációhoz, a marxizmus alapjainak elvetéséhez. Bírálja Wiatra és Baumann állítását, mely szerint a nyugati burzsoá ideológusok egyre gyakrabban jutnak Marx és Engels álláspontjára, s így közvetlen feladattá válik a mai

burzsoá szociológusokkal együttesen kidolgozni a marxista szociológiát. Ennek szükségességét a továbbiakban azzal indokolják, hogy a marxista szociológia tudományos módszere mindeddig még nem alakult ki, és e módszert a burzsoá szociológiától kell megtanulni. Kammari a fentieken kívül a tanulmány íróinak több más téves nézetét is leleplezi, így a többi között azt is, hogy a marxizmusnak a két alapvető, antagonisztikus osztályról szóló „primitív" elméletét fel kell cserélni a „társadalmi rétegződés" burzsoá elméletével. Kitér ezen kívül a Jugoszláv Kommunisták Szövetsége egy hasonló vonatkozású helytelen, ellentmondásos megállapítására is.

Kammari cikkében bőségesen hivatkozik Marxnak, Engelsnek és Leninnek a különböző korabeli revizionista áramlatok elleni harcára, megmutatva ezeknek az áramlatoknak a rokonságát a jelenkori revizionista nézetekkel.

A. F. Okulov : Lenin harca a revizionizmus ellen, a marxista elmélet tisztaságáért

Cikke elején történeti áttekintést ad a szerző a revizionizmus keletkezéséről s ismerteti Lenin harcát a munkásmozgalom ezen káros, opportunista áramlata ellen. Hivatkozik Lenin tanítására, mely szerint az új típusú forradalmi párt alapvető feladata : 1. a liberális burzsoázia gyámkodása alól megszabadított önálló munkásmozgalom létrehozása ; 2. a proletariátus széles tömegeinek megnyerése a marxizmus számára ; 3. a tömegek megvédése az opportunista vezérek revizionista hatásától.

A továbbiakban a szerző a mai revizionizmus megnyilvánulásait tárgyalja. Bírálja Lukács Györgynek azt a revizionista nézetét, amely szerint az imperializmus és a szocializmus közötti harc frontja az imperialista burzsoázia és a „sztálinisták" által kölcsönösen létrehozott feszültség eredményeképpen keletkezett. Részletesen foglalkozik Henri Lefèbvre revizionista elgondolásaival, például azzal, hogy Lefèbvre antidialektikusnak tartja a marxista és antimarxista tábor létezésének elméletét ; vagy azzal, hogy — Sartre nyomán — tiltakozik a politika „sterilizáló" behatolása ellen a „tiszta" filozófia területére. Bírálja az olasz Giolitti revizionista nézeteit is, aki „Reformok és forradalmak" című brosurájában metafizikusan szembeállítja, elválasztja a proletariátus hegemóniáját a proletariátus diktaturájától és ily módon tagadja a munkásosztály politikai vezető szerepének szükségességét a szocializmusba való átmenet idején.

Kendzuro Janagida : A mai japán filozófia

A második világháború következményei, a háborús vereség súlyos helyzetet teremtett Japán szellemi életében is. 1945 után fokozatosan különböző ideológiai tendenciák kezdtek kialakulni. Ezek : a kétségbeesés, a nihilizmus, a múló élvezetek hajszolásának tendenciája, a nagytőke újjászületésének, Japán imperialista hatalma helyreállításának tendenciája ; végül pedig a néptömegek széles rétegeinek demokratikus követeléseit kifejező tendencia.

A japán filozófia is veszteségeket szenvedett a háborúban. Az idealista filozófusok feje, Niszida Kitaro 1945-ben meghalt, a többi jelentős idealista gondolkodó különböző okok miatt passzivitásba kényszerült. A materialista filozófusok helyzete még rosszabb volt, részint a fasiszta szellemi terror, részint a személyi üldözés és többek fizikai megsemmisítése következtében. Ez a helyzet a háború után csak kevéssé javult. Egzisztenciáját kockáztatja minden ember, aki akárcsak közeledik a materialista álláspontho z. Súlyosbítja a materialista gondolat helyzetét az a tény is, hogy az idealista filozófiának mély gyökerei vannak a japán tömegekben ; az évezredes császári elnyomás alatt nehezen megszüntethető előítéletek keletkeztek a materializmussal szemben. Figyelemre méltó, hogy ennek ellenére sok idősebb, kiforrott gondolkodású idealista filozófus — így Janagida, e cikk írója is — a háború után materialista álllláspontra kezdett áttérni.

Nem kedvez Japánban a filozófia fejlődésének, hogy a tudósok között elterjedt vélemény : a filozófiára nincs szükség, szerepe csak a többi tudomány fejletlenségének időszakában volt jelentős, most már nincs önálló kutatási területe, és így teljesen haszontalan, sőt káros is lehet. E pozitivista nézetekkel — írja Janagida — a burzsoá ideológusok akarnak lecsapni a fejlődő materialista filozófiára, még a filozófia általában való tagadása árán is.

A japán materialista filozófusok legközelebbi feladatai — országuk jelenlegi politikai és társadalmi helyzetéből következnek. Mindenekelőtt módszeres kritikának kell alávetni az uralkodó osztályok ideológiáját, az idealista filozófiát. Meg kell cáfolni a túlvilágról, az evilági élet megváltoztathatatlanságáról szóló, Japánban sajátos formában elterjedt nézeteket. Materialista propagandát kell kifejteni az újfajta vallási tanítások ellen, amelyek most sokkal jelentősebb szerepet játszanak,

mint a hagyományos buddhizmus és a kereszténység. Ideológiai elmaradottsága miatt nagy gondot kell fordítani a nép, de különösen az ifjúság eszmei nevelésére. Nem kevésbbé fontos feladat továbbá a filozófia belső fejlődésének elősegítése, a tudományos megismerés metodológiájának kidolgozása, a materialista filozófusok tudományos színvonalának emelése és kielégítőbb kapcsolat megteremtése az egyes tudományokkal.

P. V. Kopnyin : A dialektika és a gondolkodás ellentmondásai

A szerző elsősorban a logikai ellentmondásmentesség elvének és a gondolkodás ellentmondásosságának kölcsönös viszonyát vizsgálja vitacikkében, kapcsolódva a „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", a „Mysl filozoficzna", a „Studia filozoficzne" és a „Voproszi filoszofii" folyóiratokban 1956—1957-ben megjelent hasonló tárgyú cikkekhez.

Kopnyin először felteszi a kérdést : nem mond-e ellent a formális logika ellentmondásmentesség-törvénye a dialektika törvényének az ellentétek egységéről és harcáról? Nemmel válaszol és kifejti, hogy mindkét törvény a maga érvényességi területén jogosult. Az a tény, hogy gondolkodásunkban, fejlődésének adott fokán egyidejüleg létezik *A* ítélet és *nem-A* ítélet, nem mondható rendellenesnek. A formális logikának a gondolkodás ellentmondásmentességről szóló törvénye nem tagadja a tudományban ellentmondó ítéletek, elméletek létezését, amelyek a valóság folyamatainak ellentmondásos oldalait tükrözik. E törvény csupán a következetes felépítésre vonatkozik : egy következtetésben nem ismerhetők el igaznak egymásnak ellentmondó ítéletek.

A szerző cikkének második részében az ellentmondásmentesség formállogikai törvényének a megismerés módszerével való kapcsolatát vizsgálja és kifejezi véleményét, hogy ez a törvény nem metafizikus jellegű, de a megismerés során jelentkező reális ellentmondásokat nem lehet ennek alkalmazásával megoldani. E formállogikai törvényt — mint a többit is — nem lehet a megismerés filozófiai módszerévé tenni. Ennek ellenére, mint a maga helyén igaz elvnek, megvan a metodológiai jelentősége.

A cikk harmadik része az ellentmondásról mint a gondolkodás létezésének és fejlődésének legfontosabb feltételéről szól. Minthogy a gondolkodás az objektív világot, ennek ellentmondásait visszatükrözi, az ellentmondások a gondolkodásnak nemcsak tartalmát, de formáját is alkotják. Nem igaz, hogy a gondolkodás formáit csak a formális logika törvényei rendszerezik. A dialektika elengedhetetlen feladata a gondolkodási formák belső ellentmondásainak elemzése. Ezzel kapcsolatban Kopnyin bírálja Adam Schaffot, aki szerint a gondolkodás ellentmondásainak forrása a tudomány fejletlenségében rejlik és ezek az ellentmondások nem szükségszerűek. Schaff ilyen tételt állít fel : „Vagy a formális logika hibás, vagy a mozgás objektív ellentmondásosságáról szóló tétel hibás" —, miközben ő maga a formális logikát védi. Ezután kifejti és a természettudományok fejlődésének példáival bizonyítja, hogy a gondolkodás előrehaladása csak a valóság tényei, az emberek gyakorlati szükségletei, másrészről ezeknek a gondolkodásban való visszatükrözése közötti ellentmondások alapján lehetséges.

EINHEIT 1958. 6. SZÁM

Karl-Heinz Schöneburg : A politikai katolicizmus, mint az imperialista reakció ideológiája (Tézisek)

A politikai katolicizmus vagy klerikalizmus ellenforradalmi, imperialista szociálpolitika, az imperializmus ideológiai kísérőjelensége. Napjainkban Nyugat-Németországban fő szerepe abban áll, hogy bénítja a haladó erők ellenállását és misztifikálja az imperialista uralkodórendszert.

A cikk az 1,. 3,., és 4. fejezetben a politikai katolicizmus általános jellegét, a kapitalista tulajdonviszonyok megvédése érdekében felállított társadalmi elméletét, valamint az államról szóló reakciós felfogását ismerteti.

A 2. fejezet a katolikus természetjoggal, mint a politikai katolicizmus reakciós filozófiai keretével foglalkozik.

*

1. A politikai klerikalizmus a középkor ideológiájához nyúl vissza és ennek évszázados tapasztalatait állítja harcba a haladó eszmékkel. Ismeretes az 1949. évi és 1950. évi exkommunikációs dekrétum. A klérus főképpen a két pápai enciklikára, mint az 1891-es Rerum Novarumra és az

1931-es Quadragesimo Anno-ra támaszkodik.

2. A politikai katolicizmus elméleti alapja az ún. természetjog. Az aquinói miszticizmus szerint minden tulajdon „istentől származó természeti törvény" és igazsága örök. E tétel aktualizálva úgy hangzik, hogy a termelőeszközök magántulajdona az istentől származó legfőbb természeti jog. Eszerint a társadalmi tulajdon fennállhatott ugyan a paradicsomban, de a bűnbeesés óta csak a termelőeszközök magántulajdona létezhet. A bonni politikusok szívesen idézik napjainkban ezt a tételt.

3. A politikai katolicizmus azt hirdeti, hogy a demokratikus erők megfékezésére „magasabb erőkre kell hivatkozni, mint a történelem, az osztályérdek vagy a tudományos módszerek". A természetjog szerintük minden államhoz, néphez és osztályhoz szól.

4. A magántulajdont öröknek minősítve a társadalmi jelenségeket is változtathatatlannak tekintik. Állításuk szerint a lényeg nem változik, csak a külső burok; tagadják a mennyiségi változások minőségivé alakulását — hiszen ezzel a társadalmi átalakulást is el kellene ismerniük.

5. Tudománytalan és apologetikus felfogásuk értelmében a társadalmi törvények nem objektív törvényszerűségek, hanem olyan elvek, amelyek „isten lényegében és tevékenységében találhatók". Az ún. „szolidaritási elv" szerint a résznek az egészhez való viszonyát megállapító törvénynek megfelel a kapitalista társadalom organikus egysége, ahol a munkásnak és tőkésnek szolidárisan együtt kell működnie.

E nézetek ismeretelmélete irracionalista. Az ember isteni inspirációk segítségével tükrözheti vissza tudatában az isten által alkotott társadalmi lényeget.

6. Védik a szabadságot, a „szabad világ" szabadságát — a nép rabságát. Szabadságfogalmuk idealista, metafizikus.

AUFBAU 1958. 2. SZÁM

Kozminszkij : Arnold Toynbee történeti filozófiája

Toynbee az antikvitás szakértőjeként kezdte pályafutását, majd közelkeleti problémákkal foglalkozott. Híres könyve, a „A Study of History" Spengler nyomán azt fejtegeti, hogy az emberiség története kultúrkörök története. Spenglerrel szemben azonban nem nyolc, hanem több kultúrkört tárgyal, köztük olyanokat is, mint az andesi és a yukatan civilizációt, melyekről annál könnyebb filozófálni, mivel semmit sem tudunk róluk. Toynbee felfogását már Campbell is kritizálta. Mostani előadásai alapján e kritikát folytatni kell. Toynbee a történeti fejlődést tagadja, minden civilizációt egyenértékűnek és egyidejűnek ismer el. S bár joggal kritizálja a kicsinyes empirizmusba ragadó történészeket, konstrukciója gyenge lábon áll. Alapkategóriája a társadalom vagy civilizáció, melynek karakterét a kultúrközösség s különösen a vallás adja meg. Spenglerrel szemben nem tartja lezártnak az egyes kultúrákat, elismeri, hogy ezek hatnak egymásra. A folyamat a kultúrák születése, növekedése, megtörése, szétesése és elhalása. A kultúrákat a teremtő kisebbség hozza létre, ezeket követi a pusztán utánzó tömeg. A nagy emberek intuitív elmék, a tömeg alapmagatartása az utánzás. Bár nem minden civilizáció járja végig ezt a pályát, ez az általános út. A törés akkor következik be, mikor a nagy emberek nem tudnak megfelelő megoldást találni. Ennek oka pszihológiai, így pl. bizonyos intézmények túlzott tiszteletbentartása. Legegészségesebbnek a középkori egyházi civilizációt tartja, bár annak értéksorrendjével nem ért egyet. A mai világ szerinte szétszakadott világ. A nyugati civilizációból kinőtt a nyugati civilizációt veszélyeztető eretnekség: a marxizmus. Toynbee programja a nyugati világ határainak békés kiterjesztése. Ez a szerző szerint az imperialista törekvéseknek, ha nem is aktív, de passzív alátámasztása. Szerinte az új világ magában foglalja majd a világ kultúrértékeit Confuciustól Sokratesen, Pál apostolon, Ágostonon, Ibn Haldunon és Bossueten át Mazziniig és Leninig. Kozminszkij kimutatja, hogy ez az elképzelés ellentétben áll Toynbee egész koncepciójával. Toynbee szerint egyesíteni kell az amerikai és szovjet gazdaság előnyeit. Fejtegetéseinek zavarosságát az magyarázza, hogy a gazdaságot egyáltalán nem tartja alapvetőnek. Szerinte nem az ökonómia homokjára, hanem a hit sziklájára kell építeni a modern világot. Toynbee nem helyesli a gyarmatosító expanziót. Óva inti a nyugatot attól, hogy az elvakult Metternich-politikát folytassa s szerinte el kell ismerni a keleti emberek emberi méltóságát is. A szerző kimutatja Toynbee

felfogásának zavarosságát és ellentmondásosságát: látszólag az ésszerű angol empirizmust képviseli, valójában irracionalista. Látszólag a liberalizmus szószólója, de történetfilozófiájában a középkort idealizálja, látszólag kiegyenlíteni igyekszik az ellentéteket, valójában kiélezi azokat azáltal, hogy a kommunizmust a nyugati civilizációval ellentétes áramlatként értékeli.

CAHIERS DU COMMUNISME 1958. 4. SZÁM

L. Casanova: A Francia Kommunista Párt és az értelmiség. Tíz év tapasztalatai

A cikk elemzi annak a nagy befolyásnak az okait, amelyet a FKP a francia értelmiségre gyakorol és amely az irodalom, művészet és tudomány nagyjait a pártba hozta. A burzsoázia rugalmas politikát folytat a párt felé hajló értelmiségiekkel szemben, igyekszik fenntartani velük kapcsolatait és kihasználni azokat a dogmatikus és szektás jellegű hibákat, amelyeket a párt — elsősorban tapasztalatlanságból — elkövetett, de elég gyorsan fel is ismert és kijavított. A XX. Kongresszus és különösen a magyarországi ellenforradalom után a burzsoázia általános támadást indított a párt ellen, különösen az értelmiség vonalán, de a párt ingadozásnélküli, nyílt elvi állásfoglalása lényegében lehetővé tette a támadás teljes visszaverését. A párt ugyanakkor tovább folytatja korábbi hibáinak kijavítását, küzd az értelmiségellenes tendenciák ellen, körültekintő, megértő, rugalmas politikát folytat az értelmiséggel, nagyobb súlyt ad a kommunista értelmiség munkájának a párton belül és mind szélesebben támaszkodik rá harcaiban.

R. Garaudy: Henri Lefèbvre új könyvéről: Bevezetés a marxizmusba vagy bevezetés a revizionizmusba?

A szerző elemzés alá veszi H. Lefèbvre „A marxizmus időszerű kérdései" és „A mindennapi élet kritikája" c. új könyveit, amelyeket a párt megkerülésével adott ki és amelyeknek legagresszívebb részeit a burzsoá sajtóban közzétette. Kiindulópontja a filozófia és a politika éles szétválasztása. Szembeállítja a marxista politikust, aki szerinte illúziókkal táplálkozik, a marxista filozófussal, aki a tudás birtokában van. A filozófia szerinte, az osztályok fölé helyezkedik. A filozófia síkján az ideológiai harcnak már nincs tárgya, mert a filozófiának semmi köze sincs a politika, az osztályharc, az ideológia alsóbb szintjeihez. A filozófia, a marxista filozófia is, nem más, mint a „a szabadság iránti forró vágyakozás". A kommunizmus Lefèbvre-nél már nem valóság, hanem eszmény, amelynek előrehaladását csupán elvont erkölcsi kritériumok alapján lehet megítélni. A marxizmus nem más, mint egy következetesebb kritikai filozófia, amely a mindennapi élet kritikáját is megadja. Garaudy kimutatja, hogy politikai téren e filozófia éle nem az osztályellenség, hanem a szocializmus ellen irányul. A marxizmus feladásának általános módszere Lefèbvrenél, hogy Sztálinnak tulajdonítja a marxizmus alapvető tételeit, majd karikírozva elveti őket.

Utolsó könyveiben feladja a materializmust, annak elmélyítése ürügyén. Sztálin kritikájának címén tagadja a tudat elmaradásának elvét és a tükrözési elméletet. Az anyag fogalmát úgy értelmezi, mint „az adott lény végtelenségének" megjelölését. Az anyag szerinte csupán hipotézis, amit éppúgy el lehet fogadni mint ahogy el lehet vetni. Idealista és agnosztikus álláspontra jut, szerinte teljesen problematikus, hogy valamely tárgy *minden* tudaton kívül létezhessen. „Nincs tárgy alany nélkül és alany tárgy nélkül", „Az elmélyült materializmus visszatükrözi a tevékenységet, amely átalakítja a dolgokat (»dolgokat«, műveket, termékeket teremt), de nem a dolgokat". Ily módon a materializmus már csupán posztulátum. Feladja a természet dialektikáját és az objektív dialektikát általában. Nála a dialektika csupán módszer és nem tudomány; a dialektika a szellemben van és nem a természetben. Továbbá Sztálin bírálatának ürügyén feladja a történelmi materializmust is. Támadja az alapról és a felépítményről szóló tanítást, szerinte nem lehet valamiféle rangsorolást tenni a társadalmi élet különböző elemei között; a társadalom egy egészet alkot, csupán „társadalmi-gazdasági alakulatról" beszélhetünk. Feladja a marxista államelméletet is: a proletárdiktatúra tagadása érdekében, Marxot hamisan értelmezve, az állam azonnali elhalásáról, önmagában való demokráciáról beszél. Szerinte Jugoszlávia „államnélküli szocializmus".

Revizionizmusa mélyen defetista. Szerinte nem lehet a szocializmusról tudni, hogy micsoda, csupán negatív meghatáro-

zásokat adhat róla. Szocializmus és kapitalizmus között megdöbbentő analógia van stb.

Lefèbvre véleménye szerint Marx és Engels nem tettek eleget az elméleti követelményeknek, Lenin pedig elhanyagolta a filozófia „központi fogalmát" — az elidegenedés fogalmát. Csupán Lukács nyeri el Lefèbvre hódolatát. Garaudy kimutatja hogyan függ össze Lefèbvre revizionizmusa a munkásosztály álláspontjának feladásával.

LA NOUVELLE CRITIQUE 1958. 94. SZÁM

L. Sève: Henri Lefèbvre és a dialektika Marx műveiben

A tanulmány kiemeli, hogy közel egy évszázad óta, a marxista dialektika ellen irányuló támadások annak objektív jellegét vonják kétségbe. Azzal érvelnek, hogy Marx Hegeltől vette át annak idealista dialektikáját; „talpraállítása" csupán e dialektika átkeresztelése és még nem elegendő ahhoz, hogy objektívvé váljon. A valóság az, hogy a „talpraállítás" éppen a hegeli dialektika spekulatív, idealista jellegének tüzetes kritikáját és az objektív dialektika hosszas tanulmányozását és feltárását tette szükségessé. Milyen úton történt Marxnál a dialektika talpraállítása? Lefèbvre azt a tételt állítja fel, mely szerint Marx munkássága egyik korai szakaszában, miután a hegeli dialektikából indul ki, teljesen elveti a dialektikus módszert, mint lényegében spekulatív módszert; egy második szakaszban (1847—1857) kizárólagosan empirikus módon folytatja tudományos, közgazdasági kutatásait. Egy harmadik szakaszban, véletlenül újra elolvassa a hegeli logikát és újból felfedezi a dialektikus módszert, amely ekkor kapcsolódik a marxi filozófiai és történelmi materializmushoz. 1858 lenne tehát a dialektikus materializmus születésének éve.

A szerző részletesen bírálja ezt a felfogást és kimutatja, hogy Marx csupán a hegeli dialektika misztikus oldalát vetette el és ugyanakkor 1846—47-ben már kidolgozta a dialektikus materializmus módszerét, amelyet attól kezdve állandóan alkalmazott. Marx az empirikus megfigyelés szükségességét hangsúlyozta az idealista spekulációval szemben, de módszerében sohasem volt empirista. Ha Lefèbvre tétele helyes volna, ez a marxizmus 1857 előtt írott alapvető jelentőségű műveinek sutbadobását, értéktelenítését eredményezné. Sőt, kérdésessé tenné a marxista dialektika értékét is, mely, ha csak később adódott volna hozzá a materializmushoz, nem képezne szoros egységet vele: ily módon a dialektika objektív jellege válna kérdésessé. Lefèbvre-nek ez az álláspontja összefügg azzal, hogy ő a dialektikát mindig módszerként határozza meg, és úgyszólván sohasem mint objektív dialektikát. Egy most megjelent lexikonban ki is mondja, hogy szerinte a dialektika inkább posztulátum, mint bebizonyított tény. Lefèbvre sohasem értette meg teljesen Hegel „talpraállításának" értelmét a marxista materializmusban.

Befejezésül a szerző felveti a kommunista filozófus és értelmiségi munkastílusának kérdését. Lefèbvre hibája, hogy a dogmatizmus elleni harcból kiindulva mindent kérdésessé tesz, még azt is, amit a marxizmus már rég bebizonyított. Ezzel nem segíti, hanem kiszolgáltatja ellenségeinknek a marxizmust.

Eugène Cotton: Gondolatok a materializmusról és a természettudományokról. (Vitaindító cikk)

A szerző, aki maga is tudományos kutató, elmondja, hogy a nagy sikerek mellett a dialektikus materializmus világnézetének és módszerének jelentősége sok jóindulatú kutató számára nem világos. Kiemeli Engels és Lenin munkásságának hatását a természettudományra. A legfontosabb feladat a dialektikus materializmus olyan továbbfejlesztése volna, amely a tudomány új eredményein alapul; ez lehetővé tenné szélesebb elterjedését a tudósok körében. De Lenin óta kevés előrehaladás történt, pedig a modern természettudomány hatalmas mértékben fejlődött. Az elmaradás okát a szerző egyrészt a pozitivista hatásban, másrészt a dogmatizmusban látja.

A nyílt idealizmus nem hat közvetlenül a kutató munkájára, a pozitivizmus annál inkább. Ennek oka abban rejlik, hogy a természet feltáruló dialektikája egyre kevésbé érthető meg a kutatók leegyszerűsítő mechanikus materialista szemlélete alapján. Spontán materializmusuk folytán ez a pozitivizmus nem zavarja túlságosan alkotómunkájukat, de hatása bizalmatlanná teszi őket a filozófia iránt és eltorzítja világnézeti általánosításaikat. A pozitivizmus annál is inkább hatott, mivel a

dialektikus materializmus többnyire megrekedt fejlődésének századeleji színvonalán és mert a dogmatizmus minden új tudományos elméletet elvetett.

A dogmatizmus visszataszítólag hatott a marxista tudósok fejlődésére is. A dogmatizmus legsúlyosabb hibája, hogy hamisan fogta fel a dialektikus materializmusnak és a pártosság elvének a tudományban játszott szerepét. Volt olyan törekvés, amely egy-egy tudományos elméletet nem aszerint ítélt meg, hogy megfelelt-e a valóságnak, kiállta-e a gyakorlat próbáját, hanem aszerint, hogy látszólag egyezett-e a már ismert dialektikus törvényekkel. Nemcsak egyes tudományok filozófiai értelmezését, hanem egész tudományágak értékét vonták kétségbe ilyen alapon. A szerző ezzel kapcsolatban helyteleníti Vigier egyes állásfoglalásait. Egy másik hibát a „tömegtudomány" felfogásában lát a szerző. Nem lehet azt követelni a tudománytól, hogy a tömegek számára mindenben közérthető legyen. Ma még nagy különbségek vannak a szellemi és fizikai munka között, a matematikai absztrakció például elkerülhetetlen egyes problémák megoldásánál. Egy másik hiba a „mindenhez értő vezetők"-kel kapcsolatos elképzelés, mely szerint e vezetők végső fokon eldönthetik ennek vagy annak az elméletnek helyességét, mint az pl. Liszenko esetében történt. Ez az oka annak, hogy a szovjet tudósok között is jelentkezik a filozófia lebecsülése, azért terjedhet közöttük is a pozitivizmus befolyása.

A dialektikus materializmusnak támadásba kellene átmennie és továbbfejlődnie. Ehhez viszont világosan meg kell szabni a munka kereteit. Meg kell világítani azt is, milyen segítséget nyújt a dialektikus materializmus az egyes tudományágakban folyó kutatások számára.

LA NOUVELLE CRITIQUE 1958. 95. SZÁM

J. Suret-Canale: Jegyzetek Henri Lefèbvre módszeréről a marxizmus időszerű kérdéseivel kapcsolatban

A szerző Lefèbvre idén megjelent kis könyvét (A marxizmus időszerű kérdései) bírálja. Kiemeli és a gyakorlat alapján bírálja Lefèbvre állítását, mely szerint a materializmus éppolyan bebizonyíthatatlan posztulátum, mint az idealizmus. Kiemeli továbbá, hogy Lefèbvre tagadja a dialektikus materializmus tudományos jellegét. Az általa emlegetett „módszeres kétely" valóban nélkülözhetetlen a tudományos haladás szempontjából, Lefèbvre „módszeres kételye" viszont a legdurvább relativizmuson alapul, minden már elért igazságot állandóan kétségbevon. A cikk elemzi még Lefèbvre-nek az állam elhalására és a kommunista mozgalom utolsó három évtizedének értékelésére vonatkozó revizionista felfogását.

LA NOUVELLE CRITIQUE 1958. 96. SZÁM

M. Verret: A kereszténység és a politika (I. rész)

A szerző a katolikus egyházban észlelhető mély válságot és annak okait részletesen elemzi. Az egyház megingásában az osztályharc világméretű éleződése és az imperializmus válságának elmélyülése tükröződik. A szerző azokat a problémákat elemzi, amelyek körül a hívők különböző rétegeinek ellentmondásos állásfoglalásai kikristályosodnak. Vizsgálja továbbá ezen ellentmondások tükröződésének ideológiai formáit, társadalmi alapját és korlátait.

Az ellentétek a legvilágosabban a gyarmati kérdésben mutatkoznak meg. A francia katolikusok pozitív állásfoglalásai ideológiailag a kereszténység egyetemességének elvéből táplálkoznak, de megerősíti ezt a tendenciát a kereszténység témáinak felhasználása egyes kezdetleges afrikai nemzeti felszabadító mozgalmakban. Hasonló tendenciák mutatkoznak a munkáskérdéssel kapcsolatban. Az osztályharc kiéleződésének hatására a katolikus munkások egyre jelentősebb része áttér a gyakorlatban az osztályharc álláspontjára. Ennek a változásnak elméleti tükröződése jelentkezik az úgynevezett „haladó keresztény" áramlatban, abban, hogy a szocialista forradalom problémája egyre több katolikusnál vetődik fel. Ez az áramlat ideológiai szempontból felhasználja a korai kereszténység forradalmi elemeit. Ehhez az evangéliumi hagyományokhoz kapcsolódik a még haladó katolikus perszonalizmus, amelynek keresztény-feudális eredetét a szerző részletesen elemzi. A moderniz-

mus az egyházban megnyilvánuló haladó áramlatok harmadik vonzási pólusa. Egyre több katolikus ismeri fel, hogy a teológiát, az egyházi propagandát és szervezetét a modern kor szükségleteihez kell idomítani. Eszerint egyrészt a tudomány új adatait fel kell dolgozni a keresztény világnézet számára, másrészt pedig aktívan részt kell venni a politikai életben. A modernizmus az egyház bizonyos hagyományára épít, de valóságos alapja a mai társadalmi gyakorlatban keresendő s tükrözi a forradalmi munkásmozgalom hatását is.

Az imperializmus általános válsága nem hat egyformán a különböző országok egyházaira. Legnagyobb hatása Franciaországban mutatkozik, ahol ez a válság a legmélyebb. A francia egyházon belül világosan tükröződnek az osztályantagonizmusok.

LA PENSÉE 1958. 79. SZÁM

Jean Gacon: Plehanov aktualitása

A cikk Plehanov tanításainak elemzése alapján a mai szubjektivista történelemszemléletet bírálja. Így pl. a mai szubjektivista történészek, Baudin, az angol Popper és mások, azt tartják, hogy az emberi szabadság lényege a szükségszerűség tagadása. Plehanov ezzel szemben kifejti, hogy a történeti szabadság annál nagyobb, minél nagyobb a történeti előrelátás. Tehát a történelemben is, csakúgy mint más területeken, a szükségszerűség a szabadság előfeltétele.

Plehanov már a népiesekkel való vita során rámutatott, hogy a történelmi materializmus a múlt tanulmányozásának módszere és ugyanakkor a forradalmi cselekvés útmutatója. Munkásságát nemcsak a történelmi módszertan kialakítása szempontjából lehet értékesíteni, útmutatásai felhasználhatók a jelen harcaiban is. A szerző ezután Plehanov munkásságának kritikai oldalát elemzi. Kifejti, hogy Plehanov, szemben a népiesekkel, megértette, hogy Oroszországban új forradalmi erő alakult ki, a proletariátus, és már előre is visszautasította azokat, akik tagadták egy túlnyomóan paraszti országban bekövetkező proletárforradalom lehetőségét. A népiesekkel szembeni harcban fejtette ki a személyiség történelmi szerepéről szóló elméletét. Tanítása feltárja a személyi kultusz ártalmasságát, de egyben azt is, hogy a személyi kultusz a társadalom struktúráját nem változtatja meg. A nagy emberek ugyanis bizonyos társadalmi viszonyok szülöttei, és ezeken a társadalmi viszonyokon nem tudnak túllépni. A mai történészek számára igen tanulságosak Plehanov tanulmányai az egyéniség történeti szerepéről. Ma a történeti biográfia virágzó műfaj. Carlyle és Grousset követői azt tartják, hogy a kiváló emberek — az „elit", vezeti a világot. Plehanov véleménye szerint azonban a nagy emberek nem tudják megváltoztatni az események menetét, de tudatosan kifejezésre juttatják a bennük levő törvényszerűséget. Plehanov nem sematizál, megállapítja, hogy az egyik korszakban a személyek szerepe csak igen csekély lehet, míg más korszakban, más társadalmi körülmények között megnövekedhet. Gabriel Monod pl. ezzel szemben nem látja az emberek szerepét a történelemben és csak a történelmet formáló lassú folyamatokat veszi tekintetbe.

A cikk ezután a történelmi materializmus Plehanov által történt továbbfejlesztésével foglalkozik. Míg manapság Popper és társai, Plehanov idején a népiesek vádolták a marxizmust fatalizmussal. Ollivier mai francia történész szerint pl. a történelem megveti „a társadalmi technológiát" és tetteit szubjektivizmusra és empirizmusra alapozza. Plehanov ezzel szemben mélyen elemzi, hogy mit jelent az a marxi tétel, hogy a társadalom szerkezetét a gazdaság determinálja.

Néha szemére vetik Plehanovnak, hogy eltúlozta a földrajzi tényező jelentőségét. Szerinte ugyanis ott, ahol nem voltak fémek, a primitív törzsek nem jutottak ki a kőkorszakból és ugyanígy a földművelés és az állattenyésztés létrejöttéhez is bizonyos flóra és fauna szükséges. Ilyenformán a legszélesebb értelemben a földrajzi feltételek teremtik a társadalmi viszonyokat. Plehanov azonban hozzáteszi, hogy az egyszer létrejött társadalmi viszonyok visszahatnak és növelik az ember hatalmát a természet felett. A 19. századi angolok pl. egészen másképp reagálnak a természeti körülményekre, mint a Julius Caesar által itt talált törzsek. Helyeslően beszél arról, hogy Holbach is gúnyolódott a Montesquieu-féle klimatománia felett, s ő maga is gúny tárgyává teszi azt a nézetet, mely szerint a levegő, a víz stb. alakítja ki az ember változhatatlan vérmérsékletét. Plehanov a materialista dialektika segítségével megértette, hogy a kialakult okozat maga is meghatározó okká válhat. Kezdetben a természeti környezet határozza

meg a társadalom szerkezetét, de ha a társadalmi viszonyok létrejöttek, ezek visszahatnak és meghatározóvá válnak.

Sztálinnak természetesen igaza volt abban, hogy a földrajzi viszonyok változásának ritmusa sokkal lassúbb, mint a társadalmi viszonyoké. A geopolitika, amely a földrajzi tényezők változatlanságán alapult, azt tanítja, hogy bizonyos népek bizonyos területek megszervezésére hivatottak. Plehanov hibája az, hogy egyes geopolitikusokat, (pl. Ratzel) szívesen idéz és nem gondol arra, hogy a földrajzi tényezők szerepéről való nézeteik legvégső következménye az imperializmus szolgálata.

Még számosabbak napjainkban a pozitivista tényezőelmélet hívei. E felfogás szerint az osztályharc, a gazdasági fejlődés, az eszmék terjedése mind egy-egy tényező, és ezeket nem lehet egymással alá- vagy fölérendeltségi viszonyba hozni. Plehanov kitűnően megmutatja, hogy a társadalmi-gazdasági tényező elsőbbségének elutasítása végeredményben ahhoz vezet, hogy a tudat elsőbbségét ismerjük el a lét felett, tehát hamisíthatatlan idealizmushoz. Hangsúlyozza a történelmi okok kölcsönös függőségét és hierarchiáját. Háromféle okot különböztet meg: általános okokat (termelőerők állapota és a termelési viszonyok), különös okokat (általános történelmi helyzet), egyes okokat (egyéniségek, hősök). Az események menetét nagy vonalakban az általános okok határozzák meg, a különös okok az eltéréseket hozzák létre és ez a két ok meghatározza az egyes okok változó hatását.

A történelemben vannak ugrások, hirtelen változások, amelyeket lassú fejlődés készített elő. Bernsteinnel szemben azt tartotta, hogy a fokozatos változások nem helyettesíthetik a forradalmi ugrásokat. A forradalmi öntudat szerepe szerinte e hirtelen változások előkészítésében áll. Ezért a történelem értelmének felfogása elengedhetetlen a történelmi fejlődés előreviteléhez. Plehanov tehát a forradalmi elmélet és a forradalmi mozgalom összefüggéséről ugyanazt tanította, mint Lenin.

MAINSTREAM 1958. JANUÁR

Dirk Struik: A matematikus hite

A cikk Galileinek abból a feltevéséből indul ki, hogy a világot szabályozó törvények matematikaiak. A szerző szerint ennek a felfogásnak kell áthatnia a modern tudományt. Történeti példákat hoz fel arra, hogy a mély matematikai problémák megoldása olyan előrelépés, melyeknek először puszta teoretikus jelentőségük van, majd később gyakorlati alkalmazásra tesznek szert. A Zenon-féle paradoxon (Achilles és a teknősbéka) megoldása évszázadokon keresztül matematikai probléma volt. E látszatra teljes elvont problémafelvetés magában rejtette az infinitezimális-számítás igényét. Ugyanígy az euklidesi geometria párhuzamosokról szóló tételének megdöntése (Bolyai) hallatlan gyakorlati eredményekhez vezetett. A matematikus soha nem válhat ismeretelméleti nihilistává, mert ez ellenkezik a matematika szellemével, akadályozza a matematikai felfedezéseket. Ebből a szempontból Amerikában súlyos a helyzet. A specialisták és a filozófusok közötti munkamegosztás kétségbeejtő; a szaktudóst nem tölti el Galilei hite, nem érdekli, hogy tudománya elősegíti-e a valóságos emberi fejlődést.

A szerző úgy véli, hogy a határsorompókat a tudomány egész területén fel kell emelni. Szerinte a matematikának léteznek esztétikai értékei, hiszen van benne szépség; a modern művészet geometrizáltsága is ezt mutatja. A matematika esztétikai szerepén kívül meg kellene vizsgálni, hogy a matematika által nyújtott szabadság mit jelent az ember számára etikai értelemben. Ki kellene mutatni, hogy a matematika hogyan halad előre bizonyos, kezdetben csak a filozófusok által megvizsgált kérdések megvilágításában. (Pl. végesség-végtelenség.) A matematika nemzetközi tudomány, a világ minden jóindulatú emberének ügye. A matematika jegyében az ismeretelméleti nihilizmus leküzdhető, de csak békés körülmények között. Ezeket a tanulságokat le kell vonni az amerikai iskola számára is, melyben a matematikát lebecsülik, háttérbe szorítják s mint nempraktikus tudományt kezelik.

MAINSTREAM 1958. MÁJUS

Norbert Wiener: A tudós nevelése

A kibernetika egyik megalapozójának e cikke az amerikai iskolarendszert teszi felelőssé a nyugati tudomány lemaradásáért. Megvizsgálja a konzervatív német, angol, francia, majd az amerikai iskolát. Bebizonyítja, hogy az európai iskola viszonylagos konzervatizmusa előnyösebb, mert az általános műveltség bizonyos körvonalait nyújtja. Amerikában viszont pl. a modern nyelvek tanulása során ritkán érik el azt a fokot, hogy a nyelvet akár társalgásban, akár olvasásban használni tudják. A tanulók matematikai tudása is rendkívül fogyatékos.

Az amerikai iskola nagyfokú specializálódása pusztán gépies munkához vezet. Az itt kialakult gyakorlat lényegében szükségtelennek tartja az eszméket, gondolatokat, terveket. A gondolatokban valami nem-demokratikus, nem-amerikai dolgot látnak.

A valóságban a tudomány nem fejlődhet e gondolattalan specifikáció keretei között. Aki a kibernetikára hivatkozva szükségtelennek tartja a nyelvtanulást, az nem számol a gépi fordítás rendkívüli nyerseségével. A gép pusztán segítséget adhat, de e segítség alapján csak jobb nyelvtudással lehet használható fordítást készíteni. Hasonló a helyzet a tudomány többi területén is. Wiener szerint napjaink fizikusai sokszor nem ismerik a fizikát, belemerülnek a kvantumelméletbe anélkül, hogy alaposan ismernék a klasszikus mechanikát és optikát. Sokan foglalkoznak az elektromikroszkóppal, anélkül, hogy alaposan ismernék az optikai mikroszkópot. A tudomány fejlődése nem a túlzott specializáció felé mutat, a problémák csak a különböző tudományágak komplex ismeretében oldhatók meg.

Fenyegetők a specializáció társadalmi tendenciái is. Pusztán szakemberekkel nem lehet a demokratikus szabadságjogokat megőrizni és kiterjeszteni, a puszta szakemberképzés a bizantinikus-totalitarius bürokrácia jellemzője. Általános műveltség nélkül nem képzelhető el sem a demokratikus közösség polgára, sem pedig komoly szaktudós.

BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE 1958. 33. SZÁM

Mary B. Hesse: Elméletek, szótárak és a megfigyelés

A tudományos elméletek logikájában szélesen elterjedt az a nézet, mely szerint az elméleteket általában ritkán lehet közvetlenül igazolni, minthogy legtöbbször olyan fogalmat is tartalmaznak, amelyek empirikusan meg nem figyelhetők. Egy elmélet helyességét tehát akkor állapíthatjuk meg, ha belőle olyan logikai következtetéseket vonunk le, amelyeknek igazságáról empirikusan meggyőződhetünk. Ezek lefordíthatók az ún. megfigyelési állítások terminusaira. (Megfigyelési vagy fenomenális állítások alatt a szerző valamely megfigyelés során empirikus tárgyakról köznyelven alkotott ítéleteket ért.) E nézet szerint ezek a megfigyelési állítások alkotják az elméletek empirikus bázisát, s azok igazolására szolgálnak. Ezeknek a fenomenológiai tételeknek értelme és igazsága teljesen független a teoretikus tételektől, míg az elméleti tételek értelme egy szótártól függ, amely ezeknek terminusait a fenomenális állítások megfelelő terminusaiba lefordítja.

A szerző vitatja ennek az elméletnek helyességét. Igaz, hogy a megfigyelési tételek teljesen függetlenek minden elmélettől, azonban amennyiben ilyenek, nem szolgálhatnak egy adott elmélet igazolásaként. Ugyanis ebben az esetben nem világos, miért éppen az adott megfigyelés igazolja az elméletet, mi köze van egyáltalán az adott megfigyelési tételnek az elmélethez. A fizikát le lehet vezetni fenomenológiai tételekre, az ilyen levezetés azonban nem nyújt teljes képet a fizika megfigyelési alapjáról, minthogy nem tud számot adni arról, miért ezt s miért nem más megfigyelést választottak ki igazolásként. Az elmélet nyelve mindig gazdagabb a fenomenális nyelvnél és épp ezért sohasem fordítható le maradéktalanul az utóbbira. Ugyanis minden elméleti interpretáció szükségszerűen magában foglalja feltételezéseinket az objektum lehetséges, de meg nem figyelt viselkedésével kapcsolatban és épp ezért elvileg többet tartalmaz, mint a megfigyelés minden leírása.

Cikke második részében a szerző a „megfigyelhetőségnek" a jelenlegi kvan-

tumfizikában elterjedt fogalmával foglalkozik. A mai fizika egyik jellegzetessége, hogy a fizikai elméleteken belül egyes, eddig az ismeretelméletben használt fogalmak jelentek meg. Ez azt a látszatot kelti, hogy a fizika valamilyen speciális gnoszeológiai elméletet igazolna, mégpedig a pozitivizmust, amely szerint csak az érzéki tapasztalatot ismerjük el létezőnek s a tudományos elméletek nem mások, mint matematikai konstrukciók ezek leírására és előrelátására. Azonban a kvantummechanikában (itt a szerző Heisenbergre és Reichenbachra hivatkozik) a „megfigyelhető" nem ugyanabban az értelemben szerepel, mint a pozitivista ismeretelméletben. A „megfigyelhetőnek" itt nem a „meg-nem-figyelhető", hanem a „megnem-figyelt" az ellentéte. A kvantumelmélet nem állítja, hogy az elemi részecskék meg nem figyelhetők s azért nem reálisak abban az értelemben, ahogy a közönséges tapasztalat tárgyai azok. Mindössze arra mutat rá, hogy az elemi részecskék állapota abban az időpontban, amelyben nem figyeljük meg őket, meghatározhatatlan és megfigyelhetetlen (minthogy minden megfigyelés következményeként meghatározhatatlan változások mennek végbe az objektumban). Ez azonban csak a makroobjektumokhoz viszonyított sajátosságukat jellemzi és semmiféle ismeretelméleti következményt nem von maga után. Ezen kívül nincs kizárva a mikrokozmosz egy egészen más jelleggel bíró elméletének logikai lehetősége sem, amely az elemi részecskéknek mikro-értelemben vett teljes leírását nyújthatja.

A szerző végül a pozitivista megfigyelhetőség-koncepció általános bírálatát adja. A pozitivizmus indokolatlanul élesen elválasztja egymástól a közvetlen és közvetett megfigyelést. Valóban egy atomot nem láthatunk úgy, ahogy egy emberi arcot látunk, ez azonban nem jelenti, hogy az atom nem objektív létező. Minden létezőt csak sajátos lényegének megfelelően lehet megfigyelni. Valamely létezőnek „reális" voltát nem a közvetett és közvetlen megfigyelés közti különbség, hanem a különböző megfigyelésektől való függetlensége bizonyítja. Ez bizonyítja ugyanis, hogy az adott létező nem ad hoc konstrukció.

Peter Alexander: Elmélet-felépítés és elmélet-igazolás

A szerző Hesse fenti cikkének első részével polemizál s védelmébe veszi az abban bírált „szótár-elméletet". Hesse igen egyoldalúan jellemzi a tudomány tevékenységét s csak a már kész elméletek igazolását veszi figyelembe. Ennél azonban nem kevésbé fontos az elméletek kidolgozásának folyamata. Itt bizonyos megfigyelési állításokból indulunk ki s magyarázatot keresünk ezekre. Ezek a megfigyelési tételek természetszerűleg függetlenek az elmélettől, hiszen az elmélet még nem is létezik. Hesse megállapítása: ha önmagában vizsgáljuk a fenomenológiai állítást, nem világos, miért éppen ez igazolja az adott elméletet, a szerző szerint kiindulópontjában téves. Ugyanis a megfigyelés határozza meg az elméletet, s nem fordítva; az interpretáció az, amivel voltaképpen kezdjük (legalábbis egy bizonyos interpretáció) s ettől jutunk el a formalizmusig, a mennyiségi törvényszerűségig. Azonban korántsem szükségszerű, hogy a megfigyelési állítások minden elmélettől függetlenek legyenek. Az egyedüli, amit szigorúan meg kell követelni, csupán az, hogy függetlenek legyenek attól az elmélettől, amelyet általuk igazolni szándékozunk. Ha elfogadjuk, hogy a megfigyelő tételek csak magával az elmélettel együtt igazolják az adott elméletet, — amint azt Hesse állítja — akkor a tudományos elméletek igazolása logikailag lehetetlenné válik. Ebben az esetben ugyanis az, *ami* által igazolunk, nem tartalmazhatja azt, *amit* igazolunk. Hesse azon felfogás ellen lép fel, mely szerint a tudományos elméleteket maradéktalanul empirikus megfigyelésekre vonatkozó állításokra lehet redukálni. A „szótár-elmélet" — amely szerint az elméletet igazoló empirikus ítéletek függetlenek az adott elmélettől, míg az elmélet tételei szótár segítségével függenek tőlük — azonban nem tartalmazza ezt az állítást.

THE JOURNAL OF AESTHETICS AND ART CRITICISM
1958. JÚNIUS

Gustav E. Mueller: Filozófia a XX. századi amerikai regényben

Az amerikai regény szakított a régi filozófiai módszerekkel, a fenomenológia és az egzisztencializmus hatják át. Az egzisztencializmusra jellemző tragikus életérzés ömlik el a műveken. Ez a művészet — Hermann Hesse kifejezésével — a pokol muzsikája.

A regények bemutatják az amerikai antiintellektualizmust. Ezt Santayana „Az utolsó puritán" c. művében úgy jellemzi, mint a gondolkodás gyülöletét, az igazságtól való félelmet. Ebben része van a vulgáris pragmatizmus terjedésének is. E felfogás az írók nagyobb részéből ellentmondást vált ki. Az írók az amerikai tradíciók ellen lázadnak. Egyesek, mint Henry Adams, Henry James, T. S. Eliot, Gertrud Stein, Ernest Hemingway, Edith Wharton, Georg Santayana önkéntes számüzetésbe vonultak.

Melyek a legélesebben kritizált eszmények? Először a vallás, melynek hipokrita jellegét Dos Passos, Dreiser, Santayana és Faulkner mutatják be. Másodszor a kapitalizmus, melynek elembertelenítő hatását Edith Wharton „Az ártatlanság korá"-ban, Steinbeck az „Érik a gyümölcs"-ben tárta fel. Harmadszor a morális szabadság eszménye, melynek lehetetlenségét Sinclair Lewis, Hemingway és Faulkner ábrázolták. Náluk az ember az amerikai kapitalizmus mechanizmusának, egy személytelen hatalomnak foglya. Norman Mailer és Thomas Wolfe művei szerint is ennek a rendszernek áldozata az átlagember. Hemingway „Az öreg halász és a tenger" c. novellájában a végső egyedül maradást, az ember kiszolgáltatottságát ábrázolja. A cikk szerint a morális középút megtalálása jelent megoldást, ez azonban rendkívül bonyolult feladat, mert a normális emberi életérzés képtelen megbirkózni a világ irracionalitásával. Ezt a filozófiát fejezi ki az a tény is, hogy a festészetből eltűnik az idilli természet és a tematika a makrokozmosz, illetve a mikrokozmosz irányába tolódik el. Ez is bizonyítja az idilli elképzelések széthullását, az ember nem találja többé helyét a világban. A valóságos megoldás a szerző szerint a sokratesi-hegeli dialektikában keresendő, amely ez ellentéteket minden oldal jogosultságának elismerésével oldja meg.

Hans Ruin: A szép fogalmának átalakulásai

A szerző először a görög mitológia szépségfogalmával foglalkozik. Szerinte a görögöknél a valóság kicsinyességei fölé emelkedő tiszta forma jelentette a szépséget. Ez volt Platon felfogása is, aki a szépség metafizikus realitását hangsúlyozta. E felfogás utolsó mohikánjai Corneille és Racine, akiknek hősei függetlenek az élet materiális feltételeitől. A XVII. sz.-ban már La Bruyère-nél fölmerült a csúnya művészi ábrázolhatóságának problémája. Ez szükségessé tette az esztétikai problémák körének módosítását. A balzaci és zolai regények ábrázolásmódja is igazolja, hogy La Bruyère fontos tendenciát ragadott meg. E kérdés megoldási kísérlete a Hegel—Vischer-féle esztétika szerint az, hogy az egyénben a kor általános eszméje jelenik meg. Ennek következtében a szépség kategóriája háttérbe szorul a karakterisztikum mögött. A középponti esztétikai kategóriává lett karakterisztikum helyet biztosít a csúf ábrázolásának is. A cikk hasonló változásokat mutat fel a tragikum fogalmának fejlődésében is.

Gillo Dorfless: Művészet és közönség. Nevelés a kölcsönös egyetértésre

A szerző megállapítja a művészet hallatlan rétegeződését. Az alacsonyrendű giccs, a középfokú irodalom, a félgiccs népszerűségre tehetnek szert, a magasrendű azonban igen ritkán. Az előbbire példa Vicki Baum, Morgan, Koestler és Steinbeck, az utóbbira a művészet több ágában Schönberg, Proust, Joyce, Rilke, Pound. Itt pusztán Kaffka, Picasso és Sztravinszky kivételek. Soha még ilyen ellentét szakértő és közízlés között nem volt. A szakadás oka a képzőművészetben a figurális ábrázolás helyébe lépő nemobjektív ábrázolás, a zenében a tonalitást felváltó atonalitás, az építészetben a kőelemek helyébe lépő vaselemek. Manapság alacsonyabbrendű művészetnek számít az, amely megtartja társadalmi vagy morális kötöttségeit. A közönség továbbá helyteleníti, ha egyes művészek régi elemekből kölcsönöznek s így frissitik fel a modern művészetet. (Így pl. a régi népdalrétegekbe visszanyúló Bartók. Az ízlésrétegződésért számos faktor felelős. Először a társadalmi tényező. Egyrészt a különböző rétegek ízlése, rendkívül különbözővé válik, másrészt az állam durván beleszól a művészet kérdéseibe. Példa erre Hitler kora, mely degenerált művészetnek deklarálta Picasso, Paul Klee és mások művészetét. Másik ok a technikai újítások, pl. a film befolyása a közízlésre, a harmadik az etikai és vallási összetartó elemek elmaradása. A modern művészetben csak kivételes a vallásos téma (Corbusier: Ronchampi kápolna.) Az utolsó ok a művészetnek a közízlést rontó mechanizálása (rádió, televízió.) A kiút a szerző szerint mindennek, mint fennállónak elfogadása; az absztrakt művészetet nem lehet támadni, hiszen ez fejezi ki a modern életet s az esztétika feladata, hogy ezt megértesse a közönséggel.

Lloyd D. Easton:
Empirizmus és etika Dietzgennél

A szerző először röviden összefoglalja a Dietzgennel kapcsolatos marxista felfogást, Plehanov, Mehring és Lenin állásfoglalását Dietzgennel kapcsolatban. Hangoztatja, hogy a marxisták elhanyagolták Dietzgennek azokat a nézeteit, melyek őt Mach, Avenarius és James empirizmusához közelítik. Ugyanígy elhanyagolták szerinte Dietzgen etikai nézeteit is. A szerző azt tartja, hogy bár Dewey Dietzgent nem ismerte, elgondolása a Dietzgenéhez hasonló.

Ezután ismerteti Dietzgen életét, Amerikába kerülését, ottani vállalkozásait, Livingstonnal való barátságát stb. Filozófiája főjellegzetességének az apriorizmus elvetését tekinti és idézi Dietzgen érvelését az apriorizmus ellen. Hangoztatja, hogy Dietzgen Bacon, Kant és Feuerbach hatása alatt kezdte filozófiájának kidolgozását; ezt bizonyítja Marx és Dietzgen levélváltása is. Később azonban szerinte Dietzgen főcélja az idealizmus és materializmus kibékítése lett és így elképzelése a machi elmélettel esik egybe.

Az etikára térve megemlíti, hogy Dietzgen az abszolút morális szabályokat embertelennek tartja. A morálítélet döntő kérdése az általános és a különös viszonya. A morális alapelv az általános célszerűség, a legszélesebb értelemben vett hasznosság. De eszköz és cél különbségét nem szabad abszolútizálni. A célok meghatározzák az eszközöket, de rendkívül bonyolult módon. Csak azok az eszközök jók, melyek az emberiség végső üdve szempontjából hasznosak. Ez a kritérium azonban konkrét körülményektől függően relativizálódik. Dietzgen művei, „Az emberi agy természete" és „A szociáldemokrácia etikája" egyaránt hangsúlyozzák, hogy az etikai értékítélet alapja eszközök és célok helyes értékelése.

Végül a cikk Dewey és Dietzgen viszonyát tárgyalja. Mindkettő hegeliánus módon szintetikus törekvésű. Dewey maga is hangsúlyozza gondolatainak közösségét a demokratikus szocializmussal, viszont ellentétben Dietzgennel, elutasítja a marxizmust.

G. A. Wells:
Herder determinizmusa

Vico „Új tudomány" c. könyvének megjelenése előtt a társadalmi tényeket nem tekintették egy objektív folyamat részének. Az ő műve után jelentek meg hasonló gondolatok Franciaországban és Skóciában. A társadalmi fejlődés gondolatai vetődnek fel Montesquieu, Rousseau és Voltaire műveiben s ugyanezek a szempontok merülnek fel Skóciában Hume, Hurd, Ferguson, Kames és Gilbert Stuart műveiben. Ebben az időben jelenik meg e szempont első történettudományi érvényesítési kísérlete is a Gibbon-féle történetírásban. Az eddigi Herder vizsgálatok hátránya, hogy ettől a folyamattól elszakítva vizsgálták Herdert, vagy pedig e folyamatnak csak egy vagy más ágát ragadták meg.

A történeti fejlődés elvét hangoztató művek mellett ki kell terjeszteni a vizsgálatot a biológia fejlődéstani problematikájára is, sőt a szervetlen fejlődés gondolatának kérdésére is. Herder itt hasonló úton halad mint Buffon, Maupertuis és Diderot. Enélkül nem lehet megérteni pl. az emberi cselekvés determinációjának herderi felfogását, valamint azt a párhuzamot sem, melyet Herder az emberi és állati szellemi világ között von. Ez a gondolatkör teszi lehetővé számára a biblia több állításának kritikai vizsgálatát. Herder bibliakritikai elképzelései feltűnően hasonlítanak Hutton skót tudós elgondolásaira, kinek munkásságát különben nem is ismerte. A világ keletkezésére vonatkozó herderi hipotézis szintén nem egyedülálló; Lyell egészen hasonló hipotéziseket állított fel e téren. Herder fejlődéselmélete következtében vált deterministává. Determinizmusa vallásos szemlélete ellenére is áthatja világfelfogását. A szerző itt szembeszáll Meinecke elgondolásaival, aki tagadja Herder determinizmusát. Mindössze arról van szó, hogy Herder jó érzékkel különbséget tesz társadalmi és természeti determinizmus között. Ennek következtében determinizmusa nem fatalista jellegű, hanem észszerű és modern determinizmus.

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Fogarasi Béla: A marxizmus és revizionizmus harca a tudományban 265
Mátrai László: A „doktrinérek", a marxizmus első magyarországi ellenfelei..... 281
Fukász György: A polgári radikalizmus filozófiai-világnézeti alapjai 294
Galántainé Havas Katalin: A formális logika azonosság törvényéről 327
Tamás György: Formális és dialektikus meghatározás 349
Simonovits B. Anna: Leibniz filozófiájának kettős arculata 378
A. Szoboljev: A szocialista társadalom ellentmondásai és leküzdésük útjai 398

VITA

Lukács György filozófiai munkásságának bírálatához *(M. M.—M. Zs. A.)*..... 423
Moralizáló revizionizmus — amorális elméleti renegátság *(Makai Mária)*..... 449

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében *(Tóth Sándor)* 468
A materialista dialektika kategóriái *(Selmeci József)* 484
Fogarasi Béla: Logika *(Autoreferátum)* 493
Sándor Pál: Aristoteles logikája *(M. Zsigmond Anna)* 493
George Thomson: Az első filozófusok *(Simon Endre)* 498
Z. M. Protaszenko: A marxista—leninista filozófia története periodizálásának elvei *(Horváth József)* 504
Ernst Blochs Revision des Marxismus *(H. J.)* 510
Georg Klaus: Jesuiten, Gott, Materie *(Lukács József)* 511
Folyóirat ismertetések 517

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Бела Фогараши: Борьба марксизма и ревизионизма в науке 265
Ласло Матраи: «Доктринеры» — первые противники марксизма в Венгрии 281
Дьердь Фукас: Философско-мировоззренческие основы буржуазного радикализма 294
Каталин Г. Хаваш: О законе тождества формальной логики 327
Дьердь Тамаш: Формальное и диалектическое определение 349
Анна Б. Шимонович: Двойной облик философии Лейбница 378
А. Соболев: О противоречиях социалистического общества и путях их преодоления 398

ДИСКУССИЯ

К критике философского творчества Дьердья Лукача *(М. М. — М. Ж. А.)* .. 423
Морализирующий ревизионизм — аморальное теоретическое ренегатство *(Мария Макаи)* 449

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Место психического в универсальном отношении явлений материального мира *(Шандор Тот)* 468
Категории материалистической диалектики *(Йожеф Шельмеци)* 484
Бела Фогараши: Логика *(Автореферат)* 493
Пал Шандор: Логика Аристотелеса *(Анна М. Жигмонд)* 493
Жорж Томсон: Первые философы *(Эндре Шимон)* 498
З. М. Протасенко: Принципы периодизации истории марксистско-ленинской философии *(Йожеф Хорват)* 504
Ревизия марксизма Эрнста Блох *(Й. Х.)* 510
Георг Клаус: Иезуиты, бог, материя *(Йожеф Лукач)* 511
Рецензии журналов 517

CONTENTS

ESSAYS

Béla Fogarasi: Revisionism against marxism in science 265
László Mátrai: The "doctrinarians", the first opponents of marxism in Hungary 281
György Fukász: The philosophical-ideological basis of bourgeois radicalism 294
Katalin G. Havas: On the law of identity in formal logics 327
György Tamás: Formal and dialectical definition 349
Anna B. Simonovits: The double aspect of Leibniz's philosphy..... 378
A. Sobolyev: On the contradictions of socialist society and the ways of overcoming them..... 398

DISCUSSION

To the criticism of George Lukács's philosophical work *(M. M.—M. Zs. A.)*..... 423
Moralizing revisionism — amoral theoretical renegadism *(Mária Makai)* 449

CRITIQUE AND REVIEW

The place of the psychical in the universal connection of the phenomena of the material world *(Sándor Tóth)* 468
The categories of the materialistic dialectics *(József Selmeci)*..... 484
Béla Fogarasi: Logic (a report by the *author*) 493
Pál Sándor: The logic of Aristotle *(Anna M. Zsigmond)*..... 493
George Thomson: The first philosophers *(Endre Simon)* 498
Z. M. Protasenko: The principles of dividing in periods the history of the Marxist-Leninist philosophy *(József Horváth)* 504
Ernst Blochs: Revision des Maximus *(J. H.)* 510
Georg Klaus: Jesuiten, Gott, Materie *(József Lukács)* 511
Review of periodicals 517

INHALT

AUFSÄTZE

Béla Fogarasi: Der Kampf zwischen Marxismus und Revisionismus in der Wissenschaft 265
László Mátrai: Die»Doktrinäre« — erste Gegner des Marxismus in Ungarn 281
György Fukász: Die philosophisch-weltanschaulichen Grundlagen des bürgerlichen Radikalismus 294
Katalin G. Havas: Über das Identitätsgesetz der formalen Logik 327
György Tamás: Die Bestimmung: formal und dialektisch 349
Anna B. Simonovits: Das Doppelgesicht der Philosophie von Leibniz 378
A. Soboljew: Von den Widersprüchen der sozialistischen Gesellschaft und den Wegen ihrer Überwindung 398

DISKUSSION

Zur Kritik der philosophischen Tätigkeit des Georg Lukács *(M. M.—M. Zs. A.)* 423
Moralisierender Revisionismus — amoralisches theoretisches Renegatentum *(Mária Makkai)* 449

BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

Der Platz des Psychischen im Universalzusammenhang der Erscheinungen der materiellen Welt *(Sándor Tóth)* 468
Die Kategorien der materialistischen Dialektik *(József Selmeci)* 484
Béla Fogarasi: Logik *(Autoreferat)* 493
Pál Sándor: Die Logik des Aristoteles *(Anna M. Zsigmond)* 493
George Thomson: Die ersten Philosophen *(Endre Simon)* 498
Z. M. Protasenko: Die Prinzipe der Periodisierung der Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie *(József Horváth)* 504
Ernst Blochs: Revision des Marxismus *(J. H.)* 510
Georg Klaus: Jesuiten, Gott, Materie *(József Lukács)* 511
Zeitschriftbesprechungen 517

A kiadásért felel: az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki felelős: Szölősy Károly
A kézirat nyomdába érkezett: 1958. XI. 4. — Példányszám: 1800. — Terjedelem: 23¹/₂ (A/5) ív

47504/59 — Akadémiai Nyomda Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Ára: 40,— 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 Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság útja 21. Telefon: 429—760.