a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FILOZÓFIAI INTÉZET KÖNYVTÁRA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

Tartalomból:

A XXI. kongresszus egyes elméleti kérdéseihez

ERDEI LÁSZLÓ
Logisztika vagy marxi-lenini logika?

FUKÁSZ GYÖRGY
A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban

A. N. LEONTYEV
Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere

HARMADIK ÉVFOLYAM
3—4. SZÁM
1959

AKADÉMIAI KIADÓ BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

GEDŐ ANDRÁS, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD,
SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete,
Budapest V., Széchenyi rkp. 3. I. 145.

A kiadóhivatal címe

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

TANULMÁNYOK

Az SZKP XXI. kongresszusának egyes elméleti kérdéseihez

A háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel fejlődése

FÖLDESI TAMÁS

A háború vagy béke perspektívája egyike azoknak az elméleti kérdéseknek, amelyeket az emberek milliói a legnagyobb figyelemmel kísérnek, mert közvetlenül összefügg létükkel vagy pusztulásukkal. Nem véletlen, hogy az SZKP XXI. kongresszusa a szocializmus és a kommunizmus alapvető kérdéseinek megvitatása mellett állást foglalt ebben a nagy jelentőségű kérdésben is.

A kongresszus állásfoglalása nem egyszerű deklarálása egy már eddig is folytatott politikai elvnek, hanem elméleti továbbfejlesztése ennek a kérdéskomplexumnak.

Ahhoz, hogy ennek az elméleti továbbfejlesztésnek jelentőségét megérthessük, röviden meg kell vizsgálnunk a marxizmus—leninizmus álláspontjának fejlődését. A háború és a béke kérdése ugyanis egyike azoknak a problémáknak, amelyeknél közvetlenül szembetűnő a marxizmus dialektikus, alkotó jellege, a marxizmus állásfoglalása ebben a kérdésben is az objektív helyzet változásait tükrözve alakult, gazdagodott.

Az SZKP XXI. kongresszusa nem foglalkozott a béke és háború elméleti kérdéseinek minden vonatkozásával, hanem a legfontosabbat ragadta ki, a III. világháború elkerülésének, a béke megőrzésének problémáját.

Ezért a történelmi elemzés során csak ennek a kérdésnek fejlődését vizsgálom s eltekintek olyan, egyébként igen lényeges problémáktól, mint az igazságos és igazságtalan háború, vagy a kis országok közötti, helyi jellegű háborúk kérdése stb.[1]

Látszólag ebben a rendkívül jelentős kérdésben csak két állásfoglalás lehetséges: a világháború elkerülhetetlen vagy elkerülhető. A valóságban nem egyszerű poláris ellentétről van szó, a probléma lényegesen bonyolultabb és differenciáltabb. A kérdésben ugyanis nem két, hanem három állásfoglalás lehetséges

a) a világháború elkerülhetetlen,

b) a világháború elkerülhető, de nincs kizárva annak lehetősége, hogy a világháború mégis bekövetkezik,

c) a világháború kitörése teljesen kizárt.

A felsorolásból látható, hogy a háború elkerülhetőségének fogalma két egymástól különböző tartalmat rejthet magában. Az egyik eset az, amikor a háború elkerülhetősége együttjár azoknak a gazdasági és politikai tényezők-

[1] Ezért a cikkben a háború kifejezést — amennyiben a konkrét megjelölés az ellenkezőjére nem utal — a világháborúval azonos értelemben használom.

nek megsemmisülésével, amelyeknek érdeke a háború kirobbantása, s így a háború elkerülhetősége egyben a háború kitörésének lehetetlenségét is jelenti.

A második esetben a világháború kitörése irányában ható tendenciák még fennállanak s ezért a világháború valósággá válása sem lehetetlen, az elkerülés lehetősége tehát nem a tendenciák hiányából, hanem az ellentétes, a béke fenntartására irányuló erők létrejöttéből, fejlődéséből következik.

A probléma fejlődésének megvilágításához még egy differenciálás szükséges. Ez a különbségtétel onnan származik, hogy a marxizmus álláspontja szerint a háborúk formálisan államok közötti összeütközések, tartalmilag azonban elválaszthatatlanok a társadalmi berendezkedésektől, amelyek végső fokon okai a háborúknak. Ebben a vonatkozásban a jelenlegi korszakra vonatkozóan két lehetőséget különböztethetünk meg :

a) a kapitalista országok egymás közötti háborúja,

b) a kapitalista országok háborúja a szocialista országok ellen.[2]

Az imperialisták által felvetett harmadik lehetőség „a szocialista országok egymás elleni háborúja" hamis alternatíva, elvileg és gyakorlatilag kizártnak tekinthető, mert a szocialista országok közötti ellentmondások nem antagonisztikusak, viszonyaikban a közös érdek következtében a kölcsönös segítség dominál.

1.

A marxizmus álláspontja a háború elkerülhetőségének kérdésében a különböző korszakoknak megfelelően változott. Ez természetszerűen következik abból, hogy a marxizmus a háborúk kitörését nem véletlenek, egyéni óhajok következményének, vagy az emberek „örök" természetében rejlő gyűlölködés megnyilvánulásának tartja, hanem konkrét társadalmi okok termékének. *A háborút előidéző okok megváltozása szükségszerűen magával hozza a marxizmus álláspontjának átalakulását is.*

Marx és Engels a háborúkat az osztálytársadalom sajátos termékének tekintették és a háborúk fő okát az uralkodó osztályok gazdasági és politikai érdekei által meghatározott expanziós törekvéseiben látták. Ezektől a háborúktól élesen megkülönböztették a nemzeti-felszabadító és polgárháborúkat, amelyek a társadalmi haladás vonalába estek. Marx és Engels azonban a kapitalizmus imperializmus előtti szakaszában éltek és ezért a világháború elkerülhetőségének problémájában nem foglalhattak állást, bár Engels egyik levelében megdöbbentő részletességgel jósolja meg a világháborút.

A világháború elkerülhetetlenségének problémájával a marxista elméletben először *Lenin* foglalkozott : „Az imperializmus, mint a kapitalizmus legfelsőbb foka", „Az Európai Egyesült Államok jelszava" és egyéb munkáiban.

[2] A kettős alternatíva a háborús lehetőségek két fő válfaját leegyszerűsített formában tartalmazza. A II. világháború példája azt mutatja, hogy lehetséges a világháborúnak oly válfaja, amelyet egyes imperialista országok viselnek a szocialista országok és a kapitalista országok koalíciója ellen. Ez a lehetőség a jövőben sincs kizárva, elképzelhető, hogy a kapitalista országok által indított háborúban (amennyiben az az erőviszonyok eltolódása mellett mégis létrejönne) a szocialista országok oldalán egyes kapitalista országok, különösen a gyarmati felszabadulás érdekében harcoló államok is részt vennének.

Ezt a lehetőséget mégsem tekinthetjük szigorúan véve harmadik válfajnak, mert a koalíciós háborúra lényegében ugyanazok a törvényszerűségek érvényesek, amelyek a kapitalista országoknak a szocialista országok ellen vívott háborúját jellemzik.

E műveiben Lenin bebizonyítja, hogy az imperializmus sajátos feltételei előbb vagy utóbb szükségszerűen a világháború kitöréséhez vezetnek. A világháború egyik forrása az imperializmus monopoljellegéből következik. A monopóliumok lényegüknél fogva gazdasági egyeduralomra törekszenek. A monopóliumok kialakulása tehát együttjár a világ gazdasági — s mivel a gazdasági uralom elválaszthatatlan a politikai uralomtól —, politikai felosztásával.

A világháború ismétlődő jellegéhez jelentős mértékben hozzájárul az imperializmus egy másik sajátossága, az egyenlőtlen fejlődés törvénye. Az egyenlőtlen fejlődés következtében a különböző kapitalista nagyhatalmak erőviszonyai megváltoznak, az új rabló részt kér a zsákmányból, új felosztást követel.

Lenin kiemeli, hogy „a kapitalizmusban nincs más alap a felosztásra mint az erő, a kapitalista országok valóságos erejének megállapítására nincs és nem is lehet más eszköz, mint a háború a politikában, a válságok az iparban".

Ennek alapján Lenin megállapítja, hogy az I. világháború elkerülhetetlen volt.

A világháború elkerülhetetlenségét azonban nemcsak Lenin, hanem más, hamis okokkal indokolva a II. Internacionálé szociálsovinisztái is hirdették. Az okok eltérése következtében azonban a lenini álláspont gyökeresen különbözött a szociálsovinisztákétól: míg a szociálsovinisták az elkerülhetetlenséggel igazolták a háborút és a háború melletti kiállásukat, addig Lenin forradalmi következtetést vont le a világháború elkerülhetetlenségéből: a munkásosztály fordítsa a fegyvereket saját burzsoáziája ellen, döntse meg a monopolkapitalizmus hatalmát. Ezzel a lenini álláspont elhatárolódott az imperialista békét hirdető szociálpacifista álláspontól is, amely az imperializmus érintetlenül hagyásával egy újabb világháborút előkészítő béke mellett foglal állást.

A lenini álláspontban tehát a forradalmiság a proletárdiktatúra létrehozásának közvetlen perspektívája egyesül, a jövőbeli háború kiküszöbölésének egyetlen lehetőségével.

Lenin ad először reális tartalmat az emberiség évezredes vágyának, amikor felállítja azt a tételt, hogy a világháború örökre kiküszöbölhető, ha világméretekben felszámolják az ellentétes osztályokra szakadt társadalmat.

2.

A Szovjetunió létrejötte, az imperializmus egységes frontjának a világ 1/6-án való megszakítása, új helyzetet teremtett a világpolitikában. Az eddig egységes probléma: a háború elkerülhetetlensége most már két, egymással összefüggő kérdésre bomlott: a kapitalista országok egymás közötti háborújának, valamint a Szovjetunió és a kapitalista országok közötti háborújának problémájára.

Érvényes maradt-e az új megváltozott körülmények között a háború elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel? Az I. világháború előtti állapothoz képest a helyzet alapvetően megváltozott, de ugyanakkor azonos is maradt.

Alapvetően megváltozott, mert létrejött egy új szocialista világhatalom, amelynek gazdasági és politikai rendje — a szocializmus felépítéséhez nélkülözhetetlen békét igényelte.

De vajon a kapitalista és szocialista államok közötti társadalmi berendezkedés ellentéte nem jelentett-e újabb háborús gócot? A történelmi materia-

lizmus álláspontja ebben a kérdésben az, hogy a kapitalista és a szocialista államok közötti viszony ugyan antagonisztikus, de ez a külső antagonisztikus ellentmondás a két társadalmi rend belső ellentmondásainak gyökeres ellentétéből ered s ezért az antagonizmus megoldásának a mi részünkről legalkalmasabb eszköze nem a háború, hanem a kapitalista országokon belüli szocialista forradalmi átalakulás.

A Szovjetunió léte, következetes békepolitikája és az Októberi forradalom után a különböző kapitalista országokban létrejövő kommunista pártok politikája egy új, a háborúval szembenható tendenciát jelentett.

Az I. világháború utáni helyzet azonban annyiban azonos maradt az I. világháború előtti helyzethez képest, hogy a világ 5/6-án az imperializmus gazdasági törvényszerűségei érvényesültek, hatott az egyenlőtlen fejlődés törvénye, sőt az imperializmust jellemző politikai reakció a legélesebb formában, a fasizmusban öltött testet.

Ezért a kapitalista országok egymásközötti viszonyára továbbra is jellemző maradt a kiélezett harc, s a háborúra törő fasiszta államok agressziós törekvései bizonyos fokig találkoztak a többi kapitalista állam háborúban érdekelt monopolista csoportjainak óhajával. A háború elkerülhetetlenségének törvénye a kapitalista országok egymás közti viszonyában továbbra is érvényben maradt.

Az imperializmus háború irányában ható gazdasági törvényei azonban nemcsak a kapitalista országok egymás közötti viszonyában érvényesültek, hanem a kapitalista országoknak a Szovjetunióval szemben alkalmazott politikájában is.

A Szovjetunió az imperialista országok számára nemcsak kimeríthetetlen tartalékokkal rendelkező nyersanyag területet jelentett. A Szovjetunió létrejötte az imperializmus világot átfogó rendjének megszakítását, a kapitalizmus megrendíthetetlenségébe vetett hit megdöntését idézte elő, és ezért nemcsak a fasiszta Németország, az imperializmus élharcosa törekedett a Szovjetunió megdöntésére, hanem a többi imperialista állam is támogatta ezt a célkitűzést.

A II. világháború 1939-ben mégis a kapitalista államok között tört ki, és a fasiszta országok csak néhány kisebb európai ország leigázása után merték megtámadni a Szovjetuniót 1941-ben.

Az események ilyen alakulásában jelentős szerepet játszott a Szovjetunió következetes békepolitikája, amely először egy erős fasisztaellenes koalícióval megkísérelte a II. világháború kitörését megakadályozni. Miután a nyugati hatalmak meghiúsították a koalíció létrejöttét, a Szovjetunió igyekezett a háborút elodázni, és felkészülni az agresszor fogadására.

Ezek a tények azt mutatják, hogy *a világháború elkerülhetetlenségének törvénye a megváltozott viszonyok között is érvényben maradt,* de a világháború kitörésénél és lefolyásánál jelentős szerepet játszottak az új világháborúellenes tendenciák.

3.

A II. világháború azonban nem hozta magával a Szovjetuniónak legyöngülését vagy pusztulását, ahogy azt az imperialista körök tervezték, sőt megnyitotta a szocializmus felé való fejlődés útját egy sor európai és ázsiai országban is. Közvetlenül a II. világháború befejezése után azonban még nem dőlt el a kérdés, hogy merre fejlődnek ezek az országok.

Ezért *Sztálin* a II. világháborút követő évben a világháború elkerülhetetlenségének törvényét továbbra is érvényesnek tartotta. „Háborús katasztrófák talán kikerülhetők volnának, ha a nyersanyagforrásokat és a piacokat időnként újólag fel lehetne osztani az országok közötti gazdasági helyzetnek megfelelően, megegyezésen alapuló békés döntések útján. Ezt azonban a világgazdaság fejlődésének jelenlegi kapitalista feltételei közepette lehetetlen megvalósítani" — írja.

A II. világháborút követő évtizedben jelentős erőviszony eltolódás jön létre a kapitalista országok és a szocialista országok viszonyában. A Szovjetunió II. világháborúbeli győzelmének eredményeként számos európai és ázsiai ország népe a kommunista pártok vezetésével megdönti a kapitalizmust, kialakul a szocialista tábor. A szocialista tábor országai gyors ütemben állítják helyre a háborús pusztítások következtében létrejött károkat és a tervgazdaság útjára lépve gazdaságuk nagyarányú ütemben fejlődik. A szocialista tábor országainak létérdeke a béke és ezért a Szovjetunió vezetésével mindent megtesznek a háború elhárításának érdekében. A béke irányába ható tendenciákat nagymértékben erősíti az, hogy számos ország a pozitív semlegesség útjára lép és a kapitalista országokban is jelentős befolyást nyernek a kommunista pártok. 1948-ban létrejön és kifejlődik az egyre nagyobb tömegeket átfogó békemozgalom.

A béke irányában ható tendenciák erősödése természetesen nem szüntette meg a harmadik világháború előkészítése érdekében kifejtett imperialista tevékenységet. A hidrogénbomba megalkotása, az Észak Atlanti Szövetség létrehozása 1949-ben, az Egyesült Államok kínai intervenciója, a vietnami és koreai háború kirobbantása, az egységes, békés Németország létrejöttének megakadályozása mind olyan tényezők, amelyek ennek a tendenciának érvényesülését bizonyítják.

Az ellentétes tendenciák sokoldalú bonyolult harca szükségszerűen felvetette azt a gondolatot, hogy vajon továbbra is érvényes-e a megváltozott körülmények között a lenini tétel?

Rendkívül érdekes ebben a vonatkozásban Sztálin 1952-ben elhangzott állásfoglalása, amelyet „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban" c. művében fejtett ki.

Álláspontjában az az új gondolat, hogy az eddig differenciálatlan tételt részeire bontva vizsgálja és csak a kapitalista országok közötti háború elkerülhetetlenségének tételét erősíti meg, de nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a kapitalista és a szocialista országok között elkerülhetetlen-e a háború.

Sztálin ebben a művében kifejezetten szembeállítja egymással a kapitalista országok és a szocialista országok konfliktusának problémáját a kapitalista országok egymással szembeni háborújának kérdésével. Ennek során megállapítja, hogy bár az ellentét a kapitalizmus és a szocializmus között erősebb, de a Szovjetunió elleni háború veszélyesebb, mert a kapitalizmus létét fenyegeti és ugyanakkor az imperialisták tisztában vannak azzal, hogy a Szovjetunió szándékai békések. A bizonyítási sort Sztálin azzal fejezi be, hogy a kapitalista országok piacokért vívott harca, a nemzetközi konkurrensek megfojtásának igénye a ma még viszonylag csekély ellentéteket kiélezik és ezért a kapitalista országok viszonylatában a háborúk elkerülhetetlenségének törvénye továbbra is fennáll.

A sztálini gondolatsor jelentősége abban áll, hogy visszatükrözve a II. világháború utáni fejlődés alapvető változásait, utat nyit egy olyan felfo-

gás számára, amely nemcsak a kapitalista országok és a szocialista országok közötti háborút, hanem a világháborút általában is elkerülhetőnek tartja. Ebben a vonatkozásban Sztálin álláspontját egy átmeneti foknak tarthatjuk, a világháború elkerülhetetlenségének és elkerülhetőségének tétele között.

A bonyolult nemzetközi helyzet következtében azonban Sztálin nem viszi végig következetesen a háború elkerülhetetlensége problémájának differenciálását, mert cikke végén a háború problémáját ismét általános síkon veti fel, anélkül, hogy a háború problémáját a kapitalista országok közötti országok háborújára korlátozná.

„Azt mondják, Leninnek azt a tételét, hogy az imperializmus elkerülhetetlenül háborúkat szül, elavultnak kell tekinteni, mert mostanában hatalmas népi erők nőttek fel s ezek síkra szálltak a béke védelmében az új világháború ellen. Ez helytelen." — írja Sztálin. Ebből a részletből nemcsak azért lehet arra következtetni, hogy Sztálin a háború kérdését általában teszi fel, mert „a kapitalista országok közötti" jelző hiányzik, hanem tartalmilag abból is, hogy a problémát a békemozgalommal való összefüggésben veti fel. Nyilvánvaló ugyanis, hogy bár a békemozgalomnak a kapitalista országok közötti háborúk elhárítása is céljai közé tartozik, azonban ez a célkitűzés az 1945—52-ig tartó időben lényegében elvont maradt, mert a kapitalista országok közötti ellentétek viszonylag fejletlenek voltak. Ezért a békemozgalom csaknem teljes egészében a reális veszély, az imperialisták által a szocialista országok ellen indított hidegháború megszüntetésére, ill. melegháborúvá való átalakulása ellen irányult.

Sztálin a háború elkerülhetetlenségének tételénél figyelembe veszi a béke megvédésében érdekelt tényezők hatalmas erejét és képesnek tartja őket arra, hogy elhárítsák vagy ideiglenesen elodázzák a világháborút, a jelenlegi békemozgalmat azonban mégsem tartja alkalmasnak arra, hogy a háború veszélyétől az emberiséget örökre megszabadítsa, mert célkitűzései közvetlenül nem szocialista jellegűek, nem irányulnak az imperializmus megdöntésére s ezért az imperializmus fennmaradásával a háborúk kitörésének veszélye sem küszöbölődik ki.[3]

Sztálin más, ebből az időszakból eredő nyilatkozatai is tükrözik álláspontjának fejlődését, bár ezekben a nyilatkozatokban is van bizonyos ellentmondás. Ezekben a nyilatkozataiban arra a kérdésre, hogy elkerülhetetlennek tartja-e a harmadik világháborút nemleges választ adott és a világháború lehetősége mellett felvázolja azt az alternatívát, amely a népek állásfoglalásától teszi függővé a béke ügyét. Az ellentmondásosság abban fejeződik ki, hogy a nemleges választ és a békés perspektívát csak a konkrét helyzetre tartja érvényesnek, kiemeli, hogy „jelenleg" nem lehet a háborút elkerülhetetlennek tekinteni, a béke „tartós" lesz (ami nem zárja ki egy távolabbi időpontban a háború elkerülhetetlenségét).

Sztálin álláspontját ellentmondásai ellenére úgy értékelhetjük, mint egy kísérletet a lenini koncepció megváltozott viszonyokra való alkalmazására.

[3] A fenntartások értékelésénél nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a cikk 1952-ben íródott, amikor javában dúlt a koreai háború, s a nemzetközi helyzet meglehetősen feszült volt.

4.

A kérdés elméleti fejlődésében az SZKP XX. kongresszusának állásfoglalása jelentett újabb előrehaladást. *Hruscsov* a világháború elkerülhetetlenségének problémáját *ismét egységesen* vette vizsgálat alá, vagyis a tétel érvényességét a kapitalista országok közötti háborúra és a kapitalista és szocialista országok konfliktusára egyaránt kiterjesztette. Hruscsov a II. világháború óta végbement változások összegezéseként egyértelműen kimondja: *a háború nem végzetszerűen elkerülhetetlen.*

Az új tétel látszólag gyökeres ellentéte a lenini tételnek, a valóságban — megszüntetve, megmaradva — magábanfoglalja azt. Hruscsov ugyanis rámutat arra, hogy azok a feltételek, amelyek a Lenin által feltárt törvényszerűségek alapját alkották, bizonyos fokig ma is fennállanak. Gazdaságilag az imperialista világtábor fennállása, a monopóliumok harca, az imperialista országok egyenlőtlen fejlődése a világháború irányában hat.

A háború létrejöttéhez azonban a pozitív gazdasági feltételek mellett negatív politikai feltételek is szükségesek: a háború ellenes tényezők gyengesége vagy hiánya. Hruscsov éppen e negatív feltételek elemzéséből vonta le azt a következtetést, hogy a harmadik világháború továbbra is fennálló lehetősége — a feltételek egy részének hiánya miatt — nem jelent többé előbb vagy utóbb elkerülhetetlenül bekövetkező háborús katasztrófát.

Hruscsov ennek a gyökeres változásnak lényegét abban látja, hogy a háborút előidéző gazdasági alapokkal szemben létrejöttek olyan politikai erők, mint a szocializmus világtábora, a béke mellett kiálló egyéb államok, a kapitalista országokban óriási erejű munkásmozgalom, valamint a világot átfogó békemozgalom, amelyek képesek arra, hogy az agressziót elhárítsák.[4]

Ezek a tényezők már a II. világháborút követő években is hatottak, fontos szerepük volt abban, hogy az imperialistáknak nem sikerült a konfliktusokat és helyi háborúkat világháborúvá fejleszteni. A XX. kongresszust megelőző években különösen kidomborodott e tényezők jelentősége, befejeződött a koreai és vietnami háború, létrejött a genfi értekezlet, jelentős enyhülés következett be a világpolitikában.

A XX. kongresszus állásfoglalásának jelentősége tehát abban áll, hogy — a megváltozott helyzettel összhangban — először deklarálta a harmadik világháború elkerülhetőségét, s ezt a tételt a lenini tétel továbbfejlesztéseként bebizonyította.

[4] Természetesen nem szabad úgy értelmeznünk a hruscsovi állásfoglalást mintha a háború irányában csak gazdasági, a háború ellenében viszont csak politikai tényezők hatnának. A valóságban a világháború elhárítása azért válik reális lehetőséggé, mert ennek a tendenciának is megvan a maga gazdasági alapja részint a szocialista országok gazdasági érdekeltsége a béke fenntartásában, részint hatalmas gazdasági ereje, amely alkalmas az agresszor megfékezésére. Ugyanakkor a háború közvetlen formáját tekintve politikai jelenség (a politika folytatása más — mégpedig *erőszakos* — eszközökkel) s ezért mind a háború irányában, mind a háború ellen politikai tendenciák is hatnak.

Hruscsov ehelyütt nem beszél ugyan e tényezők összességéről, de beszámolójának a konkrét világpolitikai helyzettel foglalkozó részében már ilyen összefüggésben vizsgálja a kérdést.

5.

A XX. és a XXI. kongresszus között mindössze három év telt el. Ebben az időszakban az imperializmus frontja tovább gyengült, különösen az afrikai és ázsiai országokban, a szocialista országok újabb sikereket értek el, Alapvető változás azonban a két tábor erőviszonyában nem történt.

Milyen alapon beszélhetünk akkor arról, hogy a XXI. kongresszus mégis továbbfejlesztette ezt a nemzetközi erőviszonyok fejlődésétől annyira közvetlenül függő kérdést?

Míg a XX. kongresszus egy új szakasz, a világháború elkerülhetőségének periódusát tárta fel elméletileg, addig a XXI. kongresszus e szakaszon belül oldotta fel a zárójeleket és mutatta ki azt, hogy az adott időszakon belül is vannak különböző fejlődési fokok.

Hruscsov a XXI. kongresszuson tartott beszámolójában a háború elkerülhetőségének kérdésével kapcsolatban állást foglal a XX. kongresszus tétele mellett. „A XX. kongresszusnak az a következtetése, hogy a háború nem végzetszerűen elkerülhetetlen, teljes mértékben beigazolódott."

Ezután felveti a kérdést, jelent-e a 7 éves terv megvalósítása új szakaszt a háború elkerülhetőségének kérdésében? Megállapítja, hogy a 7 éves terv eredményeként a Szovjetunió a világ első ipari hatalmává válik és a szocialista országok termelése a világ termelésének több mint felét adja. Ennek következtében a nemzetközi helyzet gyökeresen megváltozik.

A változás lényegét a háború problémájára vonatkoztatva Hruscsov abban látja, hogy *„reális lehetőségeket teremt a háborúnak mint a nemzetközi kérdések megoldását szolgáló eszköznek a kiküszöbölésére"*.

Miben különbözik ez a nézet a XX. kongresszus állásfoglalásától? Látszólag a két nézet tartalmilag teljesen egybeesik. A háború elkerülhetőségének tétele nyilván annyit jelent, hogy megvan a reális lehetőség a háborúnak, mint eszköznek kiküszöbölésére. A reális lehetőség fogalma azonban a különböző történelmi időszakokban eltérő tartalmakat rejthet magában. Ebben a vonatkozásban lényegében három szakaszt különböztethetünk meg anélkül, hogy éles határokat lehetne vonni az egyes szakaszok között.[5]

1. A II. világháborút követő első évtized, amikor a szocialista tábor létrejöttével párhuzamosan megteremtődik a világháború elkerülhetőségének lehetősége, de a háború irányába ható tendenciák még bizonyos fokig túlsúlyban vannak. Az imperialisták létrehozzák a „hidegháborút", megszüntetik az egységes világpiacot, sőt Koreában világháborús szándékkal kirobbantják a „melegháborút".

2. A II. világháborút követő második évtized, amelyet a szocialista tábor nagyütemű gazdasági, technikai és politikai fejlődése, hadászati területen az atombombával szemben, a mesterséges hold és az interkontinentális rakéta elsőként való megalkotása a Szovjetunió részéről és ezzel párhuzamosan a nemzetközi helyzet bizonyos enyhülése jellemez. Ugyanakkor ebben a szakaszban súlyos háborús provokációk is létrejönnek (agresszió Egyiptom ellen, a magyarországi ellenforradalom nemzetközi háborúvá való fejlesztésének kísérlete stb.). Ebben az időszakban az imperialista államok még többet

[5] A három szakasz korántsem jelent egyenletes fejlődést, a két tábor világméretű harca az egyes szakaszokon belül különböző eredménnyel jár s ezért a nemzetközi feszültség erősödése és enyhülése, egy sajátos, rendkívül mozgékony és változékony görbét ír le.

termelnek, mint a szocialista államok, az erőviszonyok viszonylagos egyensúlyban vannak s ezért a háború elkerülésének lehetősége mellett a világháború kitörésének reális lehetősége is fennáll, mivel az imperialisták nem látják még kilátástalannak a helyzetet.'

3. A hétéves terv megvalósulása során jön létre a harmadik szakasz, amelyet a XXI. kongresszus a következőképpen értékel: „Az új erőviszonyok annyira nyilvánvalóak, hogy a legkeményebbfejű imperialisták előtt is világossá válik a szocialista tábor elleni háború kirobbantására irányuló mindennemű kísérlet reménytelensége." Mivel ebben az időszakban az imperializmus még fennáll, a világháború lehetősége sem tekinthető kizártnak, de a béke fennmaradásának lehetősége messze túlsúlyban lesz az ellenkező variációval szemben.

Mind a XX. mind a XXI. kongresszuson a világháború elkerülhetőségének tétele mellett egy másik perspektíva is szerepel: ha a harmadik világháborút az imperialisták kirobbantanák, az egyben a világkapitalizmus pusztulását jelentené.

Egyes burzsoá ideológusok ebből azt a következtetést vonják le, hogy a Szovjetunió tulajdonképpen maga sem veszi komolyan a világháború elkerülésének lehetőségét, tehát a két tétel között ellentmondás van.

Valójában a két tétel között egyáltalán nincs ellentmondás, sőt dialektikus összefüggés áll fenn. A világháború kitörésének lehetősége ugyanis nagymértékben összefügg a győzelem és a várható haszon problémájával. Minél kilátástalanabb a győzelem, minél inkább fenyeget az adott társadalmi rend pusztulása és ezáltal a haszon megsemmisülése, annál kevésbé van kedvük az imperialista hatalmaknak egy harmadik világháborút kirobbantani. Az imperialisták által kirobbantott világháború perspektívájának felvázolása tehát egyáltalán nem mond ellent a háború elkerülhetőségéről szóló tételnek, sőt egyenesen alátámasztja, megerősíti azt.

Hasonló dialektikus összefüggésre mutatott rá a XXI. kongresszuson Gromiko: „Ha a szocialista társadalmi rendszer csupán annyit tenne az emberiségért, hogy megszabadítja a világháború szörnyűségeitől, már ezzel is megkongatná a halálharangot a rothadt kapitalista rendszer fölött." Gromiko gondolatának lényege az, hogy nemcsak a szocializmus szüli a békét, hanem a béke is visszahat a szocializmus viszonyaira, a szocializmus következtében megőrzött béke elősegíti a szocializmus létrejöttét más országokban.

Mind a XX. mind a XXI. kongresszus világosan leszögezte, hogy a háború elkerülhetőségének tétele nem azonos a világháborúk lehetetlenségével. Ezért a békés perspektíva egyidejű felvázolásával — és annak mintegy biztosítékaként — a népek nemzetközi éberségét a háborús kísérletekkel szemben is igen erősen aláhúzta.

Csou En-laj a XXI. kongresszuson tartott hozzászólásában kiemelte a két kérdés egységét, rámutatott az imperializmus egyre elszigeteltebb helyzetére, de figyelmeztetett arra is, hogy „szorult helyzetben még a kutya is megpróbál keresztülmászni a falon", ezért az éberséget nem szabad csökkenteni.

A XXI. kongresszus tanítása a világháború elkerülhetőségéről, a szocializmus és a világbéke kölcsönös összefüggéséről nagyszerű perspektívát ad a békéért harcoló népek számára, elméletileg megalapozza a sikeres békeharcot.

РАЗВИТИЕ ЛЕНИНСКОГО УЧЕНИЯ О ВОЗМОЖНОСТИ ИЗБЕЖАНИЯ ВОЙНЫ

Тамаш Фёлдеши

Автор устанавливает, что проблема неизбежности войны является одним из тех вопросов, которые развивались, обогащались соответственно изменениям объективного положения. Ленин занимался впервые проблемой неизбежности мировой войны. Он вывел эту закономерность из экономического и политического развития империализма.

Но ленинское положение действительно не только в том периоде, когда фронт империализма ещё не сломлен, а имеет силу и тогда, когда с образованием Советского Союза возникает новая, антивоенная тенденция. Вторая мировая война показывает, что военные тенденции оказались сильнее.

После этого автор даёт оценку позиции Сталина в 1952-ом году. Эта позиция — по мнению автора — является переходной между положением о неизбежности войны и принципом минуемости войны.

Автор анализирует позицию XX-го и XXI-го съезда Коммунистической Партии Советского Союза по этому вопросу и устанавливает, что минуемость мировой войны может содержать в себе три периода, в первом периоде перевес имеют тенденции, действующие в сторону войны, во втором периоде создаётся равновесие, а в третьем периоде господствующим фактором становится возможность сохранения мира.

DIE WEITERENTWICKLUNG DER LENINSCHEN THESE ÜBER DIE UNVERMEIDLICHKEIT DES KRIEGES

Tamás Földesi

Der Verfasser stellt fest, daß das Problem der Unvermeidlichkeit des Krieges eine der Fragen ist, die sich entsprechend der Veränderung der objektiven Lage gestaltete und weiterentwickelte. Mit dem Problem der Unvermeidlichkeit des Weltkrieges befaßte sich zuerst Lenin, der seine Gesetzmäßigkeit von der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung des Imperialismus ableitete.

Die Leninsche These gilt aber nicht nur für die Periode, in der die Front des Imperialismus noch ungebrochen ist, sondern hat auch dann noch Gültigkeit, als mit der Bildung der Sowjetunion eine neue Antikriegstendenz entsteht. Der zweite Weltkrieg zeigte, daß sich die Kriegstendenzen als stärker erwiesen.

Danach wertet der Verfasser den Standpunkt von Stalin im Jahre 1952, den er als eine Zwischenstufe zwischen der die Unvermeidlichkeit des Krieges verkündigenden These und dem Prinzip seiner Vermeidlichkeit betrachtet.

Der Verfasser analysiert den diesbezüglichen Standpunkt des XX. und XXI. Parteitags der KPdSU und stellt fest, daß die Vermeidlichkeit des Weltkrieges drei Phasen enthalten kann: in der ersten Phase überwiegen die Kriegstendenzen, in der zweiten kommt ein Gleichgewicht zustande, bis schließlich in der dritten Phase die Möglichkeit vom Bestehen des Friedens zum dominierenden Faktor wird.

THE DEVELOPMENT OF LENIN'S THESIS ON THE INEVITABILITY OF WARS

Tamás Földesi

The problem of the inevitability of wars is one of those questions that have developed and ramified in accordance with the change of the objective situation, the author states. This problem was first tackled by Lenin who deduced the inevitability of wars from the economic and political development of imperialism.

Lenin's thesis is valid not only for the period when the front of imperialism was still unbroken but also for the time when a new anti-war tendency is in the making, thanks to the birth of the Soviet Union. The outbreak of World War II has shown that the pro-war tendencies were stronger,

The author then assesses Stalin's view expounded in 1952, considering it as a transition between the thesis on the inevitability of wars and the possibility of preventing them.

On analyzing the pertinent opinions voiced at the XXth and XXIst Congresses of the Communist Party of the USSR, the author concludes that the possibility of avoiding war may consist of three phases: in the first the tendencies acting in favour of a war predominate, in the second there is a state of equilibrium, while in the third the predominant factor becomes the possibility of preserving peace.

A tudatosság szerepének növekedése a kommunista társadalom építésének folyamatában

SIPOS JÁNOS

A kommunista társadalom kialakulása: nem spontán, hanem tudatos folyamat. A kizsákmányolás rendjét megsemmisíteni, az osztálynélküli társadalmat létrehozni csak a munkásosztály, a dolgozó tömegek tudatos, forradalmi átalakító tevékenységével, a munkásosztály élcsapatának vezetésével lehet. A szocialista országok építőmunkájának egész gyakorlata erre a felismerésre épül és a marxizmus—leninizmusnak ezt a megállapítását igazolja.

A Szovjetunió Kommunista Pártjának XXI. kongresszusa részletesen megtárgyalta a kommunizmus meggyorsuló építésének sokrétű feladatait. Ezen belül nagy figyelmet fordított a kommunista tudatosság szerepének növekedésére az átmenet időszakában és a kialakuló új társadalomban. Számunkra, akik ugyanezen az úton haladunk — ha még a fejlődésnek egy korábbi szakaszánál tartunk is — igen nagy jelentőségűek a kommunizmus szovjet építőinek idevonatkozó tapasztalatai is. Annál is inkább, mert még mindig éreztetik hatásukat nálunk bizonyos revizionista felfogások, amelyek tagadják a tudatos elem döntő szerepét a szocializmus fejlődésében és e folyamat „spontaneitását" vallják.

*

A kongresszus több vonatkozásban foglalkozott az egész társadalom tudatosságának fejlődésével és fejlesztésével.

A kongresszus kiemelte, hogy a kommunizmus felé való haladással együtt *egyre kedvezőbbé válnak minden egyes szovjet ember tudatossága növekedésének feltételei.* Maguk a szocialista társadalmi viszonyok az emberek tudatának átalakítása irányában hatnak. Az új viszonyok megértésének arányában alakulnak ki az új, kollektivista magatartási formák. Ezek tudatos formák: éppen azt jelentik, hogy az emberek felismerik, hogy nincsenek többé magukra hagyatva, nem magányosok többé, hogy az egyén boldogulása az egész közösség ügyévé válik és a társadalom együttes tevékenységén múlik.

A kommunizmus építésének általánosan kibontakozó időszakában a munka- és életkörülmények lényeges javulása meggyorsítja ezt a folyamatot. Különösen kedvez az emberek öntudata fejlődésének a jólét gyors növekedése, a nehéz fizikai munka felszámolása, a munka jellegének gyökeres megváltozása az automatizálás és gépesítés fokozásának következtében. Igen jelentős ebből a szempontból is a nők — a társadalom fele! — helyzetének javulása, és annak a segítségnek a növekedése, amelyet a társadalom a gyermekek nevelésében nyújt a családnak. Lehetővé válik, hogy a társadalom

közös ügyeinek intézésében mind szélesebb tömegek vegyenek aktívan és tudatosan részt.

Nemcsak arról van szó, hogy az új társadalmi viszonyok lehetővé teszik minden egyes ember tudatos társadalmi tevékenységének kifejlődését. A XXI. kongresszus rámutatott arra is, hogy *az egész társadalom tudatosságának növelése a kommunizmusra való rátérés nélkülözhetetlen feltétele.* Méghozzá kettős értelemben. Egyrészt a kommunizmus munka- és elosztási viszonyai a társadalom valamennyi polgárának magasfokú öntudatát igénylik. Nem elegendő (bár alapvető) az anyagi bőség megteremtése. Újtípusú, magasan fejlett, öntudatos emberekre van szükség, akik megtanultak képességeik teljes latbavetésével dolgozni a társadalom javára, akik számára a munka elsőrendű életszükségletté vált, akikből kiveszett a harácsolás szelleme. Másrészt az építőmunka is a társadalom valamennyi tagjától a tudatosság minél magasabb fokát követeli. „Minél fejlettebb a milliós tömegek öntudata, annál eredményesebben teljesítik a kommunista építés terveit."[1] Ezért egyáltalán nem közömbös a fejlődés üteme és a siker szempontjából, mennyire érti meg minden egyes dolgozó ember a maga munkájának és feladatainak helyét és jelentőségét az össztársadalmi építő munkában. A tudat elmaradottsága, a burzsoá gondolkodásmód maradványai nagy károkat okoznak és nehezítik a fejlődést.

Az emberek kommunista öntudatának kifejlesztése céltudatos átnevelést, széleskörű és sokoldalú, közvetlen ideológiai ráhatást igényel. Igaz, hogy a megváltozott társadalmi viszonyok haladó jellegű változások irányába hatnak az emberek gondolkodásmódjában, megteremtik a lehetőségét a kommunista tudatosság elterjedésének. A párt céltudatos tevékenysége átalakítja az emberek életkörülményeit, de a létfeltételek átalakulása még nem vonja maga után azonnal, közvetlenül, automatikusan az emberek tudatának átalakulását. A régi gondolkodásmód, a régi szokások hatása igen szívósan és hosszú ideig tartja magát. „Nem várhatjuk nyugodtan, hogy ezek a kapitalista csökevények önmaguktól eltűnjenek" — állapította meg Hruscsov elvtárs.[2] Az építő munka szükségletei, a kapitalizmussal vívott élet-halál küzdelem megköveteli az emberek gondolkodásmódjának gyorsabb, céltudatosabb átformálását.

A kongresszus kiemelte, hogy az átmeneti időszak egyik döntő feladata, kitartó harcot folytatni a kapitalista csökevények ellen, megtanítani az embereket új módon élni és gondolkodni. A párt egész ideológiai munkájának ez a célja. Ennek hatására a társadalom mind szélesebb rétegei jobban megértik az új társadalmi viszonyok lényegét, a társadalmi fejlődés objektív szükségleteit. Társadalmi tevékenységüket és magatartásukat egyre tudatosabban a felismert szükségszerűségek követelményeihez alkalmazzák.

A kongresszus aláhúzta, hogy *az emberek kommunista tudatának kialakításában döntő szerepet játszik a forradalmi gyakorlat.* A társadalom életkörülményeinek megváltoztatásáért vívott harcban alakul át az emberek tudata is. Miközben küzd a természet és a társadalom átalakításáért, az ember átalakítja önmagát. Ennek megfelelően követelte meg a kongresszus az ideológiai nevelő munka legszorosabb összekapcsolását az építés gyakorlati feladataival. Ezért helyezett nagy súlyt minden ember — beleértve a nők —

[1] Az SZKP XXI. Kongresszusa. Kossuth. 1959. 61. o.
[2] Uo. 65—66. o.

bevonására a társadalmilag hasznos munkába. Ez az értelme az iskolai rendszer átalakításának is.

Az ember kommunista tudatosságának növeléséért folytatott harc a párt vezetése alatt fokozatosan az egész társadalom ügyévé válik. Részt vesznek benne a pártszervezetek mellett a dolgozók különféle tömegszervezetei, az állami, gazdasági, kulturális szervezetek széles hálózata ; maguk a dolgozó tömegek is munkaversenyeikkel, újítómozgalmaikkal, a kommunista munka brigádjaival ; azok az emberek, akik még sok tekintetben a régi gondolkodásmód befolyása alatt állanak. A társadalom átalakítja önmagát az új társadalmi viszonyok fő hordozója, a munkásosztály és annak élcsapata vezetése alatt.

*

Az SZKP XXI. kongresszusa, mint mondottuk, rámutatott arra, hogy a kommunizmus építésének szükségszerű feltétele az egész társadalom tudatosságának növelése. De nemcsak olyan értelemben, hogy minden egyes szovjet ember öntudatának fejlődése feltétele a mind eredményesebb építő munkának. Hanem olyan értelemben is, hogy az új társadalom kifejlődése és továbbfejlődése *az egész társadalmi folyamat minél tudatosabb és átfogóbb irányítását teszi szükségessé.*

A kongresszus, a Szovjetunió és a többi szocialista ország tapasztalatai alapján, kiemelte, hogy a kommunizmus építése az emberek millióinak tudatos tevékenysége révén valósul meg, a néptömegek alkotó energiáját pedig *össze kell fogni, egyazon célra kell helyesen irányítani.* A néptömegek tudatos erőfeszítéseit szervezni, vezetni, egyesíteni csak a kommunista párt képes. Csak olyan szervezett erő képes erre, amely magában foglalja a társadalom legtapasztaltabb, legöntudatosabb elemeit, jól ismeri a társadalmi fejlődés törvényeit, szoros és állandó kapcsolatban áll a dolgozó tömegekkel, szüntelenül tanulmányozza és feldolgozza a tömegek gazdag tapasztalatait.

A revizionisták azt állítják, hogy a szocializmus spontán módon fejlődik. Ha már adva vannak a szocialista termelési viszonyok, mondják, a termelők, a dolgozó tömegek ösztönösen szocialista módon fognak tevékenykedni. A szocializmus megszilárdulásával megszűnik a társadalom és a gazdaság átfogó, tervszerű, tudatos irányításának szükségessége. A társadalom minden egyes tagja, minden egyes termelői kollektívája, miközben saját érdekeit követi, automatikusan, spontán módon megvalósítja a közösség érdekeit.

A valóságban *az új társadalom fejlődése nem spontán folyamat.* Jól meg kell érteni, hogy a szocializmusra való rátéréssel a társadalmi fejlődés jellege tartósan megváltozik. Már a szocialista forradalom időszakában, a társadalom addigi spontán fejlődése — amely a kapitalizmust jellemzi — átadja helyét a feltörekvő forradalmi osztályok tudatos tevékenységének. De a munkásosztály és forradalmi pártjának tudatos társadalomátalakító tevékenysége nemcsak egy kezdeti időszak szükségszerűsége, ahogyan a revizionisták állítják. *A szocializmussal a fejlődés jellege véglegesen megváltozik.*

Először is azért, mert a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet egész időszakát végig kíséri az osztályharc. Az osztályharc, amely ma döntően a két világrendszer közötti küzdelem, és országon belül, az osztályok megszüntetéséért, a társadalom átneveléséért folyó harc formáját ölti magára. Ez a tény maga megköveteli a legnagyobbfokú tudatosságot, a burzsoá befolyás elleni szívós harcot.

Másodszor azért, mert a magántulajdonon alapuló termelési viszonyok felszámolásával véget ér a társadalom atomizált állapota. A termelési eszközök az egyesült termelők birtokába, az egész társadalom tulajdonába mennek át. Fokozatosan elhárulnak az útból azok az akadályok, amelyek korábban lehetetlenné tették a társadalmi törvényszerűségek tudatos, hozzáértő alkalmazását. Ismeretes, hogy a kapitalizmus viszonyai között a magántulajdon, az osztályantagonizmusok felbontják a társadalmat millió és millió ellentétes részre és lehetetlenné teszik a társadalmi folyamatok közös ellenőrzését. A termelési eszközök magántulajdonának felszámolásával, társadalmasításával azonban lehetővé válik a dolgozó emberek egységessé váló társadalma számára, hogy saját fejlődésének törvényeit egyre teljesebben ellenőrzése alá vegye. „Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, melyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben, az emberek majd teljes szaktudással alkalmazzák és ezzel uralmuk alá vetik" — írja Engels az Anti-Dühring-ben. „Csak ettől kezdve fogják majd az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomólag és állandóan növekvő mértékben, az általuk elérni kívánt hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába."[3]

A társadalom atomizált állapotának megszüntetése nemcsak lehetővé, hanem egyszersmind *szükségszerűvé teszi a társadalmi törvényszerűségek teljesen tudatos alkalmazását az egész társadalom érdekében.* A felszabadult emberiség létérdeke követeli meg a társadalmi folyamatok minél tudatosabb, minél tervszerűbb irányítását. Nem azért mintha a társadalmi jellegű termelési viszonyok nem eredményeznének önmaguktól, „spontán" módon bizonyos haladó jellegű, szocialista irányú tendenciákat. A megváltozott életkörülmények, a kizsákmányolás megszüntetése, a munka megbecsülése, a szocialista elosztási viszonyok kibontakozása a dolgozó tömegek magatartásának és tevékenységének haladó átalakulása irányába hat. De a szocialista társadalmi viszonyok ilyen „automatikus" hatására, „spontán" tendenciákra nem lehet bízni a szocializmus fejlődését. A „spontán" tevékenység — fejletlen, kezdetleges tudatossággal végzett tevékenység. A tudatosság, a tervszerűség minden fogyatékossága pedig felesleges kitérőket, károkat, nagy idő- és energiaveszteséget okoz. A spontaneitásra, az elégtelen, hiányos tudásra bízni magunkat annyi, mint vaktában tapogatódzni, „támolyogni" a szocializmus útján, előidézve a kapitalista restauráció veszélyét, akkor amikor adva vannak a feltételei egy mind tudatosabb és tervszerűbb fejlődésnek.[4] Mivel a spontaneitás igen nagy károkat okoz, a társadalom létérdeke, hogy saját fejlődését minél tudatosabban irányítsa.

[3] Engels: Anti-Dühring. Szikra 1948. 268. o.

[4] Hruscsov elvtárs kongresszusi beszámolójában igen találóan jellemezte annak a politikának következményeit, amely a spontaneitásra kívánja bízni a szocializmus fejlődését és tagadja a párt vezető szerepéről szóló lenini tanítást. „Ha Jugoszlávia elmarad fejlődésében, — mondotta — ha nem halad, csak támolyog a szocializmus útján, azért a felelősség csakis a Jugoszláv Kommunisták Szövetsége vezetőségének revizionista, antimarxista irányvonalát terheli." A jugoszláv vezetőknek ez a politikája, amely Jugoszláviát szembeállítja a szocialista táborral és a nemzetközi munkásmozgalommal, „azzal a következménnyel járhat — állapította meg továbbá Hruscsov elvtárs —, hogy veszendőbe mennek a jugoszláv nép szocialista vívmányai". (Az SZKP XXI. kongreszszusa. 105—106. o.)

Ezt a szükségszerűséget, amely a társadalmi tulajdon alapján születik és minden társadalmi folyamatot érint, elnevezhetjük *a szocialista társadalom tudatos, tervszerű fejlődése törvényének*. Ezzel fejezhetjük ki azt a tényt, hogy az új társadalmi viszonyok szükségszerűvé teszik az emberek történelmi cselekvésének teljes tudatosságát.

A revizionisták azt állítják, hogy a szocialista országok fejlődésében az 50-es években tapasztalt nehézségeket és bajokat az a törekvés okozta, hogy a társadalmi folyamatokat minél teljesebben, tudatosabban irányítsák. Azt javasolják, mondjunk le erről a törekvésről, engedjük „szabadjára" a szocialista fejlődést, bízzuk lényegében a spontaneitásra ezeket a folyamatokat. Holott a valóságban a bajok nem a túlzottan tudatos irányításból, hanem éppen ellenkezőleg, a feltételek hiányos ismeretéből, szubjektivista elképzelésekből, a rossz tervezésből fakadtak. Az SZKP Központi Bizottsága 1953 óta éppen az irányító munka konkrétabbá tétele, az élethez való közelebbhozása útján, tehát az irányítás, a tervezés nagyfokú megjavítása révén érte el az ipar és a mezőgazdaság kolosszális fellendülését.

A kongresszuson jóváhagyott hétéves terv is világosan mutatja, hogy elképzelhetetlen lenne egy ilyen hatalmas szocialista gazdaság fejlődését ösztönös folyamatokra bízni. Az átfogó tervezés, a tudatos irányítás csökkentése, fellazítása egyenesen katasztrófához vezetne — ahogyan ennek hiánya a kapitalista gazdaságot ténylegesen elkerülhetetlenül gazdasági katasztrófákhoz viszi.

A revizionisták azt állítják, hogy a társadalmi törvények „felhasználása", amire mi törekszünk, — szubjektivista tévelygés részünkről. A törvények alapjában véve spontán módon működnek, ezeket megnyergelni, a társadalom érdekében felhasználni — vagyis a társadalmi folyamatokba „beavatkozni", csak káros következményekkel járhat. Különös erővel támadják azt a helyes sztálini megállapítást, miszerint a tervszerű arányos fejlődés a szocialista gazdaság törvénye. Ezzel, mondják, a szubjektív tényezőt, az állami tervet tesszük meg a fejlődés törvényévé. Holott a valóságban arról van szó, hogy a magántulajdon felszámolásával lehetővé és szükségszerűvé válik a társadalmi folyamatok közös társadalmi ellenőrzése és tudatos irányítása. Ez nem jelent szubjektivizmust, önkényt. Éppen ellenkezőleg: lehetővé válik az objektív feltételek és törvényszerűségek minél pontosabb, minél tudományosabb számbavétele a társadalom érdekében. A kongresszuson nyomatékosan aláhúzták, hogy a Szovjetunió sikereinek éppen az a titka, hogy a szocialista fejlődés egész menetét a marxista—leninista párt irányítja, a konkrét történelmi feltételek és összefüggések tudományos elemzése alapján. Lemondani a társadalmi törvényszerűségek „felhasználásáról" amikor ma már adva vannak e felhasználás társadalmi feltételei — éppoly ostoba dolog, mint mondjuk egy több emeletes ház építésénél lemondani a statikai törvényszerűségek alkalmazásáról. Az ilyen eljárás empirikus tapogatódzásra kárhoztatna bennünket, ott ahol teljes biztonsággal, tudományos úton haladhatnánk. Ebben is megmutatkozik, hogy a revizionizmus az elmaradottságra, az ösztönösségre, és nem a tudományra épít.

*

Persze a társadalmi folyamatok teljesen tudatos irányítása nem egyszerű dolog. Nem is valósítható meg egyik napról a másikra. Az embereknek meg kell tanulniok a társadalmi törvényszerűségek szakszerű alkalmazását és ellenőrzését.

De a fő problémát az okozza, hogy a társadalmi folyamatok millió és millió ember tevékenységének az eredményei. Hogyan lehet ezeket a folyamatokat a társadalom egészének teljesen tudatos irányítása és ellenőrzése alá helyezni? Csakis úgy, hogy a dolgozó milliók tudatosan egyesítik erőfeszítéseiket a tudományosan, az objektív feltételek és törvényszerűségek alapján kidolgozott célok megvalósítása érdekében. Másképp mondva: *a társadalmi fejlődést teljesen tudatosan irányítani és megvalósítani csak az egyesült dolgozók magasfokúan szervezett társadalma képes.*

A revizionisták, akik számára — kispolgári nézőpontjuknak megfelelően — a szabadverseny kapitalizmusának spontán fejlődése a mintakép, tagadják a társadalmi szervezettség erősödésének szükségességét. Azt állítják, hogy az emberek csakis úgy válnak saját társadalmi folyamataik urává, ha minél előbb felszámolják az állami szervezetet és vele együtt minden központosítást. Szerintük a gazdasági élet központi szabályozása és tervszerű irányítása csak a szocialista fejlődés kezdeti szakaszában szükséges, amíg a szocializmus még gyenge. A „szabadság birodalma" csak akkor valósulhat meg, ha biztosítják „a társadalom anyagi erőinek szabad mozgását", ha fokozatosan felszámolják a központi szerveket és megvalósítják a társadalmi élet teljes decentralizálását. Elképzelésük szerint tehát az emberek úgy válnak saját termékeik és társadalmi viszonyaik uraivá, vagyis szabaddá, hogy megszabadulnak minden központi társadalmi szerv „beavatkozásától" és mindegyikük külön-külön, önállóan, ösztönösen tevékenykedik és a piac automatikus szabályozó szerepére bízza magát. Ez a szabadságnak tisztára polgári felfogása, az igazi szabadság egyenes ellentéte.

A valóságban az emberek csak úgy válhatnak saját társadalmi létük uraivá, ha megszüntetik a társadalom atomizáltságát és *a társadalmi jellegű termelés alapján egyre magasabb fokon, szervezetten egyesítik erőfeszítéseiket.* A kongresszuson Hruscsov elvtárs is megbélyegezte az új társadalom kispolgári, anarchisztikus felfogását. „Egyesek vulgárisan úgy képzelik el a kommunista társadalmat, mint az emberek formátlan, szervezetlen és anarchikus tömegét" — mondotta. A fejlődés szükségletei a valóságban éppen az ellenkező irányba mutatnak. „A kommunista társadalom a dolgozó emberek kitűnően szervezett és összehangolt közössége lesz."[5] Az emberek életének társadalmi jellege, társadalmasítása szükségszerűen növekszik a kommunizmus felé haladás arányában. A kongresszus kiemelte, hogy az emberek szükségleteit mind teljesebben a társadalom — vagyis a társadalomban egyesült dolgozók közössége — elégíti majd ki. A társadalmi folyamatok tudatos irányítása éppen a dolgozó milliók, a kisebb-nagyobb kollektívák tevékenységének magas színvonalú összehangolása, tervszerű, átfogó irányítása révén valósulhat meg.

A szervezettség és összehangolás szükségszerűségét aláhúzza az a tény is, hogy a társadalmi antagonizmusok felszámolása, a társadalom szétszakítottságának megszüntetése, az emberek tudatosságának fejlődése *nem szünteti meg a rész és az egész, az egyéni vagy helyi érdek és a közérdek közötti különbségeket és ellentmondásokat.* A XXI. kongresszus rámutatott azokra a nehézségekre és ellentmondásokra, amelyek például a különböző gazdasági körzetek iparának szakosításával és kooperációjával járnak. A szakosítás és a kooperáció egymást feltételezi és ugyanakkor sok ellentmondást szül. Fejlesztésük

[5] Az SZKP XXI. Kongresszusa. 120. o.

alapvető jelentőségű a társadalmi közösség egésze szempontjából, mégis sok helyi érdekbe ütközik. A kongresszusnak foglalkoznia kellett bizonyos káros törekvésekkel, amelyek szűken értelmezett helyi vagy éppen nemzeti érdekeket országos érdekek fölé helyeznek. A nagy közösség érdekei az alapvetők, hiszen a szocialista társadalom közös munkája az alapja minden kisebb kollektíva, minden egyes ember boldogulásának. Ezért kell tudatosan alárendelni az egyéni és helyi érdekeket az össztársadalmi érdeknek. Ez pedig egységes, átfogó társadalmi szervezettség nélkül nem lehetséges.

A társadalmi szervezettség szükségszerűsége összefügg azzal is, hogy *az emberek közös erőfeszítéseit átfogó szervezet, vezető szervek nélkül egyesíteni nem lehet.* A revizionisták, a maguk kispolgári anarchista szempontjukból kiindulva, azt állítják, hogy az emberek szocialista tudatának fejlődésével a vezető szervek jelentősége fokozatosan csökken és megszűnik. Holott a valóságban, még a magántulajdon által szétforgácsolt társadalmakban is, amikor szó sem lehet a társadalmi folyamatok közös ellenőrzéséről, a csak szűk területen jelentkező, részleges, ideig-óráig fennmaradó közös érdekek és közös tevékenység szükségletei is az egyes csoportok, rétegek, osztályok, nemzetek élére meghatározott, többé-kevésbé korlátozott szereppel felruházott vezető szerveket és személyeket emelnek ki. A kisebb-nagyobb embercsoportok közös érdekeit képviselő és megszemélyesítő, a közös tevékenységet egyesítő személyek és intézmények kiemelkedése, mint a történelem bizonyítja, egy szükségszerű, természetes munkamegosztásnak eredménye ; annak következménye, hogy mindig vannak különbségek az egyének és az adott közösség egésze között, még a közös érdekek szűk területén is. A közös érdekeket képviselő, a közös erőfeszítéseket egyesítő vezető szervek létezésének szükségszerűsége nemhogy megszűnne a szocializmusra való áttéréssel, hanem ellenkezőleg, csak a szocializmussal terjed ki tartósan és teljességgel az egész társadalomra. Csak a szocializmussal jöhetnek létre és kell, hogy létrejöjjenek olyan vezető szervek, amelyek az egész társadalom közös érdekeit vannak hivatva képviselni. Hiszen a szocializmusban megszűnik a társadalom szétforgácsoltsága, kialakul, szemben a korábbi, időleges, szűkkörű, osztályjellegű érdekközösséggel, az *egész* egységessé váló társadalom érdekközössége. Lehetővé válik az *egész* társadalom, sőt — a szocializmus elkerülhetetlen világméretű győzelmével — az egész emberiség közös érdekeken alapuló közös, céltudatos, azonos irányú tevékenysége. Az egész társadalmi tevékenységet egyesíteni erős, rugalmas, az egész társadalmat átfogó vezető szervek nélkül, a kommunista párt és a vezetése alatt működő szocialista állam nélkül nem lehet. A kongresszus, az 1953 óta elért nagy fellendülés tapasztalatai alapján, joggal emelte ki újból a kommunista pártnak, mint a nép szervezőjének és vezetőjének óriási társadalmi szerepét. De rámutatott arra is, milyen elsőrendű szerepet töltenek be minden egyes dolgozói kollektívában a helyi vezetők, pártszervezetek, tanácsok, igazgatók, kolhozelnökök, brigádvezetők stb.

A társadalom szervezettségének növekedését az átmenet időszakában alapvetően az teszi törvényszerűvé, hogy a szocialista termelés társadalmi méretei rohamosan növekednek. A termelőerők gyors fejlődésével egyre nagyobb jelentőséget kap a különböző gazdasági területek *szakosodása* és ennek folytán *kooperációja.* A specializálódás maga követeli meg a különböző területek, iparágak, vállalatok gazdasági tevékenységének mind magasabb színvonalú összehangolását. Ma már ez a szükséglet az egész szocialista tábor, a szocializmus világméretű győzelme után pedig az egész világgazdaság

egységes szervezetének kialakítását eredményezi. Ez a feltétele az egész szocialista világrendszer fejlődése mind tervszerűbb, tudatosabb irányításának.

*

A társadalom szervezettségének növekedése — ez a feltétele annak, hogy az emberek egyre nagyobb tudatossággal és tervszerűséggel irányítsák a társadalmi folyamatokat.

De a társadalmi szervezettség szükségszerű növekedése a kommunizmusba való átmenet időszakában egy különösen bonyolult problémát vet fel: *hogyan változnak, milyen úton fejlődnek a társadalmi szervezettség formái az átmenet időszakában?*

Erre a kérdésre így lehetne sommásan válaszolni: a társadalom szervezetének formái — amelyek az első időszakban szükségszerűen állami, politikai formák — az átmenet előrehaladásával fokozatosan átalakulnak nem politikai formákká; *a társadalom politikai szervezete,* amely az első időszakban szükségszerűen a burzsoáziát megdöntő munkásosztály diktatúrájának eszköze, *fokozatosan össztársadalmi jellegű szervezetté alakul át; eközben pedig a társadalom szervezettsége nagymértékben növekszik,* a társadalmi élet szükségleteinek megfelelően.

Ez az értelme az állam elhalásának. Az állam elhalását nem szabad a revizionisták módjára felfogni. Szerintük a szocialista állam elhalásának útja — az állam elsorvasztása, mielőbbi felszámolása, a központi irányítás megszüntetése és a teljes decentralizáció végrehajtása.

A valóságban az állam elhalása — dialektikus folyamat, amely nem a szocialista állam gyengítése, hanem tényleges megerősítése révén megy végbe. Az állam elhalásának útja: a szocialista állami szervezet megerősítése társadalmi alapjának kiszélesítése, a szocialista demokrácia megerősítése, mind szélesebb tömegek bevonása és aktivizálása révén.

Az állami szervezet társadalmi jellegének kifejlesztése, a tömegek egyre közvetlenebb részvétele a társadalmi ügyek intézésében — nem a társadalmi szervezettség gyengítése irányába hat. Ellenkezőleg: a demokratizálódási folyamat úgy megy végbe, hogy közben a társadalom szervezettsége növekszik, éppen azáltal, hogy fokozatosan mind több ember kapcsolódik be aktívan az össztársadalmi ügyek intézésébe. A társadalom szervezettsége tökéletesedik, mind jobban bevonja a közös célok tudatos megvalósításába a társadalom legapróbb sejtjeit is, minden egyes embert. Ezzel párhuzamosan nő az egész társadalmi tevékenység fokozottabb összehangolásának lehetősége és szükségessége is. Növekszik az átfogó irányítás, az embermilliók tudatos erőfeszítései társadalmi egyesítésének jelentősége.

A társadalom szervezetének demokratizálódása tehát nem azt jelenti, hogy a társadalom fokozatosan alkotó elemeire hullik szét. Ellenkezőleg, azt jelenti, hogy jelentősen erősödik a társadalom szervezettsége. És eközben a társadalom szervezete, a régi rend megsemmisítésének és a kommunizmusra való rátérés arányában, fokozatosan elveszíti állami, politikai jellegét.

Ez a lényege azoknak a problémáknak, amelyeket a XXI. kongresszus részletesen elemzett. Ilyen értelemben mondotta Hruscsov elvtárs, hogy a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakában „megoldást sürgetően merülnek fel a társadalom politikai szervezetének, az állami berendezkedésnek és a közigazgatásnak kérdései". A kommunizmusban az állam

elhal, „a társadalom igazgatásával összefüggő funkciói elvesztik politikai jellegüket, és a nép közvetlenül fogja intézni a társadalom ügyeit . . .” „Az állam elhalásának kérdése — ha dialektikusan értelmezzük — egyértelmű a szocialista államiság kommunista társadalmi önigazgatássá fejlődésének kérdésével. A kommunizmusban is megmaradnak bizonyos társadalmi funkciók, amelyek hasonlóak lesznek a jelenlegi állami funkciókhoz, de jellegük és ellátásuk módja más lesz, mint a fejlődés jelenlegi szakaszában.”[6] Ez annyit jelent tehát, hogy az állam elhalásának dialektikus folyamata egyértelmű az állami szervezet átalakulásával össztársadalmi szervezetté. Ahogyan az állam kialakulása az ősközösségi társadalom nemzetségi szervezetének felhasználásával és átalakításával ment végbe — a kommunizmus társadalmi szervezete is a néhány évezredig fennállott állami szervezet felhasználásával és átalakításával jön létre.

A társadalom politikai szervezetének átalakulásában „a szocialista államiság fejlődésének fő irányzata: a demokrácia általános kibontakozása, a lakosság legszélesebb rétegeinek bevonása az ország minden ügyének intézésébe, valamennyi állampolgár bekapcsolása a gazdasági és kulturális építés irányításába . . .”[7] A szovjet demokrácia fejlesztésének nagy jelentőségével sokat foglalkozott a kongresszus. Kihangsúlyozták, hogy a kommunizmus felé haladással együtt idővel egyre jobban elmélyül a szocialista demokrácia, még jobban megszilárdítja és tökéletesíti az ország társadalmi rendszerét. Szüntelenül erősödik a tömegek részvétele a társadalmi ügyek intézésében, aminek egyik jelentős formája a legfontosabb intézkedések országos megvitatása. A szocialista demokrácia fejlesztésében nagy szerepet játszanak a szovjetek, amelyek biztosítják az egész nép tényleges bevonását az állami igazgatásba.

Az átalakulás, a demokratizmus fejlesztésének jelentős eszköze a társadalmi igazgatási szervezet kiszélesítése azáltal, hogy egyes állami funkciókat átruháznak különböző társadalmi szervezetekre. A társadalmi szervezetek bevonása az állami munkába nem új dolog. A proletárállamot kezdettől fogva az a tendencia jellemezte, hogy megszüntesse az állami szervezet különválását a néptömegektől. A proletariátus diktatúráját, az állam funkcióit egy mind szélesedő, a dolgozó lakosságot mind teljesebben felölelő hatalmas proletárapparátus valósította meg. Ebben a proletárapparátusban maguk a közvetlen állami szervek, a szovjetek is a tömegek bevonásának, megszervezésének szerveiként működnek. De kezdettől beletartoztak a dolgozók tömegszervezetei is, amelyek részt vesznek az állami funkciók gyakorlásában. Ez a folyamat a kommunizmus építésének most kibontakozó minőségileg új szakaszában szükségszerűen kiszélesedik. Az államnak egy sor kulturális, szociális, a rendfenntartással kapcsolatos funkciója áthárul társadalmi szervezetekre.

Ez a folyamat egyáltalán nem jelent valamilyen egyoldalú decentralizációt vagy a szocialista államiság (a társadalmi szervezettség jelenlegi formájának) gyengítését. Nem csökken ezáltal a szocialista állam szerepe a kommunizmus építésében. Ellenkezőleg, a szocialista állami szervezet demokratizálódása, a tömegek fokozott bevonása a társadalmi ügyek intézésébe, akár a közvetlen állami szervek útján, akár a társadalmi szervezetek funkcióinak kiszélesítésével — kiszélesíti és megerősíti a szocialista társadalom politikai alapját.

[6] Uo. 123. o.
[7] Uo.

A szocializmus fejlődésével egyre jobban szűkül a kényszer szerepe a társadalmi életben, éle elsősorban a külföldi imperializmus ügynökei és a még létező antiszociális elemek ellen irányul. Egyre nagyobb szerepet tölt be a társadalom tagjainak öntudatos fegyelme, magasfokú tudatossága. „A személyek feletti kormányzás helyébe, dolgok igazgatása és termelési folyamatok vezetése lép."[8] E közben továbbfejlődik a társadalom politikai szervezete és fokozatosan átalakul a kommunista társadalom fejlettebb társadalmi szervezetévé.

Ez a fejlődés az oka annak is, hogy a kommunizmusba való átmenet időszakában nem csökken, hanem éppen ellenkezőleg *tovább nő a kommunista párt vezető szerepe*. A szocialista országok tapasztalatai teljes mértékben igazolják ezt a megállapítást. „A kommunista párt, mint legmagasabb fokú szervezeti forma, mint népünk élenjáró osztaga és kipróbált csapata — irányítja a dolgozók valamennyi társadalmi szervezetét", emelte ki Hruscsov elvtárs.[9] A párt irányítja az egyre szélesedő, hatalmas társadalmi szervezetet, amely a szocialista államiság fokozatos átalakulásával jön létre. A kommunizmusra való rátéréssel szükségszerűen növekszik a társadalom szervezettsége, és ezen belül az egész társadalom átfogó irányításának a jelentősége.

*

A társadalom szervezetének ez az átalakulása és egyben szervezettségének növekedése is : *a demokratikus centralizmus elmélyülése és erősödése révén megy végbe*. A demokratizmus és a központosítás erősödése ugyanakkor *alapját képezi a teljes társadalmi tudatosság megvalósításának is.*

Roppant fontos ezt megérteni. A társadalmi folyamatokat teljesen tudatosan irányítani csak az a társadalom tudja, amelynek szervezete és tevékenysége a demokratikus centralizmus alapján épül fel. A társadalmi életet átfogni, egységesen irányítani, az embermilliók tudatos tevékenységét kifejleszteni és egyazon cél megvalósítására összpontosítani nem lehet sem az egyoldalú centralizáció, sem az egyoldalú decentralizáció, demokratizálás alapján. A korábbi években kialakult túlzott központosítás azért vezetett súlyos bajokra, mert nem támaszkodott a dolgozó tömegek tudatos tevékenységére és tapasztalatára. A revizionisták által hirdetett egyoldalú decentralizálás anarchisztikus jelenségeket, az erők szétforgácsolását, a fejlődés megrekesztését eredményezi, mert elhanyagolja az egész társadalom erőinek szervezett összefogását.

Lenin a kialakuló kommunista társadalom szervezetét mindig a demokratikus centralizmus alapján képzelte el. Egyaránt harcolt a bürokratikus centralizmus és az anarchizmus ellen. 1953 óta, mint azt a XXI. kongresszus megállapította, az SZKP következetesen harcol a demokratikus centralizmus elvének érvényesítéséért. Mindazok az intézkedések, amelyeket az ipar és a mezőgazdaság irányításának megjavítása érdekében hajtottak végre éppen a korábbi bürokratikus centralizmus felszámolását, a demokrácia kiszélesítését, a helyi kezdeményezés és tudatos öntevékenység felelevenítését szolgálták. A demokratizmus erősítése azonban oly módon történt, hogy egyúttal megerősödött a centralizáció is, éppen a demokrácia elmélyülése alapján. Ahogyan a kínai elvtársak megfogalmazták : „Demokráciánk a centralizmus

[8] Engels : Anti-Dühring. Szikra. 1948. 267. o.
[9] Az SZKP XXI. Kongresszusa. 141. o.

által irányított demokrácia, centralizmusunk pedig a demokrácián alapuló centralizmus."[10]

A demokrácia elmélyülése lehetővé teszi a magas fokú centralizmus megvalósítását. Lehetővé válik egy teljesen egységes társadalmi szervezet létrehozása, amely támaszkodik minden egyes ember, minden egyes dolgozói kollektíva önálló tevékenységére, és ugyanakkor összefogja, összehangolja és egységes cél felé irányítja a sok milliós tömegek tevékenységét.

A demokratikus centralizmus erősítése alapján kifejlődik az egész társadalom akarat- és cselekvési egysége. Olyan társadalmi szervezet alakul ki, amely lehetővé teszi minden ember tapasztalatainak számbavételét, elemzését, általánosítását ; ennek alapján a továbbfejlődés feltételeinek mind teljesebb, mind pontosabb megismerését ; a társadalom központi vezető szervei által ily módon kidolgozott intézkedéseknek egységes és eredményes végrehajtását. Lehetővé válik, hogy a vezető szervek a társadalmi folyamatokról alkotott képet megbízható módon és szüntelenül ellenőrizzék, a tervezés munkáját állandóan tökéletesítsék a tömegek gyakorlata alapján.

A demokratikus centralizmus erősítése útján a kommunista társadalomban egyesült emberek mind nagyobb szaktudással tanulják meg felismerni és alkalmazni, saját uralmuk és ellenőrzésük alá vonni a társadalom fejlődési folyamatait.

РОЛЬ РОСТА СОЗНАТЕЛЬНОСТИ В ПРОЦЕССЕ СТРОИТЕЛЬСТВА КОММУНИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Янош Шипош

Формирование коммунистического общества — не стихийный, а сознательный процесс. XXI съезд КПСС обратил серьёзное внимание на рост роли коммунистической сознательности в переходном периоде и в образующемся новом обществе.

С постройкой социализма общественное развитие продолжительно и окончательно становится сознательным процессом. Жизненный интерес освобождённого человечества требует как можно более сознательного и планомерного управления, так как стихийность и неполная, неудовлетворительная сознательность причиняют большой вред. Эту необходимость, рождённую на основе общественной собственности и касающуюся всякого общественного процесса, можем назвать законом сознательного планомерного развития социалистического общества.

Осуществление совершенно сознательного, всеобъемляющего управления общественными процессами возможно только в высокоорганизованном обществе объединённых трудящихся. Съезд отверг мелкобуржуазное, анархистское понимание нового общества и подчеркнул, что организованность общественной жизни во время строительства коммунизма не уменьшается — как утверждают ревизионисты, а необходимо возрастает. Невозможно объединить общие усилия людей без всеобъемляющей организации, без органов руководства, без руководящей, организующей роли коммунистической партии.

Формы организации общества, которые в первый период необходимо являются государственными, политическими формами, с развитием перехода постепенно преобразуются в неполитические формы. Политическая организация общества, которая в первое время обязательно является орудием диктатуры пролетариата, свергнувшего буржуазию, постепенно преобразуется в организацию всеобщественного характера. В ходе этого в значительной степени в соответствии с потребностями повышается организация общества общественной жизни.

[10] Po Ji-po : Centralizmus és demokrácia Kína gazdasági építésében. A Béke és a Szocializmus kérdései. 1959. május 5. sz. 27. o.

Преобразование организации общества и повышение его организованности происходит посредством углубления и усиления демократического централизма. Демократизм и усиление централизованности образуют основу осуществления полной общественной сознательности.

DAS WACHSENDE BEWUSSTSEIN IM PROZESS DES AUFBAUS DER KOMMUNISTISCHEN GESELLSCHAFT

János Sipos

Die Entwicklung der kommunistischen Gesellschaft ist kein spontaner, sondern ein bewußter Prozeß. Der XXI. Parteitag der KPdSU widmete dem Wachstum des kommunistischen Bewußtseins in der Periode des Überganges und in der sich heranbildenden neuen Gesellschaft große Aufmerksamkeit.

Beim Aufbau des Sozialismus gestaltet sich die gesellschaftliche Entwicklung zu einem beständigen und endgültig bewußten Vorgang. Das Lebensinteresse der befreiten Menschheit fordert eine bewußtere und planmäßigere Führung der gesellschaftlichen Prozesse, da Spontenität, mangelhaftes unzulängliches Bewußtsein große Schäden und Umwege verursachen. Die Notwendigkeit, die auf der Basis des gesellschaftlichen Eigentums entsteht und jeden gesellschaftlichen Prozeß betrifft, können wir als das Gesetz der bewußten, planmäßigen Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft bezeichnen.

Eine völlig bewußte Leitung der gesellschaftlichen Vorgänge kann nur durch eine in hohem Grad organisierte Gesellschaft der vereinigten Werktätigen verwirklicht werden. Der Parteitag lehnte die kleinbürgerliche, anarchistische Auffassung über die neue Gesellschaft ab und hob hervor, daß sich die Organisiertheit des gesellschaftlichen Lebens nicht verringert, wie es die Revisionisten behaupten, sondern sich notwendigerweise mit dem Übergang zum Kommunismus festigt. Die gemeinsamen Bemühungen der Menschen können ohne eine zusammenfassende Organisation, ohne leitende Organe, ohne die führende organisatorische Rolle der kommunistischen Partei nicht in Einklang gebracht werden.

Die Formen der gesellschaftlichen Organisation, welche in der ersten Periode notwendigerweise staatliche, politische Formen sind, verwandeln sich Schritt für Schritt im Zuge des fortschreitenden Überganges in unpolitische Formen. Die politische Organisation der Gesellschaft, die in der ersten Periode notwendigerweise ein Werkzeug der Diktatur der die Bourgeoisie unterdrückenden Arbeiterklasse ist, verwandelt sich allmählich in eine Organisation von gesamtgesellschaftlichem Charakter. In dieser Epoche wächst entsprechend den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Lebens die Organisiertheit der Gesellschaft in großem Maße.

Die Umgestaltung der Organisation der Gesellschaft und das Wachstum ihrer Organisiertheit vollziehen sich im Wege der Vertiefung und Verstärkung des demokratischen Zentralismus. Die Festigung des Demokratismus sowie des Zentralismus bildet die Grundlage für die Verwirklichung des höchsten gesellschaftlichen Bewußtseins.

THE FUNCTION OF GROWING CONSCIOUSNESS IN THE COURSE OF BUILDING THE COMMUNIST SOCIETY

János Sipos

In the course of building socialism, social development becomes a permanently conscious process. The vital interest of liberated mankind requires the conscious and systematic direction of social processes, because spontaneity, an insufficient degree of consciousness engenders grave damages or set-backs. This necessity, born on the basis of social property and effecting every social process, may be called the law of the conscious, systematic development of socialist society.

A fully conscious and comprehensive guidance of the social processes can only be achieved by a highly organized society of the united workers. The Congress has dejected the petty-bourgeois, anarchistic conception of the new society and stressed that the

organization of society's life necessarily increases with the building of the communist society and does not decrease as the revisionists would have it. The common efforts of man cannot be united without a comprehensive organization, without leading organs, without the leading and organizing function of the communist party.

The forms of social organization which in the first period are necessarily political forms gradually assume nonpolitical forms as the transition advances. The political organization of the society which in the first period is necessarily the means of the dictatorship of the working class overthrowing the bourgeoisie, gradually changes over into an organization embracing the whole of the society. Parallel to this process the organization of the society considerably enhances in compliance with the needs of society's life.

The transformation of the organization of society and the extension of its organized character are achieved by the intensification of democratic centralism. The intensification of democratism and of centralization is a precondition for achieving complete social consciousness.

Az SZKP XXI. kongresszusa és az államelmélet néhány kérdése

PESCHKA VILMOS

Az SZKP történelmi jelentőségű XXI. kongresszusa minden társadalomtudomány számára nagy fontosságú, a marxista—leninista elméletet gazdagító és továbbfejlesztő megállapításokat tett. Különös érdeklődést és figyelmet érdemelnek azok a fejtegetések és megállapítások, amelyek a szocialista állam fejlődésére vonatkoznak, és amelyek alkotó módon fejlesztik tovább a marxista—leninista államelméletet. Mindenekelőtt azt a kongresszus egész munkáját jellemző és átható lenini szellemet és irányvonalat kell kiemelnünk, amely általában a társadalomtudományi és így az államelméleti kutatás irányát és módját is meghatározza. Az állam vizsgálata számára ez azt jelenti, hogy az államra vonatkozó marxista—leninista tanítást meg kell védeni az elméleti kutatást jelenleg elsősorban veszélyeztető revizionista és opportunista támadásoktól és torzításoktól, s ugyanakkor le kell küzdeni a szocialista állam fejlődésének új törvényszerűségeit és vonásait megérteni nem tudó, az alkotó tudományos munkát akadályozó, maradi dogmatizmust.

Az SZKP XXI. kongresszusa abban az időpontban ült össze, amikor a Szovjetunió történelmi fejlődésének új szakaszába, a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakába lépett. Ebből következik, hogy a kongresszus figyelme a szocializmusból a kommunizmusba való fejlődés, az átmenet fő problémáira irányult. A kongresszus e téren is híven követi a lenini útmutatásokat; Lenin ugyanis mindig hangsúlyozta, hogy a legnehezebb, de a legfontosabb az átmenet, az átmeneti formák és jelenségek feltárása és megértése.[1] A fejlődés és az átmenet gondolata a szocialista állam vizsgálatára is rányomja bélyegét. A kongresszus a szocialista államot elsősorban a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet szempontjából elemzi és azokat a törvényszerűségeket és vonásokat kutatja, amelyek a szocialista államra ebben az új történeti periódusban jellemzőek.

A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakának államát vizsgálva, az SZKP XXI. kongresszusa elsősorban azokat a változásokat jelzi, amelyek ebben a periódusban a szocialista állam szerepében és jelentőségében, az állam berendezkedésében és funkcióiban mennek végbe. A szocializmusból a kommunizmusba fejlődés felveti az állam sorsának, jövőjének, az állam elhalásának kérdését és így az átmeneti időszak államában beálló változások is a szocialista államnak a kommunizmus korszakában időszerűvé váló fő problémája, az állam megszűnése szempontjából nyernek megvilágítást.

[1] Lenin: Filozófiai füzetek. Bp. Sz. 1954. 119. o.

A szocialista állam kérdéseinek ebből a szemszögből történő vizsgálatát azonban nemcsak a kommunizmusba fejlődés általános kibontakozása és a kommunizmus konkrét perspektívája indokolja, hanem az is, hogy a szocialista állam marxista—leninista elméletét meghamisító és elferdítő revizionista felfogások éppen az állam megszüntetésének már a jelenlegi feltételek mellett (és nem is a Szovjetunió, hanem kevésbé fejlett szocialista országok esetében) napirendre tűzésével intéznek támadást a szocialista állam és annak marxista—leninista elmélete ellen.[2] Az SZKP XXI. kongresszusa a lenini tanításokhoz híven a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés konkrét viszonyainak konkrét elemzése, a szocialista állam berendezkedése és funkciói e periódusban beálló változásainak feltárása alapján elutasította a marxizmus—leninizmus meghamisítására és eltorzítására irányuló kísérleteket. Az állam elhalásának kérdését is a szocialista állam fejlődésének, állandó alakulásának és változásának szemszögéből kell megvizsgálni. „Az állam elhalásának kérdése — mondotta N. Sz. Hruscsov —, ha dialektikusan értelmezzük — egyértelmű a szocialista államiság kommunista társadalmi önigazgatássá fejlődésének kérdésével. A kommunizmusban is megmaradnak bizonyos társadalmi funkciók, amelyek hasonlóak lesznek a jelenlegi állami funkciókhoz, de jellegük és ellátásuk módja más lesz, mint a fejlődés jelenlegi szakaszában."[3] A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet államával kapcsolatosan felmerülő fő probléma — amely a szocialista állam egész sor kérdését veti fel — a szocialista államiságnak a kommunista társadalmi önigazgatássá fejlődése.

A szocialista államnak a kommunista társadalmi önigazgatássá alakulásával kapcsolatban először a szocialista demokráciának, a szocialista demokrácia általános és teljes kibontakozásának kérdését kell megvizsgálni. Az SZKP XXI. kongresszusának határozata megállapítja, „hogy a mai viszonyok között a szocialista állam fejlődésének fő irányvonala a demokrácia általános fejlesztése, valamennyi állampolgár bevonása a gazdasági és kulturális építés irányításába, a társadalom ügyeinek intézésébe".[4] A szocialista állam tehát, amely a történelem során ismert legmagasabb típusú demokráciát, azaz a munkások és parasztok, a dolgozó tömegek hatalmát jelenti, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakában ezt a demokráciát még tovább fejleszti és szélesíti, mind nagyobb tömegeket vonva be az ország minden ügyének intézésébe, a gazdasági és kulturális építés irányításába. „A mi felfogásunk szerint — mondotta N. Sz. Hruscsov — a demokrácia igazi néphatalom, a dolgozó tömegek öntevékenységének és aktivitásának óriási arányú fejlődése, a tömegek önkormányzata."[5] A szocialista demokrácia továbbfejlesztésének ez az iránya és módja egyben válasz mindazokra a revizionista és opportunista támadásokra, amelyek éppen a demokrácia legmagasabb típusát, a szocialista demokráciát a történelem során érték és napjainkban is érik.

[2] „... a munkásosztály és általában a dolgozó emberek hatalmának megszilárdítása után — az állam fokozatos elhalásának kérdése válik a szocialista társadalmi rendszer alapvető és sorsdöntő kérdésévé." (A Jugoszláv Kommunisták Szövetségének programtervezete.)

[3] Az SZKP XXI. Kongresszusa. 1959. január 27—február 5. Kossuth Könyvkiadó, 1959. 123. o.

[4] I. m. 629. o.

[5] I. m. 124. o.

A szocialista demokráciát általában két irányból támadják; egyrészt a polgári demokrácia, mint a demokrácia állítólag legmagasabb típusa oldaláról, másrészt az ezzel lényegében összefüggésben levő olyan koncepciók szemszögéből amelyek „tiszta" demokráciáról, vagy annak modernebb kifejtése szerint az állam és a demokrácia összeegyeztethetetlenségéről beszélnek. Azokat a felfogásokat, amelyek a demokráciát csak a polgári demokráciák hazug és képmutató formáival és módszereivel tudják elképzelni, már régen megcáfolta a történelem, a Szovjetunió és a népi demokratikus országok gyakorlata. Míg a polgári demokratikus formák és módszerek „mögött a tőke mindenhatósága és a dolgozók tényleges jogfosztottsága rejlik",[6] addig a szocialista államok a dolgozó tömegeket, a volt kizsákmányoltakat vonva be az állam ügyintézésébe, soha nem tapasztalt mértékben kifejlesztették és kiszélesítették a demokráciát.[7] A szovjet állam demokratizmusának a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés időszakában történő általános kifejlesztésére, valamint a szocialista államiságnak a kommunista társadalmi önigazgatássá fejlődésére vonatkozó, az SZKP XXI. kongresszusán elhangzott megállapítások, a jelenségek fejlődésének objektív dialektikája alapján mutatják meg az állam elhalásának konkrét útját és egyben mindazoknak az elméleteknek tarthatatlanságát, amelyek „tiszta" demokráciáról, az állam és a demokrácia összeegyeztethetetlenségéről beszélnek. A demokrácia állami fogalom, államforma és ezért nem lehet osztályok feletti „tiszta" demokráciáról, sem az államnak és a demokráciának a szocializmusban való összeegyeztethetetlenségéről és ellentétéről beszélni. Azok a revizionista elképzelések, amelyek a szocialista demokrácia fejlesztését csak az államhatalom gyengülése és elhalása útján tudják elképzelni, szembe kerülnek a proletárdiktatúráról és a szocialista demokráciáról szóló alapvető marxista—leninista tanításokkal. A szocialista demokrácia általános kifejlesztése egyáltalán nem jelenti az állam eltűnését és a „tiszta" demokrácia létrejöttét, mert amikor a demokrácia a legteljesebb lesz, akkor az állammal együtt maga a demokrácia is elhal: „a kommunista társadalomban a demokrácia, miután gyökeresen átalakul és szokássá válik, *el* fog *halni*, de sohasem válik „tiszta" demokráciává".[8]

Az SZKP XXI. kongresszusa a lenini tanításokhoz híven jelöli meg az állam elhalásának és az állam kommunista társadalmi önigazgatássá fejlődésének útját. Az állam elhalása és a kommunista társadalmi önigazgatás a szocialista demokrácia általános kifejlesztésének és az állami szervek egyes funkciói a társadalmi szervezetek kezébe való átadásának dialektikus mozgásán keresztül valósul meg. Amikor a kongresszus határozata a szocialista állam fejlődésének fő irányvonalaként a demokrácia általános kifejlesztését szabja meg és rámutat arra, hogy növelni kell a szovjeteknek mint a dolgozók tömegszervezeteinek szerepét,[9] akkor a lenini útmutatásoknak megfelelően határozza

[6] I. m. 124. o.

[7] „Szovjetjeink — a dolgozók átfogó szervezetei — a szovjet állam politikai alapját képezik. A szovjetek 134 millió választót képviselnek, vagyis ténylegesen az ország egész felnőtt lakosságát képviselik. A szovjetekben több mint másfél millió választott küldött foglal helyet. Több mint két és fél millió dolgozó vesz részt a szovjetek állandó bizottságainak munkájában. A dolgozók küldötteinek szovjetjei biztosítják az egész nép tényleges részvételét az állam igazgatásában, olyan tényleges szabadságjogokat biztosítanak a dolgozóknak, amilyenek sohasem voltak és nem is lehetnek, még a legdemokratikusabb polgári köztársaságokban sem." (I. m. 296. o.)

[8] Lenin: Művei. 28. köt. Sz. Bp. 1952. 245. o.

[9] Az SZKP XXI. Kongresszusa. 629. o.

meg a szocialista állam fejlődésének irányát: „A szovjet államon *keresztül* áttérés az állam fokozatos megszüntetésére azon az úton, hogy rendszeresen egyre több állampolgárt, majd később *kivétel nélkül* minden állampolgárt bevonunk, hogy az állam kormányzásával kapcsolatos terhek reáháruló részét közvetlenül és *állandóan* viselje."[10]

A kommunista társadalmi önigazgatás kifejlődésének másik módja — a legszélesebb tömegeknek az államapparátus munkájába való bevonása mellett és ezzel együtt — az állami szervek sok funkciójának a társadalmi szervezetek kezébe való fokozatos átadása. Mint a szocializmusból a kommunizmusba fejlődésre nézve általában, itt különös nyomatékkal kell felhívni a figyelmet arra a lenini útmutatásra, amely az állam elhalásával kapcsolatosan a folyamat fokozatosságára utal.[11] N. Sz. Hruscsov, híven ehhez a lenini figyelmeztetéshez, hangsúlyozza, hogy „nem szabad elsietni az állami szervek egyes funkcióinak átadását a társadalmi szervezetek kezébe. Egyes esetekben határozottabban hozzá lehet fogni, más esetekben viszont eleinte csak az első, a próbalépéseket szabad megtenni, hogy az emberek megtanulják maguk fenntartani a rendet".[12] Erre mutat a kongresszusnak az a megállapítása, hogy az állami szervek egyes funkcióit (a kulturális ellátás, az egészségügy, a testnevelés és a sport kérdéseit) a társadalmi szervezeteknek kell átadni. Más feladatokat, a közrend és a közbiztonság fenntartásának funkcióit viszont, a társadalmi szervezetek a rendőrséggel, a bíróságokkal karöltve lássák el. „Ami a szocialista együttélés szabályainak betartását illeti, egyre nagyobb szerep hárul majd a népi milíciára, az elvtársi bíróságokra és hozzájuk hasonló öntevékeny szervekre. Ezeknek az állami intézményekkel együtt kell ellátni a közrend és az állampolgári jogok védelmének funkcióit, megelőzni a társadalomra nézve ártalmas cselekményeket."[13] A dolgozók mind szélesebb tömegeinek az államapparátus munkájába, az állam ügyeinek intézésébe való bevonásán, a szocialista demokrácia általános kifejlesztésén, egyes állami funkcióknak a társadalmi szervezetek kezébe való átadásán keresztül valósul tehát majd meg az állam elhalása, a szocialista államiságnak kommunista társadalmi önigazgatássá fejlődése.

Az állami szervek egyes funkcióinak a társadalmi szervek hatáskörébe való átadása egyáltalán nem jelenti azonban azt, hogy a szocialista állam szerepének jelentősége csökken a szocializmusnak a kommunizmusba fejlődése időszakában. Sőt, a szocialista állam ebben a periódusban megnyilvánuló funkciói határozottan mutatják azt a nagy jelentőséget és szerepet, amelyet a szocialista állam a kommunizmus építésében betölt. Az SZKP XXI. kongresszusán több vonatkozásban is érintették a szocialista állam funkcióinak problémáját. Mindenekelőtt — a tévedések és félreértések elkerülése végett — azt kell megjegyezni, hogy mind a társadalmi szervezeteknek átadandó funkciók esetében, mind számos más vonatkozásban, nem a szocialista állam, hanem egyes állami szervek funkcióiról van szó. Helytelen lenne tehát az állami tevékenységnek az állam előtt álló fő feladatok által meghatározott, az állam lényegét kifejező alapvető irányait, azaz az állam funkcióit, az állami szervek konkrét tevékenységével, funkcióival összezavarni. Az, hogy a szocialista

[10] Lenin: Művei. 27. köt. Sz. Bp. 1952. 145. o.
[11] L. Lenin: Művei. 25. köt. Sz. Bp. 1952. 496. o.
[12] Az SZKP XXI. Kongresszusa. 126. o.
[13] I. m. 629. o.

állam szerveinek egyes funkcióit a társadalmi szervezetek hatáskörébe utalja, nem jelenti a szocialista állam egyes funkcióinak átadását és megszűnését, illetőleg a szocialista állam szerepének és jelentőségének a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakában történő csökkenését. A szocialista állam ebben a periódusban nagyon jelentős és fontos funkciókat lát el, sőt a szocialista államnak ebben az időszakban új funkciói is kezdenek kibontakozni.

Az SZKP XXI. kongresszusának munkájából kitűnik, hogy a szovjet állam a jelenlegi szakaszban tovább erősíti és szélesíti gazdasági szervező és kulturális nevelő funkcióját. A szovjet állam a jövőben még több figyelmet fordít a gazdaságnak, a társadalmi rendszer anyagi alapjának fejlesztésére. A Szovjetunió 1959—1965. évi népgazdaságfejlesztésének a kongresszuson jóváhagyott és elfogadott ellenőrző számai mindenki számára nyilvánvalóvá teszik, hogy milyen nagy és nehéz feladat hárul a szocialista államra a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés időszakában, a kommunizmus felépítésében. A szocialista állam előtt álló feladat a kommunista társadalom anyagi-technikai bázisának megteremtése, a szocialista termelőerők újabb, hatalmas arányú fejlesztése. A társadalom által termelt anyagi és szellemi javak a társadalom valamennyi tagja közötti elosztásának végrehajtása során az államnak a legszigorúbban ellenőriznie kell a munka és a fogyasztás mértékét. A szocialista állam előtt álló feladat elősegíteni a szövetkezeti kolhoztulajdon és az állami tulajdon egységes köztulajdonná való összeolvadását. Mindezeket a feladatokat a szocialista állam gazdasági szervező és kulturális nevelő funkciója keretében oldja meg. A szocialista társadalom fejlődése során egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a tömegek szervezése és meggyőzése, az állam szervező és nevelő funkciója. A szocialista állam fejlődésének második fő szakaszában és különösen a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés, a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakában a szocialista állam elsődleges és fő funkciója a gazdasági szervezés és kulturális nevelés. Ennek megfelelően az állami szervek fő munkamódszere is egyre inkább a szervezés és a nevelés, a kényszerítés és az erőszak pedig egyre szűkebb körre szorul.

A kényszerítő jelleg kerül előtérbe a szocialista államnak annál a funkciójánál, amely a szocialista tulajdon és a szocialista jogrend védelmére irányul. A szocialista államnak egyik fő feladata, hogy a gazdasági rend alapján, a szocialista tulajdont megvédje a tolvajok és a társadalmi tulajdon fosztogatói ellen, a jogrendet, az állampolgárok jogait és törvényes érdekeit pedig a megrögzött huligánok, a gyilkosok és más a szociális elemek támadásaitól. A szocialista tulajdon és jogrend védelmének funkcióját az állam a szocialista törvényesség módszerével, a szovjet törvényeknek az állampolgárok, az állami és társadalmi szervek által való következetes megtartásán keresztül valósítja meg.

Jelentős szerepet tölt be a szocialista állam az ország külső támadásoktól való megvédésében és a béke megőrzésében. A szocialista államnak a kommunizmus általánosan kibontakozó építése időszakában is megmarad az a funkciója, hogy az országot megvédje az imperialista hatalmak katonai támadásával szemben. S bár a Szovjetuniót már nem veszi körül kapitalista környezet és a Szovjetunióban a kapitalizmus restaurációjának veszélye ki van zárva, ami azt jelenti, hogy a szocializmus nemcsak teljesen, hanem egyszersmind véglegesen győzedelmeskedett, ez egyáltalán nem biztosíték abban a tekintetben,

hogy az imperialista államok nem követnek el agressziót. Ezért a szocialista államnak fejlesztenie és tökéletesítenie kell fegyveres erőit, erősítenie kell államvédelmi szerveit, amelyeknek éle elsősorban az imperialista ügynökök és diverzánsok ellen irányul. „A szocialista haza védelmének funkciója, amelyet ma az állam betölt, csak akkor halhat el, amikor majd teljesen megszűnik az a veszély, hogy az imperialisták megtámadják hazánkat vagy szövetségeseinket."[14]

Helytelen és káros tehát a jugoszláv revizionistáknak az a nézete, mely szerint már most napirendre kell tűzni az állam elhalását, a demokrácia szélesítésével gyengíteni kell a szocialista államot, csökkenteni kell az állam és az állami szervek jelentőségét. Mint azt a szocialista állam funkcióinak vizsgálata mutatja, a szocializmusból a kommunizmusba fejlődés időszakában nagy jelentősége van az államnak a kommunista társadalmi—gazdasági rend felépítésében, a szocialista tulajdon és jogrend védelmében és az országnak az imperialista támadásoktól való megvédésében. Sőt, az állam nemcsak a szocializmus és a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakában, hanem a kommunizmusban is megmarad, ha fennmaradnak a kapitalista államok és a kapitalista tábor, azaz, ha nem szűnik meg az imperialista támadás veszélye.

Az SZKP XXI. kongresszusán megállapítást nyert, hogy „a szocializmus országai a szocialista rendszer lehetőségeinek sikeres felhasználásával többékevésbé, egy időben mennek át a kommunista társadalom felsőbb szakaszába".[15]

Ez azért lehetséges, mert a szocialista gazdasági rendszerben a tervszerű, arányos fejlődés törvénye érvényesül. Ennek folytán a múltban gazdaságilag elmaradt országok a többi szocialista ország tapasztalatára támaszkodva, a kölcsönös segítség és együttműködés alapján gyorsan leküzdhetik elmaradásukat és fejleszthetik gazdaságukat és kultúrájukat. Így kiegyenlítődnek a szocialista országok gazdasági és kulturális fejlődésében fellelhető eltérések és a fejlettségnek közös vonala alakul ki. A történelmi fejlődés következtében előálló új helyzet sajátos feladatot állít a szocialista állam elé a kommunizmus általános általánosan kibontakozó építésének időszakában: a szocialista államnak meg kell szervezni az együttműködést, a kölcsönös segítséget és tapasztalatcserét a többi szocialista állammal. Az állam tevékenységének az a fő iránya, amely ennek az új feladatnak a megoldására, az együttműködés a kölcsönös segítés és tapasztalatcsere megszervezésére irányul, a szocialista államnak ebben az időszakban kibontakozó új funkciója. Az államnak ezt a tevékenységi irányát azért kell külön funkcióként megjelölni, mert a szocialista haza védelmének funkciójától eltérő feladat megoldását, a szocialista országok gazdasági és kulturális fejlődésének közös színvonalra emelését célozza.

Az SZKP XXI. kongresszusa erőteljesen fellépett ama revizionista felfogás ellen, amely a szocializmust építő országok helyi sajátosságainak túlzásával tagadja vagy csökkenti a lényeget jelentő általános, a szocializmus építésében és a kommunizmusba fejlődés időszakában minden ország fejlődésére nézve közös törvényszerűségeket. „Amikor megvizsgáljuk azokat a távlatokat, amelyek a kommunizmus felé vezető úton az emberiség előtt

[14] I. m. 128. o.
[15] I. m. 130. o.

megnyílnak, figyelembe kell vennünk a különböző országok történelmi adottságainak rendkívül gazdag változatosságát. Ebből szükségszerűen következik azoknak a módoknak, eljárásoknak és formáknak sajátossága, amelyek révén a kommunizmus felé tartó társadalmi haladás általános törvényszerűségei érvényesülnek. Mindamellett hangsúlyoznunk kell, hogy a kommunizmushoz vezető úton a fő, a meghatározó tényezők minden ország fejlődésében a valamennyiük számára közös törvényszerűségek, nem pedig ezeknek sajátos megnyilvánulásai."[16] Ezért az SZKP XXI. kongresszusának a szocialista állam továbbfejlődésére, a szocialista állam berendezkedésében és funkcióiban beálló változásokra, a szocialista demokrácia fejlesztésére, a kommunista társadalmi önigazgatásra és az állam elhalására vonatkozóan tett, a marxista—leninista elméletet alkotó módon továbbfejlesztő megállapításai nemcsak a szovjet, hanem minden szocialista ország, így a népi demokrácia számára is nagy jelentőségűek. Különösen nagy fontosságú a népi demokráciák és a népi demokratikus állam továbbfejlődése számára a kongresszusnak az a megállapítása, mely szerint a szocializmus országai a szocialista rendszer sikeres felhasználásával többé-kevésbé egy időben mennek át a kommunista társadalom felső szakaszába.[17] Ez a tétel a népi demokratikus országok számára hatalmas lehetőségeket és egyben komoly feladatokat jelent a szocializmusba, illetve a kommunizmusba való minél gyorsabb és eredményesebb fejlődés megvalósítását illetően. A népi demokratikus államok fejlődésének ez a közvetlen perspektívája ugyanakkor még inkább fokozza az SZKP XXI. kongresszusán a szocialista állam vonatkozásában elhangzottak tanulmányozásának és felhasználásának szükségességét.

XXI. СЪЕЗД КПСС И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ГОСУДАРСТВА

Вилмош Пешка

Статье занимается следующими вопросами теории государства, возникнувшими на XXI-ом съезде КПСС : I. Вопрос отмирания государства, преобразование социалистической государственности в коммунистическое общественное самоуправление. 2. Общее и полное развитие социалистической демократии в периоде общего развёртывания коммунизма. 3. Проблема функций социалистического государства.

Статья — на основе материалов XXI съезда КПСС — исследует социалистическое государство с точки зрения перехода к коммунизму. В ходе этого она, полемизируя с ревизионистическими взглядами, излагает учение марксизма-ленинизма об отмирании социалистического государства. Отмирание государства равнозначно преобразованию социалистической государственности в коммунистическое общественное самоуправление. Автор подробно анализирует то диалектическое движение, через которое осуществляется отмирание государства и коммунистическое общественное самоуправление путём передачи отдельных функций государственных органов в руки общественных организаций. После этого излагает вопросы общего развёртывания социалистической демократии.

Статья в отношении функций социалистического государства прежде всего подчёркивает различие между функциями государственных органов и государства, а далее на основе материалов XXI съезда КПСС различает следующие функции советского социалистического государства : 1. экономически-организующая и культурно-воспитательная функция ; 2. социалистическая собственность и её защита ; 3. внешняя защита государства от агрессии империалистических держав ; 4. функция организации сотрудничества социалистических государств, их взаимной помощи и обмена опытами.

[16] I. m. 131. o.
[17] I. m. 130. o.

ZU EINIGEN FRAGEN DER STAATSTHEORIE AUF DEM XXI. PARTEITAG DER KPdSU

Vilmos Peschka

Die Studie behandelt einige staatstheoretische Probleme, die auf der Tagesordnung des XXI. Parteitages der KPdSU standen: 1. Der Staat, die Frage nach dem Absterben des sozialistischen Staates; die Entwicklung des sozialistischen Staates zur kommunistischen gesellschaftlichen Selbstverwaltung; 2. die allgemeine und höchste Entwicklung der sozialistischen Demokratie in der Periode der allgemeinen Entfaltung des Kommunismus; 3. das Problem der Funktion des sozialistischen Staates.

Auf Grund des Materials des XXI. Parteitages der KPdSU gibt die Studie eine Analyse des sozialistischen Staates, in erster Linie vom Standpunkt des Überganges vom Sozialismus zum Kommunismus. In einer Polemik mit den revisionistischen Ansichten legt die Studie die marxistisch—leninistische Stellungnahme zum Absterben des sozialistischen Staates dar. Das Absterben des Staates ist gleichbedeutend mit der Entwicklung des sozialistischen Staates zur kommunistischen gesellschaftlichen Selbstverwaltung. Der Verfasser untersucht eingehend die dialektische Bewegung, in deren Zuge sich das Absterben des Staates und die kommunistische gesellschaftliche Selbstverwaltung im Wege einer allgemeinen Entwicklung der sozialistischen Demokratie sowie durch Übergabe einzelner Funktionen der staatlichen Organe in die Hände der gesellschaftlichen Organisationen vollziehen. Sodann behandelt er sowohl die Fragen der allgemeinen Entfaltung der sozialistischen Demokratie als auch der Übergabe gewisser staatlicher Funktionen in die Hände der gesellschaftlichen Organisationen.

In bezug auf die Funktionen des sozialistischen Staates wird vor allem der Unterschied zwischen staatlichen Organen und staatlichen Funktionen betont, um später auf Grund der auf dem XXI. Parteitag der KPdSU dargelegten Stellungnahmen folgende Funktionen des sozialistischen Sowjetstaates zu unterscheiden: 1. wirtschaftlich-organisatorische und kulturell-erzieherische Funktionen; 2. das sozialistische Eigentum und sein Schutz; 3. die Verteidigung des Landes gegen Angriffe der imperialistischen Mächte; 4. das Zusammenwirken der sozialistischen Staaten, die Funktion der gegenseitigen Hilfe und der Organisierung des Erfahrungsaustausches.

THE XXIST CONGRESS OF THE COMMUNIST PARTY OF THE SOVIET UNION AND SOME PROBLEMS OF POLITICAL SCIENCE

Vilmos Peschka

The author deals with the following problems of political science raised at the XXIst Congress of the Communist Party of the Soviet Union: 1. the withering away of the state, the socialist state; the development of the socialist state into communist social autonomy; 2. the general and complete development of socialist democracy, in the period of the general development of communism; 3. the functions of the socialist state.

Relying on the minutes of the XXIst Congress the author analyses the socialist state in the first place from the point of view of the transition into communism. Polemizing with revisionist views he expounds the approach of Marxism—Leninism to the withering away of the socialist state. The withering away of the state is tantamount to the transformation of the socialist state into communist social autonomy. The author gives a thorough analysis of the dialectical process through which the state withers away and the communist social autonomy is realized by means of the general development of socialist democracy and the transfer of certain functions of the state organs to the sphere of social organizations. The next problems dealt with are the general development of socialist democracy and the transfer of certain functions of state organs to the sphere of social organizations.

As to the functions of the socialist state, distinction is made in the first place between the functions of the state organs and those of the state, and then, with due regard to what has been expounded at the Congress, the author distinguishes the following functions of the Soviet socialist state: 1. the economic-organizational and cultural-educational function; 2. the socialist property and its protection; 3. the defence of the country against the aggressions of the imperialist powers; 4. the organization of the co-operation between socialist states, mutual aid and exchange of experience.

Logisztika vagy marxi—lenini logika?

ERDEI LÁSZLÓ

A logika tudományát vizsgálva könnyű észrevenni, hogy a marxi—lenini és a burzsoá ideológia harcát ezen a területen az utóbbi években egy újabb vonás is jellemzi. Miben áll ez az új?

A marxisták—leninisták a logika alapjának és kiindulópontjának a formális logikát tekintik, éspedig az ún. hagyományos vagy arisztotelészi formális logikát. A marxisták—leninisták ugyanakkor — dialektikus értelemben — tagadják is a formális logikát. A filozófia Marx előtti klasszikusainak, elsősorban Hegelnek a munkásságára támaszkodva Marx és Engels, később Lenin felismerték, hogy a formális logika csak korlátozott képet alkot a mozgó, eleven, tehát megismerő gondolkodás törvényszerűségeiről és formáiról, s ezért feladatul tűzték ki a formális logika dialektikus meghaladását. A formális logikának ez a dialektikus meghaladása mármost a materialista dialektikus logika.

Mindebből néhány igen fontos megállapítást vonhatunk le.

Először: a formális logikát *tagadni* kell, de nem metafizikusan, hanem dialektikusan.

Másodszor: a formális logika *valóságos* meghaladása a materialista, vagyis a marxi—lenini dialektikus logika. A formális logika nem oldódik fel a dialektikus logikában, hanem megmarad továbbra is, mint a gondolkodás logikájának természetes alapja és kiindulópontja.

Harmadszor: a materialista dialektikus logika *minden* formális logika, tehát pl. a matematikai logika dialektikus meghaladása is, jóllehet a matematikai logika későbbi keletű, mint a materialista dialektikus logika.

Negyedszer: a logika marxista—leninista művelőjének alapvető és központi feladata elsősorban a materialista dialektikus logika rendszeres kidolgozása.

Ha most megvizsgáljuk a logika tudományában uralkodó helyzetet, akkor megállapíthatjuk, hogy a marxi—lenini és a burzsoá ideológia közötti harc mindig két alapkérdésben nyilvánult és nyilvánul meg. Az egyik a formális logika felfedezéseinek, eredményeinek marxi—lenini vagy burzsoá értelmezése, magyarázata. Ez lényegében a filozófiában kifejlődött alapvető ellentétnek, materializmusnak és idealizmusnak a harca a logika tudománya által megszabott keretek között. A másik a materialista dialektikus logika létjogosultságának az elismertetéséért, tehát a dialektikáért, a dialektikus gondolkodásért folyó harc. A burzsoá logikusok ugyanis *általában* tagadták és tagadják a dialektikus logika létjogosultságát, nemcsak materialista, hanem idealista formájában is, — bár az idealista dialektikus logika tagadása is — a legtöbb

esetben — akarva-akaratlanul a materialista dialektikus logika közvetett tagadása. Ennek a negatív hozzáállásnak természetesen megvoltak és megvannak a maga alapvető társadalmi és ismeretelméleti okai.

A burzsoá logikus tehát a materialista, általában a dialektikus logikát illetően negatív álláspontot foglalt el. Ezáltal azonban ellentmondásos helyzetbe jutott. Ugyanis a társadalmi, elsősorban természettudományos fejlődés a burzsoá logikus számára is nyilvánvalóvá tette a formális logika elégtelenségét, a hagyományos logika meghaladásának szükségességét. Viszont azt, hogy a valóságos meghaladást a materialista dialektikus logika jelenti, osztályhelyzetéből kifolyólag sem fogadhatta el.

Bizonyára ez a negatív ok is szerepet játszott abban, hogy a burzsoá logikusok figyelme mindinkább a matematikában szereplő gondolati eljárások logikai elemzése felé fordult ; hogy a matematikai logika létrejött és fejlődésnek indult. Ezzel párhuzamosan azonban a logika egy „matematikainak" nevezett fajtája a burzsoá logikus számára most úgy jelent meg, mint a hagyományos logika állítólag egyedül lehetséges meghaladása. A materialista dialektikus logika ellen folyó, kezdetben negatív, védekező harc ennyiben „pozitívvá" változott : a burzsoá logikus immár a matematikai logikára hivatkozva *támad* a marxi—lenini logika ellen.

Félreértések elkerülése végett szeretnénk leszögezni, hogy ebben az ideológiai harcban voltaképpen nem a tulajdonképpeni matematikai logikáról van szó. A matematikai logika tudomány, a logika egyik ágazata, amely számos vonatkozásban új eredményekkel gazdagította a formális logikát, — amely eredmények feltárásában mint ismeretes, szovjet matematikai-logikusok is jelentős szerepet játszottak és játszanak. Amiről viszont most beszélünk, az a matematikai logika egy sajátosan eltorzított formája, amelyet a rövidség kedvéért *logisztikának* nevezünk.[1]

Mit értsünk logisztika alatt?

A matematikai logika új eredményeinek a feltárása szükségszerűen kihatással volt a hagyományos logikára. Nem pótolta a hagyományos logikát, nem állt a helyére, s a tulajdonképpeni matematikai logikának ez nem is volt és nem is lehet sohasem a célja. De a matematikai logika eredményei a formális logika egyes pontokon való továbbfinomítását, gazdagítását jelentették, feltéve persze, hogy nem csupán matematikai eljárásokra, a matematikai bizonyításra vonatkoznak, hanem általános logikai formában is megfogalmazhatók. A burzsoá logikában viszont csaknem a matematikai logika születésével egy időben és kifejlődésével párhuzamosan lábrakapott egy tendencia, amelynek *lényege a hagyományos logika likvidálása;* amely a formális logika egyetlen lehetséges, egyetlen „korszerű" alakjának ezt az abszolutizált és így egyoldalúan felfogott állítólagos matematikai logikát tekintette és tekinti. Világos : ebben az esetben már nem arról van szó, hogy a matematikai logika általánosan is megfogalmazható eredményeivel kiegészítsük, gazdagítsuk, továbbcsiszoljuk a formális logikát, amelynek alapja továbbra is a hagyományos logika, hanem arról, hogy ezek az általánosan megfogalmazott eredmények — beleértve ebbe a formalizálás egyetemes érvényűvé való tételét is — jelentik állítólag az egyedül lehetséges formális logikát, sőt *a* logikát.

[1] Tudatában vagyunk persze annak, hogy ez a név sok tekintetben nem kielégítő, félreérthető ; az ezzel kapcsolatos terminológiai nehézségeket azonban most úgysem tudnánk áthidalni.

Ezt a mai burzsoá logika-tudományban eluralkodott tendenciát nevezzük logisztikának.

A logisztika lényegének fenti meghatározása látszólag nem kielégítő. Az nyilvánvaló, hogy minden olyan törekvés, amely a logikát *csak* egy a matematikai logikában alkalmazott formalizáció mintájára tartja interpretálhatónak, — logisztika. Az egyetemes formalizálásra való törekvésben ugyanis eleve benne van, hogy csak az abszolutizált matematikai logika — logika. (Ez természetesen nem azt jelenti, mintha a matematikai logikában alkalmazott, illetve annak megfelelő formalizálást a formális logika egész területéről kiutasítanánk.) Ezzel szemben nem minden logisztika veti el a maga teljességében a hagyományos formális logikát, bár sok esetben ez a hagyományos logikának csak *szavakban* való fenntartását jelenti, míg a tényleges gyakorlat ennek éppen az ellenkezője. Ezért az a megállapítás, hogy a logisztika a hagyományos logika teljes likvidálását jelenti, pontatlan megállapításnak tűnhet. Mégis azt kell mondanunk, hogy *az adott vonatkozásban* a logisztika lényege éppen ez, s az egyetemes formalizálásra való törekvés ennek csak külső megfelelője. Ugyanis sok logisztikus számára is nyilvánvaló, hogy a logisztika képtelen az egész hagyományos logikát átfogni, mivel annak csupán egy korlátozott területével van kapcsolatban. Miután így vannak a hagyományos logikának olyan területei, amelyek kívül esnek a logisztikán, azaz a hagyományos logika likvidálása gyakorlatilag nem vihető keresztül, ezt a helyzetet valamiképpen magyarázni kell. A logisztikusok mármost szubjektív elfogultságuk, egyoldalúságuk fokának megfelelően válaszolnak a problémára. Egyesek — ha másképpen nem, úgy szavakban — elismerik a hagyományos logika részleges érvényességét. Mások szintén, azzal a nem titkolt reménnyel, hogy a logisztika által fel nem ölelt területeknek a formalizálása, egyszóval a hagyományos logikának a logisztikával való felcserélése csak idő kérdése. Ismét mások egyszerűen keresztül néznek a problémán s máris úgy tekintik, hogy a hagyományos logika egyszer s mindenkorra elavult és a tudomány lomtárába került.

Mindez persze teljesen hamis. Arról nem is beszélve, hogy véleményünk szerint a logisztika *egyetlen területen sem* öleli fel a hagyományos logika egészét, mert annak *elvi*, tartalmi oldala teljesen rajta kívül marad.

A logisztika tehát — ahogyan e fogalom tartalmát itt megfogalmaztuk — burzsoá logikai irányzat s így a logisztikához való pozitív vagy negatív hozzáállás egy burzsoá irányzathoz való pozitív vagy negatív hozzáállást jelent. Mindez természetesen nem új, ezzel eddig is tisztában voltunk. De ha nem új, miért kell most ismét foglalkoznunk a logisztika problémájával? Azért, mert az utóbbi években egy sajátos jelenségnek lehetünk tanúi: *a logisztika megkísérli a behatolást a marxi—lenini logikába.* A dolog annál veszedelmesebb, mert nagyon természetesen itt nem mint nyílt burzsoá irányzat jelentkezik, hanem elbújik egy marxista frazeológia mögé. Ilyen jelenségeknek lehettünk tanúi Magyarországon, az 1956. évi ellenforradalmat megelőző és az azt közvetlenül követő időszakban. De megtalálható ez nyomokban Lengyelországban s néhány más népi demokratikus országban is. Különösen aktuálissá tette azután a kérdést *Georg Klaus* német marxista logikus múlt évben megjelent: *Bevezetés a formális logikába* c. könyve,[2] amely az első leplezetlen kísérlet arra,

[2] Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1958.

hogy a logika marxi—lenini felfogását likvidálja s helyébe egy állítólag marxista—leninista módon felülvizsgált és összegezett logisztikát tegyen.

Két megjegyzést kell itt tennünk.

A marxizmus—leninizmus logikájába behatoló logisztika némileg más formát ölt magára, mint nyíltan burzsoá formái. A logisztika — mint mondottuk — voltaképpen a materialista dialektikus logikát lenne hivatva helyettesíteni. Egy magát marxistának nevező logikus azonban *ezen a ponton* nem követheti minden további nélkül a logisztikát. Álláspontjának helytelensége ugyanis azonnal nyilvánvalóvá válna. Ezért a marxi—lenini logikába behatoló logisztika elismeri a materialista dialektikus logika létjogosultságát. Ebben azonban nincs sok köszönet, mert az elismerés voltaképpen a logisztika és a materialista dialektikus logika torz összeházasítását jelenti. Likvidálja ugyanis a materialista dialektikus logika természetes, történelmi alapját : a hagyományos logikát, a továbbhaladás alapjaként a logisztikát jelölve meg. Úgy gondoljuk, ez igen káros álláspont.

Másrészt a marxi—lenini logikába behatoló logisztika előszeretettel tetszeleg a dogmatizmus elleni harc tógájában. De az, hogy egy a *logisztika* ellenében fellépő, lényegében helyes álláspontba a múltban dogmatikus hibák is csúsztak bele, nézetünk szerint nem jelent menlevelet semmiféle burzsoá ideológia, így a logisztika számára sem. A dogmatizmus elleni *efféle* harc igen könnyen a marxizmus—leninizmus elleni harcba csaphat át.

A logisztika tehát helytelen, burzsoá tendencia s ezért kötelességünk fellépni ellene. Mivel pedig e tendenciának a marxista—leninista táboron belül Georg Klaus munkája az egyetlen valóban pregnáns képviselője, a továbbiakban kénytelenek vagyunk ezzel az egy munkával foglalkozni. Segítségünkre lesznek Klaus *tézisei* is, amelyeket az 1958-ban Szófiában rendezett nemzetközi filozófiai szemináriumra készített s amelyekben elvileg foglalta össze azt, amit fenti könyvében előzőleg részletesen kifejtett. A tézisek címe : *A formális logika tárgya, a formális logika és a dialektika viszonya a mai logika fényében.*

I.

1. Bár a bevezetésben logisztikaként jellemeztük Klaus ún. „modern" formális logikáját, kötelességünk ezt a véleményünket röviden igazolni.

Kezdjük azzal a meghatározással, amelyet Klaus a tézisekben a formális logika tárgyáról ad. Eszerint : „A formális logika tárgya úgy is meghatározható, ahogyan minden tudomány tárgyát meghatározzuk, azaz ha e tudomány szisztematikus felépítéséből indulunk ki . . . Ez a felépítés elementáris fokként a kijelentések logikáját, az egyjegyű predikátumok logikáját, a sokjegyű predikátumok logikáját, a fokozatos kiszámítást tartalmazza. — Aki ebben kételkedik" — folytatja —, „annak rá kell mutatnia a logika azon területeire, amelyeket teljességgel soha nem lehet megragadni ezzel a felépítéssel." És rögtön hozzá teszi : „Ilyen területek nincsenek."

Ez nyilvánvalóan a logisztika tárgyának és programjának a meghatározása, hiszen nemcsak arról van szó benne, hogy a *formális* logika állítólag csupán a kijelentések, predikátumok stb. logikájának a vizsgálata, hanem arról is, hogy a formális logika keretein belül másnak helye nincs. Klaus logikája tehát logisztika. Egy kérdést azonban még tisztáznunk kell.

Klaus szavait olvasva könnyen az a gyanú merülhetne fel bennünk, hogy logikája talán *matematikai* logika. Ezt azonban Klaus maga sem állítja,

legalábbis közvetlenül nem. „Nem lehetett célunk a matematikai logikát kifejteni" — írja könyve zárszavában. — „Ez a matematikai-logikai szaktudomány feladata."[3] Klaus könyve tehát saját felfogása szerint sem matematikai logika. Ennek a megállapításnak azonban ellentmond Klaus egy másik kijelentése, amelyet könyve előszavában tesz s a következőképpen hangzik: „matematikai logika és logisztika" között „nincs különbség".[4]

Pusztán Klaus szavaira támaszkodva aligha állíthatnánk, hogy logikája logisztika, bár nem matematikai logika, mert ez esetben különbséget tennénk matematikai logika és logisztika között, holott szerinte ilyen különbség nincs. Viszont azt sem tehetnénk meg, hogy azonosítsuk a matematikai logikát a logisztikával, miután könyve saját állítása szerint sem a matematikai logika kifejtése, azaz van különbség a kettő között. Ez az ellentmondó megnyilatkozás tehát csak egyféleképpen értelmezhető. Klaus felfogása szerint a matematikai logika csak a matematikai gondolati eljárásokra vonatkozik. Ez eddig rendben is volna, mert „A matematikai logika" valóban „a matematikai tudományokban szereplő gondolati eljárások, elsősorban a matematikai bizonyítás logikai elemzése".[5] Ebben az értelemben tehát Klaus igenis különbséget tesz matematikai logika és logisztika között. Csakhogy Klaus nyilvánvalóan azt is feltételezi, hogy a logisztika azért *lényegében* azonos a matematikai logikával, s különbségük csak lényegtelen, formai. A logisztika eszerint a matematikai logika, de úgy általánosítva, hogy már ne csak a matematikai tudományokban szereplő, hanem minden létező és lehetséges gondolati eljárásra érvényes legyen.

Valóban erről van szó. Következésképpen a kérdés azon fordul meg, hogy matematikai logika és logisztika e különbsége tényleg lényegtelen és mellőzhető-e.

Klaus látszólag érintetlenül hagyja a matematikai logikát, csak éppen egyetemes érvényűvé teszi, általánosítja. De csak látszólag. Ténylegesen ugyanis nemcsak ez az általánosítás megy végbe, hanem még valami, s ez éppen a döntő. Klaus ugyanis a fenti módon általánosított „matematikai" logikát *abszolút érvényűnek* tekinti, aminek következtében így megfogalmazott logikája *az egyetlen lehetséges* formális logikává alakul át.

Mármost könnyű belátni, hogy a matematikai logika általánosításából mindez nem következik. A matematikai logika eredményeinek az általánosítása csak azt jelenti, hogy ezeket az eredményeket érvényeseknek tekintjük nem matematikai gondolati eljárásokra is, ti. *azokra, amelyekre nézve érvényük tudományosan igazolható.* Ettől azonban a hagyományos logika még továbbra is érvényben marad, a matematikai logika természetes alapjaként. E problémával kapcsolatban persze még hátra van matematikai logika és hagyományos logika viszonyának részletekbe menő, precíz tisztázása. A végeredmény azonban semmiképpen sem lehet hagyományos logika és matematikai logika összeolvasztása, pontosabban a hagyományos logika likvidálása és egy matematikainak nevezett logikával való helyettesítése. Klaus tehát metafizikusan jár el, amikor a matematikai logikát abszolút érvényűvé „általánosítja"; *a tényleges általánosítást egy olyan többlettel terheli meg, amely sem a matematikai logikából, sem az általánosításból magából nem következik.*

[3] Uo. 386. o.
[4] Uo. VI. o.
[5] Fogarasi Béla: *Logika.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958. 118. o.

A matematikai logikának megvannak a maga sajátos természetéből következő határai. Továbbá: minden matematikai logikus tudja, hogy a matematikai logika terjedelme szűkebb, mint *a* logika terjedelme. Amikor tehát Klaus a matematikai logika határát *a* logika határával azonosítja, akkor metafizikusan jár el; a részt azonosítja az egésszel, a matematikai logikát *a* logikával. De ez önkényes eljárás, amelynek semmiféle tudományos alapja nincs; az eredmény pedig a logisztika.

Ellenvetésképpen felhozhatnánk, hogy nincs külön matematikai és külön nem matematikai gondolkodás, a gondolkodás végső soron mindkét területen ugyanaz a gondolkodás. Ez igaz, de csak akkor, ha nem állunk meg ennél s az azonosság tételét a különbség tételével is kiegészítjük. Ellenesetben egyoldalúan járnánk el s fenti tételünk hamissá válna. A gondolkodás végső soron mindkét területen ugyanaz a gondolkodás, de csak *végső soron*. Egyúttal mindegyik területen ama *sajátos formában* jelenik meg, amely tárgyának sajátos természetéből következik. A matematikai logika mármost *elsősorban annak a sajátosnak, speciálisnak* a feltárása, amely a *matematikai* gondolati formákban jelentkezik. Ez általánosítható ugyan, de csak azon a határon belül, amelyet a fenti formának a sajátos, speciális természete határoz meg. Tehát az általánosítás során sem az nem történhet meg, hogy *túllépjük* e határt s a matematikai logika egyes eredményeit olyan formákra is kiterjesszük, amelyeknek a természete a matematikai gondolati formák speciális természetével nem azonos; sem az, hogy *megállva ennél a határnál*, ezt a határt abszolút érvényűnek nyilvánítsuk. Az utóbbi esetben a különbséget vesszük abszolút érvényűnek, míg az azonosságot nemcsak háttérbe szorítjuk, hanem tulajdonképpen likvidáljuk. Így jár el Klaus is, *a* logika helyébe az abszolút érvényűvé kikiáltott logisztikát téve.

Úgy vélem, mindezek alapján elvethetjük azt a feltevést, hogy Klaus logikája netán matematikai logika. Klaus „modern" formális logikája logisztika.

2. A logisztika mellett való kiállásból szükségszerűen következik Klaus számára a feladat: a hagyományos logika likvidálása. Ezt meg kell tennie, különben a logisztika tételeinek abszolút érvényéről vallott felfogása tarthatatlannak bizonyulna. Mit tesz tehát?

Először szükségesnek érzi, hogy — legalábbis szavakban — nagylelkű legyen a hagyományos logikával szemben: „egyáltalán nem azért szállok síkra" — írja — „hogy a hagyományos logikát helyettesítsük a matematikai logikával. Ez nem szükséges és nem is kívánatos. A hagyományos logika objektív érvényes törvények állományát tartalmazza, amit a modern logika semmi esetre sem értékel le."[6] — Ezek a szavak azt a látszatot keltik, mintha Klaus egyáltalán nem akarná likvidálni a hagyományos logikát. Csak a rögtön ezután következő mondatokból derül ki, miről is van szó tulajdonképpen. „Ez az állomány" — folytatja — „a tagadás tagadásának dialektikus törvénye értelmében megőrzött, ugyanakkor megszüntetett és magasabb fokra emelt. A logika hagyományos törvényei és következtetésmódjai így megjelennek, mint a modern logika speciális esetei és részterületei, miközben éppen e modern síkról jobban és mélyebben értelmezhetők".

Klaus állásfoglalása kellően megtüzdelt mindenféle „dialektikus" kitételekkel. Véleménye azonban nyilvánvaló. Állítólag nem akarja helyettesíteni

[6] Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. VI—VII. o.

a hagyományos logikát, csak éppen megszünteti és *helyébe* olyan logikát javasol, amelyben a hagyományos logika már csak speciális esetként van jelen. Tehát *beolvasztja* a hagyományos logikát a logisztikába — pontosabban szeretné beolvasztani. Ezt mondja: „az, ami a hagyományos logikában maradandó és értékálló, mindenképpen megtalálja helyét a modern logikában".[7] Ezek a szavak nem hagynak kétséget aziránt, hogy itt a hagyományos logika likvidálásáról van szó. Egyfelől a nemmaradandó és az értéktelen a „modern" logika számára megszűnik létezni. Másfelől a maradandó és értékálló „mindenképpen megtalálja helyét" a logisztikában, azaz beleolvad a logisztikába, megszűnik önálló hagyományos logikaként létezni.

Klaus programja világos. Nem rajta, hanem a logisztika belső önellentmondásán múlik, hogy ezt a programot képtelen megvalósítani.

a) A hagyományos logika egyes tételei belekerülnek logikájába, de csak mint „speciális esetek". (Erről később.)

b) Más tételeket úgy vesz fel logikájába, hogy egyúttal nem veszi fel. Ez az eset pl. a genetikus meghatározás esetében. A genetikus meghatározásról nehéz lett volna kimutatni, hogy értéktelen és elavult, s így nincs helye a „modern" formális logikában. De a logisztika ugyanakkor a genetikus meghatározást nem tekintheti, nem is tekinti tárgyához tartozónak. Mit tesz tehát Klaus? Felveszi a genetikus meghatározást logikájába, de egyúttal kijelenti, hogy „tulajdonképpeni értelemben nem tartozik a formális logikához".[8] (Ti. a logisztikához.) Ez a megfogalmazás mutatja a legjobban, mennyire önkényes és megalapozatlan Klaus eljárása. Ha következetes akart volna lenni saját logikai elveihez, akkor a genetikus meghatározást meg sem kellett volna említenie könyvében. Csakhogy egy ilyen következetesség lehetetlenség. Ezért kompromisszumot köt, azt is lehetőleg a logisztika javára: a genetikus meghatározás „tulajdonképpeni értelemben" nem tartozik logikájához — de azért tárgyalja. Ámde *miféle logika az, aminek az is tárgyát képezi, ami „tulajdonképpeni értelemben" nem képezi tárgyát!*

c) A genetikus meghatározás mindenesetre még jól járt. Ha nem is „tulajdonképpeni értelemben", de azért az a „megtiszteltetés" érte, hogy belekerült Klaus könyvébe. Mert más logikai tárgyakról Klaus egyszerűen kijelenti, hogy nem tartoznak a formális logikához. Erre a legjellemzőbb példa a problematikus, vagyis a lehetőséget kifejező ítélet. (Általában az ún. modális ítéletek.)

Fogarasi Bélával polemizálva Klaus úgy véli, hogy az ítéleteknek ez a csoportja „egyáltalán nem tartozik a formális logikához. A lehetőség kategóriája a lét egyik kategóriája és az ontológiához tartozik" — mondja. — „Ez az ítélet: ‚Lehetséges egy világűrhajót építeni' a formális logika szempontjából nem különbözik az ilyen formájú ítéletektől: ‚A Föld bolygó'. Mindkét ítéletnek az a tulajdonsága, hogy igaz vagy hamis és a kijelentéslogika ugyanazon törvényeinek vannak alárendelve."[9] — Ez az idézet számos tekintetben önmagáért beszél. Először is világos, hogy Klaus metafizikusan elválasztja a létet a tudattól. A lehetőség kategóriája lét-kategória is, de ez nem jelenti azt, hogy ne tükröződjön a gondolkodásban, éspedig *abban a formában, ahogyan visszatükrözésére tudatunk egyáltalában képes.* A lehetőséget

[7] Uo. 386. o.
[8] Uo. 183. o.
[9] Uo. 107. o.

pusztán a lét birodalmába utalni: metafizika és a lenini tükrözési elmélet teljes meg nem értése. — Ráadásul mégis szükségesnek tartja kijelenteni, hogy tulajdonképpen nem erről van szó, hanem arról, hogy ha ez az ítéletforma *van* is (azaz nem csupán az ontológiához tartozik!), a logisztikát csak az érdekli: igaz-e vagy hamis, más szóval a többi ítéletféleséggel együtt a kijelentéslogika megfelelő törvényeinek veti alá. De mert egy *lehetőséget* kifejező ítéletnél az igaz vagy a hamis problémáját aligha lehetne ama kijelentéslogikai apparátus segítségével eldönteni, amely alá az ítéleteket általában utalja, gyorsan hozzáteszi: a lehetőséget kifejező ítélet azt jelenti, „nem tudjuk, hanem csak sejtjük",[10] hogy az ítélet igaz-e vagy hamis. (Íme: a „sejtés", mint a kijelentéslogika egyik értéke!) De ha az ítélet csak annyiban jön számításba, hogy *vagy* igaz *vagy* hamis, ez az ítélet pedig *egyik sem*, akkor hova tegyük? Nyilvánvalóan ez az oka annak, hogy Klaus száműzi logisztikájából.

Meg kell jegyeznünk, hogy a ködösítéshez itt maga a példa is hozzájárul, s úgy látszik, ez nem véletlen. Hála a szovjet tudomány világraszóló eredményeinek, a világűrhajó megépítése valóban reális lehetőséggé vált. Ezért a „Lehetséges egy világűrhajót építeni" ítélet tényleg alárendelhető a vagy igaz, vagy hamis alternatívájának s egyértelműen kimondható: igaz. De csak a lehetőség igaz, más szóval szigorú logikai értelemben véve még ez az ítélet is csak akkor válik igazzá, ha a világűrhajó megépítése megtörténik. Jobban szemünkbe tűnik, miről van szó, ha egy másik lehetőséget kifejező ítéletet veszünk példának. Mondjuk: „Lehet, hogy a sarkcsillagnak is vannak bolygói." Erre az ítéletre már nem mondhatjuk sem azt, hogy igaz, sem azt, hogy hamis, hiszen mind a kettő lehetséges, éppen ezért lehetőséget kifejező ítélet. Ez az ítélet tehát *most még* nem rendelhető alá „a kijelentéslogika megfelelő törvényeinek". Ezért van az, hogy Klaus az általa hozott példával kapcsolatban végül is a sejtés kibúvójához folyamodik.

d) Mindezeken túl világos, hogy számos olyan részterülete van a hagyományos logikának, amely Klaus könyvében nem talál helyet. Sem „tulajdonképpeni értelemben", sem nem „tulajdonképpeni értelemben", sem egyéb formában. Ilyen az elvonatkoztatás, az általánosítás, az összehasonlítás, az analízis, a szintézis stb. stb. Ezekről aligha lehet azt mondani, hogy elavultak, hogy nem maradandó és értékálló elemei a logikának. Viszont a logisztika mit sem tud kezdeni velük. Az egyetlen megoldás Klaus számára csak az lehetett, hogy hallgat róluk. De ez minden, csak nem tudományos eljárás!

3. Így néz ki Klaus eljárása a hagyományos logikával szemben. S még ez a kép is félrevezető. Mert a valóságban a hagyományos logika elvi, tartalmi oldala még azokban az esetekben sem kerül bele Klaus logisztikájába, ahol saját hite szerint „speciális esetként", „megszüntetve-megtartva" belekerül. Végső soron ugyanis a hagyományos logika egész *elvi, tartalmi* része, azaz a *tulajdonképpeni* hagyományos logika kívül marad a logisztikán. Emeljünk ki ezzel kapcsolatban egy tipikus példát.

Klaus a relációslogikák kapcsán kitér az ítélet S—P struktúrájának kérdésére. Fogarasi Bélát bírálva kijelenti, hogy az ítéletnek ez a hagyományos-logikai struktúrája a relációk esetében nem helyes, mert „ez azt jelentené, hogy minden predikátum egyjegyű. De . . . nemcsak *egy* szubjektum és *egy* predikátum között vannak összefüggések" — írja — „mert összefüggések

[10] Uo.

vannak több szubjektum között is, és ezeket az összefüggéseket éppen *többjegyű predikátumoknak, relációknak* nevezzük. Tehát az *S—P* ítéletforma az ítéletformáknak csak speciális esete".[11] Vagy a problémát kiélezetten megfogalmazva: „Az az állítás, hogy minden ítéletnek *S—P* formája van, . . . *logikailag hamis* . . ." ; a relációsítéletet *„elvileg* nem lehet az arisztotelészi sémába beleerőszakolni". Mert „annak a ténynek, hogy a Föld gömbölyű, megfelel az *S—P* formájú ítélet. Annak a ténynek azonban, hogy a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik, az *S(x, y, z)* formájú ítélet felel meg. Ha azonban olyan tényeknél, mint az utóbb említettnél, az *S—P* formájú ítélethez tartjuk magunkat, akkor a tények igazi logikai struktúráját nem lehet megragadni".[12]

Klaus fentebb arról beszélt, hogy a hagyományos logika megszüntetve-megtartott a logisztikában, azaz a logisztikának csak speciális esete. Az ítéletstruktúra problémájával kapcsolatban most példát szolgáltat erre: az S—P ítéletforma az ítéletformáknak csak speciális esete. Arra a kérdésünkre pedig, hogy mit értsünk a „speciális eset" fogalmán, Klaus a következőképpen válaszolt:

Vannak ítéletek, ahol *egy* alany és *egy* állítmány között van viszony. Ezeknek a struktúrája az S—P. És vannak ítéletek, amelyek *több* alany viszonyát tükrözik vissza. Ezeknek a struktúráját az S—P nem írja le, ezeknek a pontos leírása az S(x, y stb.) formulával fejezhető csak ki. Más szóval *a hagyományos logikának az ítélet struktúrájára vonatkozó e l v e Klaus szerint nem minden ítéletre, csupán egy részükre vonatkozik.* E speciális esetekben érvényes, igaz, a többi esetben érvénytelen, „hamis".

Klaus álláspontja szemre tetszetős. Valóban: ennek az ítéletnek, hogy „a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik", nem pontosabb strukturális képét adja-e az S(x, y, z), mint az S—P? Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk Klaus álláspontját, rögtön észrevesszük, hogy voltaképpen *két* dologról van szó, amelyeket összekever.[13]

A hagyományos logika azt állítja, hogy az ítélet — és *minden* ítélet — *e l v i l e g* megfelel az S—P struktúrának. Mármost *mit* ért S—P alatt a hagyományos logika? Annak az objektív ténynek a rögzítését, hogy *minden ítélet k é t f o g a l o m egysége, viszonya,* a *logikai* alanyé és a *logikai* állítmányé; hogy *minden ítélet az alanyról állít vagy tagad valamit.* És Klausnak ezt illene figyelembe vennie, mert ha egyebütt netán nem is olvasta volna, Fogarasi Béla mindenesetre idézi Arisztotelész idevonatkozó, alapvető meghatározását: „Az ítélet olyan beszéd, amely valamit valamire vonatkozóan állít vagy tagad."[14] Klaus mármost azt állítja, hogy az S—P struktúra egy olyan ítélet esetében, mint „a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik", „logikailag hamis". Ez azonban közvetlenül nézve nem igaz. A hagyományos logika számára ebben az ítéletben is megvan a logikai alany és a logikai állítmány fogalma, s nem is megszüntetve-megtartva csak. Az alany a „Föld", s erről állítjuk, hogy a „Mars és a Vénusz között fekszik".

De nincs igaza Klausnak közvetve sem. A relációslogika szerint most tárgyalt ítéletünkben nemcsak a Földről állítjuk azt, hogy a Mars és a Vénusz

[11] Uo. 248. o.

[12] Uo. 249., 250., illetve 252. o. *(A „logikailag hamis" és az „elvileg" szavak kiemelése tőlem!* — EL.)

[13] Az alábbiakban természetesen nemcsak Klaust, hanem Klauson keresztül a logisztika idevonatkozó felfogását is bíráljuk.

[14] Arisztotelész: *Analytica priora,* I. 1. (Idézi Fogarasi Béla: *Logika,* i. k. 202. o.)

között fekszik, hanem a Marsról is, a Vénuszról is állítunk, ti. azt, hogy közöttük a Föld fekszik. Elvégre ha azt állítjuk, hogy a Föld a Mars és a Vénusz között fekszik, akkor ebben a vonatkozásban a Marsnak és a Vénusznak is meghatároztuk a másik kettőhöz való viszonyát. Ha tehát *az ítéletben szereplő tárgyak egymáshoz való viszonya* szempontjából közeledünk az ítélethez, akkor az alany (Klaus-féle felírása szerint az állítmány) kiszélesedik, több elemből összetettként lép elénk. Innen $S(x, y, z)$ felírása. Igaz-e mármost az, hogy ebben az esetben az S—P elv „logikailag hamissá" vált? Nyilvánvalóan nem igaz! Akár fogalmakban, akár jelekben fejezzük ki ebben a formájában az ítéletet, az mindvégig megtartja S—P struktúráját. Nyilvánvalóan ez a helyzet tartalmilag. *Amikor ugyanis a relációslogika a logikai alany elemei közötti viszony vonatkozásában közeledik az ítélethez, akkor — ettől függetlenül és ezzel egyidejűleg — az S—P elvet minden további nélkül érvényesíti.* De kifejeződik ez pusztán formailag is az S(x, y, z) felírásban, ahol az S megfelel a logikai állítmánynak, a P-nek (hagyományos logikai értelemben!), míg az (x, y, z) a logikai alanynak, az S-nek. Más szóval az S—P struktúra nem tűnt el, még csak nem is megszüntetve-megtartott a relációs-struktúrában, hanem *maradéktalanul* jelen van benne.

A relációslogika felfedezése itt véleményünk szerint az, hogy a több tárgy viszonyát visszatükröző ítélethez *e viszony* szempontjából is közeledhetünk s akkor *e szempontnak megfelelően módosulás következik be abban: mit sorolunk az ítéletből az alanyba és mit az állítmányba.* Ez azonban nem — mint Klaus hiszi — az S—P struktúra dialektikus megszüntetve-megtartása. hanem ellenkezőleg: a leghatározottabb és minden kétséget kizáró *fenntartása, érvényesítése.* A relációslogika — akár tudja, akár nem — nem ad *más* struktúrát az ítéletnek, mint ami az S—P-ben *elvileg* kifejeződik; sőt tevékenységének egyik alapvető vonása az, hogy ezt az S—P struktúrát tartja szem előtt, csak éppen abban a vonatkozásban, amelyet képvisel.

Az utóbbi talán világosabban lép elénk, ha átgondoljuk, hogyan fogalmazta meg Klaus a relációsítélet létjogosultságát az S—P ítéletekkel szemben. Az S—P struktúrájú ítéletek — mondta — olyan ítéletek, amelyekben egy *alany* és egy *állítmány* viszonyáról van szó. A relációsítéletekben viszont *több alanynak* — pontosabban *egy* alany *több elemének* — a viszonyát fogalmazzuk meg. Tehát az S—P *az alany és az állítmány* viszonya, a relációsítélet viszont *az alanyok közötti, azaz az alanyon belüli* viszonyt fejezi ki — az alany és az állítmány viszonyának feltárása *mellett.* Vagyis *nem ugyanazon viszonyra irányulnak,* amelyet az egyik így, a másik ellenben fejlettebb fokon fejezne ki. Mivel mármost a relációsítélet egy olyan viszony szempontjából ragadja meg az ítéletet, amely az S—P struktúrát elvileg nem érinti, mindenekelőtt pedig *semmiképpen sem az S—P elvben kifejeződő viszonyról beszél,* nem csoda, ha az eredeti, az S—P-ben kifejeződő viszony benne — miután *ítélet* — megmarad, maradéktalanul érvényesül. Ezen mitsem változtat az, hogy maga a logikai alany fogalma az új szempontnak megfelelően módosul. Ezért nem mondhatjuk azt sem, hogy a relációs felírásban *elvileg* más struktúrát adunk az ítéletnek, mint ami az S — P-ben eleve kifejeződik. Az alany „finomszerkezete" szempontjából azonban igen, mert az S—P struktúrán *belül* az S elemeire való bontása is megtörténik.

A mondottak megvilágítják azt is: mi Klaus hibája. Az, hogy az S—P struktúrát már képtelen *tényleges értelmében* felfogni. Egyoldalúan a logisztikából kiindulva *számára a hagyományos logika elvi mondanivalója meg-*

szűnt létezni. Ha valahol azt látja : S—P, akkor ezt már csak így fogja fel : *S(x)*. De mutasson egy hagyományos logikát, amelyben az S—P elvet S(x)-ként tárgyalják!

Mindezek alapján képet alkothatunk magunknak arról, hogyan értelmezi Klaus a „speciális eset", vagy a „megszüntetve-megtartás" fogalmát. Amikor ugyanis S(x)-é redukálja az S—P-t, akkor *hagyományos logikai értelemben, azaz elvi, tartalmi tekintetben ott sem ismeri el, ahol látszólag meghagyja érvényét.* Erről az S(x)-ről mármost valóban kijelentheti, hogy csak az ítéletek egy részére nézve érvényes, míg a többiek esetében „logikailag hamis", hiszen *belemagyarázta* már azt a tartalmat, amelyet a hagyományos logika ebben az egyoldalúságban sohasem tételezett benne. De ez nem megszüntetve-megtartása, hanem *teljes elvetése* a hagyományos logikának, e logika elvi, tartalmi részének.

A valóságban az a helyzet — s ezt most már általában értjük, — hogy *a hagyományos logika elvei teljes egészükben érvényesülnek az egész formális logikán belül,* beleértve ebbe minden formalizált logikát, így Klaus „modern" formális logikáját is. A hagyományos logika az az *elvi alap,* amelyre az összes formalizált logika épül. Ezek nem korlátozzák érvényét, ellenkezőleg : a hagyományos logika az, amely megszabja emezek határait. (Még az intuicionista logika is csak mint *matematikai bizonyítási* elvet utasítja el a kizárt harmadik törvényét.) Ha tehát a „speciális eset" fogalma itt alkalmazható, akkor éppen fordítva értendő, mint ahogyan azt Klaus elképzeli.

*

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a logisztika — ahogyan itt értjük — nem egyszerűen a matematikai logika bizonyos eredményeinek az érvényesítése általában a formális logika területén, hanem nyíltan vagy burkoltan, akarva-akaratlanul a hagyományos logika indokolatlan, tudományosan meg nem alapozott és meg nem alapozható likvidálása. Ezt a távolról sem új tendenciát képviseli most Klaus is könyvében. Álláspontját azonban éppúgy nem tudta alátámasztani és marxista—leninista módon megindokolni, ahogyan eddig senki sem — miután egy ilyen álláspontot tudományosan megindokolni nem is lehet. Klaus munkájának persze megvan az a pozitív tendenciája is, hogy a matematikai logika eredményeit az idealista torzításoktól megszabadítva, marxi materialista módon értelmezze. Miután azonban nem tudta magát a logisztikától elhatárolni, ez a törekvése — kisebb részeredményektől eltekintve — lényegében nem sikerült. Mint kimutattuk, Klaus nem megszüntetve-megtartja, hanem likvidálja a hagyományos formális logikát, jóllehet a hagyományos logika *minden* más logika természetes alapja és kiindulópontja.

II.

1. Ha Klaus már a hagyományos logika elvi kérdéseivel szemben is ilyen tökéletes meg nem értést mutatott, akkor nehéz elképzelni, hogy a dialektikus, vagyis a tartalmi logika problémái iránt több fogékonysággal rendelkezne. Mennyire így van, mutassuk meg egy szintén jellemző példán keresztül. Ez az ún. összetett negatív-pozitív ítélet kérdése.

Fogarasi Béla Logikájában foglalkozik a negatív és a pozitív ítéletek egyik sajátos kapcsolatával, a *nem-hanem* formával. (Pl. „*Nem* fehér, *hanem* fekete", „*Nem* az emberek tudata az, amely létüket, *hanem* ellenkezőleg,

társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza" stb.) A probléma tárgyalása során azután megjegyzi, hogy tudomása szerint ennek az ítéletösszefüggésnek a sajátossága nála nyert először megvilágítást. Klaus erre a következőképpen reflektál: „mi — írja — az összes ítéletkapcsolatokat uraljuk",[15] tehát ezt is. Állítását azonban bizonyítania is illik, azaz ki kell mutatnia, hogy az ítéleteknek ez a kapcsolata hol található meg a logisztika eddigi táblázataiban. Klaus tehát felállítja a nem-hanem ítéletösszefüggés igazságmatricáját s azután csak úgy röpködnek fölényes megállapításai. „Megmutatkozik", — írja, — „hogy ez a" (nem-hanem) „matrica a $\overline{p}.q$ matricával azonos, tehát eredeti össztáblázatunkban megvan. — Éppígy megmutatkozik, hogy ez a kapcsolat extenzionális. Miután a $\overline{p}.q$ matricát a formális logika eddigi fejlődése keretében természetesen tárgyalja, ezért Fogarasi nagyon is téved, ha azt hiszi, hogy új ítéletkapcsolatot fedezett fel. — Fogarasi tévedése — amennyiben nem puszta tudatlanságon alapult — abban állt, hogy nem tett különbséget egy ítéletkapcsolat logikai struktúrája és nyelvi köntöse között".[16]

Talán nem felesleges először néhány észrevételt tenni a nem-hanem kapcsolat ún. extenzionális jellegére vonatkozóan. A logisztika felfogása szerint két kijelentés (ítélet) puszta egymásmellettiségét az „és" konjunkcióval kell kifejezni. Pl. „Esik az eső *és* holnap szerda van". Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk az ítéletkapcsolatokat, kiderül, hogy nem mindig beszélhetünk „és"-ről, hiszen ilyeneket is mondhatunk: „Esik az eső, *jóllehet* holnap szerda van", vagy: „Esik az eső, *bár* holnap szerda van", „Esik az esö, *mert* holnap szerda van" stb. stb., — eltekintve most attól, hogy ezek a kijelentések értelmesek vagy értelmetlenek-e. A logisztika mármost ezeket az ítéletkapcsolatokat is a konjunkcióval fejezi ki, mert véleménye szerint a logikai struktúra mindegyikben ugyanaz, csak a „nyelvi köntös" a különböző. Ezen az alapon sorolja azután Klaus is a nem-hanem ítéletkapcsolatot a konjunkció alá s fejezi ki $\overline{p}.q$ formájában.

Könnyű belátni, hogy e felfogás dialektikusan nézve a tényleges logikai szabatossággal ütközik. A logisztika ugyanis „nagyvonalúan" eltekint attól, hogy az említett nyelvi köntösök között nem mindig pusztán mennyiségi, formai, hanem *minőségi* különbségek is vannak. Ez a helyzet a nem-hanem esetében is. Ha azt mondjuk: „Ez nem fehér *és* ez fekete", akkor ez a kapcsolat minősége szerint egy negatív és egy pozitív ítélet puszta egymásmelléhelyezése; két *különböző* ítélet viszonyáról van szó, semmi több. Éppen ebből következik a konjunkció fogalmának ama sajátossága, hogy az egyik ítélet igaz vagy hamis volta mit sem jelent a másik ítélet igaz vagy hamis volta szempontjából. A konjunkció akkor áll fenn, ha mind a két ítélet igaz. De az első igazságából ennek ellenére sem *következik* a másik igaz volta, és megfordítva. Ha azonban azt mondjuk: „Ez nem fehér, *hanem* fekete", akkor már nem egyszerűen két egyébként különböző ítélet viszonyáról van szó. A nem-hanem kapcsolat *kontrárius ellentétet* fejez ki, a két ítélet tehát ellentétként *vonatkozik* egymásra. Következésképpen ebben a kapcsolatban „nem egyszerű állításról, állító ítéletről van szó, hanem olyan állító ítéletről, amelynek *értelméhez* szervesen hozzátartozik az, hogy a *megfelelő* negatív ítélet tagadása".[17]

[15] Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. 92. o.
[16] Uo. 93. o.
[17] Fogarasi Béla: *Logika*, i. k. 217. o. (*A „megfelelő" szó kiemelése tőlem!* — EL.)

Világosan szemünkbe tűnik mindez, ha nem ilyen triviális példát választunk, hanem valóban tudományos példákat. „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem ellenkezőleg, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza." „A kommunizmust nem az jellemzi, hogy általában meg akarja szüntetni a tulajdont, hanem az, hogy a polgári tulajdont akarja megszüntetni." „A tőkés termelés közvetlen célja nem az árutermelés, hanem az értéktöbblet termelése." Stb. stb. Ezekben a marxizmus klasszikusaitól származó példákban az ítélet-kapcsolat jellege nyilvánvalóan a kontrárius ellentét.

A logisztika tehát eltekint az ítélet-kapcsolatok minőségi különbségeitől, attól, hogy egyes esetekben a kapcsolat puszta *különbözőség*, más esetekben viszont kontrárius *ellentét*. A logisztika másképpen, mint ilyen egyoldalúan nem is tud eljárni. Ámde ebben az esetben könnyű belátni, hogy a logisztika az összes ítéletkapcsolatokat valóban „uralja". Olyan nagymértékben absztrahál ugyanis, hogy így pl. a konjunkcióba *a világon minden belefér*, akár ezer évvel ezelőtt fedezték fel, akár ezer év múlva fogják felfedezni. (Sőt feltehetően a világegyetem bármely más helyén netán élő gondolkodó lények ítéletkapcsolatai is eleve benne vannak.) Ezen az alapon azután nem nehéz Klausnak kimondania, hogy a nem-hanem kapcsolat sajátosságát a logisztika már régen ismeri és Fogarasit megelőzően tárgyalja.

Klaus persze maga is érzi, hogy érvelése valahol sántít. A következőképpen *magyarázkodik:* „A ‚hanem' szó értelme itt az ‚és' konjunkcióra redukálódik. Önmagában természetesen valami olyasmit jelent, ami az ‚és' *logikai jellegén túlmegy*,[18] ugyanis q *igazságának a kiemelését* p *hamisságával* szemben. De ez a kiemelés nem változtat semmit a kifejezés *logikai jellegén*".[19] Mármost a konjunkció *logikai jellege* az, hogy konjunkció. Hogyan lehetséges tehát az, hogy *túlmegy* ugyan a saját logikai jellegén, a konjunkción, de ez a túlmenés mégsem változtatja meg logikai jellegét, azaz továbbra is konjunkció marad?! Ha a „hanem" szó „önmagában ..... valami olyasmit jelent", ami túlmegy az „és" logikai jellegén, akkor az „és" logikai jellegének megfelelően felírva felírtuk-e azt a „valami olyasmit", ami *éppen a „hanem" szó értelme „önmagában"?!*

Magyarul: a logisztika megalkotta az ítéletkapcsolat formáját *általában*. Ezekután csak tévelygő földi halandók képzelhetik azt, hogy egy *konkrét* ítéletkapcsolat felfedezése egyáltalában felfedezés. Olyan ez, mintha azt mondanánk: ismerjük a törvény fogalmát *általában;* hogyan képzelheti mármost egy fizikus, egy biológus vagy egy logikus, hogy valamely *konkrét* törvény felfedezése — felfedezés . . .

Így néz ki a helyzet, ha a kérdéshez Klaus szempontjából közeledünk. Mert Klaus itt is — miként az ítéletstruktúra esetében láttuk, — csak a metafizikusan elkülönített forma oldaláról képes a problémát megközelíteni. Valójában azonban éppen a *tartalomról* van szó, amely e logikai formában reflektálódik.

„Az összetett negatív-pozitív ítéletek logikai struktúrája koncentrált formában fejezi ki *a tudományos gondolkodás és általában a tudományok története folyamatának törvényszerűségét.*"[20] Ez a törvényszerűség pedig az, hogy a meg-

[18] *Kiemelés tőlem!* — EL.
[19] Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. 94. o.
[20] Fogarasi Béla: *Logika*, i. k. 218. o.

ismerés fejlődése során pozitív ítéletből kiindulva *a negatív ítéleten keresztül* jutunk új, megfelelő pozitív ítélethez; hogy a negatív ítélet szükségszerű előfeltétele és előkészítője az új eredményt azután már pozitív formában kifejező ítéletnek. Az a mély összefüggés tehát, amely negatív és pozitív ítéletek között van, — s amelynek jelentőségére elsőnek kétségtelenül Fogarasi mutatott rá, — éppen az összetett negatív-pozitív ítéletben válik világossá.

Ismételjük: amikor Fogarasi a nem-hanem kapcsolatot felmutatja, akkor rámutat ugyan annak *konkrét* „extenzionális" jellegére, a döntő azonban nem ez, hanem a fentebb röviden ismertetett dialektikus tartalom. Ez a *tartalom* az összetett negatív-pozitív ítélet igazi struktúrája, s nem a Klaus-féle extenzió: a $\bar{p}.q$.

Persze, Klausnak nehéz lett volna észre nem vennie, hogy itt elsősorban tartalmi kérdésről van szó. Elvégre Fogarasi igazán nem rejti véka alá ezt, sem itt, sem egész könyvében. „A nem-hanem új forma, — mondja, — de nem mint forma fontos, hanem a benne lévő tartalom. A »nem-hanem« egy tartalom formája".[21] Ezért van az, hogy mindenek végeztével Klaus mégis-csak bizonyos elismerésre kényszerül. A dialektikus logikában — írja — „Fogarasi példája is, amit mint állítólagos új felfedezést a formális logikában elutasítottunk, jogosult helyet kaphatna".[22] De hogyan nevezhető valami felfedezésnek a dialektikus logikában, ha azt állítólag már régen felfedezték a logisztikában?!

2. Most pedig térjünk át a dialektikus logika kérdésére általában.

„Dialektikus logikáról" — írja Klaus a tézisekben — „csak akkor lehet beszélni, ha sem a természet és a társadalom általános törvényeinek tanát nem vesszük figyelembe, (objektív dialektika), sem ezen törvények metodológiai következményeit (dialektikus módszer). A formális logika és a dialektikus logika összehasonlításának csak abban az esetben van értelme, ha dialektikus logikán a gondolkodás specifikus dialektikus törvényeit értjük. Ellenkező esetben a dialektikus logika fogalma felesleges és azt helyettesítheti pl. a dialektikus módszer".

Mi az, ami pozitív Klaus tételében? Az az egyébként nyilvánvalóan eltúlzott félelem, amit a vulgarizálás veszélye miatt érez. Valóban helytelen lenne, ha valaki azt mondaná: felesleges dolog a dialektikus logikát kidolgozni, hiszen a módszer alaptörvényei amúgyis rendelkezésünkre állanak. Az sem volna túlságosan épületes, ha valaki így okoskodna: a dialektikus logika másodlagos dialektika, az objektív dialektika visszatükröződése tudatunkban; ha tehát adva vannak az objektív dialektika alapvető törvényei, felesleges a dialektikus logika után kutatni, hiszen másfajta *alap*törvényekhez amúgy sem juthatnánk általa. Egyszóval Klaus nem jár el helytelenül, amikor óva int a vulgarizálástól, bár meg kell mondanunk, hogy tudomásunk szerint egyetlen marxista—leninista logikus sem írt efféle zagyvaságokat.

Mindezen túl azonban az is kitűnik, sőt elsősorban az tűnik ki, hogy Klaus — ahogyan mondani szokás — a vulgarizálástól való félelmében a a gyereket is kiönti a fürdővízzel. Csak a két leglényegesebb szempontra kívánunk rámutatni.

a) A dialektikus logikával kapcsolatban nem lehet az objektív dialektikát figyelembe venni, — mondja Klaus. Egy ilyen *minden megszorítás*

[21] Uo. 222. o.
[22] Georg Klaus: *Einführung in die formale Logik*, i. k. 100. o.

nélküli megállapítás következetes végigvitele azonban szükségszerűen *idealizmust* eredményezne.

A dialektikus logika marxi—lenini materialista felfogásának egyik alappillére, hogy a tudat, a gondolkodás *másodlagos* a léttel, az anyaggal szemben. Következésképpen a gondolatok dialektikája a fejünkben csak az objektív dialektika szubjektív tükröződése : szubjektív dialektika. A dialektikus logika tehát számunkra azért *materialista* dialektikus logika, mert egyik feladatunk éppen ennek a másodlagosnak, visszatükröztnek *az objektív dialektikából való l e v e z e t é s e.*

Mit mond ezzel szemben Klaus? Klaus először is tagadja, hogy a gondolkodás dialektikája szubjektív dialektika ; hogy a dialektikus logika kidolgozása a szubjektív dialektika kidolgozása. „Ha — mondja — dialektikus logikán egyszerűen a szubjektív dialektikát . . . értjük, akkor ez a kiegészítő fogalom csak felesleges zavarokat idézne elő és felesleges lenne."[23] Ez világos beszéd. Csakhogy Engels is rendkívül világosan beszél, amikor „A természet dialektikája" egy helyén a következőket mondja : „Az úgynevezett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik, az úgynevezett szubjektív dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak visszatükröződése a természetben mindenütt érvényesülő . . . mozgásnak",[24] azaz az objektív dialektikának. Vagyis Engels számára a szubjektív dialektika fogalma nem valami zavarokat előidéző, felesleges kiegészítő fogalom, hanem azonos a gondolkodás dialektikája fogalmával, más szóval azzal, aminek a tudományos feltárása a dialektikus logika egyik feladata.

Másodszor, ha — Klaus módján — arra az álláspontra helyezkednénk, hogy az objektív dialektikát nem lehet a dialektikus logika kidolgozása során figyelembe venni, akkor lemondanánk arról, hogy a gondolkodást mint *másodlagosat* vegyük vizsgálat alá. Mondogathatnánk persze, hogy „másodlagos", „másodlagos", de ennek a döntő jelentőségű ténynek az *elvi levezetését* ezzel csak *megkerülnénk* s így máris fejest ugranánk az idealizmusba, de legalábbis a vulgár-materializmusba. (Vagyis éppen abba a vulgarizálásba, amelytől Klaus annyira óv.)

Klausnak úgylátszik teljesen mechanikus elképzelései vannak a visszatükröződés fogalmáról, annak lenini elméletéről. Úgy véli, ha leírjuk a kijelentések „intenzionális kapcsolatait", s közben rossz gramofón módján ismételgetjük : „mindez másodlagos" stb., akkor már meg is oldottuk a *materialista* dialektikus logikát. Nem látja, hogy ezzel csak megkerülnénk a tényleges materialista kérdésfeltevést, vagyis éppen azt, *ami materializmus* a dialektikus logikában, nem végeznénk el, nem dolgoznánk ki.

Klausnak tökéletesen igaza van abban, ha a vulgarizálással szemben így érvel : a gondolkodás *specifikus*-dialektikus törvényeinek a feltárása szükséges. De csak nem képzeli azt, hogy *csupán* specifikus dialektikus törvényeket találunk a gondolkodásban! Egy ilyen felfogás nyilvánvalóan ismét ellentmondana a marxizmus—leninizmus klasszikusai állásfoglalásának. Gondoljunk Engels ismert tételére : „A dialektika . . . a természet, az emberi társadalom és a *gondolkodás* általános mozgási és fejlődési törvényeinek a tudománya."[25] De ha a dialektika alaptörvényei a gondolkodás alaptörvényei

[23] Uo. 97. o.
[24] Engels : *A természet dialektikája*, Budapest, 1952. Szikra, 221. o.
[25] Engels : *Anti-Dühring*, Szikra, Budapest, 1948. 135. o. (*Kiemelés tőlem!* — EL.)

is, akkor egy materialista dialektikus logika, amelynek fő feladata a gondolkodás dialektikus *törvényeinek* a feltárása, nem mellőzheti a dialektika alaptörvényeinek a gondolkodással kapcsolatos felmutatását. Vagy alaptörvényei ezek a gondolkodásnak is, következésképpen a gondolkodás specifikus dialektikus törvényei végső soron ezekben az alaptörvényekben foglalhatók, sőt *foglalandók* össze. Vagy nem alaptörvényei a gondolkodásnak — amint az Klaus szavaiból szükségszerűen következik —, de akkor a gondolkodásnak specifikus dialektikus törvényei sincsenek. Elvégre hogyan volna lehetséges az, hogy a dialektika alaptörvényei a maguk konkrét-specifikus formáiban megjelennek ugyan a gondolkodásban, de nem általánosíthatók ezekké az alaptörvényekké? Hogyan volna lehetséges az, hogy a dialektika alaptörvényei alaptörvényei ugyan a gondolkodásnak, de a gondolkodás törvényeinek az összefoglalásakor róluk beszélni mégsem lehet?!

Miután ezeket az alaptörvényeket absztrakte már ismerjük, a dialektikus logika kidolgozása kétségtelenül a gondolkodás specifikus dialektikájának a kidolgozása. De ez egyrészt *csak a dialektika alaptörvényeire támaszkodva* végezhető el, másrészt *végső soron* a dialektika alaptörvényeinek — itt persze, mint gondolkodási törvényeknek — a felmutatása lesz.

b) Ezzel már át is mentünk a dialektikus *módszer* kérdésébe. Klaus szerint — mint idéztük — a dialektikus logikával kapcsolatban a dialektikus módszert sem lehet figyelembe venni. Egy ilyen *minden megszorítás nélküli* megállapítás következetes végigvitele azonban szükségszerűen a dialektikus módszer, ezen keresztül pedig a dialektikus logika likvidálását eredményezné.

Egy marxista—leninista számára nyilvánvaló, hogy *a gondolkodás dialektikus logikájának a kidolgozása csak a materialista dialektikus módszer következetes alkalmazása révén történhet meg.* De hogyan alkalmazzuk a dialektikus módszert, ha egyszer a dialektikus logikával kapcsolatban nem vehető figyelembe? Lehetséges persze, hogy a dialektikus módszer alkalmazását valamilyen formában Klaus is szükségesnek tartja, — különben hogyan is igényelhetné a gondolkodás specifikus *dialektikus* törvényeinek a feltárását. Tételének a megfogalmazása azonban ellentmond ennek.

A módszer kérdése már csak azért sem kapcsolható ki a dialektikus logika problematikájából, mert *a materialista, marxi—lenini dialektikus logika végeredménye, végszava éppen a dialektikus módszer!* Mint a Filozófiai Füzetek tanusítják, már Lenin felfigyelt erre Hegel idealista dialektikus logikájával kapcsolatban: „az ‚abszolút eszméről' szóló egész fejezet ... főtárgya", vagyis „Hegel logikájának eredménye és összefoglalása, végső szava és veleje a *dialektikus módszer*",[26] — írta. De logikának és módszernek ez az összefüggése nem Hegel találmánya; Petrus Ramus óta a módszer a logika tudományának a tárgyát képezi. Ezért *a dialektikus logika kidolgozása a dialektikus módszer kidolgozása is, más szóval annak feltárása, hogyan megy át a gondolkodás a legelemibb tevékenységekből és módszeres eljárásokból fokozatosan a legfejlettebb módszeres tevékenységbe: a marxi—lenini materialista dialektikus módszerbe.*

Mindezek alapján a leghatározottabban el kell utasítanunk Klaus ama felfogását, hogy a dialektikus logikával kapcsolatban nem vehető tekintetbe sem az objektív dialektika, sem a szubjektív dialektika; sem a dialektika alaptörvényei, sem a dialektikus módszer. Ugyan mennyiben maradna ez a logika dialektikus, ha mindezeket a követelményeket teljesítenénk!

[26] Lenin: *Filozófiai füzetek*, Szikra, Budapest, 1954. 209. o.

Nem maradna számunkra más, csak az értelemszerű, azaz metafizikus módszer, ámde a metafizikus módszerre támaszkodva a materialista dialektikus logika kidolgozása lehetetlen lenne.

3. Klaus számára nem volt lehetséges a *marxi—lenini* dialektikus logika puszta elutasítása. Valamit adnia kellett helyette. Mit javasol mármost dialektikus logikaként? A kijelentések intenzionális kapcsolatainak a kidolgozását, vagy a tézisek szerint: „a dialektikus logika ... a kijelentések intenzionális viszonyainak az elmélete". Magával ezzel a gondolattal nem érdemes foglalkoznunk, lévén semmitmondó általánosság, miután racionálisan felfogva csak annyit mond, hogy a dialektikus logika a — tartalom logikája. Konkrét elemzésnek különben is csak akkor vethetnénk alá, ha Klaus képes lenne akár csak egyetlen ilyen „intenzionális kapcsolatot" felmutatni. Sokkal fontosabb az, ami ebből a programatikus megállapításból következik.

A marxi—lenini dialektikus logika annak a logikai *munkának* a feltárása és tudományos összegezése, amelyet az emberi tudat végez a világ megismerése során. Tárgya tehát a megismerés logikai folyamata, a maga totalitásában. Ámde minden valamire való logisztikus számára is tudott dolog, hogy a logisztika nem képes átfogni a megismerés egészét, még azt a területet sem, amelyet a hagyományos logika átfog. Következésképpen ha elfogadnánk azt a tételt, hogy a dialektikus logika a kijelentések intenzionális viszonyainak az elmélete, akkor ez egyet jelentene *a dialektikus logika tulajdonképpeni feladatáról való lemondással.* Klaus tételéből — általában a logisztikából — ugyanis az következik, hogy a logikai megismerés munkája kimerül különböző intenziójú ítéletkapcsolatok létrehozásában. De ez képtelenség; ennél még a hagyományos logika is többet mond a gondolkodó megismerésről.

Ez a tétel ugyanakkor további bizonyítéka annak, hogy Klaus számára a logisztika abszolút érvényű. Nemcsak arról van immár szó, hogy nincs hagyományos logika, csak logisztika, hanem arról is, hogy a materialista dialektikus logika sem képzelhető el másképpen, csak a logisztika valamilyen alakzataként. Igaz, hogy a tétel önmagában csupán a formalizálást terjeszti ki a dialektikus logikára, de ez éppen külső megjelenése annak, hogy a dialektikus logika Klaus felfogása szerint egy „dialektikus logisztikával" azonos.[27]

Véleményünk szerint a materialista dialektikus logika kidolgozásával kapcsolatban ez a tétel káros és veszedelmes. Mellék-, sőt vakvágányra terelheti a kutatást. *A dialektikus logika természetes történelmi alapja és kiindulópontja a hagyományos formális logika.* Ezért *kidolgozása is csak ezen az alapon lehetséges.* Ez nem a hagyományos és a dialektikus logika összeolvasztása. Egyszerűen szólva csak annyit jelent, hogy a dialektikus logika nem dolgozható ki a hagyományos logika eredményeinek ismerete (és előmunkálatképpen: kritikája) nélkül; hogy *ez* az és nem a logisztika, amelyet meg kell haladnunk. Lemondani erről az alapról, véleményünk szerint egyet jelentene a materialista dialektikus logika kidolgozásáról való lemondással, elvileg is, gyakorlatilag is.

A logisztika — mint Klausnál is láttuk — azzal érvel, hogy pótolja ezt az alapot, hiszen benne a hagyományos formális logika „precízebb" for-

[27] Klaus ugyan sehol sem állítja, hogy a kijelentések intenzionális kapcsolatai ugyanúgy formalizálandók, mint az extenzionálisak; — e problémát nyiltan fel sem veti. Mégis erre kell következtetnünk, nem azért, mert az ellenkezőjét sem állítja, hanem mert állásfoglalásának a *tendenciája* meglehetősen egyértelműen erre mutat.

mában, „magasabb fokon" stb. megtalálható. Bizonyítottuk azonban, hogy ez nem igaz ; a logisztika — sőt a matematikai logika — egyetlen lényeges vonatkozásban sem pótolhatja a hagyományos formális logikát. (Az utóbbi erre nem is tart igényt.) Ezért a leghatározottabban fel kell lépnünk Klaus elképzelései és minden hasonló elképzelés ellen a „dialektikus logisztikáról", amely csak fából vaskarika.

Nincs szükség különösebb összefoglalásra. Klaus könyve és tézisei szemléltetően példázzák, hogy a matematikai logika nem azonos a logisztikával. A logisztika burzsoá irányzat a logikában, tehát harcolnunk kell ellene ; nem engedhetjük meg, hogy a logisztikára való hivatkozással megkíséreljék száműzni a marxizmus—leninizmust a logikából.

Befejezésül azonban beszélnünk kell még Klaus eljárásának egy igen jellemző vonásáról.

Nehéz lenne tagadni, hogy Klaus álláspontja ellentétes a marxizmus—leninizmus klasszikusainak az álláspontjával. S aligha hihető, hogy Klaus ennek — legalább részben — ne lenne tudatában. Ebből önként következik bárki számára, hogy Klaus könyve, tézisei polémia a marxizmus—leninizmus, legalábbis a marxizmus—leninizmus klasszikusainak a logikáról vallott állásfoglalása ellen. Klaus mármost valóban polemizál egyes marxistákkal, de ez csak spanyolfal a számára.

Először is *hallgat* arról, hogy felfogása ellentmond a marxi—lenini felfogásnak, a marxizmus—leninizmus klasszikusai álláspontjának.

Másodszor nemcsak hallgat arról, hogy álláspontja nem egyeztethető össze Marx, Engels és Lenin e kérdésekben vallott állásfoglalásával, hanem ellenkezőleg : szorgalmasan idézi klasszikusainkat, ezzel azt a látszatot keltve, mintha ő értelmezné egyedül helyesen a dialektikus logikával, általában a logikával kapcsolatos marxi—lenini álláspontot.

Véleményünk szerint ez megengedhetetlen eljárás. Azt természetesen senkinek sem róhatjuk fel, ha kutatásai során olyan gondolatokra jut, amelyek ellenkeznek a marxizmus—leninizmus megfelelő tételeivel. De ezekben az esetekben elvárjuk, hogy egyrészt az illető ezt őszintén tárja fel, másrészt hogy tételeit tudományos alapossággal és lelkiismeretességgel igazolja. És ez az, amit Klaus nem tesz meg. Klaus eljárása többé-kevésbé tudatos kitérés a nyílt vita elől, feltehetően nem azért, mintha azt hinné, hogy elképzeléseit nem tudja kielégítő módon igazolni, hanem azért, mert a marxista—leninista álláspontot a logikát illetően mondjuk elavultnak tartja, amellyel már vitatkozni sem érdemes, de amelyet nyíltan kimondani egyelőre még nem időszerű.

Az efféle eljárást természetesen a leghatározottabban el kell utasítanunk. Lehet persze, hogy túlságosan messzemenő következtetéseket vontunk le Klaus magatartásából, de magára vessen, ha így történt.

Ezzel azonban még nem vagyunk készen. Sokkal nyilvánvalóbb Klaus nézeteinek a marxizmus—leninizmussal való összeférhetetlensége, semhogy elkendőzésére a hallgatás és a klasszikusok idézgetése elegendő volna. Amellett bizonyára Klausnak magának is szüksége volt valamilyen illúzióra, hogy elképzeléseinek a létjogosultságában egyáltalában hihessen. Mindezeket a hiányokat mármost egy állítólagos dogmatizmus elleni fellépés pótolja. Klaus egyszerűen dogmatizmusnak nyilvánít minden olyan álláspontot, amely szemben áll a logisztikával. Láttuk : szerinte matematikai logika és logisztika között lényegében nincs különbség. Következésképpen minden a logisztika

ellen irányuló kritikát elutasít azon a címen, hogy az a matematikai logika dogmatikus kritikája. De módunkban volt igazolni, hogy matematikai logika és logisztika nem azonosak ; hogy a logisztika elleni harc semmiképpen sem harc a matematikai logika ellen. Az igazság tehát az, hogy ebben az esetben Klaus a dogmatizmus ellen harcolva, vagy legalábbis ezen a címen végső soron akarva-akaratlanul a marxizmus—leninizmus ellen harcol.

Világos, hogy ezen az úton egyetlen *marxista—leninista* sem követheti Klaust.

ЛОГИСТИКА ИЛИ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКАЯ ЛОГИКА?

Ласло Эрдэи

В последние годы мы можем быть свидетелями своеобразных явлений в области науки логики : логистика пытается проникнуть в марксистско-ленинскую логику. (Под «логистикой» понимаю ту тенденцию буржуазной логики, сущность которой заключается в ликвидации традиционной логики, в абсолютизации действительных достижений математической логики, которая провозглашает эту, таким образом истолкованную «математическую логику» единственной возможной «современной» логикой.) Наиболее характерно проявляется эта тенденция в работе марксиста Георга Клауса „Einführung in die formale Logik".

По мнению Клауса, традиционная логика диалектически снимается в логистике. Но если мы проанализируем некоторые характерные высказывания Клауса, в первую очередь, о структуре суждений об отношениях то становится очевидным, что его трактовка научно необоснована и за «диалектической» фразеологией снятия находится та же *ликвидация* традиционной логики, что и вообще в буржуазной логистике.

Особенно несостоятельна и даже опасна позиция Клауса в вопросе диалектической логики. Клаус, ликвидируя традиционную логику и далее очистив диалектическую логику от объективной диалектики, от субъективной диалектики и в конечном итоге от диалектического метода, доказывает только то, что он не понимает сущность материалистической диалектической логики. Ибо материалистическая диалектическая логика — это раскрытие и научное суммирование той *логической работы*, которую совершает человеческое сознание в процессе познания мира. Итак, её предмет : логический процесс познания в его тотальности. Поэтому ограничение диалектической логики на «интенциональные отношения высказываний» в конечном итоге равнозначно отказу от действительных задач диалектической логики. Таким образом, Клаус не только ликвидирует традиционную логику, считая единственной возможной логикой логистику, но и *из диалектической логики хочет сделать диалектическую логиситку*.

Но традиционную логику нельзя ликвидировать, традиционная логика является естественно-исторической основой *всякой* — математической или диалектической — логики. Характерно, что Клаус, хотя его важнейшие определения, касающиеся диалектической логики прямо противоположны соответствующим высказыванием классиков марксизма-ленинизма, не только молчит об этом, но даже не попытается доказать справедливость своих высказываний через критику положений классиков. (Так как научно это всё равно не осуществимо). Вместо этого Клаус критикует Белу Фогараши, но, не имея достаточно доказательств часто делает просто громогласные замечания.

Работа Клауса, конечно, имеет тот положительный момент, что, освободив достижения математической логики от идеалистических искажений, он даёт её марксистскую материалистическую трактовку. Но так как он не огородил себя от буржуазной логистики, это стремление Клауса — не взирая на некоторые частичные результаты — не удалось.

LOGISTIK ODER MARXSCHE—LENINSCHE LOGIK?

László Erdei

In den letzten Jahren können wir einer eigenartigen Erscheinung auf dem Gebiete der Logik Zeuge sein : die Logistik versucht in die marxistisch—leninistische Logik einzudringen. (Unter »Logistik« verstehen wir die Tendenz der bürgerlichen Logik, deren Wesen in der Liquidierung der traditionellen Logik bzw. der Absolutisierung der tat-

sächlichen Resultate der mathematischen Logik besteht und die solcherweise die entstellte »mathematische Logik« als die einzig mögliche »zeitgemäße« Logik verkündet.) Diese Tendenz ist am ausgeprägtesten in der Arbeit »Einführung in die formale Logik« des Marxisten Georg Klaus zu beobachten.

Klaus vertritt den Standpunkt, daß die traditionelle Logik in der Logistik dialektisch aufgehoben sei. Wenn wir aber einige seiner charakteristischen Festsetzungen, so in erster Linie seine Struktur vom Relationsurteil untersuchen, so wird klar, daß seine Auffassung wissenschaftlich unbegründbar ist, und hinter der »dialektischen« Phraseologie »aufgehoben« sich ebenso die Liquidierung der traditionellen Logik verbirgt wie im allgemeinen in der bürgerlichen Logistik.

Besonders ist die Stellungnahme von Klaus in der Frage der dialektischen Logik unhaltbar, ja sogar gefährlich. Indem Klaus die überlieferte Logik liquidiert, ferner die objektive und subjektive Dialektik aus der dialektischen Logik und letzten Endes die dialektische Methode verbannt, beweist er lediglich, daß er das Wesen der materialistischen Logik nicht versteht. Die dialektische Logik ist nämlich die Aufdeckung und wissenschaftliche Summierung der *logischen Arbeit*, die das menschliche Bewußtsein im Laufe der Erkenntnis der Welt ausübt. Somit ist ihr Gegenstand der logische Prozeß der Erkenntnis in seiner Totalität. Deshalb ist die Beschränkung der dialektischen Logik auf »die intenzionalen Beziehungen der Aussagen« im Endergebnis gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die eigentlichen Aufgaben der dialektischen Logik. Demzufolge liquidiert Klaus nicht nur die überlieferte Logik, während er uns als die einzig mögliche Logik die Logistik darstellt, sondern will sogar *aus der dialektischen Logik »eine dialektische Logistik« machen.* Man kann aber die überlieferte — sei es die mathematische oder die dialektische — Logik nicht liquidieren, da sie die natürlich-geschichtliche Grundlage *jeder* Logik ist. Es ist für Klaus bezeichnend, daß obzwar seine wichtigsten, die dialektische Logik betreffende Feststellungen in scharfem Gegensatz zu den diesbezüglichen Feststellungen der Klassiker des Marxismus stehen, er diese nicht nur verschweigt, sondern nicht einmal versucht seine Behauptungen mit Hilfe der Kritik an den Feststellungen der Klassiker zu beweisen (weil das wissenschaftlich sowieso unmöglich ist). Statt dessen kritisiert er Béla Fogarasi, wobei neben den schwachen Argumenten um so öfters hochtrabende Äußerungen ertönen.

Natürlich enthält die Arbeit von Klaus auch ein positives Moment, und zwar daß er die Resultate der mathematischen Logik frei von idealistischer Entstellung in materialistischer Art erläutert. Da er sich aber von der bürgerlichen Logistik nicht abgrenzte, gelang ihm diese Bestrebung — abgesehen von einigen Teilresultaten — nicht.

LOGISTIC OR MARXIAN—LENINIAN LOGIC?

László Erdei

We have, for the past few years, witnessed a peculiar phenomenon in the science of logic : logistic has attempted to penetrate into Marxian—Leninian logic. (By "logistic" I denote a tendency in bourgeois logic, trying to liquidate traditional logic, to attribute an absolute value to the actual results attained in mathematical logic and to declare the "mathematical logic" thus distorted as the only possible "contemporary" logic.) This tendency is most conspicuous in the Marxist Georg Klaus' work "Einführung in die formale Logik".

According to Klaus, the traditional logic is dialectically suspended-and-preserved in logistic. Yet on analyzing a few characteristic statements of his, in the first place the structure of the relational proposition, it becomes clear that his approach is scientifically untenable, and that the "dialectical" phraseology of suspension-and-preservation conceals the *liquidation* of the traditional logic, as is the case in the bourgeois logic in general.

Klaus' conception is especially untenable and even dangerous as regards dialectical logic. By liquidating traditional logic and banning from the dialectical logic the objective dialectics, the subjective dialectics, and finally the dialectical method, Klaus in fact proves nothing more than his ignorance of the essence of materialist dialectical logic. The materialist dialectical logic is the investigation and the scientific summing up of the *logical activity* performed by the human mind in the process of cognizing the world. Its subject is the logical process of cognition in its totality. Hence the reduction of dialectical logic to "the intensional relations of the statements" is eventually equivalent to aban-

doning the essential task of dialectical logic. Klaus thereby not only liquidates the traditional logic profering logistic as the only possible logic, but wishes to *transform even the dialectical logic into a "dialectical logistic"*. The traditional logic, however, cannot be liquidated because it is the natural-historical basis of *every logic*, whether mathematical or dialectical. It is characteristic of Klaus that though his most important statements concerning dialectical logic are diametrically opposed to the relevant discoveris of the classics of Marxism—Leninism, he not only hushes it up but makes no attempt at proving his statements by means of criticising the theses of the classics. (For the very reason that this could not be done scientifically.) Instead, he "criticizes" Béla Fogarasi, advancing but a few poor arguments along with abundant pretentious utterances.

The positive side of Klaus' work consists in having freed the achievements of mathematical logic from the idealistic distortions and interpreting them in the spirit of Marxian materialism. Since, however, he failed to break away from bourgeois logistic, his attempt — disregarding a few insignificant results —was bound to remain unsuccesful.

Az irracionalizmus bírálatához. Vita Lukács Györggyel*

BALOGH ELEMÉR

Egy elmélet értékét legjobban és legkönnyebben mindig a valósághoz és a gyakorlathoz való viszonyán lehet lemérni. Megfelel-e az elmélet a tényeknek vagy sem, ezen múlik a dolog. Elegendő néhány kérdést feltenni, hogy lássuk, hogy az irracionalizmus Lukács-féle teóriája a tényeknek sok tekintetben nem felel meg.

Helyes-e Lukácsnak az a megállapítása, hogy a vallás már elvesztette jelentőségét és tömegbefolyását? Egyedül a tele templomok és a katolikus pártok viszonylag nagy szerepe megcáfolják ezt az állítást. Lehet beszélni, mint ahogy ezt Lukács teszi, a vallás és a teológia „kiüresítéséről"? Természetesen nem, mert a vallás egyre inkább megtelik azzal az irracionalista tartalommal, melynek állítólag legmélyebb lényege a „vallásos ateizmus" és a vallás felbomlása lenne. Megfelel-e a valóságnak az a megállapítás, hogy az irracionalizmus a „vallásos ateizmus" irányába fejlődik? Ellenkezőleg. A második világháború után éppen az irracionalizmus állítólag legvadabb „kereszténységellenes" formái egyre nagyobb mértékben szorulnak háttérbe. A mai burzsoázia nem támogatja az irracionalizmusnak ezen elavult formáit. Inkább mindenütt az irracionalizmus vallásos formái lépnek előtérbe; és ezzel párhuzamosan folyik a „kereszténységellenes" formák átértékelése. Magát Nietzschét is rehabilitálják és „mély" kereszténnyé nyilvánítják. Ez szükségszerű a burzsoázia számára, mert nagyon kínos helyzetben van és meggyengült felépítményén belül legalább azokat a nyilvánvaló ellentéteket szeretné kiküszöbölni, amelyek egyáltalán kiküszöbölhetők. Már egy olyan látszólagos harcot sem tud elviselni, mint a vallás és a „kereszténységellenes" irracionalista filozófia közti harcot.

Hogy milyen erősen előretört a filozófián belül a Lukács által „kiüresített" dogmatikus vallás, azt mutatja egy egyszerű tény: *A kapitalista országokban a burzsoá filozófusok között állandóan növekvő ütemben gyarapszik az úgynevezett papfilozófusok százalékos aránya.*

Nem felel meg az sem a tényeknek, amikor Lukács azt állítja, hogy a kapitalizmus indirekt apologétikája „Hitler összeomlásával . . . szintén összeomlott" és a „kapitalizmus direkt apologetikájának" kell helyt adjon. (615. o.) Ezt a megállapítást már egyedül a magyar ellenforradalmi események gyakorlata megcáfolja, amikor az ellenforradalom semmi esetre sem „a

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

kapitalizmus direkt apologetikájával" lépett fel, hanem éppen egy „új" és „jobb" szocializmus álarcában; és az imperialisták „ötös bizottsága" az Egyesült Nemzetekben is indirekt módon mint a magyar „nemzeti kommunizmus" védelmezője lépett föl. Tehát egyáltalán nem kérdéses, hogy vajon ma létezik-e indirekt apologetika vagy nem. Ez az indirekt apologetika a jobboldali szociáldemokrácia és a „nemzeti kommunizmus" formájában már régen megvan.

Ezek a tények el kell, hogy gondolkoztassanak.

A lukácsi koncepció néhány elméleti hibája

Elsősorban a lukácsi koncepció skolasztikus jellege — a problémák egymástól való metafizikus elválasztása tűnik szembe. Ez a hiba — többek között — onnan ered, hogy Lukács a problémák vizsgálatakor többnyire csak egyetlen tendenciát lát és a szemben álló tendenciákat elhanyagolja.

Lukács például egész „elméletet" csinál abból, hogy a polgári gondolkodók bizonyos ideig becsületesek és őszinték voltak, később azonban teljesen becstelenek és hazugok lettek. A fasizmus ideje óta Lukács számára csak hazug „paraziták" és „dekadens" polgári filozófusok és szociológusok vannak, akik tudatosan eltorzítják a valóságot. Ez egészen nyilvánvalóan szektás leegyszerűsítés, ami nem felel meg a valóságnak. Ténylegesen még a modern kapitalizmusban is van őszinte gondolkodó, ha számuk nagyon csekély is. És megfordítva: a korábbi századokban csak becsületes, őszinte filozófusok voltak becsületes, őszinte eszközökkel? Hol harcolt Platon vagy Hegel a materializmus ellen becsületes eszközökkel? Vagy őszinte volt-e Kierkegaard a Hegel elleni polémiájában? Teológiáját szándékosan már előre feltételezte és minden — becsületes és becstelen eszközzel azon volt, hogy legyőzze a hegeli felfogás materialista tartalmát és Hegel dialektikáját.

Hasonló leegyszerűsítés az is, amikor Lukács kijelenti, hogy bizonyos ideig az irracionalizmusnak csak egyik formája létezik és onnantól fogva pedig csak a másik, egy meghatározott időpontig állítólag támogatta az irracionalizmus a vallási dogmákat, és később szétrombolja azokat.

Más esetekben az összetartozó problémák metafizikus szétválasztása onnan ered, hogy Lukács csak a köztük levő különbséget látja, azonosságukat azonban nem vagy nem kielégítő mértékben; Lukács a részleges azonosságot véletlennek tartja és nem szükségszerűnek. Lukács könyvében túlhangsúlyozza a különbséget az idealista filozófia és a teológia, objektív és szubjektív idealizmus, egyházi irracionalizmus és nácista fajelmélet, a hegeli filozófia és az irracionalista misztika között. Ez abból fakad, hogy ezekben az esetekben csak a formális-logikai ellentmondásokat látja, de a dialektikus logikai azonosságot nem. Ezáltal a torzítás által a lukácsi koncepció megszűnik marxista koncepciónak lenni. Az ő felfogásában a fogalmak teljes káosza jön létre. Így pl. a vallás és a „durva irracionalizmus" között Lukács óriási különbséget lát. Ehhez a következőket mondja: „Hogy Schelling az irracionalizmus hirdetésében . . . nem megy el messzire, azzal függ össze . . ., hogy csatlakozik az orthodox vallásossághoz, amelynek ebben az időben még az volt az igénye, hogy egy magasabb ésszerűséget és nem egy durva irracionalizmust képviseljen." (138. o.) Mint látható, itt Lukács ismét abszolutizál egy „igényt", és ezáltal a vallás éles ellentétbe kerül a „durva irracionalizmussal". Ténylege-

sen azonban sohasem létezett egyetlen vallás vagy teológia sem, amely csak a „magasabb ésszerűséget" hírdette volna, anélkül, hogy ne tagadta volna több-kevesebb mértékben nyíltan az emberi értelmet. Ha ez utóbbit is figyelembe vesszük, akkor a vallás és az irracionalista filozófia mint rokonok jelennek meg, ha ezt nem látjuk, akkor mint ellenlábasok, ellenségek és riválisok. Lukács számára az ismertetett metafizikus okoknál fogva a neotomizmus egy „racionalista irracionalizmus" és másrészt pl. a heideggeri filozófia egy „irracionalista irracionalizmus". Mindez arra utal, hogy Lukács a kategorizálástól való félelmében nem látja a fától az erdőt. Elvész az egyesekben és nem jut el a szükséges általánosokhoz. Nem a tudományos egzaktságot bizonyítja, ha Lukács a vallás és a modern irracionalista filozófia közti különbséget egyoldalúan túlhangsúlyozza és közös tulajdonságaikat elhanyagolja.

Ezzel kapcsolatban Lukács egész könyvében páni félelmet látunk általában a kategorizálással szemben. Ez annál érdekesebb, mivel Lukács kevéssel előbb mindenütt — és némely vonatkozásban egyáltalán nem jogtalanul mint a marxista filozófia legfontosabb kategóriái tudományos vizsgálatának képviselője lépett fel, különösen szembefordult azzal a prakticizmussal, amely az ismeretelméleti kategóriák kutatását túl absztraktnak nyilvánította. Sajnos, ez a magatartás Lukácsnál csak elméleti jellegű. Saját könyvében sem valósítja meg. Lukács szándékosan és elvileg kerüli nemcsak az irracionalizmus főbb fogalmainak definiálását, hanem megkerüli a filozófiatörténet marxista felfogásának főbb kategóriáit is. Ezeket Lukács hallgatólagosan likvidálja.

Már láttuk, hogyan kerüli meg Lukács az irracionalizmus fogalmának definiálását. Az irracionalizmus történetével foglalkozik, anélkül, hogy azt definiálná. Hasonló módon végighalad az irracionalizmus történetén, anélkül, hogy tisztázna olyan alapvető problémákat, mint az irracionalista filozófia és a vallás közti azonosság és különbség, a viszony materializmus és racionalizmus, idealizmus és irracionalizmus, a vallás istenhite és az irracionalizmus „irracionáléja" között és így tovább. Lukács az irracionalizmus történetét az alapproblémák alapos, tudományos elemzése nélkül fejti ki.

Lukács maga megindokolja elméletileg, hogy miért kerüli ő a világos fogalmakat. Arra a kérdésre, hogy az irracionalizmus fogalmát miért alkalmazza csak a modern irracionalizmusra, és a vallásra valamint az idealista filozófiára általában nem, azt mondja: „Hogy általános alkalmazása tudományos szempontból célszerű volna-e, az persze kétséges. Egyrészt az a hamis látszat támadhatna — s a modern irracionalizmus valóban törekedett erre —, hogy a filozófia történetén egységes irracionalisztikus vonal húzódik végig. Másrészt ... a modern irracionalizmusnak annyira különleges ... létfeltételei vannak, hogy az ilyen egységes műszó ... könnyen eltörölné a specifikus különbségeket, s régi gondolkodási tendenciákat, amelyeknek kevés közösségük van a XX. század gondolkodási tendenciáival, megengedhetetlen módon modernizálna." (81—82. o.) Vizsgáljuk meg ezeket a megállapításokat kissé közelebbről. Először is állapítsuk meg, hogy tulajdonképpen miről is van itt szó. Lukácsnak a vallás és az irracionalizmus közös vonásainak kimutatása után az irracionalizmus e közös vonásait általánosítania kellett volna. Ez az irracionalizmus lényegének megértéséhez közelebb vitt volna bennünket és a probléma vizsgálatának elmélyítését jelentette volna. Lukács azonban elvileg elkerüli ezt az általánosítást, mert attól fél, hogy állítólag egy ilyen általánosítás által egy „egységes irracionalista vonal hamis látszata", tehát eltérő gondolkodási tendenciák hamis azonosítása állna elő. De miért? Hát egy

fogalom meghatározása után már nem marad semmi lehetőség arra, hogy ugyanazon fogalmon belül a változatokat és nüanszokat megmutassuk? Marxnak a profit fogalmának meghatározása után nem volt módja arra, hogy az ipari profitot, kereskedelmi profitot, kamatot stb. egymástól megkülönböztesse? Éppen ellenkezőleg: miután a fogalom pontos meghatározása megtörtént, tulajdonképpen akkor válik lehetővé, hogy a nemfogalmon belül további, pontosabb distinkciókat tegyünk és ezzel új fajfogalmakat alkossunk.

Igenis van egy egységes irracionalista vonal, ha nem is a filozófia, de mindenesetre az idealizmus történetében. Ez pedig részben a vallásnak, részben az idealista filozófia misztikájának egységes vonala. A vallás nem filozófia, csak világnézet. Ezért Lukácsot nem érdekli. Méltóságán alulinak tartja, hogy ilyen „hétköznapi" világnézetekkel foglalkozzék. Ezzel a módszerrel — ezt el kell ismerni — Lukácsnak tényleg sikerült a vallás és irracionalista filozófia azonosságának „hamis látszatát" elkerülnie. *Elméletileg* teljesen agyonhallgatja, hogy az irracionalizmus a vallásból származik. Ennek a „hamis látszatnak" a helyére lép egy másik hamis látszat, az irracionalizmus és a Marx előtti ateizmus azonosságának most már valóban hamis látszata. A lukácsi koncepcióban a modern irracionalizmus tartalmilag a haladó polgári ateizmus utódja. E koncepció következtében tehát látszólagos lényegi azonosság jön létre az ateizmus és az irracionalizmus között és egy látszatellentét a vallás és az irracionalista filozófia között.

Lukács következetességével kapcsolatban még csak arra kell rámutatni, hogy Lukácsnak nincs mindig ilyen erős félelme a kategorizálással szemben. Nem fél pl. attól, hogy a „racionalizmus" egységes fogalmával elkeni a mély ellentmondásokat materializmus és idealizmus, dialektika és metafizika között. A teológia egységes fogalma sem akadályozza meg őt abban, hogy a teológiában „negatív teológiát", sőt „racionalista" teológiát különböztessen meg. Nincs itt kibúvó: Lukács nem viszi keresztül a szükséges általánosítást.

Mint láttuk, hasonló kérdések merülnek fel a tartalom és forma közti viszony tekintetében. Vannak esetek, amikor Lukács ezt az elvet jól és világosan alkalmazza, így pl. amikor megkülönbözteti Nietzsche és Dilthey irracionalista tartalmát és áltudományos vagy álmaterialista formáját. Ami azonban az irracionalizmus mélyen teista tartalmát és látszatateista formáját illeti, ezt az elvet Lukács könyvében nem viszi következetesen keresztül. Természetesen teljesen helyes ha megmutatjuk a tartalom és forma közti különbség mellett azok részleges azonosságait is, de anélkül, hogy a különbségeket elkennénk. De Lukács nem viszi következetesen keresztül egyrészt azt a gondolatot, hogy a polgári ateizmus különbözik az irracionalizmustól, és az utóbbihoz csak formálisan, sőt csak látszólag hasonlít, másrészt nem tárja föl a két irányzat tartalmi antagonizmusát, sőt elmossa ezt a különbséget.

Ez azzal függ össze, hogy Lukács fejtegetéseinek fontos alapfogalmait nem gondolta át és nem értette meg alaposan. Egy sor fogalmat alkalmaz, amelyek részben fedik egymást, részben különböznek. Szükséges lett volna e fogalmak különbségét és azonosságát feltárni és általánosítani azt, ami bennük közös. Ebből fakad aztán, hogy Lukács „vallásos ateizmusról" beszél és azon az egyik esetben tiszta teizmust ért (mint pl. Kierkegaard esetében), más esetben tiszta ateizmust. Az utóbbi esetben olykor felváltva használja a „vallásos ateizmus" és az ateizmus kifejezéseket.

Lukács azonban nemcsak az új fogalmak általánosításától fél. Ha formailag nem is, de ténylegesen feladja a filozófiatörténet marxista felfogásá-

nak legfontosabb fogalmait, pl. feladja az idealizmus fogalmát, mint a különböző idealista tendenciák lényegének általánosítását, absztrakcióját. Ezt a fogalmat ő teljesen kiküszöböli. Alapjában véve likvidálja az idealizmus és materializmus közti antagonisztikus ellentétet is. Hasonló módon jár el Lukács az irracionalizmus, misztika marxista fogalmával.

Lukács tehát úgy mélyíti el a kategóriákat, hogy a filozófiatörténetnek már meglevő, Marx, Engels, Lenin által kidolgozott kategóriáit egyszerűen kiküszöböli vagy aláássa. Néha úgy „mélyít el", hogy ahelyett, hogy mélyebb lényeget keresne, a lényegtől a látszathoz tér vissza. Marx és Engels a különböző filozófiai irányzatok tarka keveréke mögött feltárták a legmélyebb lényeget, a létnek a tudathoz való viszonyát és ezzel a materializmus és az idealizmus közötti meghatározó harcot és a harcok mögött az osztályok politikai harcát. A hegeli objektív idealizmus és a schellingi irracionalizmus közötti harc mögött felfedték a materializmus és idealizmus közötti harcot. És most jön Lukács és a formát tartalommá és a látszatot lényeggé teszi. Lenin a különböző „izmusok" látszata mögött leleplezte a két nagy pártot és mindenütt megmutatta: hogyan támogatja az idealista filozófia — minden vallásellenes külseje ellenére végül is a vallást. És most jön Lukács, a mélyből visszatér a felszínre és kijelenti, hogy az irracionalizmus felbomlasztja a vallást. Ha Schopenhauer azt mondja, hogy van idealizmus isten, teizmus nélkül, akkor ezt Lukács készpénznek veszi és csinál belőle egy állítólagos marxista fogalmat, a „vallásos ateizmust", amelyben az irracionalizmusnak mind idealista, mind teista jellege elsikkad.

Világosan ki kell mondani: az irracionalizmus lukácsi kritikájának úgynevezett alapfogalmainak semmi közük a leninizmushoz. Leninnél: a vallás és az idealista filozófia elvi azonossága; Lukácsnál: a következetesen keresztülvitt filozófia és a vallás elvi összeegyeztethetetlensége. (96. o.) Lenin szerint az idealista filozófia alátámasztja a vallást, Lukács szerint felbomlasztja és kiüresíti. Lukácsnál az egykori hívőt az irracionalizmus vallásos ateistává neveli. Leninnél az idealista filozófia a gondolkodót visszavezeti a valláshoz. S ha ezzel ellentétes gondolatokat is találunk Lukács könyvében, akkor ez csak Lukács következetlenségére és homályosságára, részben azonban elméleti kétértelműségére és nem őszinte voltára mutat. Ilyen „ünnepélyes", de a gyakorlatban nem alkalmazott nyilatkozatok nagy számban vannak könyvében. De e nyilatkozatok ellenére Lukács a filozófiatörténet marxista felfogásának elvi kategóriáit aláássa. De ha valaki a lenini filozófiai örökség, a filozófia pártosságának lenini fogalma ellen lép fel, akkor ezt nyíltan mondja meg és ne állítsa azt, hogy a lenini örökség nevében beszél. Beszéljen a saját nevében és mondja meg őszintén, hogy nem a marxizmus—leninizmus álláspontján áll. A Lukács-féle filozófia veszélyessége abban áll, hogy mint marxista filozófia lép fel. Ezt a magatartást minden körülmények között le kell leplezni, csak akkor hasznosíthatók Lukács könyvének tényleges eredményei.

Láttuk, hogy a lukácsi kategóriák mennyire távol állnak a valóságtól. De mindez Lukácsot nem zavarja. Nem könnyen hagyja magát a tényektől befolyásolni, hanem makacsul megmarad a saját kategóriái mellett. Nem véletlen, hogy ezek a kategóriák messzemenően egybeesnek a polgári filozófia kategóriáival. A materializmus agyonhallgatása Lukács könyvében pontosan megegyezik — s nem véletlenül — a polgári filozófia azonos tendenciájával. Irracionalizmus-fogalma szintén nem véletlenül teljesen megfelel a polgári filozófia és teológia irracionalizmus fogalmának. A racionalizmus fogalmát

ugyanabban az értelemben használja, mint a liberális polgári filozófusok. Hogy Lukács szívesen alkalmaz olyan kifejezéseket, amelyekben eltünnek az osztálykülönbségek, szintén megfelel a polgári filozófia hasonló tendenciájának. Lukács szívesen lép fel mint a szektás leegyszerűsítések ellensége, de nála — mint láttuk — ilyen leegyszerűsítések tömegével fordulnak elő. És ez nem véletlen : ezek a polgári kategóriák, a hamis, élettől elszakadt absztrakciók leegyszerűsítéseiből fakadnak.

A filozófia alapkérdése és a politika alapvető kérdései Lukács Györgynél

Már láttuk, hogy Lukács a vallás és az idealista filozófia viszonyának felfogása és tárgyalása tekintetében nem áll a marxizmus—leninizmus álláspontján. Lukács, anélkül, hogy az idealizmus és materializmus között elvileg különböztetne, a filozófiát általában, tehát az *idealista* filozófiát is mereven szembeállítja a vallással. Míg a vallás a kizsákmányolók érdekeit védelmezi, addig a filozófia általában, tehát az idealista is a másik oldalra, a történelmi haladás oldalára kerül. Ebben már immanensen benne rejlik a két nagy filozófiai párt tagadása, vagyis a filozófiai materializmus és az idealista filozófia s vallás közti kibékíthetetlen ellentét tagadása. Mint ahogy elkeni Lukács a materializmus és az idealizmus közötti ellentétet, úgy keni el az irracionalizmus és a polgári ateizmus közti különbséget. A továbbiak során láttuk, hogy Lukács a filozófia alapkérdése, vagyis az anyag és tudat viszonyának kérdése helyett a dialektika és metafizika közti ellentétet teszi az első helyre és ezzel a filozófia alapkérdését és a filozófia két alapvető pártját általában kérdésessé teszi.

„Az irracionalizmus — Lukács véleménye szerint — tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakciónak egy formája." (81. o.) A 105. oldalon pedig ezt olvassuk : „A dialektika felé tartó mozgás diktálja az egész filozófia ütemét, meghatározza problémafeltevéseit, rákényszeríti a reakcióra az új filozófiai elvek eltorzulását : így jön létre az új dialektikáért való harc talaján, az ellene való harcban, épp Németországban, a modern irracionalizmus filozófiai megalapítása."

Itt feltétlenül szükséges a fogalmakat tisztázni. Minden filozófia legfőbb kérdése a tudat anyaghoz való viszonyának kérdése. Ezért a filozófia története elsősorban az idealizmus és materializmus harcának története, és csak másodsorban a dialektika és metafizika harcának története.

Ha Lukács György fent idézett szavai úgy értelmezendők, hogy napjainkban a materializmus és az idealizmus közti harc helyett véglegesen a dialektika és a metafizika közti harc nyomult előtérbe, ez semmi körülmények közt nem helyes. A filozófia alapkérdése van és marad az anyag és tudat viszonyának kérdése. Még ha annyira meg is növekedett napjainkban a dialektika és a metafizika közötti harc jelentősége, ez a harc ma is csak másodlagos jelentőségű. De ha ez így van, akkor a modern irracionalizmus nemcsak a dialektika elleni harcnak, hanem mindenekelőtt a materializmus elleni harcnak egy formája. Az irracionalizmus materializmus elleni harcának nincs csekélyebb elvi jelentősége, mint dialektika elleni harcának.

Nem így van ez Lukácsnál. Ő kereken kijelenti, hogy a történelmi dialektika „a filozófia középponti kérdése". (103. o.) Az irracionalizmusnak keletkezése idején nem a materializmus, hanem az idealista dialektika az

elsőrangú ellenlábasa. Lukács szó szerint ezt mondja: „A modern irracionalizmus első fontos szakasza ennek megfelelően a haladásnak idealista dialektikus-történeti fogalma ellen vívott harcban jön létre." (6. o.) Egy másik helyen pedig azt találjuk, „hogy az általános filozófiai harc Németországban nem a materialisztikus ateizmus és a vallás között folyt, hanem, hogy a nagyon ingadozó és határozatlan törekvés a vallási elemeknek a *filozófiai világképből* való kiküszöbölésére a panteizmus problémája körül összpontosult." (171. o. az én kiemelésem. B. E.)

A 247. lapon azt halljuk, hogy mióta a proletariátus vált a burzsoázia fő ellenségévé, ezzel „megváltozik minden reakciós filozófia tárgya és kifejezési formája". (247. o.) A mai időkre vonatkozóan a szerző újra a „filozófia hamisságáról", és a „filozófia alapkérdéseinek eltorzulásáról" beszél. (5. o.)

Hogy mit kell e megállapításokon érteni, az a szövegből nem válik világossá. Mégis feltehető, hogy Lukács számára a filozófia tárgya és alapkérdése korántsem tűnik olyan szilárdnak, mint ahogy ezt eddig gondoltuk. Megkérdezhetnénk, hogy mit ért tulajdonképpen Lukács „filozófiai világképen"? Vajon itt a „következetesen keresztülvitt filozófiáról", idealista vagy materialista filozófiáról van szó. Nem kell-e, hogy elgondolkoztasson bennünket a „filozófiai világkép" terminusa, amelyből a filozófia alapkérdését és pártjait kiküszöbölték? De ilyen „kicsinységek"-be most nem mélyedünk bele. Elegendő itt emlékeztetni a fentebb hozott idézetekre. Egy azonban bizonyos: Ha arról beszélünk, hogy egy meghatározott szakaszban a filozófia központi kérdése nem egyezik meg a filozófia alapkérdésével, hanem attól eltér, és ha az alapkérdéstől való ezen eltérést, vagyis ennek az új kérdésnek az alapkérdéshez való viszonyát nem tisztázzuk, ezzel általában kérdésessé tesszük a filozófia legfőbb problémáját.

Ha a materializmus és az idealizmus között folyó harc helyére az irracionalizmus és racionalizmus vagy a haladás és reakció közti harcot tesszük, akkor tulajdonképpen a filozófia két alapvető pártját számoljuk fel. A citált idézetekből látható, hogy Lukács túlhangsúlyozza a metafizika és dialektika közötti harcot, mégpedig a filozófia alapkérdésének a rovására.

A fent idézett és vitatható formulázások Lukácsnál nem elszigeteltek. Mindig újra elkeni a filozófia alapkérdését, amennyiben az idealizmus és materializmus közti harc helyére a racionalizmus és irracionalizmus közti harcot teszi. Így pl. a következőket állítja: „Az ész mellett vagy az ész ellen való állásfoglalás eldönti ... egy filozófiának mint filozófiának lényegét." (4. o.) Más helyen ezt olvashatjuk: „Az ész továbbfejlesztése vagy szétbomlasztása azért ma is — világnézetileg — főküzdőtér haladás és reakció között." (72. o.) A 97. oldalon arról értesül az olvasó, hogy figyelmét az ész igenlésére vagy tagadására mint alapvonalra kell irányítania.

Kritikánkat ilyen vonatkozásban nem szabad félreérteni. Természetesen szükséges az, hogy a filozófiatörténetben a racionalizmus és irracionalizmus közötti harcról is beszéljünk. De ennek a problémának, valamint az ún. „centrális kérdéseknek" a filozófia alapkérdéséhez való viszonyát világosan kell taglalni és kifejteni. Lukács viszont ezt a viszonyt elméletileg nem is érinti. A fogalmak világos tisztázása híján itt Lukács tulajdonképpen likvidálja a filozófia alapkérdését. Lukács teljesen homályos koncepciója a filozófia alapkérdését illetően — azt mutatja, hogy számára nemcsak maga az alapkérdés, hanem a marxista filozófiának általában minden fontos kérdése problematikussá vált. Itt nyíltan fel kell vetni néhány kérdést: Mit tart

Lukács tulajdonképpen a filozófia alapkérdésének: az anyag és a tudat viszonyának kérdését, vagy a dialektika és metafizika, racionalizmus és irracionalizmus közti harcot, vagy valami mást? Mit ért Lukács a filozófia fogalmán: csak a dialektikát mint az emberi gondolkodás legáltalánosabb kategóriáinak tudományát vagy mit még? Létezik-e általában számára a filozófiai materializmus, mint filozófiánk elmélete? Ha igen, milyen viszonyban állnak elmélet és módszer? Létezik-e Lukács számára általában a filozófia alapkérdése és hogyan ítéli meg az alapkérdés sorsát az osztálytársadalom felszámolása után?

Lukács hibás álláspontja a filozófia alapkérdését illetően nem véletlen. Ez csak logikai következménye a politika alapkérdéseiről vallott mélyen hibás nézeteinek. Lukács ezen hibás politikai nézeteit „A haladás és a reakció harca a mai kultúrában" c. előadásában félreérthetetlenül kifejezte. Többek között ezt mondja: „Most már, ha meg akarjuk érteni az utolsó évtized történetét, akkor fenntartva azt az álláspontot, hogy korunknak világtörténelmileg alapvető ellentmondása a kapitalizmus és a szocializmus közötti ellentmondás, el kell ismernünk, hogy Lenin halála után két korszak volt, amelyben a haladásért vívott harc stratégiáját nem közvetlenül ez a kérdés határozta meg. Kevéssel Lenin halála után kialakult az egész világon a fasizmus és antifasizmus frontja." (Társadalmi Szemle. 1956. június—július. 71. o.) „Vagyis az az ellentmondás — mondja a következő lapon —, hogy nem a kapitalizmus és szocializmus ellentéte határozza meg a mi stratégiánkat és taktikánkat, hanem abban az időben a fasizmus és antifasizmus ellentéte, csakugyan dialektikus ellentmondás volt a valóságos mozgás törvényeinek kifejezése." (72. o.)

Elsősorban hasonlítsuk össze egymással a két idézetet. Az elsőben még az áll, hogy a haladásért folytatott harc stratégiáját „nem direkt" a kapitalizmus és szocializmus közti ellentét határozta meg. A második idézet azonban kereken kijelenti, hogy stratégiánkat és taktikánkat „nem a kapitalizmus és szocializmus közötti ellentét határozta meg". Lukács Györgynek, a logikusnak feltétlenül tudnia kell, hogy ez a két tétel semmi esetre sem ugyanazt fejezi ki. A két fogalmazás közötti különbség abban áll, hogy Lukács az első idézetben — hogy kijátssza a marxisták éberségét — kötelező bókként beiktatja a „direkt" szócskát, a második idézetben pedig az egész alapvető ellentmondást egyszerűen elhagyja és nem tárgyalja többé alapproblémaként. Látszólag megőrzi, fenntartja az alapvető ellentmondást, ténylegesen elejti és megtagadja azt. Lukács valóságos gondolatmenete oda konkludál, hogy a munkásosztály stratégiáját és taktikáját Lenin halála óta nem korunk alapvető ellentéte, a kapitalizmus és a szocializmus közötti ellentét határozza meg, hogy ez az ellentét inkább érvényét vesztette. Így fest Lukács teóriája a valóságban, ha lehántjuk róla a ravaszkodó formákat. A kapitalizmus és szocializmus közötti ellentét helyett Lukácstól két másik formu ázást kapunk, amelyek állítólag az aktuális ellentétet helyesebben fejezik ki és jobban konkretizálják. Az egyik a haladás és reakció harca, amely állítólag „közelebbi kapcsolatban van azzal a problémával, amellyel foglalkozunk". (Társadalmi Szemle 1956. június—július. 69. o.) A másik formulázás a háború és béke közötti harcról, a koegzisztenciáért vívott harcról beszél.

Az első formulázást gyorsan el fogjuk intézni. A lukácsi megállapítás ugyanis, mely szerint ez a formula közelebbi kapcsolatban állna a mai problémáinkkal, egyszerűen hamisítás. Lukács Györgynek tudnia kell, hogy ezzel a reakció és a haladás közti harcról szóló formulával semmi esetre sem

konkretizálja a kapitalizmus és szocializmus közti mély osztályellentétet, hanem éppen ellenkezőleg eltussolja és elkeni. Ahelyett, hogy konkretizálna, absztrahál Lukács az osztályfrontoktól, eltünteti ezeket, meghamisítja és elcsavarja a világban uralkodó tényleges társadalmi és politikai ellentéteket, hogy aztán ezen az alapon a kommunistákat megrágalmazhassa és saját szovjetellenes beállítottságát igazolhassa.

A második formulázás nem kevésbé alkalmas ilyenfajta manipulációkra. De e második mindenesetre az alapvető ellentmondás további konkretizálását jelenthette volna, ha Lukács a kettő viszonyát dialektikusan fogta volna föl. Lukácsnál azonban ez a kérdés tipikus metafizikus formában „vagy-vagy"-ként van megfogalmazva. A harc stratégiáját nem a kapitalizmus és szocializmus közti ellentét, hanem a fasizmus és antifasizmus közti ellentét határozza meg. Az egyik Lukácsnál kizárja a másikat. És ennek az az oka, hogy Lukács György nem úgy jár el mint dialektikus logikus, hanem mint egy középkori skolasztikus. Ha Lukács különbséget tesz a szocializmus ügye és a béke ügye közt, ebben igaza van. Ha a kettőt kizárólagosan állítja egymással szembe, ebben nincs igaza. A béketábor és a háborús uszítók közti ellentét nem azonos a kapitalizmus és szocializmus közti ellentéttel. A békefront szélesebb, mint a szocializmus frontja. A béketáborhoz tartoznak a munkásosztály azon rétegei is, amelyek egyelőre még nem akarnak tudni semmiféle szocializmusról; sőt ide tartozik a burzsoázia egy része is. A békeharcban általában részt vesznek mindazok a rétegek, amelyek a béke fenntartásában érdekelve vannak. A békeharcban nem közvetlenül a szocializmusért folyik a harc.

De a békeharc megszünteti a kapitalizmus és szocializmus közti alapvető ellentmondást? Nem. A háború és a béke közti harc a kapitalizmus és szocializmus közti harc talaján jön létre.

A békeharc felölel olyan ellentmondásokat is, amelyeket a kapitalizmus és szocializmus közti harc nem tartalmaz. Így a burzsoázia különböző rétegei közötti ellentmondást, a kis- és középburzsoázia harcát a nagytőke ellen, a burzsoá értelmiség demokratikus rétegeinek harcát a legreakciósabb politikai tendenciák ellen, és így tovább. De mindezen ellentmondások nem az alapvető ellentmondás talaján jönnek létre? A háborús politika nem a kapitalizmus talaján jön létre? És a békemozgalomnak nem a szocialista tábor és a kapitalista államok munkásosztálya a főereje? Elképzelhető-e a béketábor erős szocialista tábor nélkül? Lesz-e a békeharcból és az antifasiszta harcból tényleges békeharc, ha azt nem a munkásosztály vezeti?

A békemozgalom a munkásosztály és az értelmiség olyan rétegeit is felöleli, amelyek nem látják a szocialista perspektívát. De lehet azt mondani, hogy ezeknek a rétegeknek ugyanaz a véleményük a kommunizmusról, mint a burzsoáziának, s ezek ugyanúgy érdekeltek a kapitalizmus fenntartásában, mint a burzsoázia? Lehet-e tehát azt állítani, hogy ezek a rétegek teljesen ugyanazzal a céllal harcolnak a békéért, mint a burzsoázia háborúellenes része? Az igaz, hogy a békeharcban nem az egész kapitalizmus, az egész burzsoázia elleni harcról van szó, de nem a burzsoázia legveszélyesebb, legsovinisztább, legimperialistább elemei elleni harcról van szó?

Igaz, hogy a békéért folytatott harcnak nincs szocialista jellege, de nem visz közelebb széles demokratikus rétegeket a szocializmus helyes megértéséhez és így végeredményben nem visz közelebb a szocializmushoz és a szocializmusért vívott harchoz?

A békeharc feltétlenül kedvez az egész szocialista tábornak, de a tőkés államokban csak a burzsoázia egy részének : a burzsoázia más rétegei számára a békeharc kedvezőtlen. Végeredményben tehát a békeharc a szocializmus ügyének mindig jobban hasznára válik, mint a kapitalizmusnak. A békét a szocializmus jobban hasznosítani tudja, mint a kapitalizmus.

Igaz, hogy a békeharcban nem közvetlenül a szocializmusért folyik a harc, de ez nem jótékonyan befolyásolja-e a szocializmus ügyét? És másrészt nem elősegíti-e a kapitalizmus belső ellentmondásainak szabadabb és természetesebb kibontakozását?

A kapitalizmus és a szocializmus közti harc az alapvető ellentmondás, a béketábor és a háborús uszítók közti harc a főellentmondás. A főellentmondás az az ellentmondás, amely fő feltételt, közvetlen láncszemet képez az alapvető ellentmondás megoldásához.

A kétféle ellentmondás között olyan viszony áll fenn, hogy az egyik a másikon alapul. A kettő viszonya az alap és a lényeges jelenség viszonya. Az alapja minden ellentmondásnak a kapitalizmus és szocializmus közti ellentmondás. Ezen az alapvető ellentmondáson alapul a béketábor és a háborús úszítók közti ellentmondás. Tehát Lukács koncepciója, amely a két ellentmondást egymást kizáróan szembeállítja, skolasztikus, metafizikus koncepció.

Ezt a metafizikus koncepciót képviseli Lukács a Japánban megjelent életrajzkiegészítésében, amikor a következőt mondja.:. „A háború győzelmes befejezése alapjában megváltoztatta a helyzetet. . . . . Úgy tűnt nekem, hogy új korszak kezdődött, amelyben — miként a háború alatt — lehetségessé vált minden demokratikus, szocialista és burzsoá erő szövetsége a reakció ellen . . ." (France Observateur. 1958. szept. 23.)

De ha a béketáborban minden burzsoá erő benne van, akkor honnan van a reakció ? Ebben a felfogásban teljesen megszűnik a reakció és a háborús politika osztályjellege, de teljesen eltűnik benne a béketábor osztályarculata is.

Milyen bizonyítékokkal igyekszik igazolni Lukács a maga teóriáját, mely szerint bizonyos periódusokban nem létezik az alapvető ellentmondás? „Ennélfogva a törvény ilyen érvényesülése — mondja Lukács — sohasem valósul meg egyenes úton, sohasem történhet dialektikus ellentmondások leküzdése nélkül, sőt előfordulhat bizonyos esetekben, hogy nem a főirány érvényesül, hanem ideiglenesen a gátló körülmények kerülnek túlsúlyba.

Először is szögezzük le, hogy itt két különböző esetről van szó. Ha a törvény kerülő úton érvényesül, akkor az mégis egy lépés előre és egyidejűleg a főellentmondás részleges megoldását is jelenti. A második esetben a törvény hatása átmenetileg gátlást szenved, sőt visszafelé tett lépést jelent. Ez az alapvető ellentmondás jellegén egyáltalán semmit sem változtat. A fasizmus átmeneti győzelme után továbbra is megmarad, sőt kiéleződik a munkások és tőkések közötti alapvető ellentmondás. Itt tehát nem szabad összekevernünk két különböző dolgot : a fasizmus átmeneti győzelmét és a fasizmus elleni harcot. A fasizmus átmeneti győzelme, akárcsak általában az imperializmus átmeneti fennmaradása az ellentmondás reakciós oldala, illetőleg annak egyik megjelenési formája. Lukács György azt állítja, hogy ez az oldal a fővonal érvényesülését feltartóztatja. Ez nem igaz. A reakciós erők felszámolásáért folyó harc nem jelenti azt, hogy a haladásnak csak egy mellékvonala jut érvényre, hiszen a mellékvonallal együtt végül is a fővonal is érvényre jut, sőt ez utóbbi ennél állandóan meghatározó szerepet játszik.

Ide tartozik Lukácsnak az a megállapítása is, mely szerint a mi alapvető stratégiai problémánk jelenleg nem a szocializmusért vívott harc, hanem a békéért vívott harc. Itt sem érti meg Lukács, hogy a békeharc végeredményben a szocializmusért folyó harcot is, tehát az alapvető stratégiai problémát is kedvezően befolyásolja. Tekintettel arra, hogy az emberiségnek egy harmada a szocializmust, sőt részben a kommunizmust építi, érthetővé válik, hogy az általános békeharc a munkásosztályt a kapitalizmusban is erősíti és fejleszti. Természetesen mi nem avatkozunk bele a kapitalista államok belügyeibe. De nem nehéz belátni, hogy a békeharc a háború imperialista erőit gyengíti és a munkásosztály, valamint a szocializmus ügyét segíti,

Mindent egybevetve: a mai társadalom alapvető ellentmondásának lukácsi koncepciója éppúgy nem marxista, mint a filozófia alapkérdésében vallott nézete. Filozófiai hibái megfelelnek alapvető politikai hibáinak. Amint a filozófiában elkeni és eltussolja az alapkérdést, s ezzel a filozófia két alapvető pártját, a materializmus és az idealizmus közti ellentétet, úgy keni el a politikában az alapvető társadalmi ellentétet, az osztályellentétet és a proletariátus és burzsoázia osztályharcát. Lukács koncepciója objektivista, akarva-akaratlanul a munkásosztály ellenségeit szolgálja.

К КРИТИКЕ ИРРАЦИОНАЛИЗМА. ПОЛЕМИКА С ДЬЁРДЕМ ЛУКАЧ.

Элемер Балог

Теоретические представления Лукача не отвечают действительности. Влияние религии на массы не прекратилось. В отличии от теории иррационалистического опустошения религии, религия всё больше наполняется иррационалистическим философским содержанием. Иррационализм развивается не в сторону религиозного атеизма, а принимает всё более религиозные формы. Количество попов-философов бурно возрастает.

Дьёрдь Лукач в своей книге избегает марксистских определений понятия. Это ведёт к ликвидации марксистских обобщений и к восстановлению буржуазных категорий.

Основной вопрос философии — отношения бытия к сознанию. У Лукача основным вопросом философии является противоречие и борьба диалектики и метафизики. Иррационализм в первую очередь — противник диалектики. По концепции Лукача, «философское представление мира» противопоставляется религии. В понимании Лукача философский материализм больше не существует.

Лукач не видит ясно основные вопросы политики. Он подчёркивает, что со времени смерти Ленина — в двух периодах — не основное противоречие между капитализмом и социализмом определило стратегию борьбы. Лукач видит только различие между классовой борьбой, с одной стороны, и борьбой против фашизма или военной агрессии, с другой, и не обнаруживает их тождество. Он не видит диалектическую связь обоих.

Понимание противоречий нынешнего общества Лукачом в такой же степени не марксистское, как и его понимание основных вопросов философии. Его концепция прикрывает противоречие между идеализмом и материализмом, классовую борьбу между пролетариатом и буржуазией. Его осмысление вопроса объективистично.

ZUR KRITIK DES IRRATIONALISMUS. EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT GEORG LUKÁCS

Elemér Balogh

Die theoretischen Behauptungen von Lukács entsprechen nicht den Tatsachen. Im Gegensatz zur Theorie der irrationalistischen Absonderung der Religion wird die Religion immer mehr vom irrationalistischen philosophischen Inhalt erfüllt. Der Irrationalismus entwickelt sich nicht in die Richtung des religiösen Atheismus, sondern nimmt immer mehr religiöse Formen an. Die Anzahl der Pfaffenphilosophen wächst in stürmischem Tempo.

In seinem Buch vermeidet Georg Lukács die marxistische Definition der Begriffe, was zur Liquidierung der marxistischen Verallgemeinerungen und zur Wiederherstellung der bürgerlichen Kategorien führt.

Die Grundfrage der Philosophie ist das Verhältnis des Seins zum Bewußtsein. Bei Lukács ist die Grundfrage der Philosophie der Gegensatz und Kampf zwischen Dialektik und Metaphysik. Der Widerpart des Irrationalismus ist in erster Linie die Dialektik. Laut der Lukácsschen Konzeption steht das philosophische Weltbild der Religion gegenüber. In seiner Auffassung besteht nicht mehr der philosophische Materialismus.

Lukács sieht die Grundfragen der Politik nicht klar. Er hebt hervor, daß — in zwei Phasen — seit Lenins Tod die Strategie des Kampfes nicht vom grundlegenden Gegensatz zwischen Kapitalismus und Sozialismus bestimmt war. Lukács sieht zwischen dem Klassenkampf einerseits und dem Kampf gegen den Faschismus bzw. die Kriegsaggression andererseits nur den Unterschied, aber nicht die Identität. Er erkennt nicht den dialektischen Zusammenhang zwischen ihnen.

Lukács's Auffassung über den Widerspruch der heutigen Gesellschaft ist ebenso wenig marxistisch wie seine Auffassung über die Grundfragen der Philosophie. Seine Konzeption vertuscht den Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus sowie den Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie. Sie ist objektivistisch.

TO THE CRITICISM OF IRRATIONALISM. POLEMIC WITH GYÖRGY LUKÁCS

Elemér Balogh

The theoretical hypotheses of Lukács do not comply with reality. The influence of religion upon the masses still continues. Contrary to the theory of ridding religion of irrationalism, religion is absorbing more and more irrationalistic philosophical content. Irrationalism does not develop toward religious atheism but assumes forms growing more and more religious. The number of priest philosophers is rapidly increasing.

In his book Gy. Lukács avoids the Marxist definition of the concepts. This leads to the liquidation of Marxist generalizations and the restoration of bourgeois categories.

The basic problem in philosophy is the relation of existence to consciousness. As alleged by Lukács the fundamental problem of philosophy is the contradiction and struggle between dialectics and metaphysics. Irrationalism is the antagonist of dialectics in the first place. In Lukács's conception it is the „philosophical conception of the universe" that is opposed to religion. Philosophical materialism no longer exists in his conception.

Lukács has no clear notion of the fundamental problems of politics. He emphasizes that since Lenin's death the strategy of the struggle — in two stages — has not been determined by the basic contradiction between capitalism and socialism. Between the class struggle, on the one hand, and the fight against fascism, i. e. armed aggression, on the other, Lukács sees only the differences and fails to notice the identical features. He, in fact, fails to recognize the dialectical connection between the two.

As to the contradictions in contemporary society, Lukács's conception ist just as devoid of Marxism as his views on the fundamental problems of philosophy. His conception marks the contradiction between idealism and materialism, and the class struggle between the proletariat and the bourgeoisie. Lukács's attitude is that of an objectivist.

A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban*

FUKÁSZ GYÖRGY

II.

A szellemi és fizikai munka ellentmondása

A társadalmi ellentmondások megoldása során égető kérdés a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás, különbség megszüntetése. A szocialista tábor országaiban egyre sürgetőbben merül fel a megoldásnak a szükségessége. A kommunizmusba való átmenet feltételeinek előkészítése, megteremtése kapcsán a Szovjetunió Kommunista Pártja XXI. kongresszusa behatóan tárgyalta e kérdést is. Az elméleti tisztázás mellett számos gyakorlati intézkedést tesz az SZKP ezen ellentmondás felszámolására, megoldására. Ezek közül a leglényegesebb az iskolai rendszer átszervezése, amely a szellemi és fizikai munka összekapcsolását hivatott megvalósítani.

A szellemi és fizikai munka ellentmondásának felszámolása, a szellemi és fizikai munka összekapcsolása terén számos intézkedést foganatosított Kína Kommunista Pártja, ezen intézkedések között igen fontos a népi kommunák megszervezése terén tett jelentős lépés a szellemi és fizikai munka irányításának egy kézben való összefogására, valamint a Kínai Kommunista Párt Központi Vezetőségének és az Államtanácsnak az oktatási munkára vonatkozó 1958. szeptember 19-én megjelent direktívája az oktatási rendszer átszervezéséről. Ez a határozat az oktatási folyamatot — az alsó foktól a főiskolákig, egyetemekig bezárólag — szorosan összekapcsolja a termelőmunkával, a fizikai munkával ; az oktatás átszervezése az elmélet és gyakorlat szoros összekapcsolását valósítja meg.

*

A szellemi és fizikai munka ellentmondása *osztályantagonizmust* fejez ki. Ez az ellentmondás is — akárcsak a város és falu közötti ellentmondás — a magántulajdon kialakulásával, a társadalom osztályokra bomlásával keletkezett. Ezen ellentmondás a társadalmi munkamegosztás sajátos formájának eredményeként alakult ki. Marx és Engels írják a „Német ideológiában", hogy „a munkamegosztás csak abban a pillanatban válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása".[1] — és ehhez hozzáfűzi Marx, hogy „az ideológusok első formája — p a p o k — egybeesik ezzel".[2] Ezt állítja szembe az úgynevezett „természetes" munkamegosztással, az ősközösségi viszonyokkal.

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

[1] Marx—Engels : A német ideológia. 14. o.

[2] Uo.

Marx és Engels a „Német ideológiá"-ban kimutatják a kapcsolatot a város és falu közötti ellentmondás, valamint a szellemi és fizikai munka ellentmondása között, valamint ezen ellentmondások és a társadalmi munkamegosztás között, azt írván, hogy „az anyagi és szellemi munka legnagyobb megosztása a város és falu különválása".[3]

A társadalom osztályokra tagozódása előtti korszakban — tehát a természetes munkamegosztás korában — a munka nem hasadt kétfelé, a szellemi és fizikai munka teljes egységet alkottak egymással. Ahogyan Marx írja: „a munkaerő használata maga a munka".[4] A munka egyaránt átfogja a fizikai és szellemi tevékenységet is. „A munka mindenekelőtt folyamat az ember és a természet között, oly folyamat, amelyben az ember anyagcseréjét maga és a természet között saját tevékenységével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi . . . Mozgásba hozza a testi mivoltához tartozó természeti erőket, karját, lábát, *fejét* és kezét".[5] A munka tehát egységes jellegű, természeti alapjait tekintve. Erre utal Marx egyik korai munkájában „A filozófia nyomora" című könyvében, ahol a következő gondolatot olvashatjuk: „Egy teherhordó természetes képességeit tekintve sokkal kevésbé különbözik egy filozófustól, mint a komondor az agártól".[6] A munka természeti alapjait tekintve nem hasadt két ellentétes tendenciára, csak a társadalmi munkamegosztás vezetett a szellemi és fizikai munka elszakadására és ezzel az osztályok keletkezésére is. „A munkamegosztás az, amely szakadékot ásott kettőjük közé"[7] — írja az előbbi gondolatot tovább vezetve Marx, és azzal folytatja, hogy „a munkamegosztás teremtette meg a kasztokat".[8] Marx Ádám Fergusont idézi (Essay sur l'histoire de la société civile, Párizs 1783. II. 108—110. o.) „A filozófia nyomora" c. művében: „Azt mondhatnók, hogy a gyári munka tökéletessége abban rejlik, hogy feleslegessé lehet tenni a fejet, és a fej közreműködése nélkül dolgozó üzem olyan gépezetnek tekinthető, melynek egyes részei emberek . . . A tábornok nagyon tapasztalt lehet a hadtudományban, a katona érdeme ellenben csak néhány kéz- és lábmozdulat végrehajtására korlátozódik . . . Olyan korszakban, amelyben mindent különválasztottak, még a gondolkodás művészete is külön foglalkozás lehet".[9]

A szellemi és fizikai munka elszakadása, ellentétének kialakulása, „a gondolkodás külön művészetté válása" alapja abban rejlik, hogy e korban a munka *termelékenysége* igen alacsony fokon áll. A társadalmilag szükséges munka oly nagymértékű és annyira igénybe veszi a fizikai munkát végzőket, hogy egyáltalán nem jut idejük a létfenntartáshoz szükséges javak megtermelése mellett a szellemi munkával való foglalkozásra. Engels írja: „Mindaddig, amíg emberi munka oly kevéssé volt termelékeny, hogy a szükséges létfenntartási eszközökön felül csak kevés felesleget szolgáltatott, a termelőerők fokozása, a közlekedés kiterjesztése, az állam és jog fejlesztése, a művészet és tudomány megalapozása csakis fokozott munkamegosztás alapján volt lehetséges."[10] A szellemi és fizikai munka közötti munkamegosztás gyökereit

[3] I. m. 37. o.
[4] Marx: A tőke. I. köt. 191. o.
[5] Uo. Kiemelés tőlem. F. Gy.
[6] Marx: A filozófia nyomora. 129. o.
[7] Uo.
[8] I. m. 131. o.
[9] Marx: A filozófia nyomora. 130—131. o.
[10] Engels: Anti-Dühring. 172. o.

kutatva Engels azzal folytatja, hogy ennek „alapja az egyszerű kézi munkát végző tömegek és a munka vezetését, a kereskedelmet, az állami ügyeket intéző és utóbb művészettel és tudománnyal való foglalkozást űző kisszámú kiváltságosak közötti nagy munkamegosztás kellett, hogy legyen".[11] A szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás gyökere tehát mindenekelőtt a termelőerők fejletlen állapotából fakad.

A szellemi és fizikai munka közötti szakadás végighúzódik az osztálytársadalmak történetén, és különösen élesen jelentkezik a *kapitalizmusban* az irányító és irányítottak, a szellemi és fizikai munkát végzők szembenállásában, amely antagonisztikus jellegű a társadalom munkamegosztása, szervezete keretei között. Ez az ellentmondás, az ellentmondásban rejlő antagonizmus adja meg a magyarázatát az ipari tőkés vezetőszerepének, irányító szerepének. „A gondolkodás külön művészetté vált" — ez valósul meg a tőkés termelési módban, a burzsoázia irányító szellemi tevékenységében, az elnyomott tömegek, a proletáriátus fizikai munkájának a kizsákmányolásában is. Ennek az ellentmondásnak a forrása a kizsákmányolás, az irányító és irányított szembenállása a kizsákmányolásból fakad és nem fordítva. Marx a Tőke első kötetében jellemzi az ipari parancsnok tőkés és a dolgozó tömegek viszonyát e vonatkozásban. „Minden közvetlenül társadalmi vagy nagyobb méretű közös munkánál többé-kevésbé *irányításra* van szükség ... A vezetésnek, felügyeletnek és közvetítésnek e funkciója *a tőke szerepévé* lesz ... A tőke sajátos funkciójaként a vezetés szerepe sajátos jelleget ölt".[12] Marx e gondolat után ír az ipari tisztekről stb., akik ellátják a vezetés, felügyelet, szervezés eme funkcióit, majd azzal folytatja, hogy „a tőkés nem azért tőkés, mert irányítja az ipart, hanem azért ipari parancsnok, mert tőkés. Az iparban a parancsnoklás a tőke velejárója lesz".[13] Az irányítás funkciójának a különválása, az antagonisztikus szembenállás a szellemi munkát végző irányítók és a fizikai munkát végző irányítottak között a legtisztább, legleplezetlenebb formában a kapitalizmus viszonyai között jelentkezik.

A szellemi és fizikai munka ellentétének kialakulása igen súlyos társadalmi kihatásokhoz vezet. A társadalmi munkamegosztás, a szellemi munka elszakadása a fizikai munkától a dolgozó tömegek, a fizikai munkát végző rétegek *szellemi elkorcsosulásához* vezet. Marx a Tőke első kötetében ír arról, hogy a munkamegosztás az emberek elkorcsosulását eredményezi, és ezzel a folyamattal már a tőkés társadalom viszonyai közepette is megpróbáltak szembeszállni. „A. Smith, hogy a népességnek a munkamegosztás miatt bekövetkező teljes elkorcsosulását megakadályozza, állami népoktatást javasol ellenméregként, igaz, hogy csak nagyon óvatos adagolásban".[14] Marx a következőkben arról a „szellemi sivárság" beszél, amelynek okait kutatva megállapítja, hogy ez „annak a következménye, hogy éretlen embereket értéktöbblet-termelésre szolgáló puszta gépekké változtattak és amely nagyon is megkülönböztetendő ... a természetes tudatlanságtól".[15] A társadalmi munka megosztásnak ez a fajtája az embereket, akik fizikai munkával foglalkoznak, óhatatlanul egyoldalúságra kárhoztatja és életüket sivárrá teszi.

[11] Uo.
[12] Marx: A tőke I. köt. 357. o.
[13] I. m. 359. o.
[14] I. m. 392. o.
[15] I. m. 431. o.

A szellemi és fizikai munkamegosztása, ellentmondása alapozta meg az *idealizmus kialakulását.* Az a tény, hogy az ember tudata óriási szerepet játszik a társadalmi mozgásban, az ember fejében kerül áttételre minden anyagi viszony, elvezeti az embert a fej, a fej terméke, a szellemi túlértékeléséhez. A munka differenciálódása vezetett el oda, hogy „A kereskedelem és ipar mellé végül a művészet és tudomány lépett . . . kifejlődött a jog és politika, és velük az emberi létnek az emberi fejben való fantasztikus tükröződése : a vallás. Mindezek a képződmények, amelyek elsősorban a fej termékeinek látszottak, és olybá tüntek, mintha ők uralkodnának az emberi társadalmakon, háttérbe szorították a dolgozó kéz szerényebb termékeit . . . A gyorsan haladó civilizáció minden érdemét a fejnek, az agy fejlődésének és tevékenységének tulajdonították ; az emberek hozzászoktak ahhoz, hogy tetteiket gondolkodásukból, nem pedig szükségleteikből magyarázzák . . . — és így jött létre idővel az az idealista világszemlélet, amely főként az antik világ letűnése óta uralkodott a fejekben".[16]

*

A marxizmus-leninizmus megalapozza a szellemi és fizikai munka ellentmondása *felszámolásának* útjait, feltárva ezen ellentmondás gyökerét, forrását, keletkezését, valamint az ellentmondás megoldásához szükséges eszközöket.

A szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás felszámolásának, mint minden társadalmi antagonizmus megszüntetésének alapvető forrása, feltétele a szocialista forradalom, a kizsákmányolás felszámolása. Ebből az új, kialakuló társadalmi helyzetből, az épülő szocialista társadalom viszonyaiból fakad az a lehetőség, amely elvezet a volt uralkodó osztályok műveltségi monopóliumának a felszámolásához.

Már a kapitalizmus idején felmerült — a termelőerők fejlődése sürgető szükségessége nyomán — a munkások művelődésének igénye, szükséglete, az a szükséglet, hogy értsenek a munkások a gépekhez. Az előzőekben idéztük Adam Smith véleményét ezzel kapcsolatban. Marx a korabeli angol társadalom viszonyait elemezve feltárja, hogy egyes tőkés körök felismerték a munkások taníttatásának szükségességét ahhoz, hogy megfelelő módon tudjanak bánni a gépekkel, illetőleg, hogy megfelelően tudjanak értéktöbbletet termelni a tőkések számára. Marx az angol nevelési törvényt értékelve jegyzi meg, hogy „Egészben véve bármily szegényesnek tűnnek is a gyári törvény *nevelési endelkezései,* az *elemi oktatást* mégis a munka *elkerülhetetlen feltételének* nyilvánították".[17] A nevelési törvények jelentőségét értékelve a következőkben megállapítja Marx, hogy „Sikerüket először az bizonyította be, hogy az oktatást és a tornát fizikai munkával, tehát a fizikai munkát is oktatással és tornával lehet összekapcsolni."[18] Marx rámutatott arra, hogy már a kapitalizmusban a termelőerők adott fejlettségi foka mellett is „élet-halál kérdés", hogy a „. . . rész-egyént, egy társadalmi részlet-funkció... hordozóját a totálisan fejlett egyénnel pótolják . . . Ennek az átalakulási folyamatnak a nagyipar alapján

[16] Engels : A munka szerepe a majom emberré válásában. A természet dialektikája. 187. o.
[17] Marx : A tőke I. köt. 522. o.
[18] I. m. 522—523. o.

természetes módon kifejlődött egyik mozzanata a politechnikai és mezőgazdasági szakiskolák létrejötte . . . "[19]

Minőségileg különbözik ettől a helyzettől a kialakuló szocialista-kommunista társadalom. A kommunista társadalom bekövetkeztekor a munka már felszabadul, már nem osztályjellegű tevékenység. Ahogyan Marx megállapította: a magántulajdon megszüntetésével, a kizsákmányolás felszámolásával szabadul csak fel a munka és „amint a munka felszabadul, minden ember munkás lesz, és a produktív munka nem lesz többé osztálytulajdonság".[20] A kommunista társadalom kialakulásához a termelőerők nagy fejlődése, a termelőerők felemelkedése, a munka termelékenysége nagyarányú növekedése vezet el. A termelőerők fejlődése, a társadalmi fejlődés eredményeképpen szűnik meg az a kényszerhelyzet, hogy a fizikai munkával foglalkozó nagy tömegek el legyenek zárva a szellemi munkával való foglalkozástól. A termelőerők fejlődése, a termelékenység nagymérvű emelkedése teszi lehetővé, hogy a dolgozó tömegek is megfelelő szabadidővel rendelkezzenek a műveltség elsajátításához. Engels írja, hogy „. . . ezzel az ipari forradalomal olyan fokra emelkedett az emberi munka termelőereje, hogy lehetségessé vált — először mióta emberek élnek — mindenkire kiterjedő értelmes munkamegosztás mellett nemcsak eleget termelni a társadalom minden tagjának bőséges fogyasztása és jelentékeny tartalékalap céljaira, hanem minden egyénnek elegendő *szabad időt* is biztosított, hogy mindaz, ami a történelmileg öröklött műveltségből — tudományból, művészetből, érintkezési formákból stb. — valóban méltó a fennmaradásra, necsak fennmaradjon, hanem az uralkodó osztály monopóliuma helyett az egész társadalom közkincsévé váljék és továbbfejleszthető legyen".[21] Ezáltal a szellemi munka monopóliuma felszámolásának az eredményeképp lehetővé válik a társadalmi osztályok maradványainak, utolsó nyúlványainak felszámolása is, és ezáltal meg lehet cáfolni azt az „elméletet", amellyel az osztályok létezésének szükségességét igazolgatni szokták, hogy a szellemi munka funkciójának ellátására szükségképpen kell létezni egy szűk rétegnek, amelyet mentesítenek a társadalmi termelés tevékenységétől. „Kell olyan osztálynak lennie, amely nem kénytelen vesződni a mindennapos létfenntartáshoz szükséges termeléssel, hogy ideje maradjon a társadalom szellemi munkájának az ellátására." Éppen ezért ellenkezőleg a társadalmi fejlődés ezen szakaszán kiderül, hogy „egy uralkodó osztály fennállása napról-napra mindinkább akadályává válik az ipari termelőerők és egyúttal a tudomány, a művészet, és főként a művelt érintkezési formák fejlődésének".[22] A kellő szabadidő biztosítása, amely a szellemi és fizikai munka ellentmondása eltüntetéséhez vezet, egyúttal az osztályok léte szükségességét is megcáfolja.

A kommunista társadalom a termelékenység, a munkamegosztás magasabb fokát eredményezi, és ez a magasabb fok teszi lehetővé a szellemi és fizikai munka ellentmondásának az eltünését. A munkamegosztás magasabb foka fejeződik ki abban, hogy az egyén nincs szolgai módon alárendelve ennek a munkamegosztásnak. Az egyén új lehetőségei bontakoznak ki az ellentmondás eltünése feltételeiből. "A kommunista társadalom felsőbb fokán,

[19] I. m. 528. o.

[20] Marx: Polgárháború Franciaországban. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. 505. o.

[21] Engels: A lakáskérdéshez. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. 548. o.

[22] Uo.

miután az egyének már nincsenek szolgaian alárendelve a munkamegosztásnak és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is megszűnik, miután a munka nemcsak a megélhetés eszköze, de maga lett a legfőbb életszükségletté, miután az egyének minden irányú fejlettségével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdaság minden forrása bővebben buzog . . . "[23] Engels az Anti-Dühringben részletesen elemzi a társadalmi munkamegosztás eme magasabb szakaszát, amely elvezet a szellemi és fizikai munka megosztásának, ellentmondásának felszámolásához. Rámutat arra, hogy utópia lenne ezen feltétel bekövetkezése nélkül a szellemi és fizikai munka szakadéka megszüntetéséről ábrándozni. „Mindaddig, amíg igazán dolgozó népességet szükséges munkája oly nagy mértékben veszi igénybe, hogy semmi ideje nem marad a társadalom közös ügyeinek — munka vezetés, állami ügyek, jogi ügyek, művészet, tudomány stb. — ellátására, mindaddig állandóan kellett lenni egy külön osztálynak, amely az igazi munka alól felszabadítva ezeket az ügyeket ellátta . . . Csak a termelőerőknek a nagyipar által elért óriási fokozása teszi lehetővé a a munkának a társadalom kivétel nélkül minden tagjára való elosztását és ezáltal mindenki munkaidejének oly korlátozását, hogy mindenkinek elég szabad ideje marad arra, hogy a társadalom általános — mind elméleti, mind gyakorlati — ügyeiben résztvehessen".[24] A kommunizmusban „. . . a termelést olyan elosztási mód fogja leginkább előmozdítani, amely a társadalom *minden* tagja számára lehetővé teszi, hogy képességeit a lehető legsokoldalúbban képezze ki, tartsa meg és gyakorolja . . . Szép szocializmus lenne az, amely örökössé tenné a targoncásokat".[25] A szellemi és fizikai munka megosztásának, antagonisztikus ellentmondásának, valamint különbségének felszámolása elvezet ahhoz a lehetőséghez, hogy az ember képességeit mind sokoldalúbban kifejleszthesse készségeinek, tehetségének megfelelően. Ez a lehetőség csak a kommunista társadalomban adódik, amely megteremti az emberi szabadság birodalmát, ugrást jelent a szükségszerűségből a szabadság birodalmába. A műveltségi monopóliumnak a felszámolása a műveltséget mindenkinek közkincsévé teszi. „Az osztályok megszüntetésének tehát a termelés fejlődésének olyan magas foka az előfeltétele, amelyen a termelőeszközöknek és termékeknek s ezzel a politikai uralomnak, a műveltség és szellemi vezetés monopóliumának kisajátítása egyetlen társadalmi osztály által nemcsak feleslegessé, hanem a gazdasági, politikai és szellemi fejlődés akadályává is lett."[26] Ezután Engels arról ír, hogy a burzsoázia szellemi csődje hogyan bontakozik ki a kapitalizmus adott fejlettségi foka mellett. A burzsoázia szellemi csődje napjainkban egyre világosabban és egyértelműbben látszik meg. A tudomány és művészet fejlődése a szocialista tábor országaiban rohamos léptekkel halad előre, s ennek nem utolsó sorban az az alapja, hogy megszűnt a műveltségi monopólium, a volt uralkodó osztályok monopóliuma, és kibontakozott a néptömegek alkotó kezdeményezőkészsége a szellemi, kulturális, tudományos, művészi életben. Ez a fejlődés ismert politikai, tudományos eredményekhez vezetett el, amely eredmények ámulattal töltik el nemcsak a szocialista tábor országaiban élő embereket, hanem

[23] Marx: A gothai program kritikája. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 17—18. o.
[24] Engels: Anti-Dühring. 172. o.
[25] Engels: Anti-Dühring. 172. o.
[26] Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 147. o.

a kapitalista országokban élőket is, akik csak az ámulat hangján tudnak beszélni pl. a szovjet rakétatechnika óriási eredményeiről.

A műveltségi monopólium felszámolása útján a proletariátus harcol a *saját értelmiségének* megteremtéséért. Minden uralkodó osztály kötelessége, hogy létrehozza saját értelmiségét. A proletariátus a szocialista forradalomban törekszik felemelni a munkás- és paraszttömegeket a szellemi munka, az értelmiség szintjére. A szocialista forradalomnak egyik lényeges alkateleme a szocialista építés során lezajló hatalmas arányú kulturális forradalom. A kultúrforradalom eredményeképp létrejönnek az új szocialista értelmiség nagy tömegei.

Az iskoláztatás kiterjesztése a műveltségi monopólium felszámolása útján, *a fizikai munka színvonalának felemelése a szellemi munka szintjére:* ez az eddig kidolgozott útja a szellemi és fizikai munka ellentéte felszámolásának. A Szovjetunióban a szocialista építés 42 éve alatt nagyjelentőségű fejlődés következett be, amelynek eredményeképp a dolgozó tömegek műveltségi színvonala hatalmasat emelkedett. Nagyjelentőségű tényező ebben a fejlődésben a munkások között kibontakozott számos mozgalom, amely mozgalmak a munkástömegek tapasztalataira épülnek, és amelyek magukban foglalják a tömegek elméleti ismereteinek jelentős fejlődését is. Ilyen mozgalom pl. a Sztahanov-mozgalom, amelyet Sztálin úgy értékelt, hogy az a szellemi és fizikai munka ellentéte felszámolásának igen lényeges állomása. A sztahanovisták az értelmiségi munka szintjén oldják meg a fizikai munka során felmerülő problémákat. A Sztahanov-mozgalom a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának jelentős eszköze. Az új technika elsajátítása, az érvényes technikai normák halomra döntéséhez vezetett, a munka magasabb termelékenységét eredményezte. A Sztahanov-mozgalmat Sztálin úgy értékeli, mint a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet feltételeinek előkészítését.[27] Sztálin joggal szállt szembe azzal az elképzeléssel, hogy a „szellemi és fizikai munka közötti ellentét kiküszöbölését el lehet érni azon az úton, hogy a szellemi és fizikai munkásokat kulturális és technikai tekintetben bizonyos módon egyenlősítjük azon az alapon, hogy a mérnökök, technikusok és szellemi munkások kulturális és technikai színvonalát az átlagos szakképzett munkások színvonalára süllyesztjük le".[28] Ezzel a tendenciával szemben a Sztahanov-mozgalom jelentőségét Sztálin abban a vonatkozásban értékelte igen nagyra, hogy felemeli a munkásosztály kulturális és technikai színvonalát a mérnökök és technikusok színvonalára. „A szellemi és fizikai munka közötti ellentét alapjait csakis a munkásosztály kulturális és technikai színvonalának ilyetén emelése szüntetheti meg, csakis ez biztosíthatja a munkának azt a magas termelékenységét és a fogyasztási cikkeknek azt a bőségét, ami szükséges ahhoz, hogy az átmenetet a szocializmusból a kommunizmusba megkezdhessük.[29] Ez a módszer megnyítja az utat a munka termelékenysége emeléséhez, ami szükséges a szellemi és fizikai munka ellentétének megszüntetéséhez. Az újítómozgalom Magyarországon is elterjedt, s a sztahanovista-újító mozgalmak a fizikai munkának a szellemi munka szintjére való emeléséhez jelentős eszközöket szolgáltatnak. Ezek a módszerek,

[27] Vö. Sztálin: Beszéd a sztahanovisták első összszövetségi tanácskozásán. Lenin—Sztálin: A munkáról.

[28] I. m. 370. o.

[29] I. m. 370—371. o.

valamint az a törekvés, hogy millió, tízmillió számra vegyenek részt a Szovjetunióban, a népi demokratikus országokban az egyszerű dolgozó emberek az iskolai és iskolánkívüli oktatásban, művelődésben, megteremti a feltételeket az ellentét felszámolásához, a fizikai munkának a szellemi munka szintjére való emeléséhez. Az esti iskolák és a munka melletti képzésnek igen széles hálózata jött létre ezen országokban. Jelentős mértékben emelkedett a munkás- és parasztdiákok arányszáma a közép- és felsőoktatási rendszerben, a szocialista tábor országaiban. Mindezek a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás osztályalapjait számolják fel, megszüntetik azt a helyzetet, hogy a szellemi munka, az irányító munka kizsákmányolja, elnyomja a fizikai munkát, az irányítottak tevékenységét. Ezen az úton megszűnik a szellemi és fizikai munka antagonisztikus jellege.

*

A szellemi és fizikai munka ellentéte felszámolásának útját emellett más téren is keresnünk kell. Ezt az utat járja a Szovjetunió az oktatási rendszer átszervezésére hozott intézkedésekben is, valamint ezt az utat kezdik most kidolgozni a Kínai Népköztársaságban hozott intézkedésekkel. Ezeket a lehetőségeket, eszközöket a marxizmus-leninizmus klasszikusai már korán feltárták műveikben és a mai elméleti-gyakorlati tevékenység sokat meríthet ezekből a gondolatokból. Ugyanis amellett, hogy a szellemi munka színvonalára fel kell emelni a fizikai munkát, arra is kell törekedni, hogy megfelelő arányban, hasznos mértékben sikerüljön *összekapcsolni a szellemi munkát a fizikai, termelőmunkával,* az oktatást a termeléssel. Marx a Tőke első kötetében az angliai gyári törvények nevelési rendelkezéseiről állapítja meg, hogy — amint már fentebb említettük — a fizikai munkát az oktatással és tornával összekapcsolták. Marx a jövő nevelési rendszerének, a szocialista-kommunista társadalom nevelési elveinek csíráit látja ezek megvalósításában. „*A gyárrendszerből* — mint *Robert Owen*-nél részleteiben nyomon kísérhetjük — *a jövő nevelésének* csírája bontakozott ki, amely egy bizonyos koron túl *valamennyi* gyermek számára *a termelőmunkát oktatással és tornával* kapcsolja össze, nemcsak mint a társadalmi termelés fokozására szolgáló módszert, hanem mint olyan módszert, amely egyedül alkalmas sokoldalúan fejlett emberek termelésére".[30] Marx az angol szociológust, Seniort idézi, aki megállapította, hogy „*a félnapos munka és a félnapos iskola rendszere* a két foglalatosság mindegyikét pihenéssé és üdüléssé teszi a másik szempontjából, és ennek következtében a gyermekek számára sokkal megfelelőbb, mintha mindegyik megszakítás nélkül folynék".[31] Marx „A gothai program kritikája" című munkájában is hasonló gondolatot fejtett ki, felhívva a figyelmet annak előnyeire a szocialista nevelési rendszerben, hogy a szellemi munkát a legszorosabb kapcsolatba hozzák a fizikai munkával. Az új, szocialista rendszer felépítésének fontos eszközét látta a szellemi és fizikai munka összekapcsolásában. „A termelőmunkának a tanítással való korai egybekötése a mai társadalom átalakításának egyik leghatalmasabb eszköze".[32]

A századforduló Oroszországa viszonyai közepette Lenin hasonló módon látta a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának útját, illetve

[30] I. m. 523—524. o.
[31] I. m. 523. o.
[32] Marx: A gothai program kritikája. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. 29. o.

a nevelési rendszer kialakításával kapcsolatban hasonló javaslatokat tett. A narodnyikokkal vitatkozva állapította meg, hogy „A jövő társadalom eszményét nem képzelhetjük el az ifjú nemzedék oktatásának és termelőmunkájának egybekapcsolása nélkül: sem az oktatást és művelődést termelőmunka nélkül, sem a termelőmunkát párhuzamos oktatás és művelődés nélkül nem tudnók arra a fokra emelni, melyet a technika mai színvonala és a tudományos ismeretek állapota megkövetel. Ezt a gondolatot már a régi nagy utópisták is kifejezték".[33] A termelőmunka általános bevezetése, az oktatás szerves részévé alakítani a termelőmunkát — ez Lenin központi gondolata, s e gondolat támadt fel napjainkban az oktatási rendszer reformjával kapcsolatban: „Hogy az általános termelőmunkát egybekapcsolhassuk az általános oktatással, nyilván *mindenki* számára kötelezővé kell tennünk a termelőmunkában való részvételt".[34] Lenin tehát végeredményben a termelőmunkában való részvételt minden ember számára — a szellemi munkával foglalkozó emberek számára is — szükséges, kötelező dolognak tekintette. E gondolatot fejtegette Lenin később is a tanulás elveinek tisztázása során a Komszomol kongresszusán mondott beszédében. Hangsúlyozta, hogy a kommunizmust csak könyvekből megtanulni lehetetlenség. A könyvekből való tanulás mellett nagy jelentőséget tulajdonitott a kommunizmus gyakorlata, harca tapasztalatainak. „Munka nélkül, harc nélkül fabatkát sem ér a kommunizmusnak a kommunista brosúrákból és művekből bemagolt ismerete, mert ez az elmélet és gyakorlat közötti régi szakadás folytatása volna, azé a régi szakadásé, amely a régi polgári társadalom legvisszataszítóbb vonása volt".[35] Lenin a feladatot abban látta, hogy össze kell kapcsolni a tanulást, az oktatást a gyakorlattal. „Miképpen kell a sedülő ifjú nemzedéknek a kommunizmust megtanulni?

A kommunizmust ez a nemzedék csak úgy tanulhatja meg, ha tanulmányainak, neveltetésének és művelődésének minden egyes lépését összekapcsolja a proletariátus és a dolgozók szűntelen harcával a régi kizsákmányoló társadalom ellen." [36]

Ezen gondolatokból látható, hogy a szellemi és fizikai munka viszonyának alakulásában, a szellemi és fizikai munka ellentéte különbsége felszámolása eszközeinek kialakításában a marxizmus klasszikusai igen nagy súlyt helyeztek a szellemi és fizikai munka *összekapcsolására,* a szellemi munka embereinek, az értelmiségnek életében jelentős szerepet tulajdonítottak a termelőmunkával való közvetlen megismerkedésnek, az elméleti tevékenységet közvetlenül összekapcsolandónak tekintették a mindennapi gyakorlattal.

A szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának ez az útja azonban sokkal kevésbé kidolgozott, mint az a tendencia, hogy fel kell emelni a szellemi munka szintjére a fizikai munka embereit. A szellemi és fizikai munka összekapcsolásának a szükségessége, az ellentmondás felszámolásának második tendenciája megállapításán túlmenően, mostanában merült fel a kérdés gyakorlati megoldásának az igénye. Ennek során a Szovjetunióban és a Kínai Népköztársaságban is számos módszer, kísérlet alakult ki ezen

[33] Lenin Művei 2. köt. 493. o.
[34] I. m. 494. o.
[35] Lenin Vál. Műv. II. köt. 793. o.
[36] I. m. 802—803. o.

elv gyakorlati alkalmazására. Kétségtelen, hogy ezt az utat, elvet részletesen, alaposan kell elemezni ahhoz, hogy a szellemi és fizikai munka ellentmondása megoldásának új útját gyakorlatilag is eredményesen tudjuk alkalmazni.

*

A szellemi és fizikai munka ellentmondásának felszámolására a Kínai Kommunista Párt számos intézkedést foganatosított, s ezek az ellentmondás felszámolása folyamatát két úton készítik elő. Egyrészt a szellemi munka szintjére kívánják felemelni a fizikai munkát végzőket: a munkás-paraszt tömegeket felemelik az intelligencia szintjére. Másrészt arra törekszik a párt, hogy az értelmiséget dolgozó értelmiséggé nevelje, Lenin szellemében összekapcsolja a szellemi munkát a fizikai, termelőmunkával.

a) A munkás- és paraszttömegeknek a szellemi munka, az intelligencia színvonalára való felemelése érdekében szélesre nyitották kapuikat az *egyetemek* a munkás és paraszt tömegek előtt. A párt tervbe vette, hogy belátható időn belül teljessé teszi az egyetemi képzést, el akarja érni, hogy minden arra alkalmas ember egyetemi felvételt nyerhessen. Az országos terveken belül egyes nagy városokban még közelebbi határidőket jelölnek meg. Pl. Sanghájban tervbe vették, hogy 10—15 éven belül el kell érni a teljes egyetemi beiskolázást. Elkívánják érni, hogy minden 45 év alatti ember szakismereteket szerezzen. Ez csak úgy valósítható meg, hogy széles méretekben kiterjesztik az egyetemek és a főiskolák hálózatát, a reguláris egyetemek mellett úgynevezett „vörös és szakos" egyetemek tömegét hozzák létre. A széleskörű szakismeretek szerzését előkészíti, hogy a munkás- és paraszttömegek nagy méretekben vesznek részt a „vörös és szakos" egyetemek munkájában, valamint különböző szakiskolákon. Több mint 64 millió munkás, paraszt, funkcionárius vesz részt az iskolánkívüli tanulásban, ezekben a formákban.

Nagy lendülettel folyik a Kínai Népköztársaságban az *analfabétizmus felszámolásáért* folytatott harc. Közismert dolog, hogy Kínában az írni-olvasni tudás elég bonyolult dolog, a kínai írásjelek, a hieroglifa-rendszer igen széleskörű ismereteket követelnek meg az írni-olvasni tudás alsó szintje eléréséhez. A hieroglifa rendszerről a latin írásjelekre való áttérés már megindult, ennek folyamatában forradalmian új helyzet fog kialakulni a műveltség elterjesztése területén, mert hiszen a sok tízezer írásjel, hieroglifa helyét 25—30 betű fogja elfoglalni. Az új írásjelekre való áttérés azonban hosszú időt vesz igénybe főként azért, mert az új betűk általános, teljes bevezetése megköveteli a nyelvreformot is Kínában. Tudnivaló, hogy Kína egyes területein a nyelvjárások — 8 alapvető nyelvjárás ismeretes — annyira eltérőek egymástól, hogy szinte nem is értik meg egymás beszédét az ország különböző területein élő emberek. Így pl. az észak-kínai pekingi irodalmi nyelvjárást beszélő embereket nem értik meg a dél-kinaiak. Nem értik egymást *szóban*, de megértik egymást az *írásban* írásjeleken keresztül. Ugyanis a hieroglifákat ugyanúgy írják az ország legkülönbözőbb vidékein, csak különbözőképpen ejtik ki. Ily módon a hieroglifaírás egyelőre a nyelvi összekötőkapocs az ország legkülönbözőbb részei között. Amíg a nyelvreformot nem tudják végrehajtani, addig ez a hieroglifa-rendszerről az áttérést a modern írásjelekre lassítja. Ez a két folyamat párhuzamosan, kölcsönhatásban bontakozik ki. Ma Kínában az írás száz százalékosan a hieroglifa-rendszer alapján folyik, csak nagyvárosokban láthatjuk az új írásjelek bevezetésének első

lépéseit (nagy cégtáblák, utcajelző táblák, az újságok fejlécei, stb.). Az analfabétizmus leküzdését tehát a hieroglifa-rendszer alapján kívánják elérni. Ez azt jelenti, hogy minimálisan 2 ezer hieroglifát kell ismernie annak, aki magát írni-olvasni tudónak kívánja tekinteni. Ismeretes, hogy Kínában 1949 előtt az analfabétizmus igen nagyfokú volt, az ország lakosságának mintegy 90%-a volt analfabéta. Kína Kommunista Pártja célul tűzte ki, hogy néhány éven belül teljesen felszámolja az analfabétizmust. Ez szinte hihetetlen gyors tempót jelent. Ezt a gyors tempót azonban megmagyarázzák azok az eszközök, módszerek, amelyekkel sikerült igen gyors ütemben elsajátíttatni a kínai emberekkel az írásjeleket. Rengeteg felnőtt jár esti iskolákba, különböző tanfolyamokra, ahol írni-olvasni is tanulnak. Sok helyütt a gyermekek előbb tanulnak meg írni-olvasni, mint a felnőttek és a gyermekek otthon tanítják szüleiket, a felnőtteket az írás-olvasás tudományára. A hadseregben igen nagy munkát fejtenek ki az írni-olvasni tudás elterjesztésére. Nem ritka látvány az, hogy a menetelő katonák gyakorlatozás közben betűket tanulnak. A népi kommunákban is fontos feladatnak tekintik, az írni-olvasni tudás elterjesztését: a dolgozók termelőtevékenysége mellett nagy szerepet játszik kulturális nevelésük, fejlesztésük is. 1958-ban néhány hónap alatt kb. 90 millió ember tanult meg ilymódon néhány száz alapvető írásjelet Kínában. Az írás-olvasás tudományának elsajátítása alapja a szellemi munka széleskörű elterjedésének, a művelt, képzett ember kialakításának Kínában.

Jelentős szerepet játszik a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára való felemelésében a *technikai forradalom*, a gépesítés, Kína népgazdaságának a modern technikai eszközökkel való ellátására irányuló törekvés. Manapság ez még nem történt meg, viszonylag szűk, kezdetleges az a technikai bázis, amellyel Kína népgazdasága rendelkezik. A technikai forradalom ma még a kínai faluban az ún. „talicskásítást" jelenti, amelynek során a teher a vállról a talicskába kerül. De tervbe vették, hogy néhány éven belül a rohamosan fejlődő ipar alapján a mezőgazdaságban is, a népgazdaság minden területén fokozatosan a legmodernebb technika eszközeit alkalmazzák. Ez megköveteli a dolgozó tömegek szellemi fejlődését, szakismeretekkel való felfegyverzését. Ez az út is odavezet, hogy előbb-utóbb az iparban, mezőgazdaságban, a termelőmunkában az ember közvetlen fizikai munkáját automata gépsorok váltják fel, amelyeket a magasan képzett emberek, munkások irányítanak. A fejlődés perspektívája Kínában is ez, s ezzel a perspektívával függ össze az emberek művelődésének szélesméretű kiterjesztése.

b) A fizikai munkának a szellemi munka szintjére való felemelése mellett a másik tendencia is erőteljesen érvényesül: *a szellemi munkának az összekapcsolása a fizikai, termelőmunkával.* Arra törekszik Kína Kommunista Pártja, hogy az értelmiséget dolgozó értelmiséggé nevelje. Olyan intézkedéseket hoz, amelyek nyomán az értelmiség, az intelligencia közel kerül a fizikai munkához: Kína Kommunista Pártja és Államtanácsa olyan rendelkezést hozott, amelynek alapján *minden értelmiségi kádernek fizikai munkát kell végezni*, egy évben legalább egy hónapot. Sokhelyütt még ennél is több fizikai munkát végeznek. Így pl. vannak az akadémiai kutató intézetekben olyan munkatársak, filozófusok, akik dialektikus materializmussal foglalkoznak, közgazdászok, akik egy évből közel félévet töltenek falvakban, üzemekben, közvetlen fizikai termelőmunkát végezve, s emellett a gyakorlati élet, a termelőmunka által felvetett problémákat tanulmányozva. Hivatalok,

intézmények dolgozói rendszeresen vesznek részt fizikai munkában. Az értelmiségnek a közvetlen fizikai munkába való bekapcsolása a szellemi és fizikai munka közötti különbségek felszámolásának útjában jelentős eredményeket hozhat. Többféle célt igyekeznek a kínai elvtársak ezzel az intézkedéssel egyszerre elérni.

Ez az intézkedés az értelmiség fejlődésében arra hivatott, hogy biztosítsa az értelmiség gondolkodásában a munkásszemléletet, a közvetlen fizikai, termelőmunka alapján spontánul is kibontakozó proletárszemléletet. Segítse a polgári gondolkodásmód hagyatékának felszámolását.

Másrészt az értelmiség bekapcsolása a fizikai munkába, közelebb viszi az értelmiséget a munkásosztályhoz, a parasztsághoz nem csupán szemléletileg, hanem érzelmileg is. Együtt élnek, dolgoznak, laknak, táplálkoznak az értelmiségi munkán dolgozó emberek a munkásokkal, parasztokkal. Ennek az együttélésnek igen nagy a hatása az érzelmi nevelés szempontjából is. Hiszen csak ez a közös élet adja meg a legteljesebb lehetőséget a munkásosztállyal, a parasztsággal való érzelmi azonosulásra.

Harmadszor ez az intézkedés igen figyelemre méltó abból a szempontból is, hogy az értelmiségiek — értelmiségi ismereteik, szellemi tevékenységük mellett — olyan szakismeretekre tesznek szert, amelyek a fizikai munkához szükségesek, szakmunkásokká válnak az iparban vagy a mezőgazdaságban. Elsajátítják tehát az üzemi vagy falusi szakismereteket is a szellemi tevékenység mellett.

Negyedszer az értelmiségnek az üzemekbe, falvakba való vitele azon a területen is jelentős eredményeket produkál, hogy fizikai munkát végző értelmiségiek jelentős segítséget nyújthatnak a falvak, üzemek munkásainak, parasztjainak ismereteik bővítéséhez, fejlesztéséhez. Felmérhetetlen jelentőségű pl. a falvakban a népi kommunákban dolgozó mezőgazdasági szakembereknek segítsége a terméshozam növeléséért folytatott harcban. Felbecsülhetetlen a jelentősége annak a segítségnek, amelyet pl. a Filozófia Intézetnek a falvakban, népi kommunákban, üzemekben dolgozó kutatói nyújtanak a munkások és parasztok szemléletének fejlesztéséhez, a munkások és parasztok filozófiai képzésében.

Ötödször az értelmiségnek a fizikai munkára vitele nagyjelentőségű abban a vonatkozásban is, hogy a szellemi és fizikai munka ellentéte, különbsége ezáltal erősen csökken, nemcsak a fizikai munkás emelkedik fel tudásban, ismereteiben a szellemi munka színvonalára, hanem ugyanakkor az értelmiségi, szellemi munkás is felemelkedik szemléletében, a termeléshez való viszonyában a munkásosztály osztályálláspontjára, színvonalára. Az értelmiség elsajátítja az egyre magasabb színvonalra emelkedő és a szellemi munka színvonala felé közeledő fizikai munkát is szellemi tevékenysége mellett.

A két tendencia együttes alkalmazását különösképpen a kínai helyzet sajátosságai indokolják. Ezek közt megemlítendő mindenekelőtt, hogy a kínai értelmiség — s ezen belül még az új értelmiség — összetétele igen rossz: a munkás és paraszt-származású értelmiség aránya elenyésző. Ez összefügg az analfabétizmussal, valamint a kínai írásrendszer bonyolultságával is. Továbbá az is figyelemre méltó, hogy ez az értelmiség jelentős részében elszakadt a falvak, a gyárak életétől, s így igen nagy a szükségessége az említett intézkedéseknek.

Az említett két tendenciának együttes alkalmazása új lehetőségeket tárt fel a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása terén, meg-

gyorsíthatja azt az utat, amely a szellemi és fizikai munka ellentmondása, különbsége megszüntetése felé vezet. A kínai párt nagy jelentőséget tulajdonít a két út, két tendencia együttes alkalmazásának és felhívja a figyelmet arra, hogy ha csak egyiket, vagy másikat alkalmaznánk, ezek csak félmegoldást eredményeznének. A munkások és parasztok színvonalának felemelése az értelmiségi munka színvonalára igen jelentős dolog, de bármily nagy eredményeket is hoz, mégis egyoldalú, mert nem szünteti meg az értelmiségi körökben a fizikai munkával szemben fel-felbukkanó lebecsülést. Az értelmiség részvétele is igen jelentős a fizikai munkában, a fentebb említett szempontokból kiindulva is. Ez a tendencia azonban egymagában kevés volna, ha nem kapcsolódna össze a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára való felemelése tendenciájával, egymagában egyoldalú, torz fejlődést eredményezne, végeredményben odavezetne, hogy a szellemi munka színvonala csökkenne, az intelligencia süllyedne a fizikai munkások színvonalára. A szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás, különbség felszámolásának meggyorsított útját csakis a két tendencia együttes alkalmazása teszi lehetővé, két oldalról kell megközelíteni a szellemi és fizikai munka egységének a kialakítását. Így egyszerre két oldalról közelednek a kínai emberek a szellemi és fizikai munka különbsége felszámolása felé. S ez a kettős tendencia megkönnyíti az ellentmondás felszámolásának útját.

Az eddigi tapasztalatok e két tendencia együttes alkalmazásáról igen jók. Ezen intézkedések eredményeképpen az értelmiség zöme lelkesen vesz részt a fizikai munkában, sok értelmiségi ment falura, üzemekbe dolgozni a munkastílusjavító mozgalom kezdeményezései nyomán.

*

A szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolásának útjait, lehetőségeit bontakoztatják ki azok az intézkedések is, amelyek a szellemi és fizikai munka összekapcsolását szolgálják az oktatási rendszerben, különösképpen a felsőoktatási rendszerben. Lenin szellemében törekszenek *az oktatási-nevelési munkának a termeléssel való összekapcsolására.*

A kínai egyetemeken és főiskolákon is égető problémaként jelentkezett az elméletnek a gyakorlattól való elszakadása. Olyan problémák vetődtek fel a gyakorlatban, az életben, amelyek eme szakadék mellett megoldhatatlannak bizonyultak. Az elméleti tevékenység, a szellemi munka, az oktatás helyenként dogmatikussá, betűrágóvá változott és nem adott megfelelő fegyverzetet a gyakorlat megértéséhez, még kevésbé átalakításához. Az elmélet és gyakorlat elszakadása ellentmondást eredményezett, amely ellentmondás megoldásához az elmélet és gyakorlat szakadékát kellett mindenekelőtt felszámolni. A gyakorlattól elszakadva az elméleti munka emberei helyenként egyre kevésbé látták a gyakorlat jelentőségét elméleti tevékenységük szempontjából s ez a helyzet egyenesen vezetett a gyakorlat, a fizikai munka, a termelőmunka lenézéséhez, valamint az élet, a gyakorlat által felvetett problémák lekicsinyléséhez, semmibevételéhez.

Az elmélet és gyakorlat szakadéka, az elvont spekulatív elméletieskedés végeredményben a fizikai munka lebecsülését jelentette. A fizikai munka semmibevétele azonban nem csupán mint elvont elméleti probléma jelentkezik, e problémának osztálytartalmát is fel kell tárni. A fizikai munka lebecsülése végeredményben a munkásosztály lenézését, lebecsülését jelenti, a munkásosztály vezetőszerepének a tagadását, kétségbevonását az elméleti

munka, a szellemi tevékenység színvonalán. A szellemi és fizikai munka ellentétének, különbségének a leküzdése azonban csakis a párt vezetése, a marxizmus-leninizmus alkotó alkalmazása szellemében érhető el. A párt vezetőszerepe a feltétele a szellemi munka, tudományok, művészetek stb. fejlődésének is. Az elmélet és gyakorlat szakadéka, ellentmondása veszélyeztette a szellemi munka fejlődését is. Ebben a helyzetben vetette fel a kínai párt — a munkastílusjavító mozgalom tapasztalatainak, javaslatainak figyelembe vételével — az oktató-nevelőmunka és termelés összekapcsolását, a termelés, a fizikai munka bevitelét az oktatási rendszerbe.

Az egyetemek előtt igen nagy feladatok állanak: olyan tudományos kutatási feladatokat kell megoldani, amelyek meggyorsítják a munkásság fejlődését, meggyorsítják Kína útját a szocializmus felépítése, a kommunizmusba való átmenet megkezdése felé. Mindezt olyan feltételek mellett, amelyek, mint ismeretes, Kínát igen messziről indítják ezen az úton, sok évszázad lemaradását kell a kínai népnek igen rövid idő alatt pótolni. Ezért létkérdés volt a felsőoktatási rendszer, oktatási rendszer átalakítása, az az igény, hogy az elméleti munkát közelebb hozzák a gyakorlati tevékenységhez, megszűnjék a szakadás a szellemi és fizikai munka között, megszűnjék a fizikai munka lebecsülése. Az oktatási rendszer átalakítása kapcsán a kínai párt nagyon élesen tárta fel az oktató-nevelőmunka célját, szembeszállva azokkal az elképzelésekkel, amelyek az oktató-nevelőmunkát öncélúnak tekintették, egyértelműen és határozottan leszögezte, hogy a nevelésnek a proletárdiktatúrát kell szolgálnia. „A párt nevelőmunkájának irányvonala szerint a nevelés lényege a proletariátus politikájának szolgálata, az oktató- és nevelőmunka egyesítése".[37] A párt a nevelési irányelvekben egyértelműen megjelölte azokat a feltételeket, követelményeket, amelyek mellett az oktató-nevelőmunkát tovább kell fejleszteni. „Valamennyi iskolában elengedhetetlen a marxista-leninista eszmei-politikai nevelés megszervezése, be kell oltani a nevelőkbe és tanulókba a munkásosztály osztályszemléletét (harcot kell folytatni a burzsoá szemlélettel), a tömegek szemléletét, a közösségi szemléletet (harcolni kell az individualista szemlélet ellen), a munka szemléletét, vagyis a szellemi és fizikai munka szintézisének szemléletét (harcolni kell a fizikai munka és a fizikai dolgozók lenézésének, a szellemi és fizikai munka szétválasztásának álláspontja ellen), a dialektikus materializmus szemléletét (harcot kell folytatni az idealista és metafizikus szemlélettel szemben), ki kell küszöbölni a politikai nevelésben hazánk szocialista forradalmának, szocialista építésének valóságától való elszakadást, a nevelés konkrét tárgyától elszakadó dogmatikus oktatási módszereket."[38]

Az oktatási, felsőoktatási rendszer átalakításának egyik legfőbb új mozzanata: a fizikai munka az egyetemi oktatás tanterveinek kötelező részévé vált. Az „összes iskolákban a termelőmunkát rendes tantárgyként kell bevezetni. Minden tanulónak szabályszerűen meghatározott ideig részt kell vennie munkában" — írja elő a párt és az államtanácsnak oktatási munkára vonatkozó direktívája. Az 1958—59. tanévben „a tanulás mellett végzett fizikai munka rendszere" széles körben elterjedt, változatos formákban, módszerekkel

[37] A Kínai Kommunista Párt Központi Vezetőségének és Államtanácsának az oktatási munkára vonatkozó direktívája. 1958. szept. 19.
[38] Uo.

alkalmazzák. Egyrészről az egyetemeken létesítenek üzemeket, ahol a fizikai munkát végzik az egyetemek hallgatói, oktatói, másrészt pedig a gyárakba, üzemekbe, falvakba, népi kommunákba mennek huzamosabb ideig dolgozni. Nincs egységesen szabályozva a fizikai munka rendje, a különböző egyetemek a maguk hatáskörében alakítják ki a fizikai munkában való részvétel feltételeit, körülményeit. De az általános, közös, hogy a fizikai munka az oktatómunkának bizonyos hányadát jelenti. Vannak egyetemek, ahol 8 hónapig tanulnak, 3 hónapig dolgoznak, 1 hónapig pihennek a diákok. Máshelyütt 7 hónapig tanulnak, 4 hónapig vesznek részt fizikai munkában, egy hónapos pihenés mellett. Vannak egyetemek, ahol fél napig tanulnak, majd fél napig dolgoznak, s vannak olyan egyetemek is, ahol a hét meghatározott napjain végzik a fizikai munkát, míg más napokon tanulmányi munkát folytatnak a diákokkal. Az egyetemi hallgatóknak és oktatóknak a fizikai munkába való bevezetése (az idősebbek és betegek kivételével az oktatók is részt vesznek a fizikai munkában) igen változatos eszközöket, formákat vesz igénybe. A formák tekintetében az egyetemek szabad kezet kaptak annak az elvnek alkalmazásával, hogy az „egységességet a sokféleséggel össze kell kapcsolni". Az egységesség szem előtt tartása mellett „a tanulás formáját sokszínűen kell megszervezni". Ezzel a lehetőséggel az egyetemek élnek is, és az oktatásnak a termelőmunkával való összekapcsolása változatos skálája alakult ki a különböző egyetemeken. Az üzemek, gyárak létrehozása igen nagy jelentőségű, ezek túlnyomó része — főként természettudományi karokon, műszaki egyetemeken, orvostudományi egyetemeken — megfelel az egyetem profiljának, felvértezi az egyetem hallgatóit azokkal a technikai ismeretekkel is, amelyeket össze tudnak kapcsolni a tanult elméleti anyaggal. Az ezekben az üzemekben folyó munka megkönnyíti az elméleti anyag megértését is számukra, mert hiszen látják a gyakorlatban felmerülő problémákat, amelyekkel elméleti síkon is foglalkozni kell. Nem véletlen, hogy az egyetemeken szervezett üzemekben számos jelentős találmányt dolgoztak már ki, amelyekről a Pekingben 1958 őszén szervezett kiállítás is számot tudott már adni. A humán fakultások általános jellegű termelési folyamatokkal foglalkozó üzemeket építettek fel. Megvalósul a pártnak az irányelve, hogy az iskolák hozzanak létre üzemeket, az üzemek pedig hozzanak létre iskolákat. „Az elkövetkezendő időkben az iskolákban üzemeket és gazdaságokat kell szervezni, az üzemekben és mezőgazdasági szövetkezetekben pedig iskolákat". Az egyetemek, iskolák az üzemeket és gazdaságokat a gyárak és falvak, szövetkezeti kommunák segítségével szervezik. Ugyanakkor a segítséget az egyetemek azzal viszonozzák, hogy az üzemekben, népi kommunákban szervezett „vörös és szakos" egyetemeket látják el oktatókkal, a szükséges feltételekkel ahhoz, hogy az üzemek dolgozói, a népi kommunáknak tagjai ezeken az egyetemeken elsajátíthassák a szükséges szakismereteket.

A fizikai munka, mint az egyetemi tanterv szerves alkotó része, nem csupán az egyetemek feladatai között szervezett, létrehozott üzemekben végzendő, az egyetemeken kívül falvakban, népi kommunákban, üzemekben is rendszeres munkát végeznek az egyetemi, főiskolai hallgatók. Ez a munka — ha nem túlozzák el — jelentőségében felér az egyetemek üzemeiben végzett munkával nemcsak azért, mert a szakismeretek elsajátítása az egyetemek feladatain kívül is elérhető, hanem azért is, mert az egyetemi hallgatók kiszakadnak a szokott intellektuel környezetükből, és a falvakban a parasztok között, vagy a gyárakban, üzemekben a munkások

között élnek és dolgoznak. A diákok szemléletének átalakításában sokkal nagyobb szerepet játszik ebben az összefüggésben az egyetemeken kívül végzett fizikai munka, mint az egyetemek falai között szervezett üzemekben végzett fizikai munka. Az egyetemeken belüli fizikai munka esetén a diákok nem szakadnak ki régi környezetükből, s egymás között élvén, dolgozván, nem ismerhetik meg közvetlen tapasztalatok alapján a munkások, parasztok életét. A falvakban, üzemekben végzett termelőmunka ebből a szempontból feltétlenül többet jelent, a diákok munkásszemléletre való nevelését alaposan elősegíti. *Együtt élnek, laknak, dolgoznak, táplálkoznak a munkásokkal és parasztokkal,* közvetlen tapasztalatok alapján ismerkednek meg az egyszerű nép életével, problémáival, gondolkodásmódjával, szokásaival. Amellett az egyetemek diákjai nemcsak az adott munkakört tanulják meg, akár az üzemben végzett szakmunkáról, akár a népi kommunákban végzett munkáról legyen is szó, hanem jelentős munkát végezhetnek szakmai fejlődésük érdekében is. Történész hallgatók, akik a népi kommunákban dolgoznak, vagy a gyárak termelőmunkájában vesznek részt, a fizikai munka mellett gyakorta végeznek történeti kutató munkát is. Számos tanulmány született már ezekből a vidéki, üzemi tapasztalatszerzésekből, amelyek egy-egy kommunának vagy üzemnek történetét tanulmányozzák. Nem egy olyan munka született meg közgazdaságtan szakos, üzemi fizikai munkára küldött hallgatóknak a tollából, amelyek egy üzemben a gazdaságossági számításokkal foglalkoznak. A filozófus oktatók és hallgatók számos faluban és üzemben szervezték a munkások és parasztok filozófia tanulását, s írtak tankönyveket, jegyzeteket népszerű formában, amelyek elősegítik, hogy a munkások, parasztok is megismerkedjenek a marxista filozófia alapvető problémáival. A fizikai munka az egyetem falain kívül tehát igen jelentős eredményekre vezet, nemcsak a fizikai munka közvetlen végzése, elsajátítása, hanem szakmai fejlődésük szempontjából is. Ennek a munkának jelentőségét elsősorban mégis abban kell látnunk, hogy a szellemi munka végzésére készülő emberek, a szellemi munkát végző intelligencia közvetlenül megismerkedjék a fizikai munkával, a fizikai munkát végző munkás és paraszt tömegekkel. Ez a folyamat lehetőséget teremt arra, hogy ne szakadjon el a jelenlegi és jövendő értelmiség a munkások és parasztok tömegeitől, az élettől. Nálunk Magyarországon is sok gondot okoz az a probléma, hogy az egyetemekre bekerülő munkás- és parasztdiákok egy része elveszíti osztályszemléletét és polgári, kispolgári behatások eredményeképp maga is asszimilálódik a polgári, kispolgári környezethez. Ennek a helyzetnek okait elemezve megállapítható, nem utolsósorban a fizikai munkától való elszakadás, a fizikai munka lebecsülése és ami ezzel összefügg, a fizikai munkát végző tömegek : a munkásosztály és parasztság lebecsülése is. A munkás- és parasztdiákok elpolgárosodása elleni harc, a diákok — főleg a polgári értelmiségi származásúak — *munkásszemléletre* való nevelése a Kínai Népköztársaságban eddig sikeres és jelentős eredményekre vezetett. A vuháni egyetemen jegyezték meg a diákok, hogy Mao Ce-tung elvtárs az egyetemen létesített üzemekben dolgozó diákok munkáját megfigyelve, megdicsérte őket és azt mondta ezeknek a diákoknak, hogy már egészen olyanok, mintha munkások lennének. A vuháni diákok szemében ez volt a legnagyobb dicséret, amit kaphattak, hogy munkásoknak nézi őket Mao Ce-tung elvtárs. Ez már mutatja, hogy a munkás-szemléletre nevelés, a fizikai munka lebecsülése elleni harc máris bizonyos eredményekre vezetett.

Az egyetemi munka átszervezése, az oktatási rendszer átszervezése jelentős intézkedés az értelmiségnek a proletariátushoz való viszonya javítása érdekében. Az új értelmiség megteremtése, a munkás- és parasztértelmiség kialakítása egyik legfontosabb problémája, hogy ez az új kialakuló értelmiség ne csak szociális származásában, osztályösszetételében legyen munkás- és parasztjellegű, hanem arra kell törekedni, hogy ez az új értelmiség, a proletariátus értelmisége, a munkásszemlélet alapján fejlődjön, dolgozzon. Nem elégséges tehát a munkás- és parasztértelmiség nevelésével kapcsolatban arra törekedni, hogy az egyetemeken elsősorban a munkás- és parasztgyerekek tanulását tegye lehetővé a proletárdiktatúra állama — ez nagyon fontos és elsőrendűen szükséges feltétel —, hanem ezen túlmenően arra is kell törekedni, hogy az egyetemekre bekerült munkás- és parasztdiákok a munkásszemlélet alapján megmaradjanak a munkásosztály keretei között, ne szakadjanak el osztályuktól, hogy necsak értelmileg, hanem érzelmileg is egyek legyenek a munkásosztállyal, a dolgozó tömegekkel. Ebből a szempontból is igen nagy a jelentősége a szellemi és fizikai munka összekapcsolása terén hozott intézkedéseknek, a kettős feladat, a kettős tendencia kibontakozásának a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása terén. Ebben az összefüggésben érthető meg a Mao Ce-tung által megfogalmazott célkitűzés, hogy a munkások és parasztok felemelését az intelligencia, a szellemi munka szintjére ki kell hogy egészítse az intelligenciának a dolgozó intelligenciává válása folyamata is. Ez az útja az elmélet és gyakorlat szakadása, a fizikai munka lebecsülése felszámolásának, ez a kettős tendencia vezet az elmélet és gyakorlat szoros egységének kialakításához a szellemi munkát végző emberek oldaláról is. Ez a kettős tendencia, ennek következetes alkalmazása teremti meg a feltételeket ahhoz, hogy a kommunista párt vezetőszerepe következetesen érvényesüljön az értelmiségi munka területén, a tudományokban, a művészetben, az oktatásban, az egyetemek és főiskolák munkájában is.

Az oktatás és a termelés összekapcsolására hozott intézkedések óta eltelt idő csekély, nem adja meg a lehetőséget, hogy annak az eredményeit, fogyatékosságait behatóan elemezhessük. Kétségtelen, hogy ez fontos feladatunk, fel kell tárnunk azokat az ellentmondásokat, problémákat, amelyek jelentkeznek, s meg kell oldanunk a felmerülő, szükségképpen jelentkező problémákat. (A termelés tantervi részeként való beállítása problémát jelent az az eredeti tananyag elosztását illetően, növeli a diákok megterhelését, a tananyag zsúfoltságát. A tananyag feldolgozásának idejét kell növelni, vagy a tananyagot csökkenteni a keletkezett ellentmondás megoldása érdekében.) Úgy kell megoldani a feladatot, hogy ez semmiképpen ne vezessen az oktatás színvonalának a csökkenésére. Az eddigi eredmények igen biztatóak. Az oktatás átszervezésére vonatkozó rendelkezések, a fizikai munkának a szellemi munka színvonalára, felemelésére törekvő intézkedések — mint az analfabétizmus leküzdése, a gépesítés, a technikai forradalom, stb. — jelentős lépést hoztak az emberek kommunista tudatossága, kommunista erkölcsisége fejlesztésében is.

Az embereknek a szellemi munka szintjére való felemelése a *kommunista tudatosság eszmei alapján : a dialektikus materializmus szellemében* következik be. E tudatosságnak Kína Kommunista Pártja igen nagy jelentőséget tulajdonít. Éppen ezért számos intézkedést foganatosítottak a dolgozó tömegek tudatosságának fejlesztése érdekében, a pártszervezetek széleskörű

nevelő és felvilágosító munkát bontakoztattak ki. Ennek a munkának jelentős ága *a munkások és parasztok tömegeinek részvétele a filozófia tanulmányozásában*. A Kínai Népköztársaságban széles tömegek tanulmányozzák a marxista filozófia alapvető kérdéseit a gyárakban, üzemekben, falvakban. Nem ritka az olyan üzem, amelyben a munkásoknak egynegyede, egyharmada vesz részt a filozófia tanulmányozásában. A marxista filozófiával való ismerkedés természetesen nem a filozófia elvont kategóriái szintjén történik meg elsősorban, hanem a gyakorlati élet által felvetett konkrét problémákon keresztül, ezeket elemezve ismerkednek meg a marxista filozófia alapvető problémáival. Így pl. az ellentmondással nem mint kategóriával foglalkoznak elsősorban, hanem a gyakorlati életben felmerülő ellentmondásokat tanulmányozzák, hogy az ellentmondások természetét megértsék, feltárják, megismerjék az ellentmondások megoldásához szolgáló eszközöket, módszereket. Ezen keresztül ismerkednek meg az ellentmondás dialektikus törvényével, természetével, tartalmával, sajátosságaival, így ismerik meg a dialektikus törvényesség jelentőségét az ember gyakorlati cselekvésében, a társadalom formálásában. Természetesen ilyen körülmények között a marxista filozófia tanulmányozása nem jelenti egyben a marxista filozófia tudományos feldolgozását, továbbfejlesztését — bár igen sok kérdésben gazdag tényanyaggal, tapasztalati anyaggal, új problémákkal jelentkezik a munkások és parasztok között végzett filozófiai oktató-nevelőmunka is. A marxista filozófia tanulmányozása elsősorban azt a célt szolgálja, hogy az emberek gondolkodását alakítsa át, a tudatosságot fejlessze. Az a célja ennek a munkának, hogy az embereket dialektikus gondolkodásra, materialista világnézetre nevelje. S e téren ez a munka máris igen jelentős eredményeket produkált.

Az emberek tudatos tevékenységének kibontakoztatása jelentős alkateleme a szellemi munka általánossá tételének, illetve a fizikai munka felemelésének a szellemi munka színvonalára. Milliószámra kezdtek filozófiával foglalkozni az emberek Kínában. — Ez az emberi gondolkodás történetének jelentős állomása. Nem egy olyan város van, mint pl. Tiencsin, ahol kb. 100 ezer fizikai munkás vesz részt filozófia tanulásban. A kultúrális forradalomnak a filozófia ilyen széleskörű tanulmányozása igen fontos mozzanata, s nagy eredményekhez vezet a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása felé vezető úton.

A város és falu, a szellemi és fizikai munka ellentmondása felszámolása tendenciájában a szocializmus építésének meggyorsítását jelenti, valamint a kommunizmusba való átmenet feltételeinek előkészítését kezdi el. Ezeket a kérdéseket vitatják az egyetemeken szervezett marxizmus-leninizmus oktatásban, ezekkel a problémákkal foglalkoznak a gyárakban, népi kommunákban szervezett filozófia oktatás keretei között. A *tudatosságnak* óriási szerepe van az emberek előrelátása fejlesztésében.

Kínában gyakorta lehet hallani, hogy már ma kell gondolkodni a kommunizmus problémáiról, fel kell dolgozni a Szovjetunió által e téren kialakított gazdag tapasztalatokat, el kell sajátítani a kommunizmus tudományát, már most kell gondolkodni azokról a problémákról, amelyeket a kommunizmus nem túlságosan távoli építése fog majd felvetni. Ahogy 1949-ben a kínai emberek már a szocializmus problémáiról gondolkodtak, vitatkoztak, a párt a szocializmus elméleti problémáit tisztázta a tömegek között, hogy ne érje váratlanul a tömegeket a szocializmus építése folyamata, — széles körökben készüljenek fel elméletileg az emberek erre a feladatra érett fel-

tételek között következhessék be a szocializmus építése e vonatkozásában is –, úgy most már a kommunizmus elméleti problémáival folalkoznak, hogy elméletileg érett feltételek között kerülhessen sor nem túlságosan távoli időben a kommunizmus építése gyakorlati feladataira. Nagy jelentőséget tulajdonítanak a kommunizmusba való átmenet feltételei tisztázásának, tömegméretekben tanulmányozzák az átmenet feltételeit, elméletileg és gyakorlatilag dolgoznak ezen feltételek megteremtésén. A feltételek között jelentős helyet foglal el a társadalmi ellentmondások megoldása, a város és falu, a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás, különbség felszámolása is.

Kína új intézkedései az ellentmondások felszámolása terén, az ellentmondások megoldásának új útjai meggyorsítják a szocializmus építését, új hatalmas lehetőségeket tárnak fel a kínai társadalom fejlődése útjában, s ugyanakkor a marxizmus fejlődésében igen fontos új problémákat teremtenek, amelyeket tanulmányoznunk kell.

ПУТИ РАЗРЕШЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ В КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Дьёрдь Фукас

Автор в своей статье подвергает анализу *противоречие между физическим и умственным трудом*. В введении автор исследует те мероприятия которые провели государственное и партийное руководство Советского Союза и Китайской Народной Республики для прекращения этих противоречий.

В первой части статьи он разбирает образование, природу противоречия, его связь с образованием классового общества и с другими его противоречиями, а также изучает историю этого противоречия. Автор подробно анализирует противоречие между умственным и физическим трудом и влияние этого противоречия во время капитализма. В дальнейшем он занимается принципиальными основами и методами ликвидации противоречия между умственным и физическим трудом. В области поднятия физического труда на уровень умственного очень важен опыт Советского Союза (Стахановское движение и т. д.). Особенно большое значение имела ликвидация культурной монополии бывших господствующих классов. Наряду с этим Маркс и Ленин большое значение придавали соединению умственного труда с физическим, производственным трудом. Этот последний метод ещё в меньшей степени выработан, только сейчас было начато его широкое применение в мероприятиях партийного и государственного руководства Советского Союза и Китайской Народной Республики, направленных на ликвидацию этих противоречий. Статья устанавливает, что, согласно требованиям марксизма-ленинизма, нужно применить эти два метода, эти тенденции вместе, в диалектическом единстве.

Вторая часть статьи анализирует мероприятия Китайской Народной Республики, направленные на ликвидацию противоречия между умственным и физическим трудом. Рассматривает мероприятия, касающиеся первой тенденции (физический труд нужно поднять на уровень умственного труда), особенно борьбу против безграмотности и положение перехода на новую систему писания. В дальнейшем автор подробное занимается второй тенденцией (соединение умственного и физического труда), главным образом проблемами и принципиальным содержанием вовлечения интеллигенции в физическую работу, а также характеризует проблему школьной реформы. Обстоятельно занимается статья принципами и практическими методами преобразования работы вузов, политическим, этическим, психологическим значением соединения обучения с физическим трудом. Вследствие совместного приведения в действие этих двух тенденций открылись новые возможности ликвидации противоречия умственного и физического труда. Вместе с тем этот метод помогает научной, теоретической работе приблизиться к требованиям практики.

В заключении автор занимается проблемой роли сознательности в китайском развитии и разбирает, какие методы применяются для развития сознательности. (Обучение философии рабочих и крестьян и т. д.).

WEGE ZUR LÖSUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN WIDERSPRÜCHE IN DER CHINESISCHEN VOLKSREPUBLIK

György Fukász

Der Verfasser untersucht in seinem Artikel (Fortsetzung des in der vorigen Nummer der Philosophischen Rundschau erschienenen Artikels) den Widerspruch *zwischen geistiger und physischer Arbeit.* In der Einleitung untersucht er die Maßnahmen, welche die Partei und Staatsführung der Sowjetunion und der Chinesischen Volksrepublik zur Liquidierung der Widersprüche ergriffen haben.

Im ersten Teil des Artikels untersucht der Verfasser die Entstehung und die Natur des Widerspruches zwischen geistiger und physischer Arbeit und seinen Zusammenhang bei der Entwicklung der Klassengesellschaft sowie zu ihren anderen Gegensätzen. Er unterzieht die Geschichte des Widerspruches einer Analyse und behandelt eingehend den Widerspruch zwischen geistiger und physischer Arbeit und seine Wirkung im Kapitalismus. Danach beschäftigt sich der erste Teil des Artikels mit den prinzipiellen Grundlagen und Methoden zur Liquidierung des Widerspruchs zwischen geistiger und physischer Arbeit. Die bisherigen Erfahrungen der Sowjetunion auf dem Gebiete der Hebung der physischen Arbeit auf das Niveau der geistigen (Stachanowbewegung) sind von entscheidender Bedeutung. Dabei war die Aufhebung des Bildungsmonopoles der ehemaligen herrschenden Klassen sehr wichtig. Marx und Lenin haben der Verbindung des geistigen Schaffens mit der physischen produktiven Arbeit große Bedeutung beigemessen. Die Methode ist noch wenig ausgearbeitet und wird zurzeit in breiterem Kreise anhand der obenerwähnten Maßnahmen angewendet. Der Artikel stellt fest, dass man entsprechend den Anforderungen des Marxismus—Leninismus beide Methoden und Tendenzen gemeinsam als dialektische Einheit zur Anwendung bringen muss.

Der zweite Teil des Artikels analysiert die Maßnahmen zur Liquidierung des Widerspruches zwischen geistiger und physischer Arbeit in der Chinesischen Volksrepublik. Er erörtert die Maßnahmen zur Verwirklichung der ersten Tendenz (die physische Arbeit soll auf das Niveau der geistigen Arbeit gehoben werden), besonders den Kampf gegen das Analphabetentum und die Frage des Übergangs zur neuen Schreibweise. Im weiteren beschäftigt sich der Verfasser eingehender mit der zweiten Tendenz (die Verbindung von geistiger und physischer Arbeit). Er widmet vor allem den Methoden zur Einbeziehung der Intelligenz in die physische Arbeit und ihrem prinzipiellen Gehalt seine Aufmerksamkeit und untersucht auch das Problem der Schulreform. Eingehend beschäftigt er sich mit den Prinzipien und praktischen Methoden der Umgestaltung der Arbeit an der Universität und mit der politischen, ethischen, psychologischen Bedeutung der Verbindung des Unterrichts mit der physischen Arbeit. Dank der gleichzeitigen Gültigkeit der beiden Tendenzen ergaben sich die Möglichkeiten zur Liquidierung des Widerspruches zwischen geistiger und physischer Arbeit, wobei diese Methode auch dazu verhilft, die wissenschaftliche, theoretische Arbeit der Anforderung der Praxis anzunähern.

Abschließend befaßt sich der Verfasser mit dem Problem, welche Rolle die Erkenntnis in der chinesischen Entwicklung spielt und welche Methoden und Mittel zur Entwicklung des Bewußtseins angewandt werden (Unterricht der Arbeiter und Bauern in Philosophie usw.).

MODES OF SOLVING SOCIAL CONTRADICTIONS IN THE CHINESE PEOPLE'S REPUBLIC

György Fukász

In this paper (the instalment of another article published in the previous issue of the Filozófiai Szemle) the author analyses the *contradictions of mental and physical labour.* In the introduction the analysis covers the measures taken by the Party and the government in the Soviet Union and the Chinese People's Republic to eliminate these contradictions.

The origin, the nature of the contradiction between mental and physical labour, its relation to the development of class society and to its other contradictions and the

history of this contradiction are submitted to a thorough examination. The author deals in detail with the development of the contradiction between mental and physical labour and its effect in capitalism, with the fundamental principles of its elimination and the methods to be applied for this purpose. The experience gained in the Soviet Union is extremely significant for raising physical labour to the level of mental labour (Stakhanov movement, etc.). An important task among others is the liquidation of the cultural monopoly of the former ruling classes. Marx and Lenin attribute great importance to connecting mental labour with physical labour, with productive work. The latter method has not yet been developed satisfactorily, the above-mentioned measures are attempts at applying it in practice. The author stresses that the two methods should be applied jointly, in a dialectical harmony in compliance with the requirements of Marxism—Leninism.

The second part of the paper is devoted to the analysis of the measures taken in the Chinese People's Republic to eliminate the contradiction between mental and physical labour. It examines the measures taken to enforce the first tendency (i. e. to raise physical labour to the level of mental labour), particularly the struggle against illiteracy and the introduction of the new characters. The author dwells in more detail on the second tendency (connecting mental labour with physical labour), especially on the methods of drawing the intelligentsia into physical work, and on the principles to be applied in this respect, as well as on the problem of school reform. He deals with the principles and practical methods of transforming the activity at the universities, with the political, ethical, psychological importance of connecting education with physical labour. By carrying through jointly these two tendencies new vistas open up toward the elimination of the contradiction between mental and physical labour. This, at the same time, contributes to bringing closer scientific, theoretical work to the requirements of practice.

In conclusion the author analyses the problem of the role played by consciousness in the Chinese development and the means and methods employed to further it (philosophical education of workers and peasants etc.).

Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere*

A. N. LEONTYEV

1. Az ember pszichológiájának naturalista elméletei

Napjainkban alig találhatunk olyan pszichológiai tanulmányt, amely valamilyen formában ne számolna azzal a ténnyel, hogy az ember viselkedése és tudata társadalmi és történeti hatásoknak van alávetve, s ez utóbbiak változásával amazok is módosulnak.

Még a szűkebb körű pszichofiziológiai kérdésekkel foglalkozó tanulmányok is kénytelenek számolni az olyan társadalmi tényezők hatásával, mint amilyen például a szóbeli instrukció, a kísérletezőnek a vizsgált kérdésre vonatkozó értékelései, és így tovább. A pszichológia egyes területein pedig éppen a szociális feltételek által befolyásolt pszichikum vizsgálata a fő feladat. Ez vonatkozik azokra a kutatásokra, amelyek az emberi pszichikum történeti fejlődésére és a gyermeki pszichikum fejlődésére irányulnak, de áll ez a pedagógiai pszichológiára, a beszéd és az emberi kapcsolatok pszichológiájára és a személyiségpszichológiára is.

A pszichikum társadalmi feltételezettségének problémája általános elméleti szempontból is igen fontos. Más kérdés aztán, hohgy miképpen oldják meg ezt a problémát, milyen *elvi* jelentőséget tulajdonítanak neki a tudományos pszichológia egyes irányzataiban. Ezen a téren igan nagyok a felfogásbeli különbségek, és ez már a kiinduló elméleti álláspontok összeütközésében is kifejezésre jut.

Az egyik ilyen álláspont azt az elméleti irányvonalat jellemzi, amely H. Spencer pozitivista evolucionizmusából indul ki. Az ő felfogása egyenesen hatott többek között az amerikai pragmatista pszichológiára. Ennek az elvi álláspontnak az alapja az a felfogás, mely szerint az ember, az állatokkal ellentétben, nem csupán természeti, hanem „szervezetfölötti", vagyis társadalmi környezetben él, állandóan hatnak rá annak hatótényezői s alkalmazkodnia kell hozzájuk. Azt is jelenti még ez, hogy ennek az alkalmazkodásnak a mechanizmusai és törvényei, többek között az emberré fejlődés átmeneti szakaszában az egyéni tapasztalat megszerzésének mechanizmusai, lényegileg nem változnak. Csupán bonyolultabbá válnak az olyan új hatótényezők következtében, mint amilyen a nyelv és a különféle társadalmi intézmények. Ebből az következik, hogy az ember vizsgálata közben a biológiai fejlődés valamennyi alapfogalmát meg kell tartani. Ilyenek például a környezethez való alkalmazkodás és a létért való harc fogalma, a szervek és funkciók integ-

* A tanulmány a Pszihologicseszkaja nauka v SZSZSZR 1959. 1. kötetében jelent meg.

rálódásának és differenciálódásának fogalma, a kétféle, mégpedig az öröklött (faji) és az egyéni tapasztalási forma fogalma. Más szóval azt jelenti ez, hogy az állatvilágból az emberré válás folyamatába való átmenet idején a faji és egyéni alkalmazkodásnak csupán mennyiségi gazdagodásáról van szó. Ezért azoknak a kutatóknak a többsége, akik ebből a tételből indulnak ki, amikor például azzal a problémával foglalkoznak, hogy az ember milyen mechanizmusokkal szerzi meg az egyéni tapasztalatokat, (a learning problémája), általában minden megszorítás nélkül felhasználja az állatkísérletek adatait. Bár természetesen vannak bizonyos felfogáskülönbségek ez adatok jelentőségét illetően, ezek a különbségek nem érintik az általános módszer lényegét. Így például egyes szerzők nyiltan vallják, hogy az állatok és az ember egyéni tapasztalatainak megszerzése azonos módon történik (E. R. Guthrie), mások az emberi tanulás sajátosságát abban látják, hogy ez a tanulás a beszéd síkján is lejátszódhatik (B. F. Skinner). Szélsőséges esetben megengedik, hogy az ember tanulási folyamatába belekeveredne még olyan sajátos tényezők is, mint amilyen a Weller-féle „tanulási szándék".[1]

A viselkedés „elemberiesítő" tényezői közül leggyakrabban a beszédnek tulajdonítanak döntő jelentőséget. Emberi szinten éppen a beszéd elsajátítása (és ennek megfelelően a külső és belső beszédviselkedési rendszer kialakítása) az, ami kielégítő módon megvilágítja a specifikus emberi képességeket: a célkitűzés, a cselekvések tervezése és a mozgásirányítás képességeit. Igaz ugyan — amint ezt nemrégen helyesen állapította meg J. Nuttin—, hogy Thorndike már a behaviourizmus kibontakozásának kezdetén felszólalt az ellen, hogy az emberre jellemző sajátságok magyarázata céljából az állati viselkedésekhez mechanikusan hozzácsapják a beszédet. Mint ahogy korai klasszikus monográfiájában megírta, az ember éppoly kevéssé beszélni tudó állat, mint ahogy az elefánt nem ormánynal ellátott tehén . . . Ez egyébként nem akadályozta meg Thorndike-ot abban, hogy továbbra is azt hirdesse, hogy az embert csupán az állatokra is jellemző pszichikus képességek továbbfejlődése jellemzi, hogy viselkedésének fejlődése csupán „a helyzetek és válaszreakciók közötti kapcsolat ugyanazon folyamatainak mennyiségi bonyolultabbá válásából áll, s hogy ezek a folyamatok egyformán jellemzők valamennyi gerinces, sőt még az alsóbbrendű állatokra is, a folyami orsóhaltól kezdve egészen az emberig" [A tanulás folyamata az embernél (oroszul). 1935, 138].

Ugyanezt a módszert alkalmazzák, hogy megmaradjunk a szervezetnek a környezethez való alkalmazkodására vonatkozó probléma keretei között, sok mai külföldi munkában, még az annyira speciálisan emberi probléma területén is, mint a személyiség. Itt abban nyilvánul meg ez a módszer, hogy az ember személyiségét olyan organizmusként fogják fel, amely a fizikai, különösen pedig a társadalmi környezethez való alkalmazkodási aktusok összességének integrációs produktuma, a teljes szisztémát alkotó, egymással összefüggő kapcsolatok produktuma, amely az életben maradásért folytatott küzdelemben alakul ki. A személyiség feltárásának ezt a módszerét röviden a következőképpen lehetne megfogalmazni: a személyiségpszichológia kuta-

[1] A tanulás problémájáról szóló mai amerikai szerzők munkáinak szemléje. Lásd E. R. Hilgard: Theories of learning. 1948, L. P. Thorpe és A. M. Schmiller: Contemporary theories of learning. 1954, S. S. Stevens: Handbook of experimental psychology. 1951. 517—788.

tásának tárgya az egyéni emberi *organizmus ;* az organizmus pedig semmi egyéb, mint „alkalmazkodásainak története" (Murray H. A. (ed) : Explorations in personality. 1938.].

Az a módszer, amelyről beszélünk, s amely szerint az ember és a társadalom kölcsönhatásai naturalisztikusak, vagyis analógia áll fenn köztük és az állatoknak a környezethez való viszonya között, azok közé a módszerek közé tartozik, amelyek ismeretelméleti síkján megalapozzák a pragmatista felfogást.

Ha az ember élete csupán abból áll, hogy olyan aktusokat valósít meg, amelyek egyedüli célja az, hogy életben maradjon, akkor az emberi viselkedés és megismerés legfőbb alapjául a szubjektum szempontjából való hasznosságot kellene tekinteni. Az adekvátság, a helyesség egyetlen kritériuma ebből a szempontból a siker, a pozitív hatás (lásd „az effektus törvényét"), vagyis helyes és igaz az, ami sikerhez vezet. S valóban, minden pragmatizmus fő tézise éppen ez.

Az utilitarizmus, a pragmatizmus *feltétlen* következménye annak, ha a biológiai viszonylatokat mechanikusan átvisszük az ember szintjére. Hiszen az állatok valóban mintegy „praktikus pragmatikusok" abban az értelemben, hogy viselkedésük szabályozásának semmi más alapja nincs, csupán a biológiai hasznosság. Viszont nekik nincsenek is olyan problémáik, mint amilyenek az embernek és az emberiségnek vannak.

A naturalista módszer nemcsak azt eredményezi, hogy képtelenek vagyunk tudományosan megmagyarázni az ember cselekvésének és tudatának valódi specifikumát, hanem visszamenőleg még erősíti is a hamis biológiai felfogásokat. Ha az állatvilághoz térünk vissza az ember viselkedésétől, amelynek sajátosságai ezzel a módszerrel elvileg megfejthetetlenek, ezzel elkerülhetetlenül megerősítjük a biológiában is a kezdet megismerhetetlenségének gondolatát. Az evolúcióelméletben ezt a felfogást képviselők most már mintegy „felülről", a metafizikus, idealista koncepciók, amelyek felváltva egyszer a neuronnyulványok titokzatos „ösztönös" mozgását, vagy az entelecheia létezését, máskor a „jó forma" iránti törekvést posztulálják öröktől fogva ható hajlamokként, és így tovább.

2. A pszichológia szociológiai irányzata

Lényegében más módszer jellemzi azokat a pszichológiai munkákat, amelyek szerint az ember mindenekelőtt társadalmi lény, s a rá jellemző lelki sajátságok megfejtését a társadalom történetében keresik. Ezek a munkák képviselik a pszichológiában a szociológiai, történeti irányzatot, szemben a naturalisztikus, biológikus irányzattal. Ha a külföldi pszichológiáról beszélünk, akkor ezt az irányt leginkább a francia tudományos irodalomban találhatjuk meg. Ezt az irányzatot képviselő munkák kiindulópontja az a tétel, mely szerint az ember természetét a társadalom formálja, s ennek következtében „az egyén magyarázó elve a társadalom" (Dumas G. : Traité de psychologie. t. II. 1924 ; 766).

A különbségek itt mindenekelőtt magának a társadalomfejlődésnek az értelmezésében mutatkoznak, ami a külföldi szerzők többségének esetében idealisztikus. A másik ebből következő fontos különbség abban nyilvánul meg, hogy hogyan értelmezik az egyén „szocializálódásának" folyamatát.

Olyan szerzők például, mint E. Durkheim, M. Halbwachs és mások, szociológiai felfogásuknak megfelelően, ezt az embernek környezetével való szellemi, beszédkapcsolatából eredő folyamatnak tekintik. Annak eredménye ez, hogy megtanulják a társadalmi „fogalmakat" vagy a „kollektív képzeteket". Így a társadalom ezeknek a szerzőknek, valamint a hozzájuk közelálló szerzők munkáiban mindenekelőtt a társadalmi *tudat* formájában jelenik meg, az emberi egyén pedig inkább mint „másokkal érintkező", s csak azután mint gyakorlatilag ható társadalmi lény szerepel. Ennek ellenére azok a munkák, amelyek ezt az irányt képviselik, nagy, gyakran mind ez ideig eléggé nem értékelt gyarapodást jelentettek a pszichológiában, különösen az emberi emlékezet társadalmi formáinak fejlődése és időfogalom, a nyelvfejlődéssel összefüggésben levő logikus gondolkodás fejlődése problémái terén, de ugyanígy a magasabbrendű érzelmek és az úgynevezett „társadalmi viselkedések" — a különféle szokások, szertartások és egyebek területén (P. Janet).

A bennünket érdeklő szempontból, felfogásom szerint, különleges kettős jelentőségük van J. Piaget kiváló tanulmányainak, amelyekben a gyermek pszichológiai fejlődésével foglalkozik. Először arra gondolok, hogy egész fejlődéselméletében alapfogalmakként szerepelnek az olyanok, mint az organizáció, asszimiláció és akkomodáció fogalmai. Másodszor a pszichikus fejlődésre vonatkozó tételére gondolok, amely szerint ez a fejlődés azoknak a viszonyoknak a produktuma, amelyekbe az egyén környezetének embereivel, a társadalommal lépett. Ezek átalakítják, módosítják a kezdetben gyermekre jellemző megismerési folymatok struktúráit. A gyermeki logika alakulásának például legfontosabb étápja az összefüggő intellektuális műveletrendszerek megjelenése. Ezt Piaget a külső együttműködésnek („kooperáció") a belsőbe való átmenet eredményének tekinti, ami a társadalmi élet feltételei között valósul meg. Piaget szerint a másokkal való kooperáció nélkül az egyén nem képes műveleteit összefüggő egésszé csoportosítani. Piaget nézeteinek éppen e kettőssége következtében jelentkezik egy sor igen jelentős nehézség. Ezek közül az egyik abban nyilvánul meg, hogy a társadalmi transzformáció, amelyről éppen beszélünk, valójában az ontogenetikus fejlődésnek csupán viszonylag későbbi lépcsőfokain jelentkezik és csupán a legmagasabbrendű folyamatokra vonatkozik.

Az említett, valamint más nagyszámú külföldi munkában, amelyek az emberi pszichikum sajátságainak és tulajdonságainak társadalmi és történeti jellegével foglalkoznak, azt analizálják, kétségtelenül progresszív, materialista tendenciákat lehet felfedeznünk. Az első ilyen tendencia az, hogy az emberben levő szociális elemet nem természetes sajátságaitól és idegfiziológiai organizációjától elvonatkoztatva kell szemlélnünk, hanem mint az anyagi, testi szubjektum történeti átalakulásának termékét. A mai francia pszichológiában ez a tendencia a legszembetűnőbben H. Wallon és iskolája munkáiban jelentkezik. A másik tendencia az emberi pszichikum historizmusáról szóló tan absztrakt idealisztikus szociológizmusát igyekszik megszüntetni. Ezt a törekvést azoknak a szerzőknek a munkái mutatják, akik a társadalom materialista értelmezéséből indulnak ki és az ember pszichikus működésének konkrét és dinamikus jellegét hangsúlyozzák (J. Politzer).

Még fontosabb az a kísérlet, amely a pszichológiai mai történeti irányzatába be akarja vinni a munka szerepéről vallott felfogást, amely szerint a munka, miközben átalakítja a külső természetet és megteremti a materiális és

szellemi emberi objektumok világát, egyúttal magának az embernek a természetét is átalakítja, és megteremti az emberi tudatot (I. Meyerson).

A vázolt két irányzat — az ember pszichikumának naturalisztikus megközelítése, és a történeti, társadalmi módszer irányzata — valójában azonban fenntartja a mai külföldi pszichológiának azt a két területre való szétszakadását, amelyet elméletileg még a tudományok Bacon-i osztályozása igazolt. Ez a pszichológia egyik részét az anatómiai és fiziológiai kutatások területére utalta, a másik részét pedig a szociológiához. Mint tudjuk, ez a kettősség azután vég nélkül folytatódott. Egyrészt a kísérleti, fiziológiai pszichológiának és az elméleti, metafizikai pszichológiának a szembeállításával, másrészt a „magyarázó" pszichológiának és a leíró vagy „megértő" pszichológiának, végül a viselkedés-pszichológiának és a szubjektív, fenomenalisztikus pszichológiának a szembeállításával.

Természetesen az emberi pszichikum vizsgálatának e kétféle módszere a pszichológiai ismeretek feltárása során csak viszonylagosan szigetelődhetett el egymástól, mert hiszen a tényekre vonatkozó kutatások, jóllehet különböző szemszögből és különböző oldalakról történnek, egyre inkább ugyanazokra a pszichológiai jelenségekre vonatkoznak, ami objektíve előkészítette annak a lehetőségét, hogy a pszichológiának ez a kettőssége eltűnjék. Ennek a feladatnak a megoldásához azonban még sok elméleti munkára van szükség. Sem a mechanisztikus materializmus, sem az idealizmus nincs abban a helyzetben, hogy a pszichológiai vizsgálatokat úgy tudja irányítani, hogy kialakulhatna az ember pszichikus életének egységes tudománya. Ez a feladat csupán olyan filozófiai világnézet alapján oldható meg, amely a tudomány materialista felfogást kiterjeszti mind a természet jelenségeire, mind pedig a társadalmi jelenségekre. Ilyen világnézet pedig egyedül a dialektikus materializmus filozófiája.

3. A történeti módszer fejlődése a szovjet pszichológiában

A szovjet pszichológia létezésének első napjaitól kezdve kitűzte maga elé azt a feladatot, hogy kidolgozza a pszichológia tudományát a dialektikus materializmus, a marxizmus alapján. Ez meghatározta azt is, hogy döntő, kulcsjelentőséget tulajdonított az emberi pszichikum társadalmi és történelmi feltételezettségének.

Ezért azzal a tétellel együtt, mely szerint a pszichikum nem egyéb, mint egy anyagi természetű szervnek, az agynak a funkciója, amely az objektív realitás tükrözésében nyilatkozik meg, már az első szovjet pszichológiai munkákban határozottan kifejtették a társadalmi környezet szerepére, az emberi pszichikum konkrét történelmi, osztály-jellegére vonatkozó tételt is.

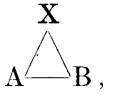
Nem szükséges részletesen beszélni arról, hogy ez a szovjet pszichológusok előtt álló feladat igen bonyolult, s hogy annak még kezdeti megoldása is csupán tartós, szisztematikus munka eredménye lehet. Ezért természetes, hogy a marxista pszichológia megteremtésének első kísérletei csupán a pszichikum materialista értelmezésének legáltalánosabb elveinek leszögezésére, valamint a pszichológiában uralkodó idealizmus kritikájára szorítkoztak (P.P. Blonszkij, K. N. Kornilov). Ennek az időszaknak a munkái az emberi viselkedés társadalmi feltételezettségének kérdését is érintették. Így 1924-ben, még a reflexiológiai álláspontról ezt írta K. N. Kornilov: „Nekünk nem az

individuális pszichológiából kell közelednünk a szociálpszichológiához, hanem éppen fordítva . . .” és „számunkra csupán a társadalmi mozgatóényezők alapján válik érthetővé az individuális pszichológia is, amivel az empirikus pszichológia foglalkozik.” ugyanakkor határozottan fellépett az ellen, hogy a pszichológiában elismerjék „a természettudományos módszer mindenhatóságát”. Csakhogy a fő módszertani kérdés, az emberi pszichikum vizsgálatára irányuló egységes módszer kérdése, megoldatlan maradt. Nyilvánvalóan megmutatkozott ez például K. N. Kornilovnak abban az időben kiadott tankönyvében (Учебник психологии, изложенный с точки зрения диалектического материмлизма. 1926), amelyben kifejtette az emberi viselkedést meghatározó két faktor, a biológiai és a társadalmi, tézisét, és naivul az elemi reakciók leírásával egy sorban, Somhart szellemében, jellemezte a különböző társadalmi osztályok képviselőinek pszichológiáját.

A szovjet pszichológiában az emberi pszichikum társadalmi és történeti meghatározottságának új étápját jelentették L. Sz. Vigotszkij munkái. Nálunk elsőként L. Sz. Vigotszkij (1927) fejtette ki azt a tételt, hogy az emberi pszichológia felépítésében vezérelvként a történeti módszert kell alkalmazni. Ő adta a biológikus és naturalisztikus emberkoncepciók elméleti kritikáját, s szembeállította velük a maga kultúrtörténeti fejlődéselméletét. Ebben az volt a legfontosabb, hogy az emberi pszichikum hisztorikus természetének gondolatát, azt a gondolatot, hogy a pszichikus folyamatok természeti mechanizmusai a társadalomtörténeti és ontogenetikus fejlődés folyamán *átalakulnak*, ő vezette be a konkrét pszichológiai vizsgálatba. L. Sz. Vigotszkij ezt az átalakulást úgy értelmezte, hogy az annak a szükségképpeni eredménye, hogy az ember a környezetéhez tartozó emberekkel való érintkezés folyamán elsajátítja az emberi kultúra produktumait.

Mint tudjuk, L. Sz. Vigotszkij vizsgálatainak alapját a következő két hipotézis alkotta : az ember pszichikus funkcióinak közvetett jellegére vonatkozó hipotézis, és az a feltevés, mely szerint a belső értelmi folyamatok a kezdetben külső és „interpszichologikus” működésből származnak.

Az első hipotézis értelmében a pszichikum specifikusan emberi tulajdonságai annak következtében alakulnak ki, hogy a kezdetben közvetlen, naturális folyamatok közvetettekké alakulnak át a viselkedésbe bekapcsolódó közbeeső tag beiktatásával („stimulus — eszköz”). Ennek következtében az agyban megtörténik az egyszerű elemnek az új „egységben” való egyesülése. Az egész folyamat az alábbi képlet szerint folyik le :



az A—B a kialakult, közvetett folyamatot szimbolizálja, az A—X és az X—B pedig azokat az elemi kapcsolatokat, amelyek az általános feltételes reflexek kialakulása során képződnek. Például a közvetett visszaemlékezés esetében az elemi kapcsolatok szerkezetileg egyesülnek az X mnemotechnikai jel közvetítésével ; más esetekben ezt a szerepet a szó tölti be.

Így L. Sz. Vigotszkij az ember pszichikus működésének sajátszerűségét az állatokéval összehasonlítva nem csupán mennyiségi gazdagodásában látta, és nem csak abban, hogy megváltozik az általa tükrözött objektív tartalom, hanem mindenekelőtt *felépítésének* megváltozásában.

Elvi jelentősége volt a L. Sz. Vigotszkij által egyidejűleg kifejtett második hipotézisnek is, amely szerint a pszichikus folyamat közvetett struktúrája kezdetben olyan feltételek közt alakul, amikor a közvetítő tag formája *külső* stimulus (s ennek következtében a megfelelő folyamatnak is külső formája van). Ez a tétel tette érthetővé az új struktúra szociális eredetét, amely nem belülről ered és nem valami felfedezés, hanem minden körülmények között az érintkezésben alakul ki, amely az embernél mindig közvetett. Így például az akaratlagos cselekvés „útbaindítása" kezdetben külső jel által történik, amelynek a segítségével a másik ember hat a szubjektum viselkedésére, aki aztán végrehajtja az illető cselekvést. Ezen a fokon a közvetett struktúra nem a cselekvő szubjektum által végrehajtott folyamatot jellemzi, hanem a megfelelő „intrapszichológikus" folyamatot, vagyis a folyamatot egészében, amelyben részt vesz a jelzést adó ember éppen úgy, mint az az ember, aki a jelre cselekvés végrehajtásával válaszol. Csak azután, amikor analóg helyzetben, az indító jelt maga a cselekvő szubjektum kezdi produkálni („önparancs"), a közvetítő jelleget most már az „interpszichológikus" folyamat veszi át, vagyis egészében egy ember valósítja meg : csak ekkor jelenik meg az önkéntes, vagyis az akaratlagos aktus struktúrája.

Más szóval : a pszichikus folyamatok közvetett struktúrája mindig azon az alapon jelenik meg, hogy az individuális ember elsajátítja az olyan viselkedésformákat, amelyek kezdetben úgy alakulnak ki, mint közvetlen társas viselkedési formák. Ekkor az egyén elsajátítja azt a tagot („stimulus — eszköz"), amely közvetíti az illető folyamatot, akár anyagi tárgy (munkaeszköz), akár például matematikai jelek is legyenek azok. Így a pszichológiába bevonult még egy jelentős tétel, nevezetesen az, hogy az emberi pszichikum fejlődésének fő mechanizmusa a történetileg kialakult társadalmi tevékenységfajták és formák elsajátításának mechanizmusa, s azok belső pszichikus folyamatokká való átalakítása.

Meg kell azonban jegyezni, hogy az annak idején L. Sz. Vigotszkij által kifejtett gondolatok távolról sem képviseltek igazi pszichológiai rendszert. Inkább a probléma megközelítését jelentették, mintsem annak megoldását.[2]

Az emberi pszichikum historizmusára vonatkozó elv másik aspektusát a tudat és tevékenység problémájának kidolgozása vetette fel. E probléma felvetésének közvetlen forrása Marxnak az a tanítása volt, amely szerint az ember természete a materiális és szellemi társadalmi tevékenység folyamán megváltozik. E probléma kidolgozásának fontos útjelzője volt Sz. L. Rubinstejnnak 1934-ben megjelent cikke, amelyet a Marx könyveiben található pszichológiai problémáknak szentelt („Проблемы психологии в трудах К. Маркса" „Психотехника" 1934). Sajnos ez a tanulmány nem vonta magára annyira a figyelmet, mint megérdemelte volna.

Sz. L. Rubinstejn később, Marxnak arra a megjegyzésére támaszkodva, amely szerint az ipar „előttünk lévő érzékelhető pszichológia", „A pszichológia alapjai"-ban (1935) azzal a tétellel állt elő, hogy a pszichológia a tevékenység pszichológiai sajátosságait tanulmányozza, s hogy az „vizsgálódási körébe vonja a tevékenységet vagy viselkedést is" (56 ; 52). Ezt a formulázást

[2] Sz. L. Vigotszkij munkáinak részletesebb elemzését és értékelését lásd A. N. Leontyev és A. R. Lurija bevezető cikkében Vigotszkij tanulmányainak legújabban megjelent kötetében (Избранные психологическне исследования. 1956) Lásd még A. N. Leontyev : L. Sz. Vigotszkij („Советская психоневрология" 1934. № 6).

azonban a szerző később megváltoztatta. 1940-ben elméleti cikkében azt a gondolatot hirdette, hogy a pszichológia „nem a pszichikumot *és* a tevékenységet tanulmányozza, hanem a pszichikumot tevékenykedése *közben*", hogy „minden pszichológia, amely tudja, hogy mit csinál, a pszichikumot, és csak a pszichikumot vizsgálja" („Мысли о психологии" 42. записки Ленинградск. педаг. инст. им Герцдна T. XXXIV.) És, jóllehet, a szerző későbbi munkáiban többször is fűzött ehhez magyarázó megjegyzéseket, amelyek óva intettek e tételek leegyszerűsített magyarázatának lehetőségétől, mégis gyakran úgy értelmezték őket, hogy majdnem teljesen elvesztették elvi értelmüket. Lényegileg más tétellel helyettesítették tételeit egészen addig, hogy a pszichikus folyamatok a tevékenységben játszódnak le és a tevékenységtől függenek. Olyan tétel ez, amely jellemző például annak az időnek főiskolai tankönyveire.

Ezzel a tétellel szemben állt a pszichikus tevékenység problémájának az a nagyobbára genetikus, históriai megközelítése, amely ebben a vonatkozásban a Vigotszkij-féle vonalat folytatta. Ez a módszer abban a nézetben találta meg a maga kifejezését, amely szerint a pszichikus működés mint a tevékenység sajátos formája nem egyéb, mint az anyagi élet fejlődésének, a külső anyagi tevékenységnek a produktuma és derivátuma, amely a társadalmi-történelmi fejlődés folyamán belső tevékenységgé, tudattevékenységgé alakul át; ugyanekkor központi feladat maradt a tevékenység, valamint interiorizációja szerkezetének a vizsgálata.

Meg kell jegyeznünk, hogy azokban a vizsgálatokban, amelyek a tevékenység problémájának a kidolgozására irányultak, úgyszintén a 40-es évek egyéb pszichológiai munkáinak többségében is, jelentősen kevesebb figyelmet szenteltek a fiziológiai mechanizmusok kérdésének. Kevesebbet például, mint L. Sz. Vigotszkij első „kultúrtörténeti" munkáiban. Ezért aztán később annak a hangsúlyozása, hogy az I. P. Pavlov által kezdeményezett magasabb idegműködés-fiziológiájának nagy jelentősége van a pszichológia szempontjából, igen komoly nehézségek elé állította azt a munkát, amelynek az emberi pszichikum társadalmi-történelmi jellegének problémáját kellett kidolgoznia. Ezeket a nehézségeket, természetesen, nem lehetett egyszerre megoldani.

Sőt mi több, a marxista pszichológiának ez az alapproblémája mintha háttérbe szorult volna. Kidolgozása főleg ennek vizsgálatára korlátozódott, hogy milyen szerepe van a beszédnek (a második jelzőrendszernek) a viselkedésben. Ugyanakkor természetesen a hisztorizmus, az ember társadalmi létének és tudatának tézise felszínen maradt, de csupán deklaratív módon, és főleg az olyan pszichológiai problémákkal kapcsolatban, mint a személyiség társadalmi vonásai, a magasabbrendű érzelmek, az erkölcsi akarat problémái és így tovább.

Ilyen körülmények között újra jelentkezett a kettős alternatíva, amely azonban, mint ezt a tudományos pszichológia egész tapasztalata mutatja, valójában csak vélt alternatíva. Az első az úgynevezett „felülről való" pszichológiai vizsgálódás lehetősége, vagyis a legbonyolultabb, a sajátosan emberi problémák vizsgálatának lehetősége. Itt azonban a kutatás kezdettől fogva elkerülhetetlenül beletorkollik a tisztán leíró fogalmak körébe, amelyek csupán egészen önkényes értelmezéssel hozhatók kapcsolatba azokkal a magyarázó fogalmakkal, amelyek az elemibb folyamatok mechanizmusára vonatkoznak.

A második lehetőség az „alulról" kiinduló vizsgálatok lehetősége. Ebben az esetben az analitikusan vagy genetikusan kiválasztott legegyszerűbb viszonylatokból és folyamatokból indulunk ki. Ha a pavlovi fiziológiából indulunk ki, akkor ilyeneknek bizonyulnak a jelzés-kapcsolatok, s természetesen, a feltételes kapcsolatok vagy asszociációk keletkezésének folyamatai. Ebben az esetben természetesen meg lehet kívánni a kutatótól annak szem előtt tartását, hogy az ember társadalmi lény, stb. Ez a követelmény azonban nem valósítható meg, annál az egyszerű oknál fogva, hogy itt az alapfogalmak lényegileg más vonatkozásrendszerből származnak, mint az ember és a társadalom közötti vonatkozások rendszere. Ezért az arra irányuló erőfeszítések, hogy az emberre vonatkoztatva mélyítsük és gazdagítsuk ezeket a fogalmakat, azzal például, hogy az alkalmazkodás fogalmába bevisszük az aktivitás jegyét, a környezet fogalmába a társadalmi jelleget, az osztályjelleget, valamint ugyancsak az aktivitás mozzanatát (szem előtt tartva az egyénekre irányuló céltudatos, nevelési ráhatásokat) és így tovább, nem tudják radikálisan megoldani a kérdést, s nem vezethetnek a pszichológia kettészakítottságának megszüntetéséhez. Meg kell mondanunk, hogy ez utóbbi olyan fokig vált megszokottá, hogy egyik, nem is olyan régen közölt tanulmányban, amely a pszichológiai vitával foglalkozik, kísérlet történt a pszichológiai problémák két csoportra osztásának elméleti igazolására : a pavlovi tan alapján kidolgozott problémákra, és a történelmi materializmus alapján kidolgozott problémákra. („О философских вопросах психологии" Вопросы философии. 1954. № 4.) A valódi feladat ezzel szemben az, hogy elterjesszük az ember lélektanának valamennyi problémája terén az egységes módszert, s ezzel egységes tudomány rendszerébe foglaljuk valamennyiüket.

Felfogásom szerint jelenleg ennek a kérdésnek igen nagy jelentősége van, úgyhogy a megoldásáról való lemondás olyan tendenciák kialakulásához vezethet a pszichológiában, amelyek objektíve felújítják a naturalisztikus, pozitivista koncepciókat.

4. Az egyén és a környezet, az ember és a társadalom

Nem szükséges azokról a reális előnyökről beszélnünk, amelyek abból származnak, ha a pszichológiai problémákat „alulról", az elemi mechanizmusok oldaláról közelítjük meg. Ez a módszer azonban, mint láttuk, komoly ellentmondásokhoz vezet.

A legfőbbet akkor észleljük, ha az emberi viselkedést a klasszikus alkalmazkodási probléma keretei között akarjuk vizsgálni, vagyis a külső környezettel való egyensúly szempontjából. Az ellentmondás abban áll, hogy egyrészt a szervezet és környezet közötti kölcsönhatás problémájának a keretei között maradó pszichológiai vizsgálat nyilvánvalóan korlátozott és már egyedül emiatt valójában nem adekvát eredményeket ad. Másrészt nem ignorálhatjuk egyszerűen ezt a problémát, hiszen az ember természeti lény, következésképpen kölcsönhatásban van a környezetével. Ezért nem tehetjük fel így a kérdést : fent kell-e tartanunk vagy el kell-e vetnünk az ember pszichológiájában ezt a problémát? A kérdést másképpen kell felvetnünk. Az a kérdés, hogy mi az új tartalma az emberre vonatkoztatott „szervezet — környezet" problémának, vagyis mikor válik fontossá az „ember — társadalom" viszony kérdése.

Csakhogy, amint ezt mindazoknak az erőfeszítéseknek a tapasztalata, amelyek arra irányultak, hogy megtalálják a szervezet és környezet problémájának új, az ember szintjének megfelelő tartalmát, azt mutatja, hogy ez, csupán az adott probléma keretei között maradva, nem érhető el. Ahhoz, hogy ezen az új szinten megközelíthessük, elsősorban a faji sajátságok és a fajt képviselő individuumok kölcsönhatásának problémáját kell vizsgálnunk.

Minthogy a faj és az egyén problémáját általában nem vetik fel a pszichológiában, ezért először röviden foglalkoznunk kell ezzel az általános biológiai kérdéssel.

A legegyszerűbb, leíró meghatározás szerint a faj az egymáshoz legközelebb álló lények csoportja. Az evolúcióelmélet a faj fogalmába belevitte azt a filogenetikus gondolatot, hogy a faj a fejlődés egy foka, amely az egész megelőző evolúciót tükrözi (V. L. Komarov).

A fajnak mint filogenetikus jelenségnek létezési realitása abban áll, hogy a faj tulajdonságai öröklés útján nemzedékről nemzedékre átadódnak, s az illető faj egyes organizmusai reprodukálják őket. „Ha nem volna öröklés, akkor nem volna faj sem. Minden egyed, amelyet mi egy fajhoz sorolunk, éppen azért tartozik hozzá, mert összekapcsolja őket a valamennyiükben közös bizonyos tulajdonságok summája, amit közös őseiktől örököltek". (Комаров: Чтение о виде у растений. 1944; 207).

Másrészt, ami az organizmust illeti, egyes organizmusok (egyedek) saját fajukhoz tartozásukban reprodukálják annak sajátságait. Az ilyen reprodukció feltétlenül szükséges és valamennyi organizmus közös sajátsága. Ebben jut kifejezésre természetük. Így minden élőlény természetének kérdése a rá jellemző sajátságok kérdése, amelyekben fajának sajátosságai fejeződnek ki. Más szóval az individuum természete a faj hovátartozástól függ, s a filogenetikus fejlődés bizonyos elért lépcsőfokának a tükrözése.

Ebből a szempontból az organizmusok ontogenetikus fejlődése, amely a környezetükkel való kölcsönhatás következményeképpen valósul meg, nem más, mint faji sajátságaik realizálása. Ezért nagyon fontos hangsúlyoznunk, egyes szerzők leegyszerűsített tételeire gondolva, hogy ha az egyes organizmusoknak a külső környezethez való kölcsönhatását nézzük, figyelmen kívül hagyva természetüket, teljesen helytelen absztrakcióhoz jutunk. Hiszen az, *ami* az organizmus számára környezetének számít, és az, hogy ez a környezet *hogyan* jelenik meg számára, éppen az illető organizmus természetétől függ. Az organizmus természetétől függenek azok a változásai is, amelyek a környezet hatására ontogenetikusan létrejöhetnek. Csakis ennek segítségével jöhet létre a nemzedékek közötti átöröklés, a filogenetikus fejlődés mozgása.

Az emberi egyed, éppen úgy, mint bármely más élőlény, ugyancsak kifejezi sajátosságaiban saját fajának vonásait, az előző nemzedékek fejlődése által elért eredményeket.

Amikor azt mondjuk, hogy az ember specifikus sajátságai közé tartoznak ilyen és ilyen viselkedésformák, a beszéd, a tudat stb., akkor éppen azokra a sajátságokra gondolunk, amelyek filogenetikusan alakultak ki az embernek mint az „ember"-fajnak, az emberi nemnek („Menschengattung", Marx) a fejlődése folyamán.

Az tehát a feladat, hogy megpróbáljuk magyarázni az emberi individuumnak, tevékenységének és pszichikumának specifikus sajátosságait, elemezve e sajátosságok kapcsolatát és összefüggését a megelőző embernemzedékek, a társadalom fejlődési eredményeivel.

Mint tudjuk, éppen ennek a kölcsönhatásnak szemszögéből elsőként Marx elemezte tudományosan az embernek mint természeti és egyben társadalmi lénynek a természetét, s éppen ez volt az a felfedezés, amely a pszichológia számára rendkívül nagy jelentőségű.

5. Az ember biológiai és társadalmi, történeti fejlődése

Mindmáig még meglehetősen széles körben elterjedt az a felfogás, hogy az ember filogenetikus fejlődése szakadatlanul tartó folyamat, amelyet a biológiai evolúció törvényei irányítanak. A kiásott emberekről szóló leírások, a legrégiebbektől kezdve, már az első, felületes szemlélődés alapján is meglehetősen meggyőző képet mutatnak azokról a progresszív morfológiai változásokról, amelyek egészen a mai emberig lejátszódtak, s amelyek tovább fognak folytatódni, talán egészen az új emberfaj, valamiféle Hominum futurorum fajának megjelenéséig.

Ez az elképzelés azzal a felfogással függ össze, hogy az ember evolúciója, minthogy biológiai törvényeknek van alávetve, kiterjed filogenetikus fejlődése valamennyi etápjára, beleértve a trásadalmi feltételek között való fejlődés etápját is. Ez az elképzelés feltételezi azt, hogy ezek között a feltételek között is folytatódik a kiválasztódás és azoknak a biológiai tuljadonságoknak az átöröklése, amelyek biztosítják az emberi organizmus további alkalmazkodását.

A mai haladó paleontológia azonban határozottan ellentmond az antropogenezis ilyen elképzelésének, éppen úgy, mint a belőle folyó durva biológiai következtetéseknek.

Az antropogenezis tudományos elméletének legfontosabb eredménye az, hogy az ember filogenetikus fejlődését egymással váltakozó *lényegileg* különböző stádiumok alkotják, amelyekre különböző törvények hatnak (J. J. Roginszkij (Основы антропологии, 1954 ; 286.).

Az első ilyen stádium az emberré váláshoz való átmenet előkészítésének stádiuma. A késői harmadkorban kezdődik ez, s tart a negyedkor kezdetéig, amikor megjelenik a pitekantroposz. Ennek a stádiumnak a képviselői az ausztrálpitekek, földi- és nyájéletet folytató majmok voltak. Már birtokukban volt az egyenes tartás és bonyolult kézi műveletekre voltak képesek, amelyek segítségével durva, még megmunkálatlan eszközöket tudtak készíteni. A bonyolult nyájon belüli kapcsolatok ugyancsak szükségessé tették számukra az egymás közötti érintkezés elemi eszközeinek meglétét is.

A második stádium — a pitekantroposz (proterantroposz) stádiuma, valamint az utána következő neandervölgyi ember (paleantroposz) stádiuma az a stádium, amelyről azt mondhatjuk, hogy átmenet a mai embertípushoz (neoantroposz).

Az a minőségi változás, amely ezeket a stádiumokat a megelőző, előkészítő stádiumtól megkülönbözteti, abban áll, hogy a pitekantroposzoknál kezdődik az eszközkészítés és a primitív közös munka az eszközök segítségével, vagyis kialakulnak a munka és a társadalom kezdetleges formái. Ez azonban lényegileg megváltoztatja magának a fejlődésnek a menetét is.

Az ausztrálopitekek stádiumában egyedüli fejlődési törvények a biológiai evolúció törvényei voltak. Ezek a törvények megtartják erejüket a proterantroposz és a paleantroposz stádiumaiban is. A fejlődés ezekben a stádiumok-

ban is egész sor jól ismert morfológiai változást idéz elő, többek között a belső endokranium jelentős módosulásait, a koponyaüreg agyi részének alakváltozását.

Ugyanekkor azok az öröklés által rögzített morfológiai változások, amelyek a munkatevékenység és a beszédérintkezés következtében jöttek létre, vagyis már szociális faktorok hatására, természetesen a tulajdonképpeni biológiai törvényeknek is alá voltak vetve. Más dolog aztán magának a társadalmi termelésnek és mindazoknak a jelenségeknek a fejlődése, amelyeket ez hoz magával. Itt kezdődik a teljesen új, mégpedig a szociális, társadalmi és történeti törvények kizárólagos hatásának a szférája.

Azok az egyének, akik most már a társadalmi folyamat szubjektumai, így egyidejűleg alá vannak vetve a biológiai törvényeknek (amelyek hatása alatt végbementek további morfológiai változásaik) és a társadalmi törvények hatásának (amelyek magának a társadalmi termelésnek a fejlődését irányítják). Azt mondhatjuk, hogy ezekben az átmeneti stádiumokban az új, társadalmi törvények megnyilatkozása még a biológiai fejlődés sikerei által korlátozott volt, aminek folyamatában a tulajdonképpeni ember, a homo sapiens kialakult. Minél tovább haladt ez a folyamat, annál szabadabb teret kapott a társadalmi törvények hatása, és az ember társadalmi fejlődésének tempója annál kevésbé függött a biológiai fejlődés tempójától.[3]

Az ember filogenezisében a második ugrópont a neoantroposz stádiumába való átmenet idején alakult ki, vagyis akkor, amikor biológiailag teljesen kialakult a mai embertípus. Ezt az ugrópontot az jellemzi, hogy az ember társadalmi, történeti fejlődése teljesen kiszabadul morfológiai fejlődésének előbbi függőségéből. Megkezdődik a társadalmi törvények egyeduralma.

„A határnak azon az oldalán, vagyis az ember kialakulásának idején, munkatevékenysége szoros összefüggésben volt morfológiai fejlődésmenetével. A határ innenső oldalán, vagyis a mai „kész" ember idején, munkatevékenysége morfológiai fejlődésétől teljesen függetlenül alakul" (J. J. Roginszkij: i. m., 319).

Az emberek tehát a cromagnoni embertől, vagyis a tulajdonképpeni embertől kezdve, már mindazokkal a morfológiai tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek szükségesek az ember későbbi határtalan társadalmi-történeti fejlődéséhez, vagyis ahhoz a folyamathoz, amelynek már nincs szüksége öröklött természetének semmiféle megváltoztatására. És valóban ilyen jellegű volt az emberi fejlődés tényleges útja azokban a százezer években, amelyek elválasztanak bennünket a Homo sapiens faj első képviselőitől: egyrészt az emberi életfeltételek és életmód újszerű, jelentőségében és egyre gyorsuló tempóiban egyedülálló változása e fajú morfológiai sajátságok állandósága, amelyek változékonysága immár nem terjed túl a *variánsok* határain, *s amelyeknek nincs lényeges alkalmazkodási jelentőségük.*[4]

[3] Mint ezt J. J. Roginszkij hangsúlyozza, itt éppen a különböző szférákban ható *különböző* törvényekről van szó, nem pedig valami közvetítő, vegyes bioszociológiai törvényekről.

[4] Az emberi morfogenetikus folyamat megszakadásának oka, természetesen, nem a biológiai változékonyság és örökletesség törvényei hatékonyságának a megszakadása, hanem csupán a létért való küzdelem folyamán történő kiválasztódás megszűnése. „A létért való küzdelem tana — írja K. A. Timirjazev — megtorpan a kultúrtörténet küszöbénél. Az ember minden értelmes tevékenysége egyenlő a létért való küzdelemmel." (Исторический метод в билогии. Избр. соч. т. III. 1949; 596)[36]

De azt jelenti-e ez, hogy az ember színvonalán megszűnik minden filogenetikus fejlődés? Hogy az embernek mint faja képviselőjének a természete már véglegesen differenciálódott, s tovább már nem változik?

Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy azok a képességek és funkciók, amelyek a mai emberek tulajdonságai, mint például a finom fonémahallás vagy a logikus gondolkodás képessége, stb., ontogenetikus funkcionális változások produktumai (A. N. Szevercov), amelyek *függetlenek* a fajfejlődés gazdagodásaitól, a megelőző nemzedékek fejlődési eredményeitől.

Nyilvánvaló, hogy ez a feltevés tarthatatlan.

A nyelv segítségével való érintkezés vagy a szerszámok és eszközök alkalmazásának képessége, természetesen, szintén átszáll nemzedékről nemzedékre, s ebben az értelemben faji emberi tulajdonságok. Azt az egyént, akiben bizonyos okok miatt nem alakulnak ki az ilyen tulajdonságok (lásd egybizonyos Kaspar Hauser esetét, amit az irodalom időről időre leír), nem tekinthetjük a mai emberi vonások kifejezőjének, akármilyen kevéssé különbözzék is attól morfológiai jegyei tekintetében.

Az ember ontogenetikus fejlődése folyamán feltétlenül realizálja fajának szerzeményeit, közöttük azokat is, amelyek a társadalmi-történeti korban halmozódtak fel. Az a forma azonban, amelyben az emberiség társadalmi, történeti fejlődésének szerzeményei felhalmozódnak és megszilárdulnak, gyökeresen különbözik a filogenetikusan kialakult tulajdonságok felhalmozásának és megszilárdításának biológiai formájától. Ugyanígy szintén gyökeresen különbözik az emberiség történelmi fejlődése folyamán kialakult szerzemények átadási formája is az egyes egyedeknél.

Az ember színvonalán tehát a faji és egyéni tulajdonságok problémája megmarad, csakhogy teljesen más tartalommal. Azt, hogy milyen kölcsönhatásban vannak ezek egymással, az alábbiakban igyekszünk kimutatmi.

6. Hogyan sajátítja el az ember a társadalmi, történeti tapasztalatot?

Az emberiség történelme folyamán igen nagy szellemi erőket és képességeket fejlesztett ki. A társadalomtörténet évezredei ebben a vonatkozásban hasonlíthatatlanul többet adtak, mint a biológiai evolúció évmilliói. Az ember képességeinek és tulajdonságainak kialakulása folyamán elért eredmények felhalmozódtak és nemzedékről nemzedékre szálltak. Azt jelenti ez, hogy ezeknek a szerzeményeknek meg kellett szilárdulniuk. De láttuk már, hogy a társadalmi törvények uralmának idején nem morfológiai sajátságokként, örökletes anyagban rögzített módosulásokként szilárdultak meg. Sajátos, külső (exoterikus) formában rögzítődtek.

A filogenetikus tapasztalat felhalmozásának ez az új formája azért volt lehetséges az ember számára, mert, az állatok tevékenységétől eltérően, a specifikusan emberi tevékenységnek produktív jellege van. Ilyen mindenekelőtt az alapvető emberi tevékenység, a munkatevékenység.

A munka, megvalósítva a termelés folyamatát (mindkét formájában, anyagi és szellemi formájában), bevéződik produktumába. „Az, ami a munkás felől nézve — mondja Marx — mozgás (Unruhe) formájában jelenik meg, most, a produktum felől nézve, nyugvó tulajdonság formájában (ruhende Eigenschaft), lét-formában jelenik meg".

A munkának tevékenységformából létformába (vagy tárgyiasba = Gegenständlichkeit) való átalakulási folyamatát különböző szemszögből és

különféle vonatkozásokban lehet nézni. Nézhetjük a ráfordított munkaerő mennyiségének oldaláról és nézhetjük a termelt produktum mennyisége szempontjából, a munka konkrét tartalmától elvonatkoztatva. De nézhetjük ezt a folyamatot a munkatevékenység tartalmának oldaláról is, a termelő egyénekhez való viszonyában, elvonatkoztatva más oldalaitól és viszonylataitól. Akkor az említett átalakulás úgy jelenik meg előttünk, mint az emberi szellemi erők és képességek megvalósulásának, eltárgyiasulásának folyamata az emberek tevékenységének produktumaiban, az emberiség anyagi és szellemi kultúrájának históriája viszont, mint olyan folyamat, amely külső, tárgyi formában fejezi ki az emberi nem képességeinek fejlődési eredményeit. Ebből a szemszögből nézve a tökéletesedés és differenciálódás minden lépését, például az eszközök és szerszámok esetében, úgy tekinthetjük, mint az emberi kéz pszichomotorikus fejlődésének bizonyos fokú kifejeződését és rögzülését; a nyelvek fonetikájának finomodását úgy tekinthetjük mint az artikulációs képességek és a beszédhallás fejlődésének kifejezését; a művészeti termékekben mutatkozó haladást az emberiség esztétikai fejlődésének kifejezőjeként tekinthetjük, és így tovább. A külső tárgyak formájában még a közönséges anyagi iparban is bizonyos emberi képességeket vagy az ember tárgyiasult „lényeges erőit" (Wesenskräfte des Menschen) láthatjuk.

Különösen kell hangsúlyoznunk, hogy ebben az esetben az emberek *pszichikus* képességeiről van szó. Bár a képességeknek az az összessége, amelyet az ember a munka folyamán mozgásba hoz, s amelynek lenyomata megmarad a munkaproduktumban, feltétlenül magában foglalja fizikai erőit és képességeit is, ez utóbbiak azonban csupán gyakorlatilag valósítják meg az ember munkatevékenységének azt a specifikus oldalát, amely pszichológiai tartalmát fejezi ki. Ezért Marx úgy beszél az ipar tárgyi formájáról mint az érzékelhetően előttünk álló *pszichológiáról*, a továbbiakban pedig ezt írja: „Az olyan *pszichológia*, amely számára ez a könyv, vagyis a történelem éppen érzékileg leginkább tapintható, leginkább elérhető része be van zárva, nem lehet valójában tartalmas és *reális* tudomány"

Marxnak ezt a gondolatát gyakran idézték pszichológiai irodalmunkban, de általában szűkebben értelmezték, mégpedig főleg történeti, genetikai értelemben. Valójában pedig a tudományos pszichológia szempontjából általánosabb, mégpedig döntő jelentősége van. Ez a jelentőség teljes mértékben kibontakozik, ha megnézzük a folyamat másik oldalát: ha nem az emberi képességek *eltárgyiasítása* (Vergegenständigung) oldaláról nézzük, hanem az egyének által történő elsajátítás (Aneignung) oldaláról.

Az ember ontogenetikus fejlődése folyamán[5] sajátos, specifikus kapcsolatokba lép az őt körülvevő világ tárgyaival és jelenségeivel, amelyeket az emberek előző nemzedékei alkottak. Specifitásukat mindenek előtt ezeknek a tárgyaknak és jelenségeknek a természete határozza meg. Ez az egyik oldal. Másik oldalról viszont azok a feltételek határozzák meg, amelyek között ezek a viszonyulások létrejönnek.

A valóságos, az emberhez legközelebb álló világ, amely mindennél jobban meghatározza létét, az a világ, amelyet emberi tevékenység alakított át vagy alkotott meg. Ez azonban, mint a társadalmi tárgyak világa, azoké a tárgyaké, amelyek az emberi képességeket testesítik meg, amelyek a társadalmi-történelmi gyakorlat fejlődése folyamán alakultak ki, közvetlenül nem

[5] Itt és a továbbiakban csupán a születés utáni fejlődési szakaszról beszélek.

adatik az egyén számára ; *ebben* a sajátos minőségében minden egyes embernek mint feladat van adva.

Már a legelemibb eszközöket, szerszámokat vagy a mindennapi használati tárgyakat, amelyekkel legelőször találkozik a gyermek neki magának kel aktívan feltárnia specifikus minőségükben. Más szóval : a gyermeknek hozzájuk való viszonyában olyan gyakorlati vagy megismerő tevékenységet kell végeznie, amely *adekvát* (jóllehet nem azonos) a bennük megtestesülő emberi tevékenységgel. Másik kérdés ; mennyire lesz adekvát a gyermeknek ez a tevékenysége, és ennek következtében a teljesség milyen mértékéig tárul fel előtte az illető tárgy vagy jelenség jelentősége, de annyi bizonyos, hogy *ennek a tevékenységnek mindig meg kell lennie.*

Ezért van az, hogy amikor állatok ketrecébe az emberi anyagi kultúra tárgyait betesszük, akkor, bár ezek a tárgyak természetesen nem vesztik el egyetlen fizikai tulajdonságukat sem, specifikus sajátságaik, amelyekben az embernek megjelennek, mégsem tűnnek elő az állatoknak, számukra csupán az alkalmazkodás, a kiegyensúlyozás tárgyaiként szerepelnek, vagyis csupán az állat természeti környezetének részeiként.

Az állatok tevékenysége megvalósítja a környezethez való alkalmazkodás bizonyos aktusait, ezek az aktusok azonban sohasem a filogenetikus fejlődés eredményei elsajátításának aktusai. Ezek az eredmények *adva vannak* az állat számára a maga természeti, öröklött sajátságaiban ; az ember számára *feladva vannak* az őt körülvevő jelenségek világában.[6] Ahhoz, hogy az ember realizálhassa ezeket az eredményeket a maga ontogenetikus fejlődése során, el kell azokat *sajátítani.* Az egyén csakis ennek a mindig aktív folyamatnak az eredményeképpen válik képessé arra, hogy kialakítsa magában az igazán emberi természetet, vagyis azokat a tulajdonságokat és képességeket, amelyek az ember társadalmi és történeti fejlődésének produktumai. Ez azonban éppen azért válik lehetővé, mert ezek a sajátságok és képességek objektív, tárgyi formát öltöttek.

„Csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagságának segítségével fejlődik ki — mondja Marx —, részben pedig először is születik meg a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága : a zenei hallás, a formaszépségre érzékeny szem, röviden az olyan *érzetek,* amelyek emberi gyönyörök forrásaivá válhatnak, s amelyek lényeges *emberi* erőkként tételezik önmagukat. Mert nemcsak az öt külső érzet, hanem az úgynevezett lelki érzetek is, a gyakorlati érzetek (akarat, szeretet, stb.), egy szóval az *emberi* érzékelés csupán *megfelelő* tárgy jelenlétében jöhet létre, hála az *elemberiesedett* természetnek. Az öt külső érzékelés *kialakulása:* a mindezideig lejátszódott világtörténelem munkájának eredménye".

Az ember „világhoz való *emberi* kapcsolatai közül mindegyik : a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, a gondolkodás, szemlélet, érzés, akarás, tevékenység, szeretet, egy szóval, individualitásának valamennyi szerve . . . nem más, mint . . . a maga tárgyhoz való viszonyában az utóbbi elsajátítása, az *emberi* valóság elsajátítása" (43 ; 591).

Az egyes emberek lelki pszichikus fejlődése tehát egy egészen sajátos folyamat, az elsajátítás folyamatának produktuma, ami egyáltalában nincs meg az állatokban, mint ahogy nem képesek az ellentétes folyamat elvég-

[6] „Sem az objektív értelemben vett természet, sem a szubjektív értelemben vett természet nincs adva az *emberi* lénynek adekvát módon", — jegyzi meg Marx.

zésére sem, vagyis arra, hogy tevékenységüket objektív produktumokban eltárgyiasítsák.[7]

Különösen kell hangsúlyoznunk, hogy ez a folyamat különbözik a természeti környezethez való individuális alkalmazkodástól, mert az alkalmazkodás, az egyensúlyteremtés fogalmának feltétlen kiterjesztése az ember ontogenetikus fejlődésére szinte teljesen elfogadottá vált. Ennek a fogalomnak azonban a szükséges analízis nélküli kiterjesztése az emberre csak elfedi a fejlődés igazi képét.

Tárgyalhatjuk-e például az alkalmazkodás vagy az egyensúly terminusaival az embernek azt a viselkedését, amely igyekszik kielégíteni megismerő szükségletét a szóbeli formában objektíve meglévő ismeretekben, amik számára céllá, vagy a cél elérésének feltételévé válnak. Az ember, kielégítve tudásszükségletét, *saját* fogalmainak megfelelő szavakat tud alkotni, vagyis meg tudja tanulni a szavak jelentését. Ez a folyamat azonban egyáltalában nem hasonlít a tulajdonképpeni alkalmazkodáshoz, egyensúlyozáshoz.

Ugyanez az eset akkor is, amikor az emberi viszonyulás objektumai materiális, dologi tárgyak, amelyeket az ember alkotott tevékenységével, amilyenek például a munkaeszközök. Az eszköz az ember számára nemcsak olyan tárgy, amelynek meghatározott külső formája van, s amely meghatározott mechanikus tulajdonságokkal rendelkezik. Olyan tárgy az számára, amelyben megvannak a velük való bánásmódok, a munkaműveletek lenyomatai (P. J. Galperin). Ezért az embernek a szerszámhoz való adekvát viszonyulása mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy megtanulja (gyakorlatilag vagy elméletileg, csupán jelentőségük megismerésével) a benne rejlő funkcionális műveleteket, kifejtve a maga emberi képességeit.[8]

Nyilvánvalóan ugyanez vonatkozik minden *emberi* tárgyra.

A tulajdonképpeni alkalmazkodási folyamatok és az elsajátítási folyamatok közötti alapvető különbség abban áll, hogy a biológiai alkalmazkodás az organizmus faji sajátságainak és képességeinek valamint faji viselkedésének a *módosulási* folyamata. Más dolog az elsajátítás vagy megtanulás folyamata. Olyan folyamat ez, amelynek eredményeképpen az egyének *reprodukálják* a történelmileg kialakult emberi képességeket és funkciókat. Azt mondhatjuk, hogy olyan folyamat ez, amelynek segítségével az ember ontogenetikus fejlődése folyamán eléri azt, amit az állat öröklés útján ér el, vagy pedig: az egyén sajátságaiban megtestesülnek a fajfejlődés eredményei.

Az emberben e folyamat során kialakult képességek és funkciók pszichológiai neoformátumok, amelyhez viszonyítva az öröklött mechanizmusok és folyamatok csupán szükséges belső (szubjektív) feltételek, amelyek *lehetővé* teszik azok kialakulását. Nem *határozzák* azonban meg sem mennyiségüket, sem specifikus minőségüket.

Így például az ember morfológiai tulajdonságai lehetővé teszik azt, hogy kialakuljanak halló képességei, de csupán a nyelv objektív léte magyarázza meg *beszéd*-hallás kifejlődését, a nyelv fonetikus sajátsága pedig e hallás specifikus minőségeinek a kifejlődését.

[7] Érthető okokból elvonatkoztatok azoktól az esetektől, amelyekben az állatok „építő ösztöneiről" stb. van szó, mert nyilvánvaló, hogy ezeknek egészen más a természetük.

[8] „... Bizonyos mennyiségű munkaeszköz elsajátítása egyértelmű azzal, hogy maguk az egyének elsajátítanak bizonyos képességeket" (K. Marx).

Az emberi gondolkodás pontosan ugyanígy nem vezethető le az emberi agy veleszületett processzusainak és az általuk irányított belső törvények következményeképpen. A logikus gondolkodás képessége csupán a *logika* elsajátítása révén alakulhat ki, ami az emberiség társadalmi gyakorlatának objektív produktuma. Az emberben, aki korai gyermekkorától kezdve nincs kapcsolatban azokkal az objektív formákkal, amelyekben megtestesül az emberi logika, s nem érintkezik az emberekkel, a logikus gondolkodás folyamatai nem akkor alakulhatnak ki, még akkor sem, ha számtalanszor találkozott olyan problematikus szituációkkal, amelyekhez való alkalmazkodás éppen ennek a képességnek a kialakulását megkívánja.

Különben az az elképzelés, mely szerint az ember egymaga áll szemben az őt környező tárgyi világgal, természetesen teljesen mesterkélt. Normális körülmények között az embernek az őt körülvevő tárgyi világhoz való viszonyulásai mindig az emberekhez, a társadalomhoz való viszonya által közvetítettek. Ezek sohasem függetlenek az érintkezéstől; még akkor sem, amikor az ember látszólag egyedül van, amikor például tudományos vagy hasonló tevékenységgel foglalkozik (K. Marx: Német ideológia).

Az *érintkezés* akár a maga kezdeti, külső formájában, mint a közös emberi tevékenység mozzanata, a „közvetlen kollektivitás" formája jelenjen meg, akár a belső interiorizációs formaként — a második specifikus, szükséges feltétele annak a folyamatnak, amelyben az egyének elérik az emberiség történeti fejlődésének eredményeit.

Az érintkezésnek az ember ontogenetikus fejlődésében játszott szerepét meglehetősen alaposan vizsgálták a korai gyermekkornak szentelt tanulmányokban.[9] A bennünket érdeklő szempontból ezeknek a vizsgálatoknak az eredményét a következőkben foglalhatjuk össze.

A gyermeknek az őt körülvevő emberi tárgyakkal való gyakorlati kapcsolatai már a legkorábbi gyermekkortól kezdve szükségképpen összekapcsolódnak a felnőttekkel való érintkezéssel. Ez az érintkezés, kezdetben természetesen „gyakorlati".

E korai kapcsolatok felvételének szubjektív feltétele annak a specifikus reakciónak a felébredése a gyermekben, amelyet D. Figurin és A. Deniszova „élénkségi komplexusnak" nevezett. Ebből a komplex reakcióból differenciálódik el később az őt körülvevő emberekkel való gyakorlati érintkezés.

Ennek az érintkezésnek kezdettől fogva az emberre jellemző, közvetett lefolyású jellege van, de korai, kezdetleges formáiban nem a szó, hanem a tárgy játszotta a közvetítő szerepet. Azért alakult ez így, mert a gyermek fejlődésének kezdetén a környezet tárgyaival való kapcsolatai a felnőttek segítségével jönnek létre: a felnőtt viszi közel a gyermekhez azt a tárgyat, amelyért nyúl; a felnőtt eteti a gyermeket kanállal; ő működteti a hangot adó játékokat, és így tovább. Más szóval: a gyermeknek a tárgyi világhoz való kapcsolatait kezdetben mindig a felnőtt tevékenységei közvetítik.

Ezeknek a kapcsolatoknak másik oldalát az jellemzi, hogy maga a gyermek által végzett cselekvések nem csupán tárgyra, hanem emberre is irányulnak. Amikor például a gyermek a földre dobja a tárgyakat, ezzel a cselekvésével a jelenlevő felnőttre is hat. Ezt a jelenséget olykor úgy írják le, mint „a felnőtt érintkezésre való felszólítását" (E. K. Kaverina). A kap-

[9] F. I. Fradkina, T. E. Konnikova és R. J. Lehtman-Abramovics munkáira gondolok.

csolatteremtés motívumának a gyermekben való megjelenését az mutatja, hogy bizonyos cselekvéseit nem a tárgyi hatás kezdi megerősíteni, hanem a felnőttnek az ő cselekvéseire adott reakciója. Beszédesen bizonyítják ezt például S. Fajansz vizsgálatainak adatai, aki a bölcsődés korú gyermekeknek a tárgyakkal való manipulálását vizsgálta. Ha a felnőtt eltűnik a gyermek észlelési mezejéből, abbahagyja a cselekvést. Ha a felnőtt újra megjelenik előtte, ismét folytatja.

Így tehát az egyén fejlődésének már legelső szakaszaiban a környezetében lévő emberekkel való kölcsönhatáson keresztül jelenik meg előtte a tárgyi valóság, s *ez az oka* annak, hogy nemcsak dologi sajátságaik oldaláról és biológiai értelmükben jelennek meg, hanem mint tárgyak világa, amelyek fokozatosan tárulnak fel az ő emberi tevékenysége számára — a maguk társadalmi jelentőségében.

Ez biztosítja azután azt a kezdeti alapot, amelyen kialakul a nyelv, a beszédbeli érintkezés elsajátítása.

Nem érintve most az új mozzanatot, amit a pszichikus fejlődésbe a beszéd visz bele (erről sok ezer oldalt írtak már), csupán még egyszer szeretném hangsúlyozni, hogy bár a nyelvnek igen nagy, valóban döntő szerepe van, a nyelv mégsem *démiurgosza* az emberben levő emberinek. A nyelv az a valami, amiben közvetítődik, átadatik az egyes embereknek az emberiség társadalmi és történeti gyakorlatának tapasztalata. Ennek következtében szintén érintkezési eszköz, annak a feltétele, hogy ezt a tapasztalatot az egyének elsajátíthassák, s ugyanakkor tudatuk létezési formája is.

Más szavakkal: az emberi pszichikum kialakulásának ontogenetikus folyamata nem a tulajdonképpeni szóingereknek a hatása alatt játszódik le, hanem a leírt specifikus elsajátítási folyamat eredménye, amelyet a társadalomban élő individuumok életfejlődésének *valamennyi* körülménye határoz meg.

Az elsajátítási folyamat valósítja meg az ontogenetikus fejlődés alapvető követelményét az ember számára. Ennek eredménye az, hogy az egyén tulajdonságaiban és képességeiben reprodukálja az emberi faj történetileg kialakult tulajdonságait és képességeit, közöttük a nyelv megértésének és használatának képességét is.

Amikor társadalmi környezetről beszélünk, amelyben az ember él, akkor ennek a fogalomnak más tartalmat adunk, mint ami a biológiában tapadt hozzá. A biológia értelmezése szerint azokat a feltételeket értjük rajta, amelyekhez a szervezet alkalmazkodik. Az ember legközvetlenebb társadalmi környezete az a társadalmi csoport, amelyhez tartozik, s amely közvetlen érintkezési körét alkotja. Ez természetesen bizonyos hatással van rá. Csakhogy az ember ontogenetikus fejlődéséről vallott burzsoá pszichológiai elképzelésekkel szemben, amely szerint ez nem más, mint „környezetéhez való adaptáció", a hozzá való alkalmazkodás egyáltalában nem fejlődési elve. Éppen ellenkezőleg, az emberi fejlődés eredményeit annak kell tulajdonítanunk, hogy kilépett *saját* közvetlen környezetének korlátozottságából, és semmiképpen sem annak, hogy alkalmazkodott hozzá, ami csak megakadályozná abban, hogy a lehető legteljesebben kifejtse a benne meglévő valóban emberi tulajdonságokat és képességeket. Épp ezért az ember társadalmi környezetéhez való alkalmazkodásának fogalma legalábbis kétértelmű, mind társadalmi, mind etikai vonatkozásaiban.

Az ember fejlődése, élete, természetesen, megkívánja, hogy szakadatlan kapcsolatban legyen a létező dolgokkal, közöttük a természeti környezettel is. Ez a kölcsönhatás, ez az anyagcsere, amely az ember és a természet között fennáll, biztosítja a természethez való alkalmazkodását. Az ember azonban nemcsak egyszerűen alkalmazkodik az őt körülvevő természethez, hanem megteremti saját létének szükségleteit. Ennek következtében az ember, az állattal ellentétben, tevékenységével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi ezt a folyamatot (K. Marx). Ezenkívül az ember azokat az eszközöket, lehetőségeket és készségeket, amelyre tevékenységének megvalósításához szüksége van, amelyek biztosítják a természettel való kapcsolatát, a társadalomban találja meg, vagyis abban a világban, amely társadalmi és történeti folyamat révén alakult ki. Ahhoz, hogy ezeket *saját* eszközeivé, *saját* képességeivé, *saját* készségeivé tehesse, kapcsolatba kell lépnie az emberekkel és a tárgyi valósággal. Ezeknek a kapcsolatoknak a kifejlődése közben valósul meg ontogenetikus fejlődése. Éppen úgy, mint ahogy az állatok természeti környezetükben való fejlődése is, az ember fejlődése is ektologikus jellegű (tudniillik a külső feltételektől függ), mégis, az állatok evolúciójával ellentétben, nem alkalmazkodási folyamat a szó tulajdonképpeni biológiai értelmében.

Ha az antagonisztikus osztálytársadalom feltételei között az emberek többsége, akik a kizsákmányolt osztályokhoz és az elnyomott népekhez tartoznak, csaknem kizárólag durva fizikai munkával kénytelen foglalkozni, ami megakadályozza magasabb szellemi képességeik kifejlődését, akkor ez nem azzal magyarázandó, hogy „nem alkalmazkodtak" a magasabb követelményekhez, hanem attól a tőlük független helytől, amely részükre jutott a társadalmi viszonylatok rendszerében. Az utóbbi körülmény, amely meghatározta számukra az emberi valóság elsajátításának lehetőségét, meghatározta egyúttal „alkalmazkodásuk" lehetőségeit, vagyis emberi természetük, emberi képességeik és tulajdonságaik kifejlődésének lehetőségeit is.

Az osztálytársadalom történetének egész ideje alatt az emberiség együttes tevékenysége által elért fejlődési eredmények, valamint az emberi képességek összességének elérése az egyes egyének fejlődésében csupán egyoldalú és részleges volt. Csupán a magántulajdon uralmának és a belőle fakadó antagonisztikus viszonylatoknak megsemmisítése teremthet olyan feltételeket, amelyek megsemmisítik az egyének ilyen egyoldalúságát (K. Marx). Ezzel egyúttal megteremtődnek azok a feltételek, amelyek között az ember ontogenetikus fejlődésének alapelve, vagyis az, hogy az egyén tulajdonságaiban és képességeiben reprodukálódnak mindazok a sokoldalú tulajdonságok és képességek, amelyek a társadalmi, történeti fejlődés során kialakultak, első ízben valósulhat meg teljes mértékben.

Azt jelenti ez, hogy ennek az elvnek a megvalósulása már nem korlátozódik e körülmények között arra, hogy gyakorlatilag „elidegeníti" az embertől az ember által elért eredmények világát, és hogy először most valósulhat meg teljesen" minden ember hivatása, rendeltetése, feladata: valamennyi képességének sokoldalú kifejlesztése" (K. Marx).

Annak a tanulmányozása, hogy az ember e hivatása és rendeltetése megvalósulási folyamatának mik a konkrét törvényei, korunk tudományos pszichológiájának szintén igen fontos feladata.

Mik a legközvetlenebb feltételei, és mi a tartalma az említett folyamatnak?

7. Alapvető mechanizmusok az állatok és az ember ontogenetikus fejlődésében

Az állatoknál két típusú viselkedés együttesen működő mechanizmusai ismeretesek. Az első típushoz tartoznak a veleszületett, örökletes viselkedési mechanizmusok (a feltétlen reflexek, ösztönök), vagyis azok a mechanizmusok, amelyek az állat faji viselkedését valósítják meg. A második típushoz tartozó viselkedési mechanizmusok nem öröklöttek, hanem az élet folyamán alakulnak ki (a feltételes reflexek és azok bonyolult formái), vagyis az egyéni alkalmazkodást megvalósító viselkedési mechanizmusok.

A veleszületett faji viselkedés alapvető sajátossága abban áll, hogy kialakulása szorosan összefügg az exoszomatikus szervek fejlődésével (azokéival, amelyek az állatnak a környezetével való kapcsolatait biztosítják), s evolúciójuknak mintegy funkcionális oldalát alkotja.

A faji viselkedés módosulásai, mint minden öröklött módosulás a kiválasztódás és a kis módosulások összegeződése útján jönnek létre, s *igen lassú* folyamatok, amelyek lassú módosulással válaszolnak a külső környezet változásaira. Ugyanakkor alapvető jelentőségük van az alkalmazkodásban. (A. N. Szevercov).

Más lapra tartoznak az individuális viselkedés mechanizmusai. Főleg abban különböznek ezek a faji viselkedés mechanizmusaitól, hogy bennük csupán azok a *képességek* vannak rögzítve, amelyek segítségével megvalósulhat az egyéni alkalmazkodás, az állati viselkedés mechanizmusaiban viszont maga a viselkedés van rögzítve. Bár ezek gyors módosulásokkal válaszolnak a környezet változásaira, evolúciójuk szintén kapcsolatban van a lassú örökletes módosulásokkal, csakhogy közvetett formában: az agynak, a legsokoldalúbb funkciójú szervnek a módosulásaival.

Az állategyedek viselkedésének központi jelentőségű kérdése a két mechanizmus *kölcsönhatása.*

A korszerű állatvizsgálatok által felhalmozott hatalmas kísérleti anyag tanúskodik amellett, hogy az örökletes viselkedés az egyéni tapasztalattól teljesen függetlenül gyakorlatilag nem valósulhat meg. Még az olyan állatok is, amelyek ösztöneik hangsúlyozott gépszerűségéről ismeretesek, amilyenek például a rovarok, Fabre régi elképzelésével ellenétben, viselkedésüket a külső környezet megváltozott elemeihez igazítják (E. Rabaud, A. Molitor, K. B. Frisch).

Ugyanez a helyzet az olyan veleszületett aktusokkal is, mint például a csirkék csipegető mozdulatai. Több szerző kísérleti vizsgálatai, amelyekben többek között a csipegető mozdulatokat „halogató" módszert alkalmazták, bebizonyították, hogy e mozdulatok eredményes elvégzéséhez bizonyos gyakorlási időre van szükség, aminek a folyamán megtörténik a mozdulatok összeegyeztetése és koordinációja (F. Shepard és F. Breed, W. W. Cruze, V. M. Borovszkij).

Végül ismeretes, hogy a magasabbrendű emlősöknél a feltétlen reflexműködés jelentkezése nemcsak a megfelelő idegmechanizmusok megérésének idejétől függ, hanem a külső feltételek hatásától is, amelyek következtében a veleszületett viselkedési mechanizmusokat gyorsan elborítják a feltételes reflexek (A. D. Szlonim).

Az állat ontogenetikus fejlődése folyamán tehát öröklött viselkedése alkalmazkodik, hozzáigazodik a külső környezet változékony elemeihez.

Minthogy pedig a környezetben mindig vannak változékony elemek, az állatok faji viselkedésében is mindig van egyéni módosulás (I. P. Pavlov).

Másrészt tudjuk, hogy az állatok egyéni viselkedésének alakulása saját, veleszületett faji viselkedésüktől is függ. Akár egyes feltételes reflexről van szó, akár fokozatosan kialakuló láncszerű viselkedés-stereotípiáról, akár az állat értelmi viselkedéséről, mindezekben az esetekben, szükség van a veleszületett, ösztönös alap meglétére.

Abból a célból, hogy megértsük az állatok egyéni viselkedését és annak a külső feltételek hatására kialakuló változásait, legelőször is figyelembe kell vennünk az illető állatfajra jellemző veleszületett viselkedési alapot. Ezzel kapcsolatban I. P. Pavlov a következőket írta: „Mindezeknek a reflexeknek a teljes lajstromozása, részletes leírása és természettudományos rendszerezése (a feltétlen reflexekről, az ösztönökről van szó. A. L.) az idegrendszer fiziológiájának egyik legfontosabb soron lévő problémája". „És még egyszer ismétlem, hogy a legnagyobb mértékben fontos ezeknek a reflexeknek a felleltározása és megfelelő rendszerezése, mert a szervezet minden további idegműködése, mint azt a továbbiakban látni fogjuk, ezeknek a reflexeknek a fundámentumán épül fel".

Az összehasonlító fiziológiai és állatlélektani eredmények egybehangzóan arról tanúskodnak, hogy az állatok egyéni viselkedésének kialakulása közvetlen összefüggésben van a rájuk jellemző ösztönökkel. Az állat például nehéz feladatokat képes megoldani, ha ezek a feladatok sajátos faji viselkedése lehetőségeinek övezetébe esnek, viszont még a könnyebb feladatokkal sem képes megbirkózni, ha azok nem adekvátak, ha eltérnek faja életének természetes feltételeitől (I. Buytendijk).

Természetesen az állat végrehajthat olyan viselkedési formákat is, amelyekről külsőleg azt hihetnők, hogy semmiféle kapcsolatban nincsenek ösztöneikkel. Ha azonban nyomon követjük ezeknek a viselkedéseknek a kialakulási menetét, teljesen nyilvánvalóvá válik az öröklött, veleszületett alappal való kapcsolatuk. Például szolgálhat az idomított állatok viselkedésének elemzése. Az oroszlánfóka labdaegyensúlyozása vagy a róka szőnyegkigöngyölítése valójában olyan műveletek, amelyek látszólag semmiféle összefüggésben nincsenek faji viselkedésükkel. S mégis, ezek a műveletek ösztönös reakcióikon alapulnak (M. A. Gerd). Kezdetben az állat valamilyen fajára jellemző általános viselkedési formát idéznek elő, amelyek magukban foglalják a szükséges idomítási mozdulatokat (a közvetlen vagy közvetett „nekiindítás" stádiuma). Majd feltétlen megerősítéssel rögzítik ezeket a mozdulatokat, az idomítás szempontjából fölösleges mozdulatokat pedig meggátolják, leválasztják (a megerősítés, „a csiszolás" stádiuma). Mindkét stádium *szükségessége* világosan mutatja, hogy minden, az idomítás által kialakított teljesen új viselkedés az állat faji viselkedésének egyenes derivátuma, és ez utóbbinak a külső feltételekhez való hozzáigazítása, alkalmazása. Szokatlan formája legfeljebb az idomítók széleskörű feltételteremtő találékonyságát igazolja. Ugyanez vonatkozik azokra az igen bonyolult állatviselkedésekre, amelyeket Wolfe majomkísérleteinek mintájára, külső effektusokra végzett kísérletekben értek el.

Nem kell különösebben utalnunk ebből a szempontból arra, hogy miképpen alakulnak ki az állatok egyéni tapasztalatai a számukra megszokottabb feltételek között. Jól tudjuk, hogy azok a különbségek, amelyeket a vizsgálatok ilyen esetekben felfedeznek, a konkrét mechanizmusok, valamint a viselkedési folyamatok felépítésének a különbségei, tehát annak a kör-

nyezettükrözésnek a különbségei, amely kialakul bennük, s amely lehetővé teszi az előbbiek megvalósulását. Csakhogy az egyéni viselkedés mechanizmusainak a bonyolódása — az elemi feltételes reflexektől a majmok bonyolult intellektuális tevékenységéig — a fejlődést csupán egy irányban fejezi ki: abban az irányban, amelyben az állatban kialakul az a képesség, hogy sajátos faji viselkedését olyan konkrét feltételek között realizálja, amelyek egyre jobban és jobban eltávolodnak a megszokott életfeltételektől.

Az állatok egyéni viselkedése tehát mindig kétféle tapasztalat eredménye. Az egyik a faji tapasztalat, amely a feltétlen reflexben, illetve ösztönös mechanizmusokban rögzítődik, a másik az egyéni ontogenetikusan kialakuló tapasztalat. Még pedig az *az alapvető funkció, amelyet az egyéni tapasztalat kialakulásának mechanizmusai valósítanak meg, nem más, mint a faji viselkedésnek a külső környezet változó elemeihez való alkalmazása.*

Másról van szó az ember esetében. Az állatokkal ellentétben az ember rendelkezik még egy harmadik tapasztalat fajtával. Ez a társadalmi-történeti tapasztalat, amelyet az ember ontogenetikus fejlődése folyamán sajátít el.

Ez a tapasztalat abban az értelemben faji jellegű, hogy nem az egyes egyének élete folyamán alakul ki, hanem sok embernemzedék fejlődési produktuma, s egyik nemzedék átadja a másiknak. De nem rögződik öröklés révén, s éppen ebben különbözik gyökeresen az állatok faji tapasztalatától. Bár ezt az ember ontogenetikus fejlődése során sajátítja el, a szó valódi értelmében még sem lehet az egyéni tapasztalattal azonosítani. Nemcsak tartalmában különbözik az egyéni tapasztalattól, amely különbség nyilvánvaló, hanem abban is, hogy az elsajátítás, a megtanulás mechanizmusa elvileg más.

A társadalmi, történeti tapasztalat elsajátítása a viselkedési és tükrözési folyamatok általános struktúráját változtatja meg, új viselkedésmódokat alakít ki és azok valóban új fajtáit és formáit hozza létre. Ezért az elsajátítási folyamat mechamizmusainak megvan az a sajátságuk, hogy ezek nem mások, mint mechanizmuskialakulás mechanizmusai. Vizsgálatuk súlyos nehézségekbe ütközik, mert az egyéni tapasztalatszerzés általános mechanizmusai, amelyeken felépülnek, álcázzák őket.

Amikor a felnőtt első kísérletet tesz arra, hogy a gyermeket csészéből itassa, akkor a folyadék érintése feltétlen reflexmozgásokat idéz elő a gyermekben, amelyek pontosan megfelelnek az ivásaktus természetes feltételeinek (természetes víztartály, a kéz marokká alakítása). A gyermek ajkai kinyílnak, ráhelyezkednek az ivóedény szájrészére, a nyelv előre mozdul, az orrlyukak feszesen összeszorulnak, s megvalósulnak a beszívó mozdulatok. A csésze egyelőre még nem olyan tárgy, amely az ivásaktus megjelenési módját meghatározza. A gyermek azonban nagyon korán kezd helyesen inni a csészéből, vagyis a mozdulatok úgy alakulnak át, hogy a gyermek a csészét rendeltetésének megfelelően használja. A csésze szélét felülről az alsó ajakhoz illeszti, a gyermek szája kicsucsorodik, a nyelv elfoglalja a megfelelő helyzetet, miközben csúcsa az alsó állkapocs belső felületéhez ér hozzá, az orrlyukak kitágulnak s a folyadék a megdűtött csészéből beleömlik a szájba. Egészen új funkcionális mozgásszisztéma alakul ki, ami megvalósítja az ivásaktust, s új elemeket foglal magában (a szerző megfigyelései).

Ennek az új funkciórendszernek a kialakulása függ magának a tárgynak, a csészének az objektív sajátságaitól, amely tárgy nem csak abban különbözik mindenféle „természetes víztartály"-tól, hogy képes a helyét változtatni, hanem abban is, hogy finom széle van. Mikor azonban a gyermek felhasználja

a csésze sajátosságait, nem annyira ezek a tárgyban magában rejlő sajátságok határozzák azt meg, mint inkább a gyermeket itató felnőtt cselekvései. Egyenesen odatartja a csészét a gyermek szájához, fokozatosan megdűti, majd pedig, amikor a csészét magának a gyermeknek a kezébe adja, kezdetben aktívan irányítja és javítja a gyermek mozdulatait. Ily módon a felnőtt új funkcionális mozgásrendszert *épít fel* a gyermekben, részben úgy, hogy közvetlenül beállítja a gyermek mozdulatait (a csészének a szájhoz illesztését, annak fokozatos megdűtését), részben pedig úgy, hogy előidézi azokat a reflexeit, amelyek már készen vannak, de más természetes „reflexegyüttes"-hez tartoznak.

Ehhez hasonlóan folyik le a gyermekben az olyan speciálisan emberi tevékenységek elsajátításának folyamata, mint például az evőkanál stb. használata. A gyermek a kezébe vett tárgyat kezdetben természetes mozdulatainak rendszerébe illeszti be, a teli kanalat úgy viszi a szájához, mintha bármi más, „nem eszközszerű", természetes tárgy volna, például egyáltalában nem törődik azzal, hogy azt a vízszintesen kell tartania. Ennek következtében a felnőtt néhányszor közvetlen beavatkozással radikálisan megváltoztatja a kanál helyzetét és a gyermek kezének helyzetét, s ezek kezdenek alkalmazkodni a kanálhasználat objektív logikájához. Megváltozik ezeknek a mozdulatoknak általános afferentációs jellege is, s magasabb tárgyi színvonalra emelkednek (N. A. Bernstejn). Kialakul a gyermek funkcionális mozgásrendszere, amely alárendelődik a topológiai viszonyoknak, vagyis az eszköz típusú cselekvések rendszere.

Első pillantásra hasonló mozgásátalakulást lehet megfigyelni egyes magasabbrendű állatokon is, ez a hasonlóság azonban csupán külsőséges. Könnyen kialakíthatók például a majmok pálcával való cselekvései, amelyekkel magához húzza a csalétket, s mint azt Sz. A. Novoszelova még nem közölt megfigyelései igazolják, eközben jelentékeny módosuláson megy át mozgásuk, mégpedig a kéz legközelebbi tagjainak mozgékonysága egyre jobban átterjed a disztális tagokra. Az ilyenfajta mozgások azonban minden esetben annak a termékei, hogy az állat természetes mozdulatai újból és újból átalakulnak, alkalmazkodnak a külső méret- és mechanikai viszonyokhoz, és, mint ezt már W. Köhler is megjegyezte, semmiféle sajátos viselkedési *típust* nem alkotnak. Más szóval : bár a majom is képes kidolgozni az egyszerűbb eszközökkel egyes cselekvéseket, a szerszámmal való tevékenység tulajdonképpeni elve megközelíthetetlen számára, ami világosan kitűnik például azokból a hibákból, amelyeket az „eszközök" alkalmazása közben ejt.

A második különbség, amely az állatok „eszközzel" való bánását az igazi eszközhasználattól megkülönbözteti, az, hogy ezek maguknak a tárgyi feltételeknek a hatására keletkeznek (akadály, a látómezőben levő pálcák, stb.), s más állatok vagy az ember cselekvései kialakulásukban nem játszanak *döntő* szerepet. Nem mások segítségével jönnek létre, nem adhatók át : nem alakulhatnak ki „példa alapján"[10].

[10] Annak lehetősége, hogy az állatnál időleges kapcsolatokat tudunk kidolgozni a „passzív mozgások" módszerével, természetesen nem módosítja az elmondottakat. A kísérletező közvetlen beavatkozása még az emberszabású majmok esetében is csupán azt eredményezi, hogy az állatnál jelentkezik a megfelelő mozgáskapcsolat a táplálkozási vagy tájékozódási megerősítésre. Így például a majom táblára való „írása" kinesztéziás komponenseinek megerősítése által történik, nem pedig a produktum erősíti meg mozgását. (E. G. Vacuro).

Természetesen az állatok is képesek utánzásra, de az utánzás nem alakít ki bennük új típusú cselekvéseket. Meg kell mondanunk, hogy az állati utánzás szerepét gyakran helytelenül felnagyítják. Valójában sok olyan reakció, amelyeknek a megjelenését olykor az utánzás számlájára írják, ennek a mechanizmusnak a részvétele nélkül is létrejön. A madarak hangreakciói például mindenféle utánzás nélkül is jelentkezhetnek. V. Vagner is utalt már erre annakidején kotlómadarakra vonatkozó megfigyeléseiben. Ezt a tényt később csirkéken végzett szigorú kísérleti vizsgálatokkal is igazolták· A csírkéket teljesen izoláltan nevelték, s a hangreakcióik mégis sem mennyiségi, sem minőségi tekintetben semmiben sem különböztek a „kontrol"-csirkékétől (Shelderup-Ebbe). Bizonyos fokig más a helyzet a fészeklakó madaraknál, de ebben az esetben is csupán a veleszületett utánzási reflex valósul meg.

Bonyolultabb probléma a majmok utánzása. Ez a problémakör igen széleskörű vitákat váltott ki. A nézeteltérések főforrása azonban ezen a területen nem a tények ellentmondása, hanem az, hogy a különböző szerzők nem ugyanazt értik az utánzás fogalmán.

Mindenesetre megállapított ténynek tekinthetjük azt, hogy még ezeknek a „legutánzóbb" állatoknak az utánzáskészsége is, főleg pedig az a szerep, amelyet viselkedésükben az utánzás játszik, nagyon korlátozott. Erről tanúskodnak nemcsak az alsóbbrendű majmok utánzására vonatkozó adatok (Watson, N. N. Ladügina-Kotsz, G. Aranovics és B. Hotin), hanem az antropoidokra vonatkozók is (R. Yerkes, N. N. Ladügina-Kotsz).

Ebből a szempontból tanulságosak a fiatal Joni csimpánz utánzási tevékenységei, amelyeket N. N. Ladügina-Kotsz írt le. Joni gyakran utánzott emberi viselkedéseket, többek között eszközökkel való tevékenységeket is, például kalapáccsal való szegezést. A cselekvés ovjektív logikáját azonban mégsem tanulta meg : olykor nem fejtett ki megfelelő erőt, olykor nem tartotta függőlegesen a szeget, majd pedig a szeg mellé ütött a kalapáccsal. „Így tehát — írja a szerző — Joni, nagy gyakorlata mellett sem vert be egyetlen szeget sem".

Elvileg más természetű a gyermek utánzása. Bár a gyermeken is megfigyelhetjük a reflexszerű utánzás jelenségeit, például az echókinézisek, echómimika és echólólia, normális esetben azonban ezek már a második életévben elvesztik jelentőségüket. Ezzel egyidejűleg megjelennek az utánzás jellegzetesen emberi fajtái, az úgynevezett intellektuális utánzás, a „mutatott kép alapján történő" utánzás. Ezeket a magasabbrendű, életszerű utánzásokat alaposan tanulmányozták (P. Guillaume, J. Piaget). Mint azt A. B. Zaporozsec, A. G. Poljakova és Sz. A. Kirillova kísérletei kimutatták, a felmutatott kép alapján való utánzó cselekvések alapvető sajátsága az, hogy a megerősítés szerepét kialakulásukban nem valamiféle inger játssza, amely a megvalósítás eredményeképpen aktualizálódik, hanem magának a cselekvésnek és az illető kép által ábrázolt dolognak a megegyezése (A. V. Zaporozsec).

Ennek következtében az utánzás új funkciót sajátít el : ugyanakkor, amikor az állatoknál a bennük meglévő viselkedési lehetőségek korlátai közé szorul, a gyermeknél átlépheti ezeket a kereteket, és képes új lehetőségeket teremteni, egészen új viselkedési típusokat kialakítani. A gyermekek utánzását ez közelebb viszi a sajátos tanulási formákhoz, vagyis ahhoz a folyamathoz, amely *minőségileg* különbözik az állatok learning-jétől.

8. Az értelmi műveletek kialakulásának sajátosságai

Már a gyermeknek az imént leírt, a specifikusan emberi műveletek elsajátítására irányuló folyamatai pontosan feltárják azok fő sajátságát, vagyis azt, hogy ezek az érintkezés révén keletkeztek. Az érintkezés azonban a legkorábbi fejlődési fokokon a gyakorlati érintkezés jellegét hordozza, ami korlátozza lehetőségeit és funkcióját. Ezt a korlátozottságát az okozza, hogy az emberi tapasztalat történetileg kialakuló tartalma szóbeli formában általánosult és erősödött meg. Ezért elsajátításához a szóbeli jelentésrendszer átadására és megtanulására van szükség, ezért feltételezi a beszéd-, vagyis a második jelzőrendszerbeli mechanizmusok használatát. Ezeknek a gyermekben való kialakulása nélkülözhetetlen feltétele a szűkebb értelemben vett tanulásnak, vagyis annak a folyamatnak, amelynek eredménye a társadalmilag felhalmozott ismeretek elsajátítása, mégpedig a tudatos tükrözés formájában.

A beszéd elsajátításának első szakaszaiban a szó a gyermek számára csupán olyan jel, amely tájékozódási tevékenységét az általa érzékileg felfogott tárgyakra irányítja úgy, hogy ennek eredményeképpen megtörténik megközelítésük, bizonyos szempontból egyiknek a másikhoz való hasonlítása, s ugyanakkor az egymáshoz külsőleg hasonló tárgyak megkülönböztetése. Más szóval: megtörténik általánosításuk és analízisük, de most már új színvonalon, a társadalmi gyakorlat tapasztalatának fénytörésében, ami a megfelelő szó jelentésében raktározódik el.

A beszédfejlődés magasabb stádiumaiban, amikor a gyermekben kialakul az a képesség, hogy megértse és alkalmazza a *folyamatos* beszédet, az érintkezési folyamatok nemcsak fejlettebb formát mutatnak, hanem funkciójuk gazdagodása, s mintegy „emelkedése" is végbemegy. Az ismeretek elsajátítása olyan folyamat, amely egyúttal azt is eredményezi, hogy a gyermekben kialakulnak a belső megismerési műveletek, az értelmi aktusok és műveletek. Ez viszont alapul szolgál a fogalmaknak a maguk összefüggéseiben és mozgásában való elsajátításához.

Ennek a rendkívül bonyolult folyamatnak a vizsgálata feltárja specifikus mechanizmusát is: a külső aktusok *interiorizációjának* mechanizmusát.

Mint tudjuk, az interiorizáció jelenségét igen sok pszichológus leírta. A fejlődésben játszott elvi jelentőségét L. Sz. Vigotszkij hangsúlyozta különösen. Ennek a folyamatnak szisztematikus vizsgálatát az utóbbi időben nálunk P. J. Galperin, V. V. Davüdov, N. Sz. Pantina, N. F. Talüzina, D. B. Elkonin és mások végzik. A külföldi munkák közül ki kell emelnünk J. Piaget és munkatársai számos tanulmányát.

Ez alkalommal nem tárgyalom ezeknek a vizsgálatoknak a tartalmát, s nem érintem azokat a különbségeket, amelyek az interiozáció folyamatának elméleti értelmezésében mutatkoznak, hanem csupán a kérdés fontosságáról beszélek.

A cselekvés interiorizációja vagyis a külső cselekvéseknek fokozatos átalakítása belső, értelmi cselekvésekké, olyan folyamat, amely az ember ontogenetikus fejlődése folyamán feltétlenül megvalósul. Szükségszerűsége abban áll, hogy a gyermek fejlődésének központi tartalma az emberiség történeti fejlődése folyamán elért eredmények átvétele, közöttük az emberi gondolkodás, az emberi megismerés eredményeié is. Ezek az eredmények

külső jelenségek, embercsinálta tárgyak, fogalmak, ismeretek formájában jelennek meg előtte. Ezek hatása a gyermekből bizonyos reakciókat vált ki, s kialakul benne ezeknek a jelenségeknek a tükrözése. A gyermeknek e jelenségek hatására adott reakciói kezdetben azonban csupán azok közvetlen, anyagi oldalára válaszolnak, nem pedig specifikus minőségeikre. Ennek megfelelően azok tükröződése a gyermek agyában első jelzőrendszerbeli marad, nem alakul jelentéssé, vagyis nem törik meg a társadalmi gyakorlat általánosító tapasztalatának prizmáján. Ahhoz, hogy ezek a jelenségek a gyermekben specifikus minőségükben, jelentőségük szerint tükröződjenek, tevékenységet kell végeznie velük kapcsolatban, mégpedig annak az emberi tevékenységnek megfelelőt, amely bennük „objektiválódik", kiteljesedik. A szellemi jelenségek viszonylatában, például bizonyos fogalmak viszonylatában, amelyekkel első ízben találkozik a gyermek, megfelelő értelmi, gondolkodási műveletet kell végeznie. Kezdetben hogyan alakul ki benne az ilyenfajta tevékenység?

Mindenekelőtt vessük el, mint nyilvánvalóan nem helytállót, azt a naiv, régi idealisztikus pszichológiai felfogást, mely szerint a gyermek természetétől fogva rendelkezik a belső gondolkodási folyamatokra való képességgel, és a ráható jelenségek csupán életre hívják, s egyre inkább gazdagítják azt bonyolult tartalmakkal, s hogy a fejlődés mindössze ebből áll.

A gyermek belső, gondolkodási tevékenységének fejlődésével kapcsolatban a kérdés megoldásának másik lehetősége egyenesen abból indul ki, hogy az nem veleszületett. Ez a felfogás ugyanakkor megengedi, hogy a gyermek gondolkodási, logikai folyamatai személyes, individuális tapasztalatának produktumaként alakulnak ki, vagyis lényegileg ugyanúgy, mint ahogy az állatoknál alakulnak ki például a dobozkinyitás folyamatai, vagy az a képesség, hogy bonyolult labirintusokban a legrövidebb úton haladjanak végig. Csak abban van itt különbség, hogy a gyermek gondolkodási folyamatai azzal kapcsolatban fejlődnek ki, hogy természetük szerint társadalmi, történeti jelenségek hatnak rá, többek között formájuk szerint nyelvi jelenségek is. A gyermek a tanulás folyamán ezek előtt a jelenségek előtt áll, amelyeket szisztematikusan megfelelő kapcsolatokban csoportosítanak és mutatnak meg. E kapcsolatok ismétlésének és megerősítésének eredményeképpen kialakulnak benne fokozatosan olyan asszociációk és ezeknek bonyolult, egymást keresztező láncolatokká való egyesítései, amelyek aktualizálódása nem más, mint a megfelelő gondolkodási folyamat lefolyása.

A gyermeki gondolkodás fejlődésútjának ez az elképzelése egyszerűségénél fogva imponáló, de komoly nehézségekbe ütközik. Ellentétben áll azzal a reális tempóval, amelyben a gyermek elsajátítja az értelmi műveleteket. Hiszen a gondolkodási műveleteknek a kapcsolatok fokozatos összegyűjtése útján való kialakulása, ahogyan azok a tananyag hatása alatt megjelennek, természetüknél fogva csupán nagyon lassú lehet, minthogy óriási mennyiségű anyagra kell támaszkodnia. A valóságban viszont igen gyorsan történik, s viszonylag korlátozott mennyiségű anyagon, sok esetben sokkal szűkebb körön, mint amennyi minimálisan szükséges ahhoz, hogy a gyermekben megfelelő kapcsolatok, eldifferenciálások és általánosítások alakulhassanak ki. Elég rámutatnunk például arra az A. G. Ruzszkaja által megállapított tényre, hogy már az óvodáskorú gyermek is képes arra, hogy egyes

ábrákon megtanulja az egyes geometriai figurák helyes elemzését és általánosítását, ha aktívan felépül benne a formájuk szempontjából való tájékozódási folyamat azoknak a jegyeknek alapján, amelyeket a kísérletező mintegy közvetlenül a kezébe ad.

Sokkal fontosabb és elvibb jelentőségű nehézség, amelybe a gondolkodási folyamatok kialakulásának ismertetett felfogása ütközik, az, hogy az asszociációk aktualizálásának folyamata távolról sem azonos az értelmi művelet folyamatával, csupán megvalósulásának egyik feltétele és mechanizmusa. Ezt könnyen beláthatjuk a legegyszerűbb és jól ismert tények alapján. Semmi egyszerűbb sincs például, mint a 2+3=5, 3+4=7, 4+5=9 stb. típusú szilárd asszociációs kapcsolatokat kialakítani a gyermeknél. De, eltekintve attól, hogy ezek a kapcsolatok könnyen aktualizálódhatnak benne, lehet, hogy mégsem tudja a megfelelő nagyságokat *összeadni*, függetlenül attól, hogy a gyermekben asszociálódtak-e ezeknek a kapcsolatoknak az elemei a megfelelő szemléletes diszkrét mennyiségekkel. Az összeadás artimetikai művelete nem ezeknek a kapcsolatoknak a révén alakul ki, hanem *megelőzi* azok kialakulását. Ezért a számolástanítás sohasem az összeadási táblázat tanításával kezdődik. Mielőtt a táblázatot odaadjuk a gyermeknek, őt feltétlen előbb reális tárgyakon tanítják az összeadás műveletének elvégzésére, majd fokozatosan átalakítják a gyermekben ezt a műveletet, elvezetve őt arra a rövid, redukált formára, amely olyan típusú artimetikai kifejezésekben rögződik meg, mint a 2+3=5 stb. A gyermek csupán ennek eredményeképpen válik képessé arra, hogy számolás közben alkalmazni tudja az összeadási táblázatokat, vagyis a fentebb bemutatott típusú asszociációk a „fejben" való összeadást *segíteni* kezdjék.

A tanításra vonatkozó naiv asszociációs koncepciók gyakorlati és elméleti tarthatatlansága annak az eredménye, hogy kihagyják a tanulás fontos tagját és fontos feltételét: azoknak a műveleteknek a kialakítását, amelyek valóságos alapját alkotják, s amelyet a gyermekben mindig aktívan kell felépítenie környezetének, mert azokat a gyermek magától nem képes kidolgozni.

Már láttuk ezt a legegyszerűbb külső műveletek vonatkozásában. Ezeket a gyermek kezdetben *mindig* vagy a felnőtt közvetlen segítségével valósítja meg, mint például a fentebb leírt esetben, amikor a gyermek a csészе, a kanál használatát tanulja meg, vagy más esetekben a felnőtt bemutatása alapján alakulnak ki, vagyis mint „példa alapján végrehajtott műveletek"; vagy pedig, végül, útmutatás, szóbeli instrukció alapján. Később, saját ismeretei alapján teljesen kidolgozódnak a gyermekben és megjelenik az a tulajdonságuk, hogy alkalmazkodni tudnak a konkrét feltételek széleskörű változásaihoz. Alkalmazkodásuknak ez a távoli folyamata már az egyéni tapasztalat általános mechanizmusai szerint alakul ki, csakhogy most ezek a mechanizmusok a történetileg kialakult műveletek konkrét feltételeinek változásaihoz való alkalmazkodást biztosítják, azokét, amelyeket a gyermek sajátított el, nem pedig az öröklött, faji viselkedés körébe tartozókat, ami az állatok esetében történik.

Akkor, amikor a belső értelmi műveletek kialakulásáról beszélünk, vagyis azokról a műveletekről, amelyek az ideális jelenségeknek felelnek meg, ez a folyamat jóval bonyolultabb. Éppen úgy, mint ahogy maguknak az emberkészítette tárgyaknak a hatása, önmagában a fogalmak, ismeretek hatása sem képes a gyermekben a megfelelő aktív műveleteket előidézni.

Mintegy hatalmába kell azokat kerítenie. Ehhez azonban arra van szükség, hogy azokat más emberek aktívan kiépítsék benne, de a külső művelettel ellentétben, a belső műveletet nem lehet kivülről, *közvetlenül* felépíteni. A külső cselekvések felépítésekor meg lehet azokat mutatni a gyermeknek, végül mechanikusan bele lehet avatkozni annak véghezvitelébe, például a megkívánt helyzetben kell tartani a gyermek kezét, irányítani kell mozgásának pályáját stb. Más a belső művelet, az „ész"-művelet. Ezt nem lehet sem megmutatni, sem meglátni. A gyermek által való kialakításának folyamatába nem lehet közvetlenül beavatkozni. Ezért ahhoz, hogy a gyermekben új értelmi műveletet tudjunk felépíteni, például ugyanazt az összeadási műveletet, ezt eleinte külső művelet formájában kell a gyermek elé adnunk, vagyis *exteriorizálnunk* kell azt. Eleinte ebben az exteriorizált formában, a külső művelet formájában alakul ki. Csupán később, fokozatos átalakulása, az általánosulás, tagjainak specifikus rövidülése, végrehajtása színvonalának változása következtében, történik meg interiorizációja, vagyis belső műveletté való átalakulása, amikor aztán már teljesen a gyermek agyában folyik le.[11]

Így a tanulás alapjait képező gondolkodási műveletek birtokbavétele, az emberiség által kidolgozott ismeretek, fogalmak „öröklése" az individuum által megkívánja a szubjektum átmenetét a külsőleg kifejtett műveletekről a verbális területen lejátszódókra, végül pedig ez utóbbiak fokozatos interiorizációjára, aminek következtében megkapják az összevont értelmi operációk, az észbeli aktusok jellegét.

Természetesen ez a folyamat nem mindig halad végig az összes fokozaton és nem mindig öleli fel az azon újonnan kialakuló értelmi műveletek valamennyi láncszemét. Magától értetődik, hogy az előbb kialakult értelmi operációk az új művelet birtokbavételekor már kész gondolkodásbeli készségekként szerepelnek, amelyekyegyszerűen „munkába lépnek". Ez a körülmény, hogy úgy mondjam, olykor azt az illúziót kelti, hogy a külső műveletek interiorizációja csupán nagyon különleges eset, s főleg az értelmi fejlődés korai szakaszaiban figyelhető meg.

Valójában azonban ez a folyamat *szükségképpen* megvalósul az ember ontogenetikus fejlődésében. Elvi, kulcsjelentősége van az emberi pszichikum kialakulásának megértésében, mert ennek legfontosabb sajátossága éppen az, hogy nem a veleszületett sajátosságok megjelenésének következtében fejlődik ki, nem úgy, ahogy az örökletes faji viselkedés a környezet változó elemeihez alkalmazkodik, hanem annak a produktuma, hogy az egyének átadják és megtanulják a társadalmi-történeti fejlődés eredményeit a továbbiakban a megelőző embernemzedékek tapasztalatát. Az értelemnek minden alkotó előrehaladásai, amit az ember önállóan tesz meg, csupán ennek a tapasztalatnak a birtokában lehetséges.

Ezért az értelmi fejlődés elmélete, valamint a tanulás pszichológiája nem hanyagolhatja el e folyamat mélyértelmű sajátosságát, és nem korlátozódhatik csupán az egyéni tapasztalat kialakításának általános mechanizmusaira, amelyek bár valóban alapját alkotják, nem tárhatják fel specifikus sajátosságait.

[11] Az átalakulás említett folyamatának részletes leírását lásd P. J. Galperin e kötetben közölt tanulmányában.

9. Az agy és az ember pszichikus működése

Az előző elemzés a következő két tételből indult ki :

Először : az emberben a társadalmi-történeti fejlődés folyamán új pszichikus képességek, új pszichikus funkciók alakulnak ki ;

másodszor : a társadalmi törvények uralmának idején az emberi agy filogenetikusan már nem megy át semmiféle lényeges morfofiziológiai változáson, és a történeti fejlődés szerzeményei az emberi tevékenység objektív, materiális és ideális produktumaiban valósulnak meg, és ebben a formában adódnak át nemzedékről nemzedékre. Ennek következtében azok a pszichológiai neoformátumok, amelyek a történelmi folyamat útján jelentkeznek, reprodukálódnak az egyes emberek által, de nem a biológiai öröklődékenység működésének, hanem az élet folyamán történő megszerzésnek következtében.

Ezeknek a tételeknek egymással való szembeállítása igen fontos problémát vet fel, nevezetesen az ember történetileg kialakult pszichikus készségei és funkciói agyi mechanizmusainak a problémáját. Ez a probléma kritikus pont, amely előtt megtorpan a szociológiai irányzathoz tartozó pszichológusok többsége. Ugyanakkor viszont tartalma valóban elvi jelentőségű. Hiszen éppen a megoldásáról való lemondás idézi elő a pszichológiának szociális, történeti és kísérleti, természettudományos pszichológiára való szétdarabolását.

Ennek a problémának nehézsége abban áll, hogy az ember pszichikus képességeinek társadalmi-történelmi felfogása arra az első pillanatban paradoxnak ható megállapításhoz vezet, hogy azok viszonylagosan függetlenek az agy morfológiai sajátosságaitól. Más szóval felvetődik az a kérdés, hogy vajon létezhetnek-e olyan pszichikus képességek vagy funkciók, amelyeknek nincs speciális szervük a szó tulajdonképpeni, morfológiai értelmében.

Ez a kérdés egyáltalán nem új a pszichológiában. Már régóta ott állt a tudományos pszichológia képviselői előtt abban a formában, hogy hogyan jön létre egyik vagy másik pszichikus folyamat. Amikor a funkció biológiai fogalmának analógiájára, amelynek értelmében ez a szervezet specifikus működése, a pszichológiában bevezették a *pszichikus* funkció fogalmát, akkor ez a kérdés különlegesen határozott formát öltött. Feladattá vált azoknak a szerveknek a megtalálása, amelyek bizonyos konkrét pszichikus funkcióknak megfelelnek. Az a megoldás, hogy egyszerűen az agyat kell általában a pszichikum orgánumának tekinteni, nyilvánvalóan nem bizonyult kielégítőnek. Ez a körülmény a kutatók erőfeszítéseit arra irányította, hogy a különböző funkciókat a lehető legpontosabban összekapcsolják a különböző agyi struktúrákkal. Tudjuk azonban, hogy azok a naiv pszihomorfologizmus szellemében született kísérletek, amelyek az egyes magasabbrendű pszichikus funkciókat pontosan akarták lokalizálni, mindenekelőtt a tények oldaláról nem voltak bizonyíthatók.

Ugyanígy bizonyíthatatlanok maradtak azok a későbbi törekvések, amelyek szintén közvetlenül össze akarták kapcsolni a pszichikus funkciókat a nagy agykéreg egyik vagy másik fiziológiai folyamatával, azok a kísérletek, amelyek az alábbi pavlovi elvnek teljesen helytelen értelmezése alapján jelentkeztek : „a pszichológiai mintát a fiziológiai kanavászra kell ráhímezni". Hiszen nyilvánvaló, hogy nincsenek és nem is lehetnek olyan pszichológiai folyamatok, amelyek közül például az egyik a gátlási folyamatok spe-

ciális funkciója, a másik pedig az izgalmi folyamatoké, az egyik az általános irradiáció, a másik pedig az „elektív" irradiáció produktuma . . . Még az olyan fiziológiai fogalom is, mint a második jelzőrendszerben lejátszódó folyamat fogalma, nem csupán a tulajdonképpeni beszédfunkcióra vonatkozik, hanem a tudat fokán valamennyi általános pszichikus funkcióra, vagyis a gondolkodásra is, a logikus visszaemlékezésre is, a tudatos észlelésre és a szándékos figyelésre is, és így tovább.

Ugyanakkor a kísérleti pszichológiai vizsgálatok eredményei és az agy fiziológiai működésének vizsgálatai teljesen előkészítették ennek a bonyolult problémának egyedül lehetséges pozitív megoldását.

Már a XX. század elején széles kísérleti és klinikai anyag halmozódott fel, ami arról tanúskodott, hogy még a viszonylag egyszerű szenzoros pszichikus funkciók is különböző receptoros és effektoros apparátusok együttműködésének produktumai.

Ez lehetővé tette annak az általános tételnek a kimondását is, hogy „ott, ahol fiziológiai funkciók specifikus jelentést kapnak, ami pszichologikusan az érzékelés sajátos minőségében fejeződik ki . . . , ott az ilyen működés *specifikus* jellege nem magukon az elemeken, hanem azok kapcsolatán alapszik" (W. Wundt: A fiziológiai pszihológia alapjai 1. k. [oroszul] 458). Ugyanakkor nyilvánvalóvá lett az, hogy a fiziológiai elemek ilyen kapcsolódása olyan *új* minőséget hoz létre, amely maguknak az elemeknek nem tulajdonságuk.

Ezzel egyidejűleg ugyancsak nagyszámú adatot gyűjtöttek össze a másik, nem kevésbé fontos, általános tételre vonatkozólag is. Ezek szerint az elemi fiziológiai elemek kapcsolódása, ami a pszichikus funkciók alapja, az individuum élete alatt alakul ki, aminek következtében, mint Wundt írta, „ezeknek a (pszichikus) funkcióknak a kialakulását olyan közvetlen életfeltételnek kell tulajdonítanunk, amelyek az individuális fejlődés keretében helyezkednek el" (uo. 460).

Az a gondolatot, mely szerint a bonyolult kapcsolatok, amelyek funkcionálása megvalósítja a megismerési funkciókat, az individuális élet során alakulnak ki és szilárdulnak meg, az agy munkájának materialista reflexelmélete szemszögéből, mint ismeretes, I. M. Szecsenov fejtette ki először. Ezen kívül ő mondta ki azt a fontos elvi tételt, hogy ezek kialakulásában a reflexek mozgásos tagjának van döntő szerepe, vagyis nem maguknak az érzeteknek és képeknek, hanem „mozgásos következményeiknek".

Annak fiziológiai magyarázatát azonban, hogyan alakulnak ki az egyes elemek kapcsolatai a reflexek rendszerében, csak jóval később találták meg. I. P. Pavlovra gondolok, aki feltárta a funkcionális agyi rendszerek kialakulásának mechanizmusát.

Már „A kutya néhány összetett reflexének analízise" (1916) című tanulmányában kifejtette I. P. Pavlov azt a gondolatot, hogy az összetett viselkedés fiziológiai alapjának megértéséhez nem elég csupán az idegrendszer egyes centrumai működésének az elképzelése, hogy fel kell tételeznünk „a központi idegrendszer különböző részeinek sajátosan kialakult kapcsolatok segítségével való funkcionális kapcsolódását, bizonyos reflex-aktus megvalósulásához".

A továbbiakban ennek az általános gondolatnak, a *funkcionális kapcsolatok* kialakulására vonatkozó gondolatnak a kidolgozása főképpen a kapcsolatrendszerek kialakulási és kialvási folyamataival, azok dinamikájával foglalkozó vizsgálatok irányában haladt. Vizsgálták az egymásután ható

mesterséges ingerkomplexusok hatását. Ezt a gondolatot csak néhány embereken végzett vizsgálatban alkalmazták annak megállapítására, milyen a felépítésük az olyan funkcióknak, amelyek általános, egyszerű, és ilyen értelemben egyetemes pszichikus képességeket fejeznek ki, mint például a tárgyak látási érzékelésének képessége vagy a hallási ingerek téri lokalizációjának képessége.

Ezek a vizsgálatok, amelyek kimutatták, hogy az ilyenfajta képződményeknek kétségtelen feltételes reflex-jellegük van, ebből a szempontból érthetővé tették sokkal szélesebb körű tények megértését, amelyek elemzése ezeknek a képződményeknek még egy fontos sajátságát tárja fel: nagyfokú szilárdságukat, állandóságukat. Közismert például, hogy az ontogenezisben kialakult természetes optikus-motorikus kapcsolatok még igen hosszú ideig tartó meg nem erősítésük esetén sem alszanak ki. Illusztrációképpen elég, ha megemlítjük azt a tényt, hogy a gyermekévekben a taktilikus érzetekhez asszociált vizuális képek még csak évtizedekkel azután sem alszanak ki, hogy az ember teljesen megvakul (M. I. Zemcova).

Ezeknek a képződményeknek specifikus sajátsága továbbá, hogy már egyszer összekapcsolódtak, a továbbiakban egységes egészként funkcionálnak, semmiben sem nyilvánítva ki „összetett" természetűket. Ezért a nekik megfelelő pszichikus folyamatoknak mindig ugyanaz a jellegük, mint az egyszerű, közvetlen aktusoknak. Ilyenek például a tárgyak távolságának, a viszonylagos súlyértékelésnek (Charpentier-jelenség), a szemléleti viszonylatok megragadásának (insight) aktusai.

Az említett sajátosságok alapján ezeket az élethelyzetekben kialakult képződményeket úgy tekinthetjük, mint sajátszerű *szerveket*, amelyek specifikus működései is a megvalósuló pszichikus tulajdonságok és funkciók formájában jelentkeznek.

Hangsúlyoznom kell, hogy a szerv fogalmának alkalmazása itt teljesen indokolt. A. A. Uhtomszkij már több, mint 30 évvel előbb kifejtette azt a gondolatot, mely szerint „az idegrendszernek vannak fiziológiai szervei". Ezzel kapcsolatban ezt írta: „A »szerv« fogalommal gondolkodásunk általában valami morfológiailag különállót, valami állandót kapcsol össze, aminek állandó sztatikus jegyei vannak. Azt hiszem, hogy ez egyáltalában nem kötelező, az új tudomány szellemében pedig az volna a legmegfelelőbb, ha semmiféle kötelezőt nem látnánk itt."

A funkcionális szervek, amelyekről itt szó van, világosan különböznek az olyan képződményektől, mint például a feltételes reflexláncolatok, amelyek az úgynevezett mechanikus szokások alapjai. Mind kialakulásuk és dinamikájuk, mind pedig működésük jellegét tekintve különböznek tőlük.

Nem az asszociáció képzés sorrendjében alakulnak ki, a külső ingerek egyszerű „kopirozásaként", hanem a reflexkapcsolatok olyan egész szisztémává rendeződésének a produktumai, amely magasfokúan általánosított és minőségileg sajátos funkciói vannak. Az egymás között új kapcsolatba lépő reflexek eleinte viszonylag önálló reakciók, kifejlett effektoros befejeződésekkel és fordított irányú afferentációkkal. Amikor megtörténik egyesülésük, akkor effektoros tagjaik gátlás alá kerülnek, redukálódnak és belső intracentrális agyi folyamatokban nyilvánulnak meg. Bár a tisztán perifériás effektusok ekkor sem tűnnek el teljesen és a megfelelő mértékig pontos vizsgálatok mindig fölfedezik őket, de minthogy most redukált formában jelennek meg, elvesztik az önálló alkalmazkodó effektust s ennek következtében megerősítésük lehe-

tőségét. A megerősítés vagy a meg nem erősítés most közvetlenül csak a kialakuló rendszer utolsó tagjának effektusára vonatkozhatik. Így, ha már egyszer kialakultak, ezek a rendszerek a továbbiakban mint egységes egészek szabályozódnak.

Ilyen egész rendszerek példájaként, amelyek a funkciók alapját képezik s amelyek az elemi pszichikus sajátságok formáját hordozzák, a hangmagasság hallás rendszere szolgálhat. A hangmagasság hallás az emberben úgy differenciálódott el, mint egy sajátos képesség, még pedig annak következtében, hogy ez nélkülözhetetlen feltétele az adekvát zeneészlelésnek, ami viszont, éppen úgy mint a beszélt nyelv, az emberi társadalom fejlődési produktuma. A zenei hallás alapvetően abban különbözik attól a hallástól, amely az emberi beszéd fonémáinak a különbségét a legnagyobb pontossággal képes észlelni, hogy a hangkomplexumokból elkülöníti a hangmagasság paraméterét, vagyis éppen azt a paramétert, amely a mai (nem tonális) nyelvek többségében nem játszik közvetlen jelentésmegkülönböztető szerepet. Ugyanakkor viszont lehetővé teszi a hangszínkomponensektől való elvonatkoztatást, amelyek a beszédhangok specifikus sajátságai.

A hangmagasság-hallás szerkezetének vizsgálata, amelyet a szerző és munkatársai (J. B. Gippenrejter, O. V. Ovcsinnikova) végeztek, kimutatta, hogy ez a funkció ontogenetikusan alakul ki. Egyes emberek esetében különböző fejlődési stádiumban lehet, vagy esetleg ki sem alakult, s ebben az esetben a hangszínhallás kompenzálja. Ugyancsak bebizonyosodott, hogy e funkció szerkezetének döntő jelentőségű tagja a hang észlelt paraméterének megfelelő válaszreakció, mégpedig a hangmagasság intonálásának (vokalizációjának) reakciója. Ennek a tagnak a formája kezdetben az utánaéneklés, az észlelt hangmagasságú hang utánzása. Majd, redukció révén, belső utánaénekléssé alakul, amely a hangmagasság analízisében csupán kinesztéziával vesz részt. A hangmagassági viszonylatok magasság szerinti hangelemzése a kialakult belső „komparáció" speciális mechanizmusának útján valósul meg, vagyis összehasonlítás, kiegyenlítés útján, ami a belső területen játszódik le. Ez az élettevékenység során kialakuló mechanizmus, amelynek a jelenléte csupán objektív vizsgálat segítségével mutatható ki, s amelynek működése teljesen el van rejtve az önmegfigyelés előtt, tulajdonképpen a hangmagasság-hallás szerve. Bár az ontogenezis folyamán alakul ki, és amint ezt a vizsgálat bizonyítja, kialakulását aktívan lehet irányítani, funkciója első pillantásra semmiben nem különbözik a veleszületett elemi képességektől. De ez csak első pillantásra van így. A figyelmesebb analízis könnyen felderíti az ilyenfajta szisztematikus funkciók sajátosságait.

A rendszerjellegű pszichikus funkciók legkönnyebben megállapítható tulajdonsága az, hogy korábbi teljes reflex-struktúrájuk mindig kifejthető, és meg lehet találni redukált motoros tagjukat. Ennek következtében struktúrájuk, legalábbis bizonyos esetekben, átalakítható például az egyik tagnak másik taggal való helyettesítésével. Mindez természetesen másképpen áll azoknak a funkcióknak a viszonylatában, amelyeknek alapját a morfológiailag rögzített, veleszületett struktúrák alkotják.

A szisztematikus pszichikus funkciók tulajdonsága, továbbá sajátos dinamikájuk, amely különleges megerősítésmódjukban nyilatkozik meg: míg a befejező effektus pozitív megerősítése a funkcionális rendszer további tömörítéséhez vezet, vagyis egyre több elemének a gátlásához, addig meg nem erősítése paradoxálisan előidézi kiterjedésüket, gátlástalankodásukat.

Ez a dinamika nagyon szemléletesen jelentkezik a beszédben, például telefonbeszélgetés alkalmával. Abban az esetben, ha a hallhatóság fokozódó romlása azt váltja ki a beszédtársból, hogy nem reflektál az információra, vagy nem adekvát válaszokat ad az információra, akkor ez automatikusan azt eredményezi, hogy a beszélő egészen tagoltan artikulál, amikor pedig a hallás kezd javulni, visszatér a megszokott gyorsaságú beszédhez, amelyben sok artikulációs elem redukálódik.

Ezt a dinamikát a többtagú reakcióalkotás modelljén A. V. Napalkov és M. I. Bobneva mutatta ki. Nyilvánvalóan az magyarázza ezt a dinamikát, hogy a rendszer utolsó, végrehajtó tagjának gátlása induktíve előidézi, az effektoros generalizáció elve alapján (L. G. Voronin) korábban gátlás alá került tagjainak ingerlését. Felfogásunk szerint ez a dinamika az alapja a funkcionális rendszerek kialakulásának is, amiről éppen beszélünk. Azok a tagok, amelyek gátlása nem változtatja meg a befejező effektust, redukálódnak, és a rendszer megrövidül. Mihelyt azonban a gátlás hatalmába keríti a tagot, amelynek redukciója révén a befejező effektus úgy módosul, hogy megerősítetlenül marad, akkor ez a nemrég gátlás alá került tag újból regenerálódik. Így az olyan funkcionális rendszerek önálló („spontán") alakulásának folyamatát a kellő effektus eléréséhez minimálisan szükséges elemek egy különleges „természetes kiválasztódás" aktusa irányítja.

Azok a tények, amelyek az ontogenetikusan kialakuló pszichikus emberi működések, funkciók és képességek rendszeres analízise segítségével bontakoznak ki, valamint azok a tények, amelyek kialakulásuk folyamatát jellemzik, teljes mértékben megegyeznek azokkal az új adatokkal, amelyek a patologikus anyagból kitűnnek.

Azokra a nagyszámú adatokra gondolok, amelyek arról tanúskodnak, hogy a folyamatok zavarát, amely az agy bizonyos részének sérülése következtében mutatkozik, nem a funkciók *kiesésének*, hanem a megfelelő funkcionális rendszer *szétesésének*, dezintegrációjának kell tekintenünk, aminek egyik tagja megsérült (P. K. Anohin; N. I. Grasenkov és A. R. Lurija).

Ehhez hasonlóan oldódik meg a pszichikus funkciók lokalizálásának a kérdése is, nevezetesen abban az értelemben, hogy azok alapja nem a kéregsejtek egy valamely elkülönített csoportja, hanem egy bonyolult agyi rendszer, amelynek elemei gyakran egymástól távoleső agyi zónákon helyezkednek amelyek azonban mégis egységes konstellációt alkotnak.

Ontogenetikus szempontból különösen fontosak azok a tények, amelyek a funkcionális rendszerek lokalizációjának *időbeliségére* mutatnak rá, arra, hogy a patologikus hatás függ a gyermek életkorától, amelyben a sérülést elszenvedte. Az időbeli lokalizáció elve, amelynek pszichológiai jelentőségét különösen L. Sz. Vügotszkij hangsúlyozta, még egy okot szolgáltat ahhoz, hogy úgy tekintsük ezeket a funkcionális rendszereket, mint élettevékenység során keletkezett képződményeket, amelyeknek a fejlődés különböző szakaszaiban különböző a belső felépítésük.

Az agy gócos sérülései következtében sérült funkciók szisztematikus pszichológiai elemzése nemcsak elméleti, hanem nagy gyakorlati jelentőségű művelet is, minthogy módszert ad effektív helyreállításukhoz. Abban áll ez, hogy miután előzetesen feltártuk a sérült funkció struktúráját, kiesett tagját más ép taggal helyettesítjük, majd újra „összerakjuk" a struktúrát, fokozatosan automatizálva a megfelelő folyamatot. Így például az agykéreg nyakszirti területe elülső részének sérülése esetén sértetlenek maradhatnak

az elemi látási funkciók, de a teljes olvasásképtelenséget nem lehet megszüntetni, mivel az egyszerű gyakorlás nem tudja ellensúlyozni a sérülést. Ezért speciális eljárások nélkül az ilyen defektus olykor évekig is eltart. Meglehetősen gyorsan helyre lehet azonban állítani a sérült olvasóképességet. Ebből a célból az illető rendszer optiko-motoros tagját manuális-motoros taggal helyettesítjük : a beteget átképzik arra, hogy ceruzahegy irányításval olvassa el az előtte levő betűket, majd pedig „látási irányítással" ; egy bizonyos idő múlva az átalakított és most már helyreállított taggal interiorizálódik, s funkciója a megszokott automatizált olvasás formáját ölti fel (A. R. Lurija).

Minden sajátosság mellett, ami a funkciók helyreállítását kifejlődésükhöz viszonyítva jellemzi, mindkét folyamat egyformán utal rendszerjellegű szerkezetükre. Éppen ez az utóbbi teszi lehetővé egyrészt a kompenzációt, ami a funkció kiesett elemének közvetlen helyettesítésén alapul (ez az úgynevezett belső rendszerű kompenzáció), másrészt a funkciók új feladatokhoz való alkalmazását. Nem véletlen tehát, hogy a kompenzáció fogalmának jelenleg szélesebb körű értelmezést adnak, mert mechanizmusának tanulmányozása kimutatta, hogy semmiféle *alapvető* különbség nincs a funkcióknak patológikus és normális feltételek mellett való átalakítása között (P. K. Anohin). A funkciók átalakítását tekintve a nagy különbségek nem a normális és patologikus esetek között vannak, hanem maguknak a funkcióknak a színvonalától függenek. Míg például azt mondhatjuk, hogy a vegetatív vagy legegyszerűbb animális funkciók esetében gyorsan, automatikusan megtörténik átalakulásuk, ami a szervezet „tartaléka" terhére történik meg a perifériás impulzáció hatására, addig az élettevékenység során kialakuló *pszichikus* funkciók átalakítása lassú és szakaszos folyamat. Ide tartozik a funkciók exteriorizációja és kibontakoztatásuk, valamint annak az új tagnak a specifikus kidolgozása, amelyet beviszünk a struktúrába, s annak későbbi interiorizációja. Más szóval : az a folyamat ez, amely a tanítás során játszódik le, s az annak speciális „formális" eredménye (ellentétben az úgynevezett „materiális" eredménnyel, ami a tananyag ismeretek és készségek formájában való elsajátításában nyilvánul meg).

Térjünk azonban vissza a felvetett általánosabb problémához. Az ember pszichikus fejlődése tehát társadalmi története folyamán nem idézett elő morfológiai változásokat. A jelentkező pszichológiai új képződmények azok az új „funkcionális ideg-gyesülések, amelyeket különleges nyomtaposás" segítségével alakítanak ki az agyi szervek, s amelyek újra és újra reprodukálódtak az emberekben minden egymásra következő nemzedékben annak a specifikus folyamatnak a következtében, amelyben elsajátítják az emberi valóságot, az emberi létet. Így jött létre az emberi természet legmagasabbrendű jellemzőjének, szellemi képességeinek és erőinek kialakulása.

„Természetünk csinált természet." Ez a tétel mindennél jobban vonatkozik az ember lelki természetére, pszichikumának természetére.

Az agy fejlődésének fő mozzanata, amelyben kialakul a mai típusú ember, láthatóan abban nyilvánul meg, hogy fokozatosan megtörténik a kialakult dinamikus struktúrák fixációs funkciójának kortikalizációja. Azt jelenti ez, hogy az agykéreg, az ontogenetikus tapasztalatnak ez a szerve veszi át azt a szerepet, amelyet a faji biológiai tapasztalat felhalmozásának viszonylatában a kéreg alatti centrumok töltenek be. Ez fiziológiai szempontból azt fejezi ki, amit fentebb úgy írtam le, mint sajátos emberi lehető-

séget arra, hogy élettevékenysége során sajátítsa el a faji tapasztalatot, vagyis az embernemzedékek tapasztalatát. A szóban levő fejlődést az emberi agy egész *előtörténete* biztosította, amelynek folyamán morfológiailag megszilárdult és rögzített struktúráinak funkciói egyre inkább közeledtek egymáshoz. I. P. Pavlov úgy beszélt erről, hogy ez az a szempont, amely „nincs nagyon elterjedve", amelyet ő azonban annál inkább „fejében tart". „Számomra — folytatta Pavlov — a konstrukció és dinamika egyáltalában nem olyan ellentétes dolgok, mint ahogy ezt általában gondolják. Én ezeket nagyon is egybeolvasztom, egyenesen azonosítom s szememben úgyszólván semmi különbség sincs közöttük . . . Ezért én így értelmezem : ami korábban dinamikus volt, később konstruktívvá válik, mert ez egy és ugyanaz. Ezt az álláspontot képviselem és az a felfogásom, hogy az anyag és a funkció megkülönböztetése feltételes és viszonylagos. A mélyebb analízis teljesen megsemmisíti a köztük levő különbséget s különösnek tűnik fel, ha valaki a dinamikát mereven szembeállítja a konstrukcióval."

Míg az állatok színvonalán mindenekelőtt az örökletesen rögzült konstrukciók kialakulásáról kell beszélnünk, addig az ember színvonalán a módosulások nem a biológiai öröklés útján valósulnak meg, hanem a tanulás fentebb leírt folyamatában, ami egyúttal a társadalmi „öröklés" mechanizmusa.

Van még végül egy utolsó kérdés. Ez pedig az, hogy mi az alapvető kapcsolat az agy fiziológiai dinamikájának fejlődése és a pszichikus folyamatok fejlődése között. Ha nem vesszük tekintetbe azokat az individuális sajátságokat, amelyek a magasabb idegműködés dinamikájában találhatók, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a dinamika nem változik lényegesen, legalább is az ember fejlődésének történeti szakaszában. Szintén változatlanul maradnak azok a legáltalánosabb törvényei, amelyek az agy működését attól függetlenül irányítják, hogy az agykéregnek mely pontjai lépnek kapcsolatba egymással s milyen dinamikus minták alakulnak ki eközben. Ezek a „minták" a szubjektum azon tevékenységének a tartalmától függenek, amely a valósághoz való viszonyait azáltal alakítja ki, hogy aláveti magát a valóság objektív sajátosságainak. Ennek a tevékenységnek a fejlődése, változékonysága, sokszerűsége alakítja ki e minták fejlődését, változékonyságát és sokszerűségét. Jóllehet, ezek fiziológiai elemekből álló rendszerek, amelyek egymás közötti összefüggésekben nyilatkoznak meg és az agy munkájának produktumai, funkciójuk minőségi sajátosságait mégsem lehet fiziológiai fogalmakkal kifejezni. Amit tükröznek, nem úgy reprodukálódik struktúrájukban, mint például ahogyan a geometriai forma reprodukálódik a papíron való grafikus ábrázolásban. Ezek a minták a maguk specifikus tükrözést megvalósító rendszer-minőségében csupán aktualizálva mutatkoznak meg. Vagyis úgy, hogy — átalakított formában — a szubjektumnak a tükrözött valóságra irányuló tevékenységét reprodukálják, mivel éppen a tevékenység az a reális folyamat, amelyben a tükrözött átmegy, „lefordítódik" az ideálisba, a tükrözésbe.

Az ember pszichikuma tehát azoknak a magasabb agyi struktúráknak a funkciója, amelyek ontogenetikusan alakulnak ki benne azáltal, hogy elsajátítja a tevékenység történetileg kialakult formáit az őt körülvevő *emberi* világ viszonylatában. Az ember fejlődésének az az oldala ez, amely fiziológiailag az egymást váltó nemzedékek említett struktúráinak reprodukálásában, módosulásában és differenciálódásában fejeződik ki, s amely nem más, mint a pszichikum történeti fejlődésének folyamata. Az ember azon pszichi-

kus képességei és funkciói genezisének és felépítésének kísérleti vizsgálata, amelyek az emberiség társadalmi és történelmi fejlődési eredményeinek elsajátításában formálódnak ki, a megfelelő agyi mechanizmusok genezisének és felépítésének tanulmányozásával együtt, a történeti módszernek a pszichofiziológiai vizsgálatok határterületére való kiterjesztését jelentik.

Az ilyenfajta vizsgálatok napjainkban még csak a kezdet kezdetén tartanak. De máris vannak tapasztalatok, amelyek olyan képességek rendszerű felépítésének elemzéséből származnak, mint a hallásképesség, amelyet a zenei hangok és a hangos beszéd ember által megteremtett valóságának objektív léte alakított ki, vagy a specifikusan emberi színészlelés képessége. Ezek a tapasztalatok új kísérleti bizonyítékát adják annak, hogy az ember általános és speciális pszichikus sajátságai nem valami biológiailag elraktározott, magukban véve sajátos tulajdonságok, amelyeknek jelenlétét vagy hiányát legfeljebb konstatálni lehet, hanem hogy ezek a tulajdonságok a fejlődés és nevelés folyamán alakulnak ki.

Ez a tapasztalat azt is mutátja, hogy ha megismerjük az ember pszichikus sajátságai kialakulásának törvényeit, ez lehetővé teszi e folyamat tudatos irányítását és azt, hogy biztosabban haladhassunk a cél felé, ami nem más, mint minden ember képességeinek a legteljesebb és legsokoldalúbb kifejlesztése.

ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ МЕТОДЕ ИЗУЧЕНИЯ ПСИХИКИ ЧЕЛОВЕКА

А. Н. Леонтьев

После краткого обзора развития советской психологии автор характеризует качественное различие человеческого и животного развития. Человек в ходе своего онтогенетического развития необходимо реализирует приобретения своей расы, среди них и те, которые накопились в общественно-историческом периоде. Но форма накопления и укрепления приобретений общественно-исторического развития человечества радикально отличается от биологической формы накопления и укрепления филогенетически сложившихся свойств. Эта новая форма накопления филогенетического опыта потому была возможна для человека, что специфическая человеческая деятельность, в отличие от деятельности животных, имеет продуктивный характер. В первую очередь, такой характер имеет основная деятельность человека — труд. Вследствие труда действительным, ближайшим к нему, определяющим его бытьё миром является мир, преобразованный или созданный человеческой деятельностью. Но этот мир общественных предметов не даётся непосредственно человеку: в этом специфическом качестве даётся он человеку только как задача. Ребёнок сам должен активно раскрыть в их специфическом качестве даже наиболее элементарные орудия и предметы: ребёнок в отношении к ним должен совершить такую практическую или познавательную деятельность, которая *адекватна* (хотя не тождественна) материальной деятельности, воплощённой в ней. Деятельность животных реализирует некоторые акты приспособления к среде, но эти акты никогда не означают усвоение результатов филогенетического развития. Для животного эти результаты являются данными в своих наследованных природных особенностях: но человеку они «даны» в мире окружающих его явлений. Чтобы человек в области своего онтогенетического развития мог реализировать эти, результаты он должен их усвоить. Но это становится возможным именно потому, что эти особенности и способности приняли объективную предметную форму.

Это свойственное человеческое усвоение предметного мира возникает потому, что человек не непосредственно относится к окружающей его действительности — вначале его поступки, направленные на действительность, создаются при помощи руководства, контроля и примера другого человека (взрослого). В сформировании форм человеческих действий общение между людьми играет определяющую, решающую роль. Это относится и к оформлению умственных, мысленных действий. Они вначале появляются как внешняя деятельность руководимая взрослыму, потом постепенно, с некоторым преобразованием

структуры, превращаются в внутренние умственные акты. В этом состоит процесс интериоризации мысленных действий.

Автор в заключении своей статьи даёт анализ проблемы психического действия человека и развития мозговых, физиологических процессов.

DIE GESCHICHTLICHE METHODE DER UNTERSUCHUNG DER MENSCHLICHEN PSYCHE

A. N. Leontyev

Nach einem kurzen Überblick über die sowjetische Psychologie charakterisiert der Verfasser den qualitativen Unterschied in der Entwicklung zwischen Menschen und Tier. Der Mensch realisiert unbedingt im Laufe seiner ontogenetischen Entwicklung die Erfahrungen seiner Art, auch solche die sich während der gesellschaftsgeschichtlichen Epoche ansammelten. Die Form jedoch, in der sich die Erfahrungen der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklung der Menschheit anhäufen, unterscheidet sich grundlegend von der biologischen Form der philogenetisch vor sich gehenden Häufung und Festigung der Eigenschaften. Die neue Form der Sammlung der philogenetischen Erfahrung war für den Menschen deshalb möglich, weil die spezifische menschliche Tätigkeit im Unterschied zur Tätigkeit der Tiere einen produktiven Charakter hat. Solcherart ist vor allem die grundlegende menschliche Tätigkeit, die Arbeit. Dank der Arbeit wurde die reale, ihm am nächsten stehende und seine Existenz bestimmende Welt vom Menschen umgeformt oder gestaltet. Doch diese Welt der gesellschaftlichen Objekte ist nicht unmittelbar dem Menschen gegeben; in ihrer eigenartigen Eigenschaft ist sie ihm lediglich als Aufgabe gestellt. Selbst die elementarsten Werkzeuge, Gegenstände usw., denen das Kind begegnet, muß es allein aktiv in ihren spezifischen Eigenschaften für sich entdecken: das Kind muß in seinem Verhältnis zu ihnen eine solche praktische Tätigkeit oder Erkenntnistätigkeit leisten, die *adäquat* (obzwar nicht gleich) mit der in ihnen sich verkörpernden materiellen Tätigkeit ist. Die Tätigkeit der Tiere realisiert bestimmte Akte der Anpassung zur Umgebung, die aber niemals das Sichaneignen von Resultaten der philogenetischen Entwicklung bedeuten. Diese Resultate sind dem Tier in seinen natürlichen vererbten Eigenschaften gegeben; beim Menschen »sind sie vergessen« in der Welt der ihn umgebenden Erscheinungen. Damit der Mensch diese Ergebnisse auf dem Gebiet seiner ontogenetischen Entwicklung zu realisieren vermag, muß er sie sich zu eigen machen. Das wird aber eben deshalb möglich, weil diese Eigenschaften und diese Fähigkeiten objektive gegenständliche Form annahmen.

Diese eigenartige Aneignung der gegenständlichen Welt durch den Menschen kann dadurch zustande kommen, daß er kein unmittelbares Verhältnis zu der ihn umgebenden Realität hat, seine auf die Realität gerichteten Handlungen erfolgen im Anfang mit Hilfe der Führung, der Kontrolle und des Beispiels eines anderen (erwachsenen) Menschen. Der Kontakt zwischen den Menschen spielt eine bestimmende, entscheidende Rolle in der Ausbildung der menschlichen Tätigkeitsformen. Das bezieht sich auch auf die Ausbildung der geistigen Denkprozesse. Diese erscheinen anfangs als von den Erwachsenen gelenkte äußerliche Tätigkeiten, formen sich später graduell, mit gewisser Veränderung ihrer Struktur, in innerliche, geistige Tätigkeiten um. Darin besteht der Vorgang der Interiorisation von Denkprozessen.

Am Ende des Artikels untersucht der Verfasser das Problem der psychischen Funktion des Menschen und der Entwicklung der zerebralen physiologischen Prozesse.

THE HISTORICAL METHOD OF EXAMINING HUMAN PSYCHE

A. N. Leontev

After a short survey of the development of Soviet psychology, the author characterizes the qualitative difference between the evolution of man and of animals. In the course of his ontogenetic development man realizes the acquisitions of his species, such as, among others, those accumulated in the social-historical period. Yet the form in which the acquisitions of man during his social, historical evolution accumulate and consolidate are essentially different from the other biological forms of accumulation and

consolidation of the attributes developed phylogenetically. The accumulation of phylogenetic experience could assume this new form in man because, unlike the activity of animals, the specific human activity has a productive character. The most important manifestation of this is the fundamental human activity: work. It is the outcome of work, that its real, closest world, determining its existence is transformed or created by human activity. Yet this world of social objects is not an immediate reality for man; in this peculiar quality of this world, it is given only as a task. The most rudimentary means, objects the child comes across are to be exposed actively by himself in their specific quality: the children, in relation to them, are bound to perform a practical or cognizing activity which is adequate (though not identical) to the material activity embodied in them. Animal activity performs certain acts of acclimatization to the environment, these acts, however, never amount to the assimilation of the outcome of phylogenetic evolution. This outcome is available for the animal in its natural hereditary attributes; for man „they are forgotten" in the world of the surrounding phenomena. In order to give effect to these results in his ontogenetic development, man has to assimilate them. This again becomes possible thanks to the fact that these properties and faculties have assumed an objective material form.

This specific human assimilation of the objective world can be materialized thanks to the fact that man is not in an immediate relation to the surrounding reality — his actions relating to reality are performed at the beginning under the guidance, control of another person (an adult), following his example. Contacts between men are decisive factors in the development of the forms of human actions. This applies to the formation of intellectual, speculative actions as well. At the beginning these manifest themselves as external actions guided by the adult, then undergoing a gradual change in their structure they are transformed into internal, intellectual actions. An interiorization of mental actions is thereby constituted.

In conclusion, the author analyses the problem of the psychic activity of man and the development of the mental, physiological processes.

VITA

Megjegyzések Erdei László könyvéről*

Hegellel kapcsolatban az embernek akaratlanul is eszébe jut Lessing mondása: „Ki ne dicsérne egy Klopstockot? De ki olvassa?" Hegel esetében csupán annyi a különbség, hogy neki legalább annyi szidalmazója van, mint ahány hódolója, de azok száma valóban kevés, akik ismerik és értik filozófiáját, akik „úgy olvassák" műveit, mint Lenin. El kell ismerni, hogy ez nem is könnyű feladat. Nagyon találóan írják „A szent család"-ban Marx és Engels: „... Hegel azt a folyamatot, melynek révén a filozófus az érzéki szemlélet és a képzet közvetítésével egyik tárgyról a másikra átmegy, mesteri szofisztikus ügyességgel tudja mint magának a képzeletbeli értelmi lénynek, az abszolut szubjektumnak a folyamatát ábrázolni. Azután pedig Hegel a *spekulatív* ábrázoláson belül nagyon gyakran *valóságos*, magát a *dolgot* megragadó ábrázolást nyújt. Ez a spekulatív kifejtésen *belüli* valóságos kifejtés arra csábítja az olvasót, hogy a spekulatív kifejtést valóságosnak, a valóságos kifejtést pedig spekulatívnak tartsa.[1]

Lenin — aki Marx és Engels után a legnagyobb ismerője volt a hegeli filozófiának — maga is több helyen utalt arra, hogy Hegel tanulmányozása rendkívül nehéz és fárasztó, de ugyanakkor nyomatékosan hangsúlyozta, hogy a marxista filozófusoknak egyik alapvető feladata e filozófia kritikai feldolgozása, marxista értékelése. Ez a lenini program ma is aktuális, hiszen Hegel filozófiája egy olyan bányához hasonlítható, amelyet már feltártak, de még korántsem aknázták ki a mélyében rejlő kincseket.

Erdei László kandidátusi disszertációja jelentős lépéssel vitte előre e lenini program megvalósítását. Célkitűzése: a hegeli „kezdet" kritikai elemzése, a legbonyolultabb problémák egyikét veti fel, amely ugyanakkor alapvető jelentőségű Hegel filozófiájának megértése — és ennek bírálatán keresztül a dialektikus materializmus kategóriáinak rendszerezése számára. Ismeretes, hogy Hegelnél az objektum és szubjektum idealista egybeolvasztása következtében a valóságos fejlődés a fogalom önfejlődéseként, míg a logikai folyamat ontológiai folyamatként lép fel. Ennek következtében a hegeli abszolút szellem fejlődésének logikai folyamata — konkrét tartalmát tekintve — sok szempontból azonos az anyag fejlődéstörvényeivel, de maga az egész folyamat „szellemtörténeti" felfogása, az idealista rendszer metafizikus keretei közé zárja ezt a fejlődést. Tárgyunk szempontjából mindez annyiban fontos, hogy

* Erdei László: A megismerés kezdete. Akadémiai Kiadó. 1957.

[1] Marx—Engels Művei. 2. köt. 60. o.

az idealista rendszer következtében Hegelnek abszolút kezdetet kellett konstruálnia, amely egyaránt jelenti az objektív valóság és megismerési folyamat kiindulópontját. Hegel számára ez „természetesen" az emberi megismerés kezdetének feltárását jelenti. Erdei László elemzése fényt derít arra, hogy mire alapozta Hegel ennek a kezdetnek rekonstruálhatóságát. A tagadás-tagadásának törvénye, mint e folyamat alapja, Erdei disszertációjában mélyebb értelmet kap a szokásosnál, világossá válik, e dialektikus törvényszerűség általános jellegének kétségbevonhatatlansága és jelentősége a marxista dialektika számára. Ez annál is inkább jelentős, mert éppen az elmúlt években terjedt el az engelsi koncepció olyan revíziója, amely tagadta a tagadás-tagadása törvényének egyetemességét. E felfogással szemben Erdei László éppen e materialista értelemben felfogott törvényszerűség általános jellegét bizonyítja :

„A mozgó anyag fejlődik, azaz előbbi fejlettségi fokait tagadva, folytonosan elkülönböződik önmagától. Ámde *önmagán belül* válik mássá, azaz egyuttal mindig azonos is marad önmagával. Azonos marad önmagával, mert a változó formákban mindig ugyanaz a tartalom, másszóval mindig ugyanaz a mozgó anyag van jelen. Ily módon a szubsztancia mozgása két ellentétes tendencia egysége. Folytonosan fejlődik, vagyis a tagadás tendenciája folytonosan érvényesül benne. Ugyanakkor azonos is marad önmagával, vagyis a tagadás tendenciáját. tagadó tendencia is folytonosan érvényesül benne. A mozgó anyag fejlődése így az *elkülönböződésen keresztül való azonosulás, a magasabb fokon való ismétlődés,* röviden : *a tagadás tagadása* alapján megy végbe."[2]

E problémával azonban itt nem foglalkozhatunk részletesebben, mert csak előkészíti a tanulmány központi gondolatát a hegeli „kezdet" *tartalmának* feltárását. Ismeretes, hogy Hegel ezt a tartalmat mint ürességet, vagyis mint a lét és semmi egységét határozta meg. A szerző kifejti, hogy ez az „üresség" a valóság meghatározottságainak elhagyásán keresztül jön létre, tehát a rekonstruálás eszköze egy olyasfajta absztrakció, amely a dolgok minden különbözőségétől elvonatkoztat. Hegelnél ennek eredménye a „tiszta lét", amely — mint Erdei helyesen rámutat — pozitív értelemben a „van"-nal egyenlő, hiszen csak annyit mondhatok róla, hogy van, létezik, minden további meghatározottságától eltekintettem. A materialista és idealista felfogás ellentéte akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Hegel a „tiszta létet" nem mint az általánosságban vett „anyag"-ot tárgyalja, hanem mint „tiszta gondolatot". Világos, hogy a tiszta lét azért lehet egyertelmű a „van"-nal, mert csak annyit állíthatok róla, hogy tudatunktól függetlenül létezik (vagyis „van") minden közelebbi meghatározottságától elvonatkoztattam. E fogalomnak éppen az anyag, mint filozófiai kategória felelne meg. Hegelnél azonban a tiszta lét *azért* „tiszta", mert a lét és *semmi* egységét jelenti, „van" is és nincs" is. Felfogásában a tiszta lét — negatív ertelemben — azért egyenlő a semmivel, mert *fogalmilag abszolút üres,* nincs benne semmi meghatározottság, vagyis léte maga az üres általánosság. Hegelnél ez abból következik, hogy a kezdetet agyának „kiürítésén" keresztül akarja rekonstruálni,vagyis az objektív fejlődés problémáját logikai problémaként kezeli.

A kritikának itt kettős szempontot kell megvalósítania. Egyrészt bírálnia kell azt az idealista koncepciót, amely a tiszta létet „tiszta gondolat"-nak

[2] Erdei László : A megismerés kezdete. 23—24. o.

tekinti és a konkrét meghatározottságok hiányát a „semmi"-vel teszi egyenlővé. Másrészt fel kell tárnia, hogy e koncepció ismeretelméletileg, logikailag sem igaz, vagyis ha a megismerés folyamatából próbálunk visszakövetkeztetni, akkor sem a „semmi"-hez jutunk el. A materializmus és idealizmus ellentéte itt abban nyilvánul meg, hogy a materializmus az anyagi valóság konkrét meghatározottságait *általánosítja* az anyag fogalmába és ezt tekinti a filozófia alapkategóriájának, kiindulópontjának. Hegel viszont (ahogy Erdei László igen szemléletesen érzékelteti egy ház lebontásának példájával) a meghatározottságok *elhagyásán* keresztül jut el a „tiszta lét"-hez, mint kezdethez, amely ily módon számára csak a semmivel lehet egyenlő. A materialista út, a legáltalánosabb, de egyben a *legtartalmasabb* kategóriához vezet, míg Hegelé, a legáltalánosabb, de egyben a *legüresebb* kategóriához. Erdei László a kérdésnek ezt az oldalát nem tárgyalja, ehelyett az általam másodikként említett szempontot követve feltárja a hegeli koncepció belső logikáját és ezen keresztül bírálja a megismerés kezdetének az ürességgel való azonosítását. A probléma ismeretelméleti tárgyalása azonban — mint majd látni fogjuk — nem pótolhatja teljes egészében az objektív dialektikai kérdésfelvetést. Ez utóbbi hiánya sajnálatosan meggyengíti a bírálatból levont pozitív következtetéseket.

Említettük, hogy az objektum és szubjektum hegeli azonosítása következtében a „tiszta lét" azonos a „tiszta gondolat"-tal. Ezzel kapcsolatban a Kis-logika 86. §-ának 1. függelékében a következőket olvashatjuk: „Ha gondolkodni kezdünk, csakis a gondolat a maga tiszta meghatározásnélkülségében van előttünk, mert a meghatározáshoz már egyvalami és másvalami szükséges; kezdetben azonban még nincs másvalamink. A meghatározásnélküli, ahogy itt előttünk van, a közvetlen; nem a közvetített meghatározásnélküliség, nem megszüntetése minden meghatározottságnak, hanem a meghatározásnélküliség közvetlensége, a meghatározásnélküliség minden meghatározottság előtt, a meghatározásnélküli mint legeslegelső. Ezt azonban, a létnek nevezzük. Ezt nem lehet sem érezni, sem szemlélni, sem elképzelni hanem ez a tiszta gondolat s mint ilyen a kezdet."

E sorokból először is világosan kitűnik az elöljáróban említettek jelentősége. Hegel itt maga írja, hogy a tiszta lét, mint meghatározásnélküliség, nem a valóságos meghatározottságok általánosítása, hanem olyan meghatározásnélküliség, amely minden meghatározottság *előtt* létezik, mint „legelső". Mint láttuk éppen emiatt jut el Hegel a leggazdagabb kategória helyett a legszegényebbhez. Ami azonban logikailag első annak az objektív lét számára is elsőnek kell lennie. A meghatározásnélküliség, mint legelső, azonos a tiszta léttel, ezért e lét „tiszta gondolat, s mint ilyen a kezdet." A disszertáció legfőbb érdeme, hogy nem siklott át e probléma felett, hanem feltárta, hogy a kezdet azonosítása a tiszta gondolattal ismeretelméletileg is jogosulatlan, vagy ami ugyanazt jelenti: a megismerési folyamat nem az „ürességből" indul ki. Hegel — az idézett helyen — hangsúlyozza, hogy a tiszta létet, mint kezdetet „nem lehet sem érezni, sem szemlélni, sem elképzelni", ami önmagában is mutatja, hogy az *emberi* megismerés Hegelnél az elvont gondolkozással kezdődik. Hegelnek meg kell semmisítenie az érzéki megismerés emberi jellegét, hogy kezdetet és egyben idealista kezdetet konstruálhasson. Ez Erdei László alapvető felismerése. Hegel ugyanis világosan látta, hogy a megismerési folyamat az érzéki szakasszal kezdődik. Ahhoz tehát, hogy ennek ellenére a tiszta gondolatot tekintse kezdetnek, arra volt szüksége, hogy

az érzéki adatokat a semmivel tegye egyenlővé és a belőlük való kiindulást az ürességből való kiindulásként fogja fel. Ezt azzal „igazolja", hogy az érzéki adatokat csak a puszta létre (a „van"-ra)utalnak,de konkrétságuk következtében fogalmilag üresek, nem tartalmaznak semmi általános, „azaz" emberi ismeretet. Ismeretes, hogy Kant szintén hasonló pozícióból indult ki, amikor azzal indokolta az értelmünk kategóriáinak aprioritását, hogy a puszta érzéki megismerés csak az egyes konkrét dolgokkal ismertet meg bennünket, de sohasem mutatja meg az igazi értelemben vett *általánost*. Kant és Hegel útja ezután szétválik. Kant mereven szétválasztja, szembeállítja a jelenséget és lényeget, a magánvalót objektívnek, de megismerhetetlennek, míg a „nekünk való", érzékszerveinkben feltáruló világot szubjektívnek tekinti. Kantnál tehát az érzékelésünkben feltáruló világ nem magát a dolgot mutatja, hanem csak azt a szubjektív módot, ahogyan a dolgok „megjelennek nekünk". Hegel szerint mindez abból fakad, hogy a szubjektív idealizmus a dolgok tulajdonságait, mint a magánvaló „külső reflexióját", a *tudatba helyezi:* „A *transzcendentális idealizmus* szerint ez a külső reflexió a *tudat.* — írja. Mivel ez a filozófiai rendszer a dolgok minden meghatározottságát mind a forma, mind a tartalom tekintetében a tudatba helyezi, azért e szerint az álláspont szerint *rajtam,* a szubjektumon múlik, hogy a falevelet nem feketének, hanem zöldnek, a napot kereknek és nem négyszögletesnek látom, a cukor ízét édesnek és nem keserűnek érzem. . . "[3]

E felfogással szemben Hegelnél a dolgok érzéki tulajdonságai objektívek, mert létezésük a *dolgok* egymásra való vonatkozásában van. Hegel is abból indul ki, hogy a magánvalónak csak„ úgy van színe, ha azt a szem elé hozzák, csak úgy van szaga, ha az orr elé s így tovább."[4] Ez — első megközelítésben — valóban „külsőleges reflexió." Hegel azonban a már idézett helyen bebizonyítja, hogy ami a magánvaló számára „külsőleges egzisztenciának látszott, *benne magában való mozzanat.*[5] (Az én kiemelésem. Sz. A.) A tulajdonság ugyanis *„több* magánvaló-dolog" egymásban való reflexiója, tehát csak az egyik vagy másik számára „más", „külső". Miután azonban egyiknek sincs „semmi további meghatározottsága" a másikkal szemben azonfelül, hogy *„magánvalók":* „A két magánvaló dolog mint a vonatkozás szélső fogalmai . . . egybe esik; csupán *egy* magánvaló-dolog van, amely a külső reflexióban önmagához viszonylik, és *saját, magára mint egy másra való vonatkozása* alkotja meghatározottságát."[6]

Vagyis Hegel az érzetminőséget, mint objektív tulajdonságot vizsgálja. Az íz pl. ebben az összefüggésben valamely dolog külsőleges reflexiója az ember nyelvében, de egyuttal olyan reflexió, amelyben a dolog „saját, magára mint egy másra való vonatkozása alkotja meghatározottságát." A „nyelv" ugyanis itt ugyanúgy csak „magánvalóságában" szerepel, mint a dolog, amely hatott reá! „A jelen fejtegetésben csak a magánvaló-dolog és a számára külső reflexió áll egymással szemben ; ez még nem határozódott meg mint tudat, a magánvaló dolog sem még mint én."[7] — írja.

Míg tehát Kant az érzéki valóság szubjektivizálásával támasztja alá a gondolkodás aprioritását, addig Hegel éppen ellenkezően ; az érzetminőségek

[3] Hegel : A logika tudománya. II. rész. 99. o.
[4] Uo. 95. o.
[5] Uo. 95. o.
[6] Uo. 97. o.
[7] Uo. 99. o.

teljes objektivizálásával, tárgyi viszonyként való felfogásával igazolja nememberi jellegüket és ezzel az „igazi" értelemben vett emberi, tehát a tudatos fogalmi gondolkodásból való kiindulás jogosságát. Az érzetminőség fogalmilag üres, mert csupán a tárgynak egy másik „tárgyban" (az emberben mint nem tudatos lényben) való reflexiója. Ily módon igazi megismerése a dolog lényegének csak a fogalmi gondolkodásban lehetséges. Ebben ugyanis az ember már nem mint a dologgal egyenértékű magánvaló, hanem mint *tudat,* mint *én* vesz részt! Mint írja :

„Egy tárgy *fogalmi felfogása* valóban csakis abban áll, hogy az én azt *magáévá* teszi, áthatja és *saját formájába* hozza, azaz az *általánosságba,* amely közvetlenül *meghatározottság,* vagy meghatározottságba, amely közvetlenül általánosság. A szemléletben vagy akár a képzeletben adódó tárgy még *külsőleges, idegen.* A fogalmi felfogás azt a *magán- és magáért-való-létet,* amely a tárgynak a szemlélésben és képzelésben sajátja, *tételezettséggé* változtatja ; az én *gondolkodva* hatja át a tárgyat. A gondolkodás azonban *előbb magán- és magáért-való;* a szemléletben, vagy képzeletben *jelenség;* a gondolkodás megszünteti *közvetlenségét,* amellyel elénk jön s így *tételezettséget* csinál belőle ; ez a *tételezettsége* pedig *magán- és magáért való léte* vagyis *objektivitása.* A tárgynak ez az objektivitása tehát a *fogalomban* van, ez pedig *az öntudat egysége,* amely magába fogadta ; objektivitása vagy a fogalom ennélfogva maga nem más, mint az öntudat természete, nincsenek más mozzanatai, vagy meghatátozásai, mint magának az énnek."[8]

Összefoglalva az eddigieket : Hegel szerint az érzéki megismerésben az ember mint nem-tudatos lény vesz részt, a dolog úgy reflektálódik bennem, mint saját maga másában. Az érzetminőségek ezért *objektivek,* de a szónak nem emberi, hanem állati értelmében. Hegel tehát — szemben Kanttal — hangsúlyozza az érzetminőségek objektivitását, de nem mint emberi, azaz objektum-szubjektum viszonyt, hanem mint két objektumnak egymásban való tükröződését. Ezzel igazolja, hogy az *emberi* megismerés nem az érzékeléssel kezdődik. Az érzékelés fogalmilag csak annyit mondhat a dolgokról,hogy léteznek, de tartalmilag ez a lét „tiszta", vagyis teljesen üres, és ezért egyértelmű a *semmivel.* Ezzel szemben a dolgok fogalmi megismerésében „az én *gondolkodva* hatja át a tárgyat", meghatározásai „magának az énnek" a meghatározásai lesznek. Az objektum és szubjektum egysége mint a hegeli filozófia alapgondolata, ily módon csak a fogalmi gondolkodásban valósulhat meg. Ennyit az érzetminőség hegeli felfogásáról. E gondolatokat a Lényeg-és Fogalom tanában fejtette ki Hegel, így ezek elemzése nem lehetett a Lét tanának első fejezetét tárgyaló disszertáció feladata. E recenzió keretében való ismertetésük azonban talán még világosabbá teszi a hegeli elgondolás lényegét.

A kérdés most már az, hogy mi a *marxizmus* álláspontja? Ez az a pont, ahol felfogásom lényegesen különbözik Erdei László koncepciójától. A disszertáció IV. fejezetének 3. pontjában a szerző Hegel bírálatán keresztül az alábbi következtetésekre jut :

A megismerés első szakasza az érzékelés, melyben csak a minőség konkrétsága jelenik meg. Ez *magánvalósága szerint* tartalmazza ugyan az általánost ami azonban az elvont gondolkodás hiányában nem válik „közvetlenné", azaz megismertté. (Van tehát egy szakasz, amelyben az ember *csak* érzékel, de nem gondolkodik.)

[8] Uo. 194—195. o.

A második szakaszban a gondolkodás „belevegyül az érzetbe, differenciálja a benne csak magánvalósága szerint jelenlévő közvetettet vagy általánost."

Végül a harmadik szakasz az érzéki és értelmi megismerés egysége, mely „a kezdeti differenciátlan egység helyett immár *differenciált* egység."

Itt nyilvánul meg az objektív dialektikai vizsgálat hiánya, a logikai-ismeretelméleti szempont elégtelensége. A logikának jogában áll a valóságban szervesen összetartozó és elválaszthatatlan folyamatokat, vagy oldalakat külön is tárgyalni, hogy az összetartozás mibenlétét alaposabban megismerjük. Ha azonban a logikai vizsgálat elszakad az objektív dialektikától az a veszély áll fenn, hogy a fogalmi elhatárolást egyben tényleges különváltságnak gondoljuk. Ez történt esetünkben is. Erdei László a megismerés folyamatában három elkülönült szakaszt különböztet meg, holott a *valóság-ban* csak a kettő egysége létezik, tehát az, amit ő harmadikként említ meg A megismerési folyamatban kétségkívül az érzéki megismerésé az elsőség, de ezt nem szabad *abszolút értelemben* felfogni. Valamely új ismeret megszerzési folyamatában nyilvánvalóan először érzékszerveink útján lépünk kapcsolatba a jelenséggel és csak azután tárhatjuk fel az érzeteinkben rejlő lényeget. A megismerésben tehát valóban az érzékiségé az elsőség, de csak viszonylagos értelemben (az új ismeretre vonatkoztatva) mert az új jelenség érzékelésekor már egy sor általános, fogalmi ismerettel rendelkezünk. Ezt a gondolatot próbálta a kezdetig „rekapitulálni" Erdei László, abból kiindulva, hogy csak ismereteink adott fokán igaz az, hogy az érzékelés pillanatában már rendelkezünk bizonyos tudattatalommal, de az *első emberi érzet* e nélkül jött létre. A konkrét ,objektív dialektikai elemzés segítségével ellehetett volna kerülni e formális logikai következtetésből adódó tévedést Mindössze annak felismerésére lett volna szükség, hogy az *első* emberi megismerés nem az érzékeléssel, hanem a *tevékenységgel* kezdődött és ilymódon a logikai visszakövetkeztetés láncolata „megszakad".

Vizsgáljuk meg kissé részletesebben ezt a problémát. Az *emberi* megismerésben az érzéki és értelmi folyamat elválaszthatatlan egymástól. Az érzéki megismerés nemcsak azért emberi, mert — ahogy Erdei László írja — „birtokunkban van" és „magánvalósága" szerint tartalmazza az általánost. Hegel igazi cáfolatát csak akkor lehet megadni, ha megmutatjuk, hogy az *ember* az érzékelés folyamatában is mint *tudatos lény* vesz részt. „A sas sokkal messzibbre ellát az embernél, de az emberi szem sokkal többet lát meg a dolgokban, mint a sas szeme.—"írja Engels.[9] Ez nagyon nyilvánvaló azokban az esetekben, amikor már *ismert* tárgyakat érzékelünk. Ha ránézek pl. egy lábnyomra, nemcsak formát látok, hanem *tudom* is, hogy az egy *lábnyom*. Ezért mondta azt Engels, hogy az ember szeme „többet" lát meg a dolgokban, mint a sasé. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy ez a többlet magában az érzékelés folyamatában van, hiszen fiziológiailag a magasabbrendű állatok lényegében ugyanúgy érzékelnek, mint, mi. Csupán arról van szó, hogy a dolgok lényegének felismerése, amely az ismert tárgy érzékelésével együtt fellép, az *érzéki* tapasztalatok bizonyos sorának gondolati általánosításából származik és ezért valósággal „hozzátapad" a szenzuális élményhez. Mindenki kipróbálhatja milyen nehéz úgy érzékelni egy lábnyomot, hogy abban csak véletlenszerű formát lássunk. A kérdés most már az, hogy mi a helyzet akkor, amikor

[9] Engels: A természet dialektikája. Szikra 1952. 184. o.

ismeretlen tárgyat érzékelünk? Ez esetben nyilvánvalóan nem tudhatjuk még, hogy mi az érzékelt dolog lényege. Az azonban biztos, hogy ekkor is többet „látunk" a dologban, mint a magasabbrendű állatok. Ha mást nem is, de annyit biztosan tudunk róla, hogy „tárgy", „dolog", „valami", márpedig ezek már magasfokú absztrakciók,amelyekkel az állatok nem rendelkeznek. Így tehát a számunkra még ismeretlen dolog érzékelési folyamatában is mint *tudatos lények* veszünk részt. Még a gyermeki tudat fejlődését sem szabad úgy elképzelni, mintha adott határig *tisztán* csak állati tudat volna. Lockenak igaza volt, amikor tagadta a velünk született *eszmék* létezését, de nem volt igaza amikor helyes kiindulópontját ad absurdum vitte és azt állította, hogy a gyermeki tudat születése pillanatában „tabula rasa." Nyilvánvaló, hogy a gyermek egy sor képességet, készséget „tudatcsírát" hoz magával, máskülönben éppúgy képtelen volna eljutni az absztrakt gondolkodás fokára, mint az állatok. Némi különbséggel ugyanez vonatkozik az ember filogenezisére, az emberréválás folyamatára is. A kiindulópont itt az ember állati őse, amely valóban nem rendelkezett az elvont gondolkodás képességével. Bizonyos csírái azonban kétségkívül itt is voltak a magasabbrendű tudati tevékenységnek (a vulgármaterialisták éppen ezek túlhangsúlyozásával jutnak el az ember és állat közti minőségi különbség tagadásához) amelyek a megváltozott körülmények hatására fejlődésnek indultak. Ezt a folyamatot Engels: „A munka szerepe a majom emberréválásában" c. tanulmányában fejtette ki. Engels itt éppen a szoros kölcsönhatást hangsúlyozza a kéz, az agy és az érzékszervek fejlődése között. Ezen belül a kéz szerepét illeti meg az elsőség. („Kezdetben volt a tett!") Maga a munka viszont, amely „megteremtette" az embert, *az érzéki és értelmi tevékenység egysége.* Magának a munkának és ezzel az embernek a fejlődése testesíti meg az érzéki és értelmi megismerés eleven, szétszakíthatatlan kölcsönhatását.

Hegelnek — idealista rendszere következtében — nemcsak abszolút véget, hanem *abszolút kezdetet* is kellett konstruálnia, ezért nem foghatta fel *magát a kezdetet is folyamatként.* Ezért indul ki az érzékelés állati színvonalából ahelyett, hogy abból a *folyamatból* indulna ki, amelyben az állat emberré *vált,* amelyre tehát éppen az érzéki és értelmi tevékenység szétválaszthatatlan kölcsönhatása nyomja rá bélyegét. *Ebből a szempontból* — sajátos módon — Hegelre is vonatkozik az a bírálat, amellyel Marx — Feuerbachról írt téziseiben — materialista elődeit illette: „Minden eddigi materializmusnak — írja az első tézisben — ... az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot,* nem szubjektíven." Az *érzéki megismerést* Hegel is csak az „*objektum* vagy a *szemlélet* alakjában" fogta fel, nem pedig mint *emberi tevékenységet, gyakorlatot,* ezért nem értette meg az érzéki és értelmi megismerés egységét, ezért gondolta azt, hogy az *emberi* megismerés az elvont *gondolkodással kezdődik.*

Erdei László felfogása, mint materialista koncepció természetesen nem tekintheti az érzékiséget azonosnak az ürességgel. De annak folytán, hogy az érzéki megismerés elsőbbségét abszolutizálja és mint ilyent fogja fel kezdetnek, maga is kénytelen „viszonylagos ürességről" beszélni: „Amikor az emberi megismerés kezdetét rekonstruáljuk, — írja — lényegében visszatérünk az első *emberi* érzethez, általában az emberi érzékelés megkezdődéséhez. Ez mind a tudat, mind a tudás szempontjából egy *viszonylagos* üresség: az emberi tudat, az emberi tudás és az emberi megismerés üressége. A kezdet-

rekonstruálás tehát képletesen szólva a tudat, illetve a tudás ürességének újrahelyreállítása s ennyiben az ürességnek a kezdetrekonstruálás szempontjából is racionális tartalma van."[10]

Mint az eddig vázoltakból nyilvánvaló, felfogásom szerint a kezdet „viszonylagos ürességéről" sem lehet beszélni. Az emberi megismerés kezdete nem az első *emberi érzet*, hanem — ahogy Marx és Engels hangsúlyozták — az első *emberi tett*. Miután az emberréválás folyamata azonos az emberi tudat kialakulásának folyamatával („A tudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét. . . ")[11] a megismerés kezdetére is vonatkoznak Marx és Engels alábbi szavai

„Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket . . ."[12] Vagyis a megismerés kezdete az első *emberi tett*, a munka, mely az *érzéki és értelmi tevékenység egysége*. Ily módon az első *emberi* érzet viszonylagosan sem üres, feltételezi az emberi tudatot is, mert emberről csak ama első „tett"-től kezdve lehet beszélni, s a munka éppen abban különbözik az állati tevékenységtől, hogy *tudatos* tevékenység. A materialista felfogást itt az jelenti, hogy az egész folyamatot a *testi szükségletek* kielégítésének kényszere határozza meg. Erdei László joggal bírálta Hegelt, amiért az érzéki megismerést nem tekintette emberinek, de ugyanilyen joggal bírálható ő is, amiért a tudattartalomtól megfosztott érzetet tekintette az emberi megismerés kezdetének.

Hegel felfogásának — az emberi megismerés kezdetére vonatkozóan — *nem az volt a hibája*, hogy ezt *értelmes, tudatos kezdetnek* tekintette, hanem az, hogy *elvont, szellemi* kezdetnek, vagyis nem *termelő tevékenységnek*. Erdei László viszont nem *ezt* bírálja, hanem azt, hogy Hegel a kezdetet *tudatosnak* fogta fel, „ahelyett", hogy a tudatosságot megelőző érzékelésből indult volna ki. Erdei László felismerte azt — és ez úttörő érdeme — hogy Hegel az érzékiséget konkrétsága miatt „semmisítette" meg, hogy az *elvont* szellemiségből indulhasson ki. De nem ismerte fel, hogy a bírálatnak tovább kell haladnia magának a *szellemiségből* való kiindulásnak kritikájához, amely nem a tudatta an érzethez, mint konkrét, de *szellemi* valóhoz vezet, hanem a munkához, mint *tudatos* de a n y a g i t e v é k e n y s é g h e z.

Az érzéki megismerés elsőbbségének abszolútizálása következtében Erdei László kénytelen a megismerés két szakasza közti különbséget más oldalról is eltúlozni. Ha az érzékiség *abszolút* kezdet, akkor nem tartalmazhat semmiféle tudati általánosítást és viszont a gondolkodás, amely csak később „vegyül bele" az érzékiségbe, nem ragadhatja meg a dolog konkrétságát. A szerző ezt több helyen is nyomatékosan hangsúlyozza.

Az a felfogás, amely szerint minőségének konkrétsága következtében minden tárgy egészen individuális és ezért a gondolkodás, a nyelv segítségével (miután ez csak az általános megragadásra képes) konkrétságuk gyakorlatilag meghatározhatatlan: Hegel felfogása.[13] Erdei László egyetért ezzel a koncepcióval:

„Véleményünk szerint — írja — Hegel a fenti szempontból helyesen elemezte a minőséget, s helyes az a gondolata is, hogy annak egyik oldalát

[10] Erdei László: A megismerés kezdete. 147. o.
[11] Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 9. o.
[12] Uo. 8. o.
[13] Lásd: Erdei László: A megismerés kezdete. 20. §.

csak az érzékszervek segítségével lehet megragadni, míg a másik oldalt *közvetlenné* csak a gondolkodás segítségével tehetjük. Mindez abból következik, hogy az érzékszervek nem tudnak általánosítani, a gondolkodás pedig csak az általánosat képes megragadni; méginkább abból, hogy a minőségben *objektíve* is létezik a két fenti oldal, s ezért a minőség teljes megismerése szükségszerűvé tette megismerésének két különböző eszközzel történő végrehajtását."[14] Erdei azt írja, hogy mindez csak Hegel számára jelentett problémát, akinek el kellett tüntetni az érzékiség elsőbbségét az emberi megismerésben, hogy idealista kiindulópontját igazolhassa. Amikor Hegel kimutatja az érzet „elérhetetlenségét" a gondolkodás számára — ezzel a maga részéről befejezettnek tekinti a problémát, hiszen felfogása szerint ami gondolattartalmilag üres, az nem emberi ismeret. Erdei László viszont leszögezi, hogy az érzéki ismeret amit Hegel „el akar érni" *„máris és egyébként is, mindenféle gondolati feldolgozás nélkül a birtounkban van!"*[15] Igaz tehát, hogy a gondolkodással nem ragadhatjuk meg a dolgok konkrétságát, *de erre nincs is szükség*, mert ez a birtokunkban levő érzéki megismerés feladata és a gondolkodásnak nem ezt kell elérnie, hanem az érzet „magánvaló" tartalmát, vagyis az általánost.

Erdei László tehát e kérdésben elfogadja a hegeli kiindulópontot és csak az abból levont következtetése tér el Hegelétől. A probléma gyökerét abban látja, hogy *„Hegel az emberi megismerést azonosította az ember gondolkodó megismerésével, holott ez két különböző terjedelmű fogalom.*[16] Erről a maga helyén már megtettük a szükséges észrevételeket. Világos, hogy ha az emberi megismerés terjedelme „szélesebb" mint a gondolkodó megismerésé (mert Erdei szerint magában foglalja a „nem-gondolkodó" érzékelést-is) akkor csak deklaratív marad az a néhány sorral lejjebb következő konklúzió, mely szerint érzet és fogalom közt: *„Minőségi, de nem elvi"* különbség van. Láttuk, hogy *annyiban* Hegelnek feltétlenül igaza volt, amennyiben az *emberi* megismerést *gondolkodó* megismerésnek tartotta, csak annyiban nem, amennyiben idealista korlátoltsága következtében a gondolkodó megismerésben csupán elvont, szellemi folyamatot látott. A Hegel „elevenére tapintó" bírálatnak ezért éppen azt kell kimutatnia, hogy az ember érzéki megismerésének legmagasabb foka tartalmazza az általánosítás elemi formáit (tehát nem lehet sommásan „nem-emberi" reflexiónak felfogni, de nem is pusztán az általánosítás „magánvalóságának") másrészről pedig a gondolkodás is képes a konkrétságot meghatározni, bár nem szubjektív, hanem objektív formájában.

Nézzük meg először a probléma első részét. Fogarasi Béla Logikájában a következőket olvashatjuk: „Lenin Hegelt bírálva hangsúlyozza, hogy Hegel nem képes az érzet és fogalom viszonyát dialektikusan felfogni, nem veszi tekintetbe, hogy az érzet és a fogalom között is átmenet van, vagyis az ellentét viszonylagos és nem abszolút... Ha az átmenetet az érzet és a fogalom között konkretizálni akarjuk, azt lehet mondani, hogy ezt az átmenetet a képzetek, egyedi képzetek, majd *az általános képzetek, a bizonyos fokig fogalmi jellegű elemeket magukban foglaló képzetek* jelentik."[17] (Az én kiemelésem. Sz.A.) Ilyen általános képzet pl. az a „repülőgép", amely e szó hallatára képszerűen jelenik meg „lelki szemeink" előtt. Ez a kép nem egyezik meg teljesen egyet-

[14] Uo. 69—70. o.
[15] Uo. 82. o.
[16] Uo. 81. o.
[17] Fogarasi Béla: Logika. III. kiad. Akadémiai Kiadó 1955. 103—104. o.

len általunk észlelt konkrét repülőgéppel sem, hanem a bennük levő közös, *általános formai jegyeket* tartalmazza. Az érzéki megismerés legmagasabb színvonala az általános képzet, tehát már — mint neve is mutatja — tartalmazza az általánosítás elemi formáját. A minőségi különbség az, hogy az általános képzet csak *külső, formai jegyeiben,* tehát *képszerűen* ragadja meg az általánost, míg a logikai megismerés *belső, tartalmi* ismérveiben, tehát a *fogalom* formájában.

Ami a probléma másik komponenségét illeti: a gondolkodás valóban nem képes a konkrétság szubjektív, képszerű formáját, *a szenzuális élmény konkrétságát* megragadni, de igenis meghatározhatja a konkrétság *objektív tartalmát.* Ezt éppen az Erdei László által említett példán keresztül érthetjük meg a legjobban. A szerző azt írja, hogy egy konkrét színt nem lehet fogalmilag meghatározni, mert legfeljebb bizonyos csoportosításokat eszközölhetek (pl. ultramarinkék, világos,- sötét,- ultramarinkék stb.) de ezek még mindig általános meghatározások, amelyek nem azonosak azzal az *egy* konkrét árnyalattal, amely előttem van. E szerint tehát az elvont gondolkodás nem teszi lehetővé „ennek vagy annak az ultramarinkék árnyalat különbözőségének az egészen sajátos, individuális meghatározását."[18] Mint mondottuk, ez csak az érzetminőségre, mint *ilyenre* igaz. Ennek *objektív tartalmát* azonban éppen az elvont gondolkodás segítségével határozzuk meg, amikor pl. a kérdéses színről megállapítjuk, hogy *x hullámhosszúságú fényrezgés.* (Az x itt természetesen valamely *meghatározott* számot jelent.) Ezzel *teljesen konkrétan, egyedileg* határoztuk meg a kérdéses színt, mert pontosan az a hullámhosszúságú fényrezgés, csak őreá jellemző, az ettől való legkisebb eltérés is már egy más árnyalatot eredményez.

Az *objektív dialektikai* vizsgálat hiánya következtében Erdei László teljesen figyelmen kívül hagyta a kérdésnek azt az oldalát, hogy valamely *dolog* konkrétsága, egyedisége nem azonos az *érzet* konkrétságával, tehát azzal a szubjektív formával, amelyben az objektív valóságot érzékszerveink visszatükrözik. Mint kategórikusan leszögezi: „a minőség kategóriájának közelebbi tartalmát e munkában csupán egyik, kétségtelenül igen fontos vonatkozásában tárgyaljuk, ti. mint érzéki minőséget."[19] Ily módon azonban lehetetlenné vált számára az érzéki és értelmi megismerés szerepének és viszonyának teljes feltárása, ami megakadályozta a hegeli koncepció *gyökerekig hatoló* bírálatát.

E negatívum ellenére, Erdei László tanulmánya nagy lépéssel vitte előre a Hegel-kutatás konkrét munkáját és értékes segítséget adott a további kutatáshoz.

Szabó András György

[18] Erdei László: A megismerés kezdete. 68. o.
[19] Uo. 65. o.

Vita Földesi Tamás cikkéről

Az akaratszabadság és a determinizmus

(Földesi Tamás : A szabadakarat problémája a marxista filozófiában, Filozófiai Szemle 1958. 1—2. szám.)

Földesi tanulmánya nem kis igénnyel lép fel : dialektikus materialista választ adni a szabadakarat évszázadok óta vitatott problémájára. A tanulmány a fő figyelmet a marxista filozófián belül kialakult téves nézetekre fordítja. Megkísérli több hibás koncepció megbírálását és helyükbe saját kialakult koncepcióját teszi. Jelen cikkünk feladata abban áll, hogy vitába szálljon Földesi Tamás felfogásával.

E cikk írója már most megjegyzi, hogy az általa bírált koncepció helyébe sokszor nem tud egy más felfogást állítani. Ez nem akadályozhat minket abban, hogy egy alapvetően elhibázott felfogással vitatkozzunk.

Földesi már cikke elején kiemeli, hogy a szabadakarat problémája nem azonosítható a szabadság és szükségszerűség kérdésével és ebből következően azt állítja, hogy Engels tanítása a szabadságról és a szükségszerűségről nem jelenti az akaratszabadság kérdésének teljes megoldását. Nem jelenti Földesi szerint a teljes megoldást azért, mert ebben a kérdésben két alapmozzanatot kell megkülönböztetni : 1. teljesen determinált-e az emberi akarat? 2. idézem . . . „Milyen viszonyban áll az emberi akarat a természeti és társadalmi törvényekkel? Felismeri-e őket és ezáltal megvan a lehetősége, hogy uralkodjék felettük, vagy nem ismeri fel őket és ennek következtében a törvények uralkodnak az ember felett."[1] Csak mellékesen jegyezzük meg, hogy az emberi akarat nem képes felismerni, vagy nem felismerni. A megismerés az érzékelés és a gondolkodás funkciója, nem pedig az akaraté.

Engels az első problémára nem tér ki. Földesi annyit elismer, hogy Engels mindenesetre a fontosabb kérdésre adta meg a választ. Álljunk meg itt egy kicsit. A koncepció világos. Igaza van-e Földesinek? Abban természetesen igaza van, hogy a szabadakarat problematikája nem merül ki a szabadság és szükségszerűség kérdésének megoldásában. Ha kimerülne, ha t e l j e s e n azonosak lennének, akkor miért használnánk az a k a r a t s z a b a d s á g fogalmát? Egyszerű szinonímaként? Természetesen felvetődik a Földesi által megjelölt két kérdés.

Véleményünk szerint Engelsnek nem volt szüksége arra, hogy külön választ adjon arra a problémára, hogy teljesen determinált-e az akarat. Mindjárt kiderül, miért. El kell ismerni, hogy igaza van Földesinek abban is, hogy Engels nem adott teljes megoldást a szabadakarat problémájára. Nem is adhatott a fiziológia és a pszichológia elmaradt volta miatt. Nyilván

[1] Magyar Filozófiai Szemle. 1958. 1—2. szám. 66—67. o.

a nézőpont is egy sor kérdésben megváltozott Engels tevékenysége óta. Nem adhatott teljes megoldást azért sem, mert befejezett, abszolút, végleg lezárt igazságok nincsenek. A teljesség viszont egyáltalán nem azért hiányzik, mert Engels nem válaszolt a Földesi által felvetett kérdésre. Tudniillik Engels — dialektikus materialista lévén — nyilván a determinizmus álláspontjára helyezkedett, és az akaratot is determináltnak tarotta. Számára nem volt fontos az első kérdés, mert az magától adódott. Igen, az akarat determinált, de mit jelent e *determináltság mellett* az akarat szabadsága? Tudniillik az a kérdés, hogy teljesen determinált-e az akarat, arra válaszol, hogy mennyiben nem szabad az akarat, míg a második probléma arra ad választ, hogy ténylegesen mit is jelent az akarat szabadsága. Ha a második kérdésre a valóságnak megfelelő választ adunk, akkor az első kérdésre is megadtuk már lényegében a választ. Amikor Engels azt mondja, hogy az akarat szabadsága nem jelent mást, mint a hozzáértő döntés képességét, akkor egyben arra is választ adott, hogy másban nem szabad az akarat. Igaz, hogy ebben a fogalmazásban még nincs benne k ö z v e t l e n ü l, hogy ez a képesség determinált-e valami által, vagy sem. Ennek a közvetlen válasznak a hiányát használja fel Földesi arra, hogy a teljes determináció kérdését külön, fő problematikaként tüntesse fel. Ha közvetlen válasz nincs is az engelsi megfogalmazásban, de közvetett felelet igenis van. Ez a k ö z v e t e t t válasz abban áll, hogy Engels kiindulópontja a dialektikus materializmus, amely szerint ebben vagy abban a viszonylatban minden valami által determinált. Tehát a döntés képessége is. Földesi problémafelvetése azért helytelen, mert ő sohasem úgy teszi fel a kérdést, hogy milyen aspektusban determinált ez és ez a konkrét emberi akarat, cselekvés. (Nem véletlenül használjuk felváltva az akarat és a cselekvés szavakat, amint ez a későbbiekben ki fog derülni.) Bár akaratom determinált, mégis több lehetőség közül választhatok. És ez semmiféle logikai ellentmondást nem tartalmaz.

Igaz, hogy determinált az is, hogy melyik lehetőséget fogom választani, de ez már más viszonylatban való determináltságot jelent. E g y é s u g y a n a z o n f o k o n egy cselekedet sohasem lehet t e l j e s e n determinált. Pl. a társadalmi törvények fokán az egyes ember cselekedete teljesen sohasem lesz determinált. Az emberi cselekedet teljes determinációjáról csak akkor beszélhetünk, ha a társadalmi motívumokhoz az individuális, vagy legalábbis a nemi (genus) motívumokat is hozzáadjuk. (Itt az individuális motívumokon a fiziológiai és pszichiológiai motívumokat értjük.)

Bár a különböző fokozatok bonyolult viszonyban vannak egymással, mégis hosszadalmas analízissel kibogozhatók a közöttük levő alárendeltségi viszonyok. Egyik magasabb fokon álló törvény sem határozza meg teljesen az alacsonyabb fokon álló, kevésbé általános törvényt. Ez az elvi alapja szerintünk az akarat Engels által megjelölt szabadságnak.

Földesi jónéhány érvet próbál felsorakoztatni felfogása védelmében. Mivel fenti fejtegetéseink puszta állításoknak tünhetnek, a szerző egyes érveinek cáfolatán keresztül kíséreljük megvilágítani azokat.

Földesi egy idealista filozófus elképzelt gondolatmenetét hozza fel érvként annak alátámasztására, hogy a szabadság és a szükségszerűség problémájának dialektikus materialista megoldása még nem dönti el, hogy teljesen determinált-e az emberi akarat. Az idealista filozófus — írja Földesi — így okoskodik: „. . . én elfogadom, hogy az emberi akarat (ez pontatlanság, mert nem az emberi akaratról, hanem az emberi akarat szabadságáról van

szó S. V.) nem más, mint a szükségszerűség felismerése és az ennek alapján való cselekedet. De ez a legcsekélyebb mértékben sem mond ellent az akaratszabadságról vallott felfogásomnak. Az emberi akarat szabad, az isteni lélek irányítása alatt működik. Ha a lélek — mert úgy tetszik neki — felismeri a szükségszerű összefüggéseket, uralkodik a természet felett, ha nem ismeri fel, nem uralkodik." [2]

Feltesszük a kérdést. Ha az elképzelt idealista szerint az okoskodásában levő felfogás összeegyeztethető is, azt jelenti-e, hogy a valóságban is összeegyeztethetők? Hiszen a fenti idealista fejtegetésben nyilvánvaló logikai ellentmondás van. Miben áll ez? Ha elismerjük, hogy akaratunk csak akkor szabad, amikor a szükségszerűség irányában cselekszünk, akkor akaratunk nem szabad abban az esetben, ha a szükségszerűséggel szemben cselekszünk. Tehát ha az idealista filozófus ezt elfogadja és tovább úgy érvel, hogy akarata azért szabad mégis, mert választhat, hogy vagy a szükségszerűség irányában vagy a szükségszerűség ellenében is cselekedhet, akkor érvelésére csak egy válaszunk lehet: igen, cselekedhet mindkét irányban (most tekintsünk el attól, hogy választása is több tényező által objektíve determinált, bár más viszonylatban), de akarata csak akkor lesz szabad, ha a szükségszerűség irányában cselekedett. Ezt már az első mondatban elismerte. Ha idealistánk fejtegetésében logikai ellentmondás van, márpedig van, akkor Földesi érve is megszűnik érvnek lenni. Felesleges volt a szerzőnek az idealista szót hozzátenni, ugyanis logikai ellentmondások materialisták fejében is találhatók. Ha valaki összeegyeztethetőnek tartja az összeegyeztethetetlent, az egyáltalán nem bizonyítja, hogy azok valóságosan is összeegyeztethetők.

A szerző sajátos koncepciójának általános filozófiai és módszertani alátámasztást is igyekezett kialakítani. Földesi mindenekelőtt a szükségszerűség és véletlen általános filozófiai kérdésével kívánja megalapozni az akarat szabadságáról szóló téziseit. Mielőtt ezt a kérdéscsoportot vizsgálni kezdenénk, vessünk egy pillantást a szerző módszerére, amelyet tanulmányának egy külön fejezetében maga jelöl ki.[3]

Ilyen módszertani probléma cikkében a szubjektív és objektív módszerek használhatóságának helytelen felfogása. Bár elismeri, hogy az akarat a cselekedetben teljesen objektív formát nyer, mégis fenntartással él, mert „. . . a cselekedetek vizsgálata csak bizonyos fokig oldja meg a kérdést, mert a cselekedet előtti tényezők közvetlen alakjukat tekintve, továbbra is szubjektívek maradnak és ezáltal nehezen megközelíthetők," és mert olyan módszert kéne találnunk, amelynek segítségével beleláthatnánk az ember fejébe.[4]

Figyelmen kívül hagyja azt, hogy a cselekedet előtt is volt megelőző cselekedet, és a cselekedetet közvetlenül megelőző tudati és pszichológiai mozgások, ha bonyolultan is, (és melyik tudomány egyszerű!?) de levezethetők a tudati mozgásokat megelőző cselekedetből. Földesi a szubjektív módszert csak a jelen pillanatban elengedhetetlen szükséges rossznak tartja. Ellentétben a szerzővel az a véleményünk, hogy az ún. szubjektív módszer sohasem lesz teljesen kiküszöbölhető, nemcsak azért, mert a szubjektumot önmaga oldaláról is meg kell közelíteni, hanem azért sem, mert egyáltalán nem valószínű, hogy a gondolkodás és a psziché kimerül a fiziológiai mozgás-

[2] I. h. 68. o.
[3] I. h. 70. o.
[4] I. h. 73. és 75. o.

ban. Hozzá kell tenni, hogy itt állandóan az objektum-szubjektum dialektikus egységével (nem azonosságával) állunk szemben. Az objektív vizsgálat sem teljesen objektív, és a szubjektív sem teljesen szubjektív. Mindkettő a másiknak legalább egy-két elemét magába zárja. Csak az egyik oldal megvilágítása céljából álljon itt a következő megjegyzés. Földesi írja: „A szubjektum csak az érzékelő, gondolkodó és akaró alany számára jelent szubjektumot, az összes többi ember számára ugyanaz, mint az objektív valóság sajátos része jelenik meg."[5] Azt Földesi is megmutatja, hogy a tudat, mint objektum is csak az objektum és a szubjektum egysége. Arról viszont már elfelejt megemlékezni, hogy az ember önmaga számára is vizsgálhatja saját tudatát, mint objektumot. Ez utóbbinál igaz ugyan, hogy a szubjektív elem dominál, mégis tartalmazza legalább egy elemét az objektívnak is. Az ember saját tudatán is észrevesz olyan közös vonásokat, amelyek az egész emberi gondolkodásra jellemzők. Természetesen ezek a vizsgálatok mások tudati ellenőrzésére is szorulnak, de ez nem változtat azon, hogy az ember saját megismerését objektumként kezelve jelentős vonásokra ne jöhessen rá. Földesi e sajátságot figyelmen kívül hagyva tekinti ma még (fejletlen a fiziológia) szükséges rossznak a szubjektív módszer alkalmazását is.

Végezvén a módszerrel, térjünk rá a tanulmány koncepciójának fő érvére, a szükségszerűségről és a véletlenről vallott felfogására.

A szerző szerint a mechanikus materializmus üressége éppen abban áll, hogy a konkrét okok kutatása helyett „megelégszik a jelenségek szükségszerűségének hirdetésével". Földesi szerint a szükségszerűség puszta hirdetése nem mond semmit, mert minden, ami van, szükségszerű. Vizsgáljuk meg ezt a kérdést közelebbről. Azt állítja, hogy Engels olyan vonatkozásokat is bírál (a mechanikus materializmusban) amelyek helyesek. Nem ért egyet Engelssel abban, hogy a szükségszerűség fogalmába a lényeges kategóriája is beletartozik, „mert a szükségszerűség általánosabb kategória, mint a lényeges és a lényegtelen kategóriája."[6] Majd így folytatja: „Mi jellemzi a szükségszerűséget? Szükségszerűen összefüggésbeáll a jelenség azoknak a létrehozó feltételeknek összességével, amelyek az adott jelenségek létrejöttét, állapotát és megszűnését elkerülhetetlenül előidézik."[7] A szükségszerű összefüggés legalapvetőbb jellemzője a meghatározottság, ami annyit jelent, hogy az adott okok és feltételek összessége maradéktalanul meghatározza az összes jelenséget."[8] És „. . . minden jelenség minden mozzanata bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát az adott feltételek és okok összességét tekintve minden jelenség szükségszerű." — Tehát — vonja le a konkluziót Földesi — „a szükségszerűség nemcsak a lényeges, hanem a lényegtelen összefüggéseket is jellemzi, mert a lényegtelen összefüggések is elkerülhetetlenül következnek az adott feltételekből."[9] „Az Engels által kifogásolt példát véve alapul, a borsószemnek száma egy borsóhüvelyben és az energiaátalakulás törvénye minden lényeges értékrendi különbség ellenére közösek abban, hogy az adott feltételekből szükségszerűen jönnek létre."[10] Mindehhez hozzáteszi Földesi azt, hogy ez Hegel

[5] I. h. 71—72. o.
[6] I. h. 77. o.
[7] Uo.
[8] Uo.
[9] Uo.
[10] Uo.

véleménye is, aki szintén nem tartja a lényegeset a szükségszerűség elengedhetetlen elemének.

Jogosan bírálja-e Földesi Engelst ebben a kérdésben? Azt gondoljuk nem. Miért? Előlegezve a megoldást azt mondhatjuk: mert két olyan kategóriát próbál elkülöníteni egymástól (lényeges és szükségszerű), amelyek elválaszthatatlanok egymástól az objektív valóságban. Két általános filozófiai kategóriát formállogikai módszerrel különböztet meg egymástól, vagyis a genus proximum és a differentia specifica segítségével. A lényeg az általánosabb, a szükségszerű hozzá képest a különös kategória. Minden lényeges szükségszerű, de nem minden szükségszerű lényeges. Mindenesetre egyszerű lenne az ilyen megkülönböztetés. Mi az, hogy lényeges? Erre Földesi meg sem kísérel választ adni. Kijelenti, hogy a szükségszerű nem feltétlenül lényeges, de nem tudjuk meg valójában, *mi nem* a szükségszerűség. A negatív prédikátum tartalmán nem tudjuk, mit ért a szerző. Ha meghatározta volna a lényeget, menten összedőlt volna egész felfogása. Ismeretes a dialektikus materializmus tanítása a lényegről. Röviden: a lényeg az, ami nélkül a tárgy nem lenne az, *ami* egy adott vonatkozásban. Ha a szükségszerűség azon feltételek összessége is, (ezt nem mi mondjuk, hanem a szerző) amely a tárgy állapotát fenntartja, akkor a szükségszerűség alapvetően azonos a lényeggel. Földesi szerint a lényegtelen minden mozzanata is meghatározott, tehát a lényegtelen is szükségszerű. Minden, ami van, szükségszerű. Látszólag Hegelhez tértünk vissza. „Minden, ami valóságos, észszerű, és minden, ami észszerű, valóságos." Hiszen ez minden létezőt, konzervatívot is szentesít. De Hegel szerint — és Engels értelmezi helyesen Hegelt, nem Földesi — csak az a valóságos, ami szükségszerű. Tehát nem minden szükségszerű, ami van. Ezt a gondolatot lejjebb részletesen megvilágítjuk majd. Igaz, hogy egy bizonyos vonatkozásban minden szükségszerű, még a borsószemek száma is, de ugyanebben a vonatkozásban lényeges is. Az individuális sajátosságok is szükségszerűek, ha más jelenségektől izoláltan vizsgáljuk, de ugyanebben a vonatkozásban ezek az individuális sajátosságok a lényegesek is. Az élet a fehérje létezési módja. Nyilván az állati és növényi élet megjelenése is szükségszerűen adott, de itt már a lényeg is más, mint az életnél általában. Az állati szervezetnél a lényeg már a speciálisan állati sajátosságok összessége. Ugyanigy van a borsóval is. Ha individuális feltételek mellett meghatározott, hogy ebben és ebben a borsóhüvelyben öt szem van, akkor ennek a borsóhüvelynek *ebben a viszonylatban* éppen az a lényege, hogy öt szemű és nem négy. Lényeg és szükségszerűség mindig csak az adott vonatkozásban érvényesek, de amely vonatkozásban valamely dolog szükségszerű, ugyanabban a vonatkozásban egyben lényeges is. Ennek előzetes tisztázása nagyon fontos a véletlen kategóriájának elemzéséhez. Földesi is erre a mesterséges szétválasztásra alapozza egész véletlen-elméletét. (Megjegyezzük, hogy ez nem azt jelenti, hogy a lényeg és a szükségszerűség kategóriája azonos lenne. Különböznek egymástól, de nem az általánosság és a terjedelem foka szempontjából, mert ebben az aspektusban egyformák, hanem abból a szempontból, hogy mások a funkciók. Különbségük „csak" funkcionális különbség, de ennek kifejtése külön tanulmányt igényelne.) Földesi szükségszerűség felfogásában még más súlyos hibák is találhatók, amelyekről feltétlenül beszélni kell még a véletlen fogalmának elemzése előtt. A szerző a szükségszerűségi viszonyt leegyszerüsíti az okokozati viszonyra. (Létrehozó és megszüntető feltételek viszonya a jelenség-

hez.) Azzal egyet lehet érteni, hogy az ok-okozati viszony igen fontos szükségszerűségi viszony, de nem meríti ki a szükségszerű viszonyok egész terjedelmét. Milyen viszony pl. Földesi szerint, hegeli terminussal élve, a szubsztancialitás viszonya? (Egy dolog lényeges tulajdonságainak egymás közötti viszonya.) Nyilván szükségszerűségi viszony, de hiányzik az ok-okozati viszonyra jellemző egymásutániság, és helyette az egymásmellettiség viszonya uralkodik. Az ok-okozati viszonyra való leszűkítés, mint a véletlennél látni fogjuk, az emberi akarat aktív funkciójának lebecsülését, sőt ignorálását jelenti. Hasonlóképpen nem igaz a szerzőnek az az állítása sem, hogy a borsószemek száma egy hüvelyben és az energia átalakulásának törvénye közös abban, hogy feltételeikből egyformán szükségszerűen jöttek létre. Az érvelés megtévesztő, mert a példa extrém. Két egymástól távoleső jelenség összehasonlításakor a f o r m a i a z o n o s s á g tartalminak látszhat. Mindjárt más a helyzet, ha azt hasonlítom össze, hogy egyformán szükségszerű-e az, hogy *borsó* van a hűvelyben, és az, hogy éppen öt és nem több vagy kevesebb szem van a hüvelyben. Az elsőnél szükségszerű, hogy borsó legyen a hűvelyben már kezdettől fogva, minden vonatkozásban, (mert a mag minőségéből belsőleg következett) de az, hogy éppen öt szem legyen a hüvelyben, már nem ugyanabban a vonatkozásban szükségszerű (sőt előlegezve azt mondhatjuk, hogy véletlen) hanem, bár az előbbitől függően, másféle vonatkozásban. (Egy sor külső feltétel csatlakozása révén.) Erre figyeljünk fel, mert azonnal lényeges lesz a véletlen fogalmának megértésénél. Ugyanehhez kapcsolódik a szerzőnek az a véleménye is, hogy „A mechanikus materialistáknak valóban igazuk van abban, hogy olyan összefüggés, amely valamely vonatkozásban is meghatározatlan, másként is bekövetkező lenne, nem létezik." [11] Megint csak izoláltan nézi a kérdést és nem az összfolyamatot tekinti. A részt egésszé teszi és így metafizikussá lesz felfogása. A relatív nála abszolúttá válik. Ismét csak arról van szó, hogy nem teszi fel a kérdést: milyen vonatkozásban? Post festum nézve természetesen minden szükségszerű, mert máskülönben nem jött volna létre. E r e d e t i l e g semmiképpen sem szükségszerű m i n d e n jelenség megvalósulása, a jelenségek a maguk individuális formájukban csak l e s z n e k szükségszerűvé és belső fejlődésükből ez a szükségszerűség nem feltétlen. Erre Földesi azt is mondhatná, hogy ez nem mond ellent annak, hogy végső soron mindkettő szükségszerű, csak az egyik külsőleg, a másik pedig belsőleg. Ennek a problémának a megoldása vezet át minket a véletlen kategóriájához.

Ha minden, ami van, szükségszerű, akkor mi a véletlen? Földesi egész koncepcióját arra építi, hogy a tiszta véletlen nem létezik. Ebben tökéletesen igaza van. Abban viszont nincs igaza, hogy a szükségszerűség abszolút és csakis a véletlen relatív. Tehát szerinte nincs tiszta véletlen, csak tiszta szükségszerűség. Földesi szerint a relatív véletlen alapja az, hogy a szükségszerű viszony csak az ok-okozati viszony. Mi a véletlen? A szerző véleménye szerint „minden jelenség véletlen összefüggésben áll az összes többi (nem feltétel és ok S. V.) tényezővel, amennyiben ezek a távoleső tényezők nem határozzák meg az adott jelenséget, létük közömbös az adott jelenség szem- pontjából." [12] Ezenkívül szerinte véletlen összefüggés lehet még az e g y e s feltételek és a jelenség között. Minden világos. Véletlen az olyan

[11] I. h. 78. o.
[12] I. h. 79. o.

összefüggés, amelynél az egyik tényező semmilyen hatást nem gyakorol a másikra.

Ha semmilyen összefüggés nincs közöttük, (összefüggés=mozgás, hatás, kölcsönhatás, stb.) akkor mi az, hogy véletlen? Vagy valóban úgy gondolja Földesi, hogy véletlen kapcsolat van a világháború és egy macska születése között? Ismét megkérdem, mi itt a véletlen? A szerző ismét nem mondja meg, hogy *mi* ez a véletlen. Megállapítja, hogy ez és ez az összefüggés véletlen, de hogy miben mutatkozik meg véletlen jellege és miben különbözik a szükségszerű összefüggéstől, arra nem ad választ. Nyilván nemcsak abban látja a különbséget, hogy az egyik távol eső, a másik pedig közel eső, hogy az egyik hat rá, a másik pedig nem. Erre Földesi nem is adhat választ, mert a szükségszerű és a véletlen kategóriáját nem belső lényegük alapján, hanem külső jegyek alapján különbözteti meg egymástól. Ennek a mesterséges megkülönböztetésnek gyökere: a szükségszerűség és a lényeg formál-logikai úton történt szétválasztása. Már korábban rámutattunk e szétválasztás hamis voltára.

Saját felfogásunkat a véletlenről a következőkben lehetne összefoglalni: A véletlen és a szükségszerű kategóriái ugyanazon folyamat fejlődésének különböző szakaszait képviselik. Minden dolog kezdetben a nem-szükségszerű, csak szükségszerűvé lesz. A lehetőség az egyes feltételek, a többi feltétel nélkül még csak az esetlegesség, a véletlen kategóriájával kapcsolatosak. Amíg a jelenség létrejövéséhez szükséges egy, vagy csak néhány feltétel van jelen, addig a jelenség létrejövésének csak a lehetősége van meg, és ezen a fejlődési fokon az összfolyamat szempontjából a jelenség csak véletlenül jöhet létre. Itt van az ugrás, amit jól meg kell figyelni. A létrejövés módja (szükségszerű, vagy véletlen) szempontjából nem a jelenség között van különbség, hanem a jelenségek okai között. S itt térjünk vissza Hegelhez. Hegelnek tökéletesen igaza van abban, hogy a véletlennek is van oka, de nem szükségszerű oka. Ez nem azt jelenti, hogy ha egy jelenség létrejövéséhez szükséges összes feltétel adva van, akkor az adott jelenség szükségszerűen jön létre, hanem csak azt jelenti, hogy az adott fejlődési fokon az összfolyamat szempontjából az összes szükséges feltétel felhalmozódása még nem volt szükségszerű. S itt megint helytelenül hivatkozik Hegelre Földesi, idézve azt, hogy a valóság a maga kibontakozásában szükségszerűnek bizonyul. Ismét elhagyja azt a mozzanatot, hogy Hegel szerint nem minden valóságos, ami van. A valóság Hegel szerint a lényeg és a jelenség egysége, mégpedig olyan egység, amelyben a lényeg dominál a jelenség felett. A megjelent lényeg — a valóság. Azért nem valóságos (most már akár szükségszerűt is mondhatunk) minden, ami van, mert egy sor létezőnek az oka a fejlődés adott fokán *még* csak ideiglenes, vagy *már* ideiglenes. (Korai, vagy elavult.) Igaz, hogy ennek is van szükségszerű mozzanata. De ez nem a tiszta, abszolút szükségszerűség. Természetesen az előbbiből következően nem is tiszta véletlen. Tiszta, abszolút szükségszerűségről már csak azért is nehezen beszélhetnénk, mert a szükségszerűség mindig a véletleneken keresztül tör utat magának. A szükségszerűség először olyan véletlen, amely szükségszerűvé lesz, majd a szükségszerűség elmúlásában ismét a véletlenekben tűnik fel. Nézzük meg ezt a folyamatot Marx elemzésében az értékformák fejlődéséről, már csak azért is, mert Földesi Rudas Lászlóval szemben idézi is a marxi példát. Úgy gondoljuk, hogy itt a szerző ellentétben egész koncepciójával helyes álláspontra helyezkedik. Ugyanis elismeri, hogy az adott

vonatkozásban, izoláltan tekintve szükségszerű jelenség a társadalom fejlődése szempontjából még igenis véletlen. Ebben az állásfoglalásában már figyelembe vette a két kategória, a véletlen és a szükségszerű *fejlődésfokozatbeli* különbözőségét. Hogy van a véletlen cserének szükségszerű mozzanata is? Igaz. De az általános nézőpont szempontjából „a véletlen, egyes csere" mégis csak véletlen marad. (Ebben a cikkben magától értetődően nem mutathatunk rá az egyedi és a véletlen, valamint az általános és a szükségszerűség kategóriáinak állandó kapcsolatára, de a marxi jellemzést olvasva ennek a kapcsolatnak a felismerése egyenesen ránk kényszeríti magát.) A véletlen csere esetében, bár nem egy mozzanat szükségszerű, itt a véletlen dominál *még* a szükségszerű felett.

Még egy megjegyzést tennék a szerző szükségszerű és véletlen felfogásával kapcsolatosan. Ahogy a lényeget a szükségszerűség egyik fajtájának tartja, ugyanúgy a törvényszerűséget is a szükségszerűség egy típusának tekinti. Ez nála logikailag helyes is, hiszen a lényeg és a törvény egy és ugyanazon fokon álló fogalmak. Szerinte a szükségszerűség annyiban tágabb a törvényszerűségnél, amennyiben az előbbi lehet egyedi is, míg az utóbbi csak lényeges és általános. Ennek a tézisnek a cáfolatával külön nem is kellene foglalkozni, mert már megtettük a lényeg és szükségszerűség szétválasztása esetében. Azért említjük meg mégis, mert szembetűnő ebben az esetben a metafizikus módszer „dialektikus" foldozgatásának kísérlete. Itt is megtaláljuk a formál-logikai módszerrel létrehozott elméleti megoldást és az ettől teljesen független gyakorlati elemzést. Úgy gondoljuk — és ezt Lenin nem egyszer aláhúzta — hogy a szükségszerűség és a törvényszerűség egy fokon álló kategóriák. A két kategória különbsége ismét csak mint funkcionális különbség jelentkezik. A lényegesség azonos fokán álló, egytípusú kategóriáknál ez nem is lehet másként. Ha egyedi szükségszerűségről beszélünk, akkor el kell ismernünk az egyedi törvényszerűséget is ugyanebben a viszonylatban. Ha az adott feltételekből szükségszerű az, hogy a borsóhüvelyben öt (nem több és nem kevesebb) borsószem legyen, akkor törvényszerű is, hogy m i n d e n esetben, amikor ugyanezek a feltételek és körülmények jelen vannak, öt (nem több és nem kevesebb) borsószem legyen a hüvelyben. A törvényszerűség itt is az általánost, a maradandót fejezi ki, de egy különleges általánost, az egyedi vagy konkrét általánost.

Láttuk, hogy Földesi felfogása a szükségszerű és a véletlen kölcsönviszonyáról nem különbözik lényegesen a mechanikus materialisták elméletétől. A különbség csak abban mutatkozik, hogy nem vonta le a metafizika konklúzióját: minden, ami van szükségszerű. Ez koncepciójából világosan következett volna, mert a távoli kapcsolatok (amelyek más vonatkozásban szintén szükségszerűek) bonyolult áttételeken keresztül előbb, vagy utóbb közeliekké válnak, és akkor a nem-tiszta véletlen is megsemmisül és szubjektivizálódik. Ezt a tételt, a dialektikus materializmus álláspontján álló Földesi nem mondja ki ebben a formában, de állásfoglalásában implicite bennefoglaltatik. Lássuk, mit tud mondani ezek után a szerző az emberi akarat ún. teljes determináltságáról és főképpen az akarat viszonylagos szabadságáról.

Földesi véleménye szerint „az emberi akaratot két vonatkozásban kell meghatározni: fiziológiailag és pszichológiailag."[14] Úgy gondoljuk, a szerző

[14] I. h. 83. o.

már itt is téved. Az akarat, bár az agynak is terméke, de társadalmi produktum is. Társadalmi cselekvések és viszonyok alkotják az akarat döntő motívumait, és társadalmi jellegű az a cselekvés is, amely az emberi akaratot kifejezi. A szerző tisztán tudati formaként elemzi az akaratot, amelyhez a cselekvés már nem tartozik hozzá, mert benne „csak" kifejeződik az akarat. A mai materialista pszichológusok felfogása az akarat kérdésében jelentősen eltér a cikk írójának véleményétől. Földesi elismeri ugyan, hogy az akaratszabadság kérdésének vizsgálatánál figyelembe kell venni a társadalmi tényezőket is, de „az akarat általános definíciójába nem szabad ezeket az elemeket (társadalmi S. V.) belevenni." [15] Magyarázatul hozzáfűzi, hogy „Ezek a tényezők ugyanis nem az akarat általános jellemzői, hanem az akarat leggyakrabban előforduló motívumai." [16] A motívumok szerinte csak meghatározzák az akaratot és ezért a társadalmi tényezők akarat-determináló szerepéről csak akkor szükséges beszélni, ha már felbontottuk a motívumok zárójelét, és a zárójelben levő motívumok viszonyára vagyunk kíváncsiak. Ezután látszólag felveszi a harcot a vulgármaterializmus (amely figyelmen kívül hagyja a pszichológiai tényezőket) és az idealizmus ellen (amely a fiziológiai oldalt hagyja figyelmen kívül). Azért mondjuk, hogy látszólag veszi csak fel a harcot, mert a fenti két szélsőség elleni harc csak akkor lehet sikeres, ha a társadalmi, fiziológiai és pszichológiai motívumok dialektikus kölcsönviszonyát az objektív valóságnak megfelelően tárjuk fel. És itt a kulcskérdés a társadalmi motívumok másik kettőhöz való viszonyának (fiziológiai és pszichológiai) megmutatása, bár a két utóbbi egymás közötti kapcsolatát sem lehet elhanyagolni. Az akaratot, mint valami tudati statutumot, mint egy stagnáló tudati formát fogja fel. Márpedig az akarat folyamat, és e folyamat határai, bár nem szilárdak, mégis megfoghatók. Akár magyar, akár szovjet pszichológiai könyveket nézünk, mind így fogják fel az akaratot. Mégpedig olyan folyamatként, amelybe beletartozik a motívumok harca és az elhatározást követő cselekedet kezdete is. Az akarat mindig a gondolati, (amely az elhatározással zárul) és a valóságos cselekvés (amely a végrehajtással zárul) egysége. Sőt az olyan folyamatot, amelyet nem követ cselekvés, nem is nevezik akaratnak, hanem csak szándéknak. Az ún. gyenge akaratú emberek bonyolult esetekben többnyire csak a szándékig jutnak el. Természetesen akaratnélküli ember nincs, mert akarat nélkül már valamennyire is összetett cselekvés nem létezik. Mi sem jellemzőbb arra, hogy Földesi felfogása (aki szerint az akarat csak tudati forma) eltér a materialista pszichológusok véleményétől, hogy több pszichológiai könyv (pl. a magyar középiskolás tankönyv is) az akaratot az akarati cselekvés keretei között tárgyalja.

Következésképpen, ha a motívumok az akarat folyamatába beletartoznak és a legalapvetőbb motívumok társadalmiak, az akaratot társadalmi — fiziológiai — pszichológiai folyamatként is meg kell határozni.

Mivel a szerző nem így, hanem pusztán fiziológiai — pszichológiai tényként fogja fel az akaratot, objektíve predesztináltnak fogja fel. Természetesen a predesztináció elavult fogalmát nem használja a szerző, de ez ismét csak következetlenségét mutatja. Az általános filozófiai részhez hasonlóan az akaratszabadság speciális területén is kijelenti, hogy „. . . a dialektikus mate-

[15] I. h. 85. o.
[16] Uo.

rializmus felfogásából egyetlen következetes válasz adható : az emberi akarat teljes és maradéktalan meghatározottsága." [17] Véleménye szerint nem lehet mondani, hogy az akarat azon része, amely a társadalmi törvények által nem determinált, általában véletlen lenne és másképpen is létrejöhetett volna. (Ezt az állítását ismét pusztán pszichológiai alapon próbálja alátámasztani.) Módszerére mi sem jellemzőbb, mint hogy szerinte „Az akaratszabadság klasszikus kérdésfeltevése szempontjából azonban nem az akarat keletkezésének sajátos vonásai, hanem a többi jelenségekkel közös, általános vonásai a döntőek." [18]

Mit jelent szerinte az akarat teljes determináltsága? Azért idézzük ilyen részletesen a szerző véleményét, hogy ne érhessen bennünket a belemagyarázás vádja. Az akarat keletkezését szerinte közvetlenül megelőzi (!) a motívumok harca, amelyben a legerősebb motívum győz. (A motívumok harcát itt is az akaraton kívül helyezi.) Hogy melyik motívum lesz a győztes, az egyénenként változik, de „egy bizonyos akarat keletkezésénél az egyik motívum erősebbnek bizonyul a többinél, s a motívumok adott viszonya teljesen meghatározza az akaratot." [19] A fentiek folytatásaként hozzáfűzi konklúzióját: „Az ember tehát választ, (kiemelés tőlem S. V.) csakhogy választása isteni lélek híján, az adott feltételek által teljesen determinált, vagy egy adott időpontban egy bizonyos embernél tudatának egészét figyelembevéve csak egyféle akarat jöhet létre" [20] Itt feltétlenül meg kell állnunk, ha meg akarjuk figyelni, hol van a tévedés. Már a vizsgálat tárgyának kijelölésében sincs igaza a szerzőnek, amikor is nem a probléma speciális vonásait kívánja elemezni, amely vonások csakis az emberi akaratra érvényesek. Az emberi akarat éppen abban különbözik az objektív valóság többi folyamatától többek között, hogy bizonyos választási lehetősége van. Ezt nyilván csak a kérdés speciális sajátosságainak elemzése mutathatja meg. Ez nem azt jelenti, hogy a közös vonásokat el kell hallgatni, de problémánk megoldása szempontjából ezek a kevésbé fontosak. Tehát egyértelműen meghatározott-e az akarat? Azért helytelen így feltenni a kérdést, mert hiányzik a kérdésnek az a része, hogy milyen viszonylatban, mikor, mihez képest. Illetve van a szerzőnek olyan megfogalmazása is, amikor így teszi fel a kérdést[21] („adott idő", „egy bizonyos tudatú ember" stb.). A hiba csak az, hogy a konkrét ember *post festum* szükségszerű konkrét akaratát már *eleve* szükségszerűnek veszi.

Így a valóságnak egy objektív mozzanatát abszolutizálja, a részből egészt csinál. Az izolált vizsgálatnak megvan a maga szükségszerű helye a megismerésben, de ezt általános módszerré emelni igenis metafizika, mégpedig a szó legrosszabb értelmében. Az ember választ, mondja a szerző, de választása teljesen determinált. Mi az, hogy választ? Mit, és hogyan választ, ha más által már előre determinált, hogy *mit* válasszon? Ez játék a szavakkal, semmi más. Mit jelent valójában az akarat szabadsága? Semmi egyebet, mint a hozzáértő döntés képességét. Mi ez, és hogyan lehetséges? Végleges választ erre csak akkor fogunk tudni adni, ha a szaktudományok annyira előrehaladottak lesznek, hogy segítségükkel megközelítő pontos-

[17] I. h. 86. o.
[18] I. h. 89. o.
[19] Uo.
[20] Uo.
[21] Uo. 89. o.

sággal tisztázni tudjuk a három döntő motívumterület (társadalmi, pszichológiai, fiziológiai) egymáshoz való kölcsönviszonyát. Általános megoldást azonban ma is lehet adni, még ha ez idővel módosulni is fog. Nincs igaza abban a szerzőnek, hogy a véletlen oldal sem történhetett volna másképpen, mint ahogyan történt. Itt megint a viszonylat, a nézőpont változása a fontos.

Sztrájkot hirdetnek a munkások. Egy munkás a következő dilemma előtt áll. Ha részt vesz a sztrájkban, családja éhezni fog, gyenge egészségű gyermekei betegek lesznek. Ha nem vesz részt a sztrájkban, elárulja munkatársait és végső soron saját érdekét is. (Most tekintsünk el a probléma bonyolult erkölcsi oldalától!) X-nek ebben az esetben nyilvánvalóan választania kell. Csak az egyik cselekvést hajthatja végre. Hogy sztrájkolni fog-e, vagy sem, vagyis választása nyilván nem önkényes. Nem igaz, hogy t e l j e s e n szabadon tehetem ezt is, azt is. Földesi érdeme, hogy erre rámutat. Igaz, hogy akarata cselekvése pillanatában a társadalmi — fiziológiai — pszichológiai motívumok sajátos szituációja által teljesen determinált. Post festum nézve cselekvése pillanatában X nem cselekedhetett másképpen, mint ahogy cselekedett. Ennyiben igaza van Földesinek. De az adott pillanatnyi szituációt abszolutizálni és róla azt állítani, hogy ez a kérdés lényegesebb oldala — teljes vulgarizálás. Ti. Földesi koncepciójában így az emberi akarat (és hozzátehetjük, hogy általában az emberi tudat) teljes passzivitásra van kárhoztatva. Mert ha pl. X nem vett ugyan részt a sztrájkban individuális motívumoktól vezetve, ez nem azt jelenti, hogy X akár csak belső fejlődése szempontjából eleve nem tehetett volna mást.

A dialektikus materializmus mindig az összfolyamatot, és nem részfolyamatokat tekinti elsősorban. Az összfolyamat sem valami abszolútum, hanem mindig különböző fokozatokban jelenik meg (az akarat fejlődése területén társadalmi, fiziológiai és pszichológiai motívumokban) és egy adott fokozaton a jelenség soha sem lehet teljesen determinált. Ha X-ről azt állítjuk, hogy adott pillanatban nem cselekedhetett másként, mint ahogy cselekedett (ami utólagosan igaz is) és ezt az adott pillanatnyi akaratot általános érvényűvé tesszük (mint Földesi tette tanulmányában), akkor tagadjuk, hogy az ember visszahat a környezetére, megváltoztatja azt, önmagát is képes tudatosan változtatni, jó vagy rossz irányban nevelni.

Lehet-e azt mondani, hogy az ember önmagát határozza meg ez esetben? Lehet is, meg nem is. Ti. éppen ez jelenti az emberi akarat relatív szabadságát, relatív választási lehetőségét. Lehet mondani azért, mert az ember valóban hat önmagára és a saját belső motívumait is alakítja. Nem lehet mondani azért, mert nem közvetlenül hat önmagára, hanem csak külső környezetén keresztül. Ahogyan az objektív motívumok (jelen esetben társadalmi) csak úgy hatnak az emberi tudatra és akaratra, hogy szubjektívekké válnak (fiziológiai és pszichológiai motívumokon keresztül), ugyanúgy a szubjektív tényezők (tudati és akarati) is csak úgy hatnak vissza önmagukra, hogy előbb objektíválódniok kell, el kell idegenedni önmaguktól és be kell járniok az „objektív" motívumok szokásos útját.

Földesi saját példájával is illusztrálja az akarat teljes determináltságáról szóló tételének teljes képtelenségét. Idézem : „Engels tételének büntetőjogi aprópénzre váltása k é p t e l e n s é g e k h e z (kiemelés tőlem S. V.) vezet. Ha egy gyilkos a lehető legmegfontoltabban és körültekintőbben meggyilkol egymás után ötven embert, akkor cselekedete a legszabadabb volt (?!)

és egyben a legszükségszerűbben meghatározott (?!)" [22] A kérdő és felkiáltó jelek Földesitől származnak. Ezt az álláspontot maga Földesi nevezi képtelenségnek. Az is. Pedig a szerző teljes determináltság elméletéből ez szükségszerűen következik. Ugyanis, ha minden tett szükségszerű, akkor a különböző motívumok adott szituációja mellett a gyilkos szükségszerűen gyilkolta meg az ötven embert. Továbbá, ha ugyanez a gyilkos tisztában van azzal, hogy az ő gyilkossága szükségszerű és ennek tudatában gyilkolt, akkor Földesi koncepciójából következően igenis, a legszabadabban cselekedett. A szabadság a felismert szükségszerűség. Ime, a mechanikus koncepció igazi gyöngyszeme!

Sós Vilmos

[22] I. h. 92. o.

A szabadakarat kérdéséhez

A Magyar Filozófiai Szemle gondolatébresztő tanulmányt közölt Földesi Tamás tollából a szabadakarat marxista értelmezéséről.[1] A mély meglátásokban nem szűkölködő tanulmány számos olyan problémát vet fel, amely túlnő a kérdés szűk keretein s a filozófiai materializmus determinizmusának elvi megalapozottságát is érinti. S mivel kérdésfeltevése s a megoldás nem egyszer — a szerző bevallása szerint is — szembenáll a marxista filozófusok között „szélesen elterjedt" felfogással, „a marxista ideológusok jelentős részének" nézeteivel, szükségét érzem néhány gondolatot hozzáfűzni azokhoz, a marxista irodalomban eddig leszűrtnek, többé-kevésbé megoldottnak, általánosan elfogadottnak tartott problémákhoz, amelyek felülvizsgálására hívja fel a figyelmet a tanulmány.

A tanulmányíró a bevezető részben utal arra, hogy az akaratszabadság problémáját nem lehet teljesen azonosítani a szabadság és szükségszerűség elméletével (bár ez a leglényegesebb eleme), nem lehet leszűkíteni az emberi akarat, valamint a természeti és társadalmi törvények közötti viszony kérdésére sem, meg kell vizsgálni azt is, hogy maga az akarat teljesen determinált-e vagy sem. S mivel — szerinte — az akarat teljes determináltsága a legkidolgozatlanabb, az akarat társadalmi törvények által való meghatározottsága, valamint a szabadság, szükségszerűség és véletlen akaratot érintő nyitott elméleti kérdései mellett elsősorban ezzel a vonatkozással kíván foglalkozni. Miután — igen helyesen — kimutatja, hogy az akaratszabadság egyetlen következetes, tudományos kutatási módja az objektív vizsgálat, amelynek a szubjektív módszer csak alárendeltje, rátér azokra a „nyitott"' elméleti kérdésekre, melyekből — a szerző szerint — az akarat teljes determináltsága következik.

De álljunk csak meg ezeknél a szükségszerűséggel és véletlennel kapcsolatos, az akaratszabadság szempontjából kulcskérdéseknél.

A szerző új megvilágításba helyez néhány általános elvi kérdést, olyanokat is, amelyeket Engels óta lényegében megoldottnak tartottunk. Engels mint ismeretes, kíméletlen bírálatban részesítette a mechanikus deterministákat. Bírálati módszere: levonni a legvégsőbb és legabszurdabb következtetéseket a merev determinizmusból, mely mindenhol, a lényeges és lényegtelen összefüggésnél egyaránt, mechanikusan érvényesülő meghatározottságot tételez fel

[1] Földesi Tamás, A szabadakarat problémája a marxista filozófiában. Magyar Filozófiai Szemle, II. évf. 1—2. sz.

s kizárja a véletlent a valóságból. Engels banális példákon keresztül igazolja e felfogás abszurditását, hiszen e nézetek szerint mondjuk az, hogy egy borsóhüvelyben öt vagy hat borsószem van, vagy az energia megmaradásának a törvénye egyaránt szükségszerű. Ez a bírálat a *maga egészében* vonatkozik a mechanikus determinizmusra s — F. T. szavaival élve — „a kép, amelyet a mechanikus materializmus determináltságáról alkot, gúnyos és *teljesen negatív*". A tanulmányíró szerint „Engelsnek a mechanikus materializmus bírálatában csak részben van igaza. Engels ugyanis olyan vonatkozásokat is bírál, amelyek helyesek. Engels hibának tartja azt, hogy a mechanikus materialisták kihagyták a szükségszerűség fogalmából a lényeges mozzanatát s ezáltal tételük absztraktá vált." A szerző szerint a „szükségszerűség fogalmába nem tartozik bele a lényegesség mozzanata, mert a szükségszerűség általánosabb kategória mint a lényeges és lényegtelen kategóriája".

Ime tehát egy Engels által megoldott filozófiai kérdés : hozzátartozik-e a lényegesség a szükségszerűséghez, ami — F. T. szerint — felülvizsgálásra szorul s helyesbíteni kellene.

Miért kéne elvetnünk Engels bírálatának ezt az oldalát ? Lássuk az érveket. „A szükségszerű összefüggés legalapvetőbb jellemezője a meghatározottság — írja F. T. —, ami annyit jelent, hogy az adott feltételek és okok összesége maradéktalanul meghatározza az adott jelenséget". Mivel — folytatja — „minden jelenség minden mozzanata, bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát az adott feltételek és okok összeségét tekintve minden jelenség szükségszerű". Ebből vonja le azt a következtetést, hogy „a szükségszerűség nemcsak a lényeges, hanem a lényegtelen összefüggéseket is jellemzi, mert a lényegtelen összefüggések is elkerülhetetlenül következnek az adott feltételekből".

Helytálló-e ez az érvelés és az engelsi tételnek ellentmondó következtetés? Véleményem szerint semmiképpen.

A merev, mechanikus determinizmusnak az az elméleti melléfogása, hogy a lényegtelen és lényeges összefüggések egyaránt szükségszerűek, csak következménye egy mélyebb hibának : az okság és szükségszerűség helytelen azonosításának. A vulgáris determinista így gondolkodik : ami okok által meghatározott — szükségszerű, márpedig az okság egyetemes érvényű, tehát minden szükségszerűen csak úgy jöhet létre ahogy létrejött — véletlen nincs. F. T. szavakban a mechanikus determinizmus „egyértelmű" bírálatát követelve de lényegében mentegetve azt az Engels által kigúnyolt útra téved. A szükségszerűséget úgy értelmezi, mintha az csupán az okok és feltételek egyszerű jelenlétéből és meghatározó szerepéből fakadna („... bizonyos feltételek és okok által meghatározott, tehát... szükségszerű"). A marxista dialektika különbséget tesz aközött, hogy *a)* az ok és okozat közt szükségszerű a kapcsolat (azaz az okok és feltételek jelenléte determinálja a jelenség meghatározott lefolyását) és hogy *b)* az okok által meghatározott jelenség maga szükségszerű-e az egyetemes összefüggésben. Az ok és okozat viszonyát — ha minden mástól eltekintünk és kiragadjuk az egyetemes összefüggésből — valóban szükségszerűnek mondhatjuk. Csakhogy egy jelenség szükségszerű voltát nem ez határozza meg (hiszen akkor valóban nem léteznék véletlen, mert mindennek oka van), hanem éppen az, hogy a dolgok belső, lényeges összefüggéséből fakad.

F. T. felteszi a kérdést : „Azonos-e a meghatározottság a szükségszerűséggel?" Idézett gondolatmenetéből azonnal kitűnik az igenlő válasz. Tehát,

szerinte, ahol meghatározottság van, az szükségszerűséget jelent. A fenti érvelésben az okság és szükségszerűség egyszintre helyezése mellett a meghatározottság és a szükségszerűség helytelen azonosítása a másik buktató. A meghatározottság ugyanis a dialektikus materializmus determinizmusában szélesebb körű, mint a szükségszerűség (a szükségszerűség a meghatározottság egyik formája) a meghatározottság az oksági viszonyt is, így a véletlent is jellemzi. Engels világosan megfogalmazza ezt, amikor a növények és állatok véletlen szétszóródásával kapcsolatban megjegyzi: „A természet tárgyainak szétszóródása egy határozott területen, sőt akár az egész földön, minden őseredeti meghatározottság ellenére mégis csak az marad ami volt — véletlen".[2] Abból tehát, hogy a jelenségek okok által meghatározottak, még nem következik szükségszerűségük.

A harmadik buktató a lényeges és lényegtelen összefüggésekre egyaránt érvényes szükségszerűség tételéhez vezető úton az előbbi kettőből következik. Ha az okok általi determináltságból fakad a szükségszerűség, akkor az okok *maradéktalanul* meghatározzák a jelenséget s íly módon a jelenség minden, még a leglényegtelenebb részeiben is, szükségszerű. (Hiszen a lényegtelen elemeket is meghatározó okok hozzák létre.) Márpedig ez tőrőlmetszett metafizika, a szükségszerűség érvényének túlhajszolása, merev mechanikus determinizmus. A dolgok dialektikus értelmezése ugyanígy megköveteli, hogy a szükségszerűséget a véletlennel való dialektikus egységében vizsgáljuk. Ha igaz az, hogy nincs un. „tiszta" véletlen (olyan jelenség, amiben a szükségszerűségnek még egy porcikája sincs), való igaz az is, hogy nincsen „tiszta" szükségszerű jelenség sem. Közismert példára hivatkozva, szükségszerű, hogy a folyó fentről lefelé folyék, de ez a szükségszerűség egyedi — a folyó kanyargását megszabó — véletlen jelenségeken keresztül, nem pedig „tisztán" érvényesül. Vagy dialektikusak vagyunk és elismerjük, hogy a szükségszerűség olyan véletleneken keresztül tör magának utat, amelyeknek egyedi s nem a belső lényegbeli összefüggésekből származó vonásai vannak, vagy azt állítjuk, hogy a jelenség egyedi, lényegtelen jegyei is ugyanúgy szükségszerűek, mint a lényegesek s ebben az esetben akarva, nem akarva kirekesztettük a véletlent a valóságból és megérdemeljük az engelsi gúnyt.

F. T. mivel a szükségszerűséget egyszerűen az adott okok és feltételek elkerülhetetlen következményének tekinti, szükségszerűnek nevezi azokat a lényegtelen összefüggéseket is, amelyek az adott okok által meghatározottan jöttek létre, de el is maradhattak volna (ha éppen ezek az okok nem jelennek meg), másképpen is végbemehettek volna (ha más okok játszottak volna közre) — egyszóval véletlenek. Paradox helyzet adódik ebből. A szerző túllicitál még a mechanikus materialistákon is. Engels ugyanis a mechanikus deterministákat úgy bírálta, hogy tételeiket ad absurdum vezetve, olyan következtetéseket von le, amelyekre minden bizonnyal ők maguk sem gondoltak. F. T. viszont a legnagyobb komolysággal veszi védelmébe az Engels által túlhajszolt következtetéseket, mondván: „a borsószemek száma egy borsóhüvelyben és az energia átalakulás törvénye minden lényeges értékrendi különbség ellenére is közösek abban, hogy az adott feltételekből szükségszerűen jönnek létre". Ezek után a kutya farkáról és az éjszakai bolhacsípésről is elmondhatnók ugyanezt, hiszen Engels erről is szól.

[2] Engels, A természet dialektikája, Szikra. Bp. 1950. 87. o.

A véletlent viszont mégsem lehet tagadni. Hol marad hát hely a valóságban a véletlen számára, ha minden jelenség minden vonása szükségszerű ? „Minden jelenség véletlen összefüggésben áll az összes többi tényezővel, amennyiben ezek a távoleső tényezők nem határozzák meg az adott jelenségeket létük közömbös az adott jelenség szempontjából". Ebből, ha akarom, azt is kiolvashatom, hogy például saját ideológiai fejlődésemben véletlen összefüggésben vagyok a dalai lámával, mert hiszen az „távol eső tényező" „nem határozza meg" fejlődésemet s „léte közömbös" számomra. A jelenségek, ellentétben a mechanikus determinizmus állításával, valóban nem minden jelenséggel kapcsolatban szükségszerűek. De a véletlen kapcsolatokat nem lehet a jelenség és a távoleső tényezők bizonytalan viszonyára korlátozni s ezzel eleve kizárni azt, hogy a jelenségen *belül* lehetségesek lennének véletlen vonások. A véletlenek ugyanis nem ilyen külsődleges távoli összefüggések, hanem a szükségszerűség megnyilvánulásai, azok a kevésbé lényeges összefüggések, amelyek el is maradhatnak vagy másképp is bekövetkezhetnek, de amelyekben mindig a szükségszerűség tör magának utat.

F. T. szerint a mechanikus determinizmus híveinek igazuk van abban, hogy „tiszta véletlen" nincs, csak az a hiba, hogy a véletlent általában azonosították a „tiszta" véletlennel. Csakhogy a szerző és az általa védelmezett mechanikus deterministák „tiszta véletlenje" (amiről azt állítják, hogy nincs), nagyonis hasonló a dialektikus materializmus által véletlennek nevezett jelenségekhez. A marxista irodalomban általánosan elfogadott, hogy a véletlennek mindig jellemvonása a „másképp bekövetkezhetőség". F. T. szerint ez a „tiszta véletlen" sajátja s így „a mechanikus materialistáknak valóban igazuk van abban, hogy olyan összefüggés, amely valamely vonatkozásban is meghatározatlan, másként is bekövetkezhető lenne, nem létezik". Egyszóval, semmi sem következhet be másként, mint a hogy bekövetkezik, magyarán, nincs véletlen. Nem kell nagy asszociációs készség ahhoz, hogy e megfogalmazás a Sors ama sokat emlegetett Nagy Könyvét idézze fel emlékezetünkben, amiben a „másként bekövetkezhetetlen" meg van írva.

A szerző új kategóriával próbálkozik a véletlen helyett. Szerinte „az Engels által felhozott példa a borsószemek számáról és az általános tömegvonzásról nem a szükségszerűség és véletlen összefüggése, hanem az egyedi szükségszerűség és törvényszerűség (törvényszerű szükségszerűség) példája. A kettő között csupán az a különbség, hogy „a borsószemek száma és főleg sok egyéni tulajdonsága egyedi, egyszerű szükségszerűség következménye, míg az általános tömegvonzás állandó tartós, lényeges szükségszerűség". S ezzel eljutottunk egy másik vitatható elvi megállapításhoz : a szükségszerűség nemcsak a lényegtelenre vonatkozik, henem lehet egyedi, egyszeri összefüggés is. Csakhogy ez most már betűszerint is ellentmond Leninnek, aki szerint „a szükségszerűség elválaszthatatlan az általánostól".[3] Ez azt jelenti, hogy „egyedi szükségszerűség" fából vaskarika, a szükségszerűség az egyediben is az általános. A borsóhüvely esetében szükségszerű az, hogy a borsóhüvelyben borsószemek vannak, véletlen, hogy adott esetben hány van benne.

Ezt a botcsinálta „egyedi szükségszerűséget" a szerző arra használja fel, hogy szembe forduljon Rudas László egyik mélyen igaz megállapításával : „Egy esemény okainak feltárása kétségtelenül egyike a legalapvetőbb tudományos feladatoknak, de ezzel még távolról sincs azoknak szükségszerűsége

[3] Lenin, Filozófiai füzetek. Szikra, Bp. 1954. 331. o.

bebizonyítva".[4] Mivel a szükségszerűség mindig az általánoshoz kötött, az egyes jelenségek okainak feltárásával azok szükségszerűségéről még nem győződhetünk meg feltétlenül, tehát az alapvető tudományos feladatot — az ok-kutatást — szükségképpen követnie kell a mélyebb, lényegesebb szükségszerű kapcsolatok feltárásának. Való igaz az is, hogy a véletlen véletlen marad még akkor is, ha egészen pontosan feltárjuk okait, tehát ebből a szempontból is megszívlelendő a Rudas-féle megállapítás, hiszen egy jelenség okainak a megismerése lehet a véletlen okainak tükrözése is.

Összefoglalóan, F. T. helytelennek tartja, hogy „a marxista ideológusok jelentős része nem fogadja el a jelenségek teljes meghatározottságáról szóló tételt, a szükségszerűséget azonosítják a lényeges összefüggéssel". Én a magam részéről inkább azt helytelleníteném hogy vannak, akik a lényeges és lényegtelen összefüggésre egyaránt érvényesítik e szükségszerűséget s így a jelenségek teljes meghatározottságának hirdetésével akarva nem akarva kiszorítják a véletlent a valóságból, utat nyítnak a mechanikus determinizmusnak.

*

A fenti elméleti ferdeségek a maguk teljességében akkor tünnek elő, amikor a szerző alkalmazza őket az emberi akaratra, megfogalmazza az akarat teljes determináltságának a gondolatát. Nem tartom szükségesnek végig követni a számos értékes meglátást is tartalmazó gondolatvezetést, pusztán arra szeretnék utalni, mi következik a fent bírált elméleti tételeknek az akaratszabadságra való alkalmazásából. Ime az alkalmazás:

— Az okok általi meghatározottság szükségszerűséget jelent — Mivel az akarat-elhatározást és az ennek megfelelő cselekedetet okok, motívumok determinálják, az emberi akarat és minden cselekedet szükségszerű.

— A szükségszerű a lényeges és lényegtelen összefüggéseket egyaránt jellemzi. — Az emberi cselekedetek mindenike szükségszerű, akár „a legképtelenebb egyéni motívumok", akár alapvető törvényszerűség determinálja.

— Másként bekövetkezhető jelenségek nincsenek. — „... egy adott időpontban egy bizonyos embernél, tudatának egyrészt figyelembevéve csak egyféle akarat jöhet létre."

Eszerint az ember nem akarhat másként mint ahogy akar, nem cselekedhet másként, mint ahogy tesz. S hogy cselekedeteink után mégis arra gondolunk, másként is dönthettünk volna? Ez szubjektív csalódás. Az emberek csak szubjektíve érzik „visszagondolva egy bizonyos akarati döntésre, hogy az adott időpontban másként is cselekedhettek, választhattak volna".

A mechanikus materializmusnak tett engedmények akkor csúcsosodnak ki különösképpen, amikor a büntetőjogi felelősségrevonásra érvényesítí őket. Itt megtudjuk: „Az akarat teljes meghatározottsága azt jelenti, hogy ha a bűncselekményt elkövetőnek adott szükségletei, eszmei indító okai voltak, akkor nem cselekedhetett másképpen mint ahogy cselekedett" hogy „az akarat teljes meghatározottságáról szóló tanítás szempontjából a büntetőjog bizonyos fokig igazságtalanságot követ el azzal, hogy bünteti a szándékosan, illetve gondatlanul bűncselekményt elkövetőket, hiszen ezek akarata teljesen meghatározott volt, nem tehettek másként, mint ahogy az adott esetben cselekedtek."

[4] Rudas László, Materialista világnézet. Szikra, Bp. 1947. 315. o.

Függetlenül attól, hogy a szerző véleménye szerint mindez összeegyeztethető a szocialista törvényhozással, nyitva marad egynéhány kérdés. Összeegyeztethető-e egy ilyen elvi viszonyulás az emberi cselekedethez a szocialista társadalmi rend általános követelményeivel s ennek megfelelő gyakorlati állásfoglalás születik-e mindebből? Az a munkás aki selejtet gyártott, mert cigarettázni ment s magára hagyta gépét, „nem cselekedhetett másképp", mert „adott szükségletei, indítóokai voltak" s ez csak így determinálhatta tetteit? Milyen alapon küzdjünk az ilyen jelenség ellen, amikor hasonló „indítóokai" máskor is lesznek? Vajon, ha minden akarati cselekvés ennyire determinált, nem mosódik-e el a határ a társadalom számára értékes és közömbös cselekedet között? Hogy ismert példára utaljunk, mondjuk egy hőstett és aközött, hogy az ember megvakarja a fületövét, mert pattanás van rajta? Vajon tevékenységre serkent-e, ha eleve úgy állítom be magam, hogy adott körülmyények között úgyis csak egyféleképpen tehetek? Vajon nem vezet-e a hibák, mulasztások sőt bűntények igazolásához a „teljes akarati determináltság" ilyen értelmezése?

A marxistà filozófia nem lelki vigasz büntetteket elkövetők számára, nem önmegnyugtatásra szolgál, hanem tettekre ösztönöz, anélkül hogy a valóság meghatározottságának semmibevevését követelné. Úgy gondolom, F. T. elméleti félrecsúszásából származó, a társadalmi életre vonatkozó következtetéseiről nem mondhatjuk el ugyanezt.

Balázs Sándor (Cluj)

Az értelmiségiek ópiuma*

Raymond Aron, a jelenlegi burzsoá szociológia és politikai ideológia egyik legreprezentatívabb képviselője, e művében azzal a törekvéssel lép fel, hogy a marxizmus cáfolatán és a szocializmus vívmányainak semmibevételén, eltorzításán keresztül új híveket toborozzon a „nyugati életforma" számára az értelmiségiek, méghozzá elsősorban a marxizmussal, a munkásmozgalommal szimpatizáló értelmiségiek köréből.

Munkája a mai imperialista politikai ideológia apologetikus tudománytalanságát példázza, méghozzá a legfőbb vonatkozásokban. Világossá teszi, hogy a mai burzsoá teoretikus antimarxista csatározása csak a tegnapi (19. század második fele) burzsoá teoretikusoknak azon az elméleti harcán alapulhat, amelyet a haladó polgári filozófia és közgazdaságtan elméleti vívmányai ellen folytattak. Ez megnyilvánul Aronnal mind nyílt, mind leplezett formában, a Marx-előtti haladó polgári teoretikusok „kiközösítésében", illetve hallgatólagos megtagadásában. Filozófiai és ökonómiai téren Aron egyaránt reakciós idealista filozófusok, illetve a vulgáris közgazdaságtan nyomán halad.

„Elpártolt isteneivel" (Marx) való ez a szembenállása azonban csak alárendelt mozzanata, kísérőjelensége annak a ténynek, hogy a jelenlegi világhelyzetben az antimarxizmussal egybeforrt apologetika vált a burzsoá politikai irodalom tulajdonképpeni tartalmává. A marxizmus cáfolatának és a szocialista gyakorlat lejáratásának ideológiai-politikai szükséglete határozza meg ennek az elméletnek mozgásterületét, súlypontját, szerkezetét. Ezért ez az elmélet még ott is védekező jellegű, ahol támad és még ott sem önálló, ahol portáljára az ujdonság cégére díszeleg. Mivel felépítését az apologetika — szükségképpen külsőleges szempontjai határozzák meg, belső logikája nem is lehet. Ami eszmefuttatásait egyáltalán összetartja, az a marxizmus egységes veretű ideológiája ellen körültekintően szervezett elméleti harc.

A történelmi fejlődés Aronra már a kettős önállótlanság terhét rótta; mert nemcsak a klasszikus polgári filozófia megcáfolásának szükségletéből fakadó elméletek örökébe lépett, hanem az ő aktuális feladatává már annak az ideológiának továbbépítése vált, amely e dekadens filozófia talaján a marxizmus cáfolatából építi fel önmagát.

De e külsőleges meghatározottság másik pólusaként kialakult a mai imperialista ideológus egyre bensőbb összefonódottsága a tőkés praxissal. Aron elődjeinél — az esetek túlnyomó többségében — még nem volt és nem

* Raymond Aron, L'opium des intellectuels. 1955. Colmann Lévy. Paris.

is lehetett meg az a felismerés, milyen nagy mértékben függ saját társadalmi egzisztenciája s ennek gazdasági bázisa a kapitalista praxistól, — hogy az azt fenyegető veszélyek az ő legsajátabb ellenségei. Ennek a praxisnak mindenáron való elméleti-politikai biztosítása napjaink imperialista ideológusait a lehető legközvetlenebbül ösztönzi. Ennek egyik lényeges megnyilvánulása az — a vulgárökonómiára általában jellemző vonás — hogy elméletté nevezik ki a kapitalizmus ágenseinek közvetlen szemléletét. A gazdasági-társadalmi életnek ez a — tudományos fogalmak megkerülésével, megtagadásával együttjáró — közvetlen és ezért az apológiát szolgáló szemlélete talán sohasem volt még annyira elterjedt, mint napjainkban.

A kapitalista praxis biztosítására való törekvés másik lényeges megnyilvánulása a teoretikusok szubjektív és szempontos cinizmusa. Marx nagy elismeréssel emlékezett meg a mandeville-i, de elsősorban a ricardo-i cinizmusról, amely a kapitalista társadalom és gazdaság — objektíve cinikus — összefüggéseibe való rettenhetetlen betekintés kísérőjelensége volt. Ez a cinizmus a későbbiekben átadta helyét az ellentétek felszíni elsimításán, eltagadásán alapuló harmóniatanok öntetszelgő szenvelgéseinek. A kapitalizmus általános válságának időszakában újra feltűnt ez a cinizmus, de most már ellentétébe átcsapva. Ez már nem a lényeges összefüggések feltárására törekvő cinizmus volt, hanem a látszat szentesítésének, glorifikálásának szubjektív cinizmusa. E cinizmus szempontosan és tudatosan kiméletes, illetve kíméletlen ; nem véletlen, hogy a modern burzsoá ideológusok kivételes előszeretettel nyúlnak vissza mint bevallott ősükhöz, éppen ahhoz a Malthushoz, akinek munkásságában Marx kimutatta az apologetikus kíméletességgel párosult kíméletlenség első leghatásosabb megnyilvánulását. Az imperialista teoretikusok elméletei éppilyen kíméletesek a monopoltőkével szemben és éppilyen kíméletlenné válnak, ha a kizsákmányolt tömegekről van szó — még akkor is, ha ez a kíméletlenség, az apológia követelményeinek megfelelően, leplezetten jut csak felszínre.

Mindez megindokolja e politikai ideológia alacsony nívóját, tudománytalan és tudományellenes szellemét. S hogy az élvonalbeli imperialista teoretikusok köréhez tartozó Aronnál koncentráltan jelentkeznek az apológia gyenge pontjai és tudományellenes vétkei, Aronnál, aki a kapitalizmus védelmének és a marxizmus cáfolatának problémáival egyedül — ha nem is önállóan — próbált megbirkózni, csupán azt példázza, hogy a burzsoáziának mint olyannak „tűntek el" már régen „a képességei". (Marx).

Aron e művének fő tanulsága politikai jellegű. Olyan hangokat üt meg, amelyek visszhangra találnak az imperializmus politikai ideológiájának legkülönbözőbb árnyalataiban, sőt, magán a kommunista mozgalmon belül is. Hogy ennek az ideológiai skálának szélsőjobbjával kezdjük, világossá válik, hogy pl. a monopoltőke nyíltan fasiszta szárnyát képviselő Burnham, illetve liberálisabb szárnyát megszólaltató Aron közt a burzsoázia politikai kétarcúságát példázó munkamegosztás alakult ki. A primitív-brutális erőszakosságot Burnham, a „liberális" meggyőzés taktikáját Aron munkássága képviseli. Ez az ellentét természetesen relatív, politikailag és elméletileg egyaránt. Aron a NATO dicsőítésével, a hidegháború igazolásával, a szocializmus „rémével" való ijesztgetésével objektíve Burnham számára kövezi ki az utat, aki nem sokkal a második világháború után az új háború azonnali kirobbantását követelte. De elméleti síkon is hasonló a helyzet, hiszen Aron fő funkciója itt éppen abban áll, hogy a demokratikus és haladó hagyományok elleni hadjárattal, a marxizmus beteketítésével előkészítse a terepet a burn-

hami ideológia befogadására. Aron és Burnham összeforrnak a közös, főellenség gyűlöletében és rágalmazásában — s e döntő ponton lényegében háttérbeszorul az a körülmény, hogy míg az előbbi, mint gaulleista, a nyugateurópai amerikai hegemónia bizonyos korlátozására, az utóbbi pedig mindenhatóvá tételére törekszik.

Mély kapcsolatok fűzik az aroni koncepcióhoz a mai szociáldemokrata ideológiát; közös elvük többek közt a kommunizmus és a fasizmus egységes elítélése, mint „totalitariánus" ideológiáké és mozgalmaké, továbbá az az ellenforradalmi reformizmus, amely retteg a tömegek önálló mozgalmától s csak a felső rétegek jóvoltából, a status quo-n belül próbál némi változást elérni. Gazdasági koncepcióik, reformterveik pedig a „népi kapitalizmus" vagy a „demokratikus szocializmus" (Keynes munkásságából táplálkozó) koncepciójában futnak össze. Mint meglátjuk, Aron a „tőkés osztály munkás ügyvivőinek" politikáját állítja követendő példaként a kommunizmus eszméivel rokonszenvező értelmiségiek elé.

A kommunista mozgalmon belül elsősorban a jugoszláv revizionisták visszhangozzák Aron számos nézetét, főként azzal a tételükkel, hogy a szocialista országokban nem-szocialista jellegű államkapitalizmus uralkodik, míg a tőkés országok államkapitalista szektora pozitív szociális, sőt, szocialista változásokat eredményez. De Aron leleplezi revizionista szövetségeseit és a kommunistáknak tesz akaratlanul is szolgálatot, amikor többször is ismétli: a nyugaton végbement állami befektetések, részleges államosítások nem érintik a tőkés rendszer lényegét. Ime, így fest a jugoszláv koncepció egyik változata: „Bár az osztályantagonizmus alapjai még nem szűntek meg az amerikai társadalomban, az objektív folyamat megteremti a feltételeket ahhoz, hogy megszűnjön az ellentét a fizikai és a szellemi munka közt, megszűnjenek az osztálykülönbségek". (Nasa Stvarnost, 1958. 9.) Tény, hogy Aronnak van igaza e marxista lepelbe bújt burzsoá népámítóval szemben.

Az aroni koncepció és a revizionizmus összecsengésének megvan a közös elméleti forrása: mindketten bőven merítenek a „tegnapi baloldal" (Aron kifejezése) azaz a mozgalmon belüli jobboldal programjából, elsősorban a berusteinizmus elméleti fegyvertárából. Ez éppúgy megnyilvánul Lefèbvre legutóbbi írásában, mind a tulajdonképpeni moralizáló revizionizmus (Kolakowski és társai) nyilatkozataiban. — (E probléma tárgyalása azonban messze meghaladja e vitacikk kereteit.)

Az ellenforradalmi burzsoá ideológia és a munkásmozgalom jobbszárnya bizonyos koncepcióinak ez az összefonódottsága újra megerősítik és igazolják azt a lenini tételt, hogy a proletariátus ideológiájától való mindenfajta eltávolodás a polgári ideológia erősítését és objektív képviseletét jelenti a mozgalomban. És ugyancsak Lenin fejtette ki azt a felfogást, amelynek iránymutató szerepet kell játszania az ellenséges nézetek elleni polémiában: „azok a legveszedelmesebbek, akik nem értik meg, hogy az imperializmus elleni harc, ha nincs összekötve az opportunizmus elleni harccal, üres és hazug frázis." (Lenin, Válogatott Művei, I. 1024. o.). És fordítva is elmondható: éppilyen üres és hazug, valamint kevéssé hatékony és meggyőző az opportunizmus elleni „öncélú" harc, ha nem mutat rá állandóan az opportunizmusnak az imperialista ideológiától való függésére és főként, ha elválasztódik az imperialista ideológia elleni harctól. S e téren a marxista kritikának még sok tennivalója van.

*

Aron e művének központi gondolata a politikai bal- és jobboldal kategóriái létjogosultságának kétségbevonása, tagadása. E kategóriák létjogosultságát nemcsak a jelennel, hanem a múlttal kapcsolatban is tagadja. Koncepcióját a francia történelemre alkalmazva kiélezi azt a marxi osztályharcelmélet ellen. Egyik fő érve az „értékek" ún. „disszociációjával" kapcsolatos: eszerint a bal- és a jobboldal fogalma nem tartalmaz szigorúan definiálható, tartalmi elemeket, az állítólagos jobb- és baloldal átcsapnak egymásba a valóságos mozgalmak menetében; véleménye szerint pl. ez a folyamat ment végbe a kommunizmus, illetve a fasizmus esetében. Tagadja, hogy a technikai, vagy a gazdasági struktúrában beállott változások akár a felszabaduláshoz, akár a szolgasághoz vezetnének, szerinte mindegyik rendszer önmagában tartalmazza az embereket fenyegető veszélyeket. Akár a burzsoá, akár szocialista rendszerről van szó, a szellem szabadsága és az emberi szolidaritás sohasem lehet biztosítva. Véleménye szerint Angliában a politikai gondolat összhangban áll a valósággal, — szemben Franciaországgal, ahol múltbanéző vagy utopikus gondolatok uralkodnak, mivel itt a legelevenebb a jobboldal és a baloldal szembeállítása.

Rátérve a forradalom mítoszának kérdésére, kifejti, hogy a forradalom és ellenforradalom fogalmai szintén nem határolhatók el, a gyakorlatban átmennek egymásba. Tagadja azt a marxi felfogást, amely szerint a forradalom egyenlő a tulajdonviszonyok megváltoztatásával. E felfogást mitikusnak bélyegzi; szerinte az eddigi forradalmak csupán a hatalmon levő elitek cseréjét, váltakozását eredményezték de korántsem vezetnek el az előtörténet végéhez. Kitérve a forradalmak erkölcsi tekintélyének kérdésére, elmondja, hogy e téren csupán kölcsönzött presztizsekről és vonzóerőről, értelmiségi félreértésekről van szó. Értékeli azt a vitát, amelyet Sartre és Jeanson folytattak Camus ellen a „Les Temps Modernes" hasábjain (1952) és elemzi különböző fenntartásos, illetve ellenséges viszonyukat a marxizmushoz és a mozgalomhoz.

Merleau-Pontyval és Sartre-al polemizálva tagadja a proletariátus történelmi szerepét és kapcsolatba hozza a marxi elméletet a világ megváltásáról és az isten birodalmáról szóló vallásos nézetekkel. Kifejti felfogását az eszmei felszabadulásról (így nevezi a tőkés rendszer megdöntését és a szocializmus építését) és a valóságos felszabadulásról (a felszabadulás e fajtájának megvalósulását Nagy-Britanniában és Svédországban látja).

Attérve a történelem bálványozásának kérdésére bírálja a párt „csalhatatlanságával" kapcsolatos felfogást. Szerinte az igazi hívőket az egyházi közösség szelleme fűzi a párthoz; ezzel szemben a nyugati, a marxizmussal rokonszenvező értelmiségieket csupán a hit fűzi a mozgalomhoz. Tagadja e „hívőknek", e „forradalmi idealistáknak" azt a nézetét, mely szerint létezik a történelemben forradalmi igazság; szerinte a liberális formákkal egyidejűleg megszűnik az igazság lényege is.

A történelem értelmével kapcsolatban kifejti, hogy nincsen egységes és végső értelem, az értelmezések szükségképpen sokfélék. Ezzel kapcsolatban kitér Merleau-Ponty totalitás-felfogásának kritikájára: szerinte egy adott társadalom elemei szolidárisak, hatnak egymásra, de ezt helytelen totalitásként felfogni. A továbbiakban cáfolja a gazdasági tényező meghatározó szerepéről szóló marxi tanítást.

A szükségszerűség illúzióját bírálva annak fő hibáját abban látja, hogy a történetfilozófiák összhangot posztulálnak a történeti fejlődés menete, iránya és egy eszmény — az előtörténet vége — közt. Felveti a „kockadobás-

szerű determinizmus" gondolatát (déterminisme aléatoire: a kockajáték analógiáját alkalmazza a történelmi szerepet játszó egyéniség sorsára: így pl. Napoleon egy volt a többi más, elképzelhető húzás közt a forradalmak sorsjátékában. Ezt az analógiát abszolutizálja aztán és átviszi a nagy történelmi összefüggések területére is, így pl. szerinte az angol—osztrák—orosz szövetség felbomlása megmentette volna Napoleont). Az előrelátás problémáját tárgyalva elveti Marxnak a kapitalizmus fejlődési tendenciájával kapcsolatos álláspontját. Tagadja a kapitalizmus ellentmondásainak tényét, tagadja, hogy a kapitalizmus termelési viszonyai gátolnák a termelőerők fejlődését. Miközben felhívja a figyelmet az Európát fenyegető kommunista veszélyre, ostorozza a nyugat-európai értelmiségieket, mert azok bizonyos mértékig hitelt adnak a szocializmus eljövendő győzelmét hirdető elméletnek. A hegeli dialektikát bírálva kifejti, hogy a történelem állítólagos dialektikája azon alapul, hogy a valóságot áteszmeisítik, a kategóriák dialektikáját a dolgok dialektikájává változtatják, beleviszik a valóságba a totalitás, az ellentmondás és a szükségszerű előrehaladás gondolatait.

Tagadja az ember történelem feletti uralmának lehetőségét: szerinte az az elmélet abból a nosztalgiából fakad, hogy az igazolhatatlan igazolhatóvá váljék.

Rátérve az értelmiségiek helyzetére kifejti, hogy Franciaországot tartják az intelligencia paradicsomának és ugyanakkor paradox módon a francia értelmiségiek forradalmi meggyőződésűek. A NATO védelmében fellépve ostorozza honfitársait a koreai háború és a Rosenberg-házaspár ügyében elfoglalt haladó álláspontjukért. (pl. Sartre). Az értelmiségiek poklának nevezett USA-tól, az amerikai élet bizonyos közönséges és brutális oldalaitól a nyugat-európai értelmiség visszariad, de csak a báj és a kultúra európai értékeit szegezheti szembe azzal az amerikai valósággal, amelynek gazdasági potenciáljáért azonban szívesen odaadná saját értékeit.

Miután áttekinti a különböző nemzetek intelligenciájának ideológiáját, áttér a vallástkereső értelmiség kérdésére. Azt az érdemet tulajdonítja magának hogy elsőként határozta meg a marxizmust, mint világi vallást. (mint újfajta ópiumot (1944). — A fasizmus világnézete szerinte éppúgy ateista, mint a kommunizmusé, céljuk azonban egyformán vallási színezetű: a jólét biztosítása mindenki számára ebben a siralomvölgyben. Polemizálva a marxizmushoz közeledő francia munkáspapok állásfoglalásaival (1954) kifejti a párthoz való tartozás két kategóriájáról alkotott felfogását. Eszerint vannak áldozatot kereső idealisták, akik hisznek a marxi profetizmusban, míg a saját karrierjüket hajszoló cinikus meggyőződésű emberek nem hisznek ugyan az elméletben, de alávetik magukat a történelmi fatalitásnak. A hajdan a szabadság követelésével fellépő értelmiség egyfajta világi papsággá változott azáltal, hogy elfogadta az állami dogmává átalakított ideológiát. Fejtegetve a marxista „profetizmus" sikereit, annak okát többek közt abban látja, hogy bizonyos intézményeknek (pl. tulajdon rendszere) rendkívüli fontosságot tulajdonított.

Aron végül felteszi a kérdést: vége van-e az ideológiai korszaknak? A valóság szerinte eloszlatja a marxizmussal kapcsolatos illúziókat. Az Egyesült Államokban pl. a munkásszervezetek sok olyan reformot vívtak ki, amelyek az európaiak felfogása szerint csak a jóléti államban, vagy a szocializmusban valósulhatnak meg. Különböző utakon bár, de a két nagy társadalmi rendszer integrálta munkásait, elfogadtatta velük a rendszerhez való egyöntetű csatlakozás elveit s így megszűntek az ideológiai vita feltételei. Az

ideológiai problémák elvesztették az egyetemesség jellegét ; ettől a ténytől a francia értelmiség szenved a legjobban, amely az összes nemzetiségű intelligencia közt a a legkevésbé hajlandó lemondani illúzióiról. A szerző végül a marxi fanatizmussal szemben a szkepticizmushoz appellál.

— Mint látható, Aron mindenoldalú hadjáratot indított a marxizmus és a szocialista gyakorlat, alárendelten pedig az összes haladó mozgalmak és a forradalmi gondolat ellen. Mondanivalójának kerete pedig az a koncepció, hogy a marxizmus értelmiségi-burzsoá találmány, tartalmát tekintve vallás-pótlék, s azt a funkciót tölti be a nyugat-európai értelmiség számára, hogy kiürült, eszménytelenné vált életének új tartalmat adjon. Másik funkciója pedig — amelyet mint államvallás tölt be — abban áll, hogy ideológiailag igazolja egy új életforma megteremtésének szükségességét. Ez az új életforma szerinte azonban csak szólamaiban új — eltekintve attól, hogy despotizmusa kegyetlenebb, mint ami ellen a nép valaha lázadt — különben csupán a fejlett iparosítás módszereinek kérlelhetetlen szigorral való megvalósítására szolgál.

Aron ezen elméleti állványzatának struktúrája — és ezen belül is számos összetevője — közismert a renegát és általában az ellenforradalmi propagandából. (Vö. pl. Camus : L'homme révolté, — a marxizmus állítólagos keresztényi-hegeli tartalmáról. Kolakowski teljesen hasonló tartalmú cikkét : „Az értelmiség és a kommunista mozgalom"— Nowe Drogi, 1956. N. 9.) E vitacikk kerete nem teszi lehetővé, hogy minden lényeges kérdésre kitérjünk, csak azokkal foglalkozunk, amelyekkel kapcsolatban Aron — részben jogosan — léphet fel az eredetiség igényével és amelyekről kevesebb szó esett a mai marxista vitairodalomban. Néhány általános filozófiai kérdés felvetése után szó lesz a kapitalizmus aroni védelméről általában, valamint az aroni és burke-i forradalomellenesség kapcsolatairól. Ezután a valóságos és eszmei felszabadulással összefüggő kérdésekre térünk át, majd pedig az aroni apologetikus célkitűzéseket támogató vulgárökonómiai nézetekre.

*

Külön feladat lenne részleteiben is nyomonkövetni, hogyan táplálják a mai apológiát a klasszikus polgári filozófiával már a múlt században leszámolt burzsoá filozófiai elméletek. Ettől a fontos problémától akkor sem szabad eltekinteni, ha napjainkban azt látjuk, hogy egyre inkább a neopozitivizmus, a pragmatizmus stb. töltik be az apológia filozófiai támogatóinak szerepét, és váltják le a Spengler- és Toynbee-féle történelemfilozófiákat, — bár az alapjukat képező általános elveket változatlanul átveszik vagy elmélyítik (Így pl. a történelem egységének, objektív törvényszerűségeinek, fejlődésének tagadását.) Egy minden korra egyaránt kiterjedő történelemfilozófiai séma a mai apológiát többé már nem elégíti ki. De a kapitalizmus e közvetlenebb igazolásának funkcióit betöltő modern irányzatocskák csak azon a talajon lehetnek hatékonyak, amelyet már előkészítettek számukra előfutáraik, elsősorban az ujkantizmus és a szellemtörténet.

Csak néhány szót erről a leszámolásról, (annál is inkább, mivel ennek vannak nyomai Aron előző munkásságában.) 1950-ben írt könyvében „A történelem kritikai filozófiája" (La philosophie critique de l'histoire) az újkantizmus és a szellemtörténet nagyjainak munkásságát tárgyalja és kommentálja. (Dilthey, Rickert, Simmel, Weber.) Írásának lényege, hogy helyesli és saját kiindulópontjának is tekinti azt a „történeti észkritikát",

amely nem más, mint az ujkantista értelmezésű kanti tiszta észkritika átvitele és alkalmazása a társadalom- és történelemszemlélet területére. Ez a koncepció radikális leszámolást jelentett a klasszikus polgári filozófia vívmányaival, ezen belül is elsősorban a hegeli filozófiával. „A modern történetfilozófia — írta Aron — többé nem hiszi magát a gondviselés titkai letéteményesének... a történelem kritikai filozófiája lemond a fejlődés végső értelmének eléréséről." (i. m. 15. o.) Ez a filozófia megszüntette a tudományos megismerés lehetőségét mind az objektum oldaláról — amennyiben tagadta a történelem egységét, fejlődését, objektív törvényeit — s egyben a szubjektum oldaláról is — amennyiben a megismerés kategóriát csupán fenomenális jelentőségű segédeszközöknek minősítette a tapasztalat rendszerezésére. Kialakította a megismerés és az igazság teljesen relativisztikus jellegű felfogását. Aron éppen abban látja az általa tárgyaltak munkásságának legfőbb érdemét, hogy kidolgozták a történelmi megismerésnek azt a relatív jellegű tanítását, amely az „abszolutumról" (értsd : objektív társadalmi-történeti törvényszerűségek) „tudni sem akar". De e relativizmus hamis ellentéteképpen kialakult a szellemtörténet korokfelettivé átalakított antropológiája és „örök embere", — többek közt az Aron által szívesen említett „homo politicus".

Aron reakciós történetfilozófiájának morzsáit elsősorban a marxizmushoz való antagonisztikus viszonya határozza meg. Tiltakozva a marxi koncepció egyenesvonalúsága, egyértelműsége és határozott aktív cselekvésre késztető jellege ellen, meghirdeti az „értelmezések pluralitását", a „kétértelmű lényeget". Ezek szerinte feltárják tudásunk korlátait, valóság mindenoldalúságát és nem követelnek az embertől radikális választást. (L'opium... 152, 167—68. o.) Mindez üres frázis marad csupán : a társadalmi valóság objektív, kimeríthetetlen gazdagságát a marxizmusnál jobban egyetlen elmélet sem tisztelheti és veheti figyelembe. Az alkotó marxizmus elmarasztalása e téren különböző burzsoá irányzatok által mindig csak azt jelzi, hogy újból megkísérlik a sokat hangoztatott „gazdaság" káosszá változtatását, mozaikszerű, összefüggéstelen részecskékre való szabdalását, csak azt jelzi, hogy újabb támadás indult a valóságot megközelítő hűséggel tükröző és megragadó tudományos kategóriák ellen. Már ebben az elvont szférában is kézenfekvő, hogy milyen osztályérdeket szolgál ez a kísérlet. De Aronnak ez a filozófiai felfogása s a belőle levont gyakorlati-politikai következtetése — a radikális választás elkerülése — feloldhatatlan ellentmondásban vannak egymással. Ismeretes, hogy az „elkötelezés" egzisztencialista filozófiája valójában a passzivitás, az elkötelezésre való képtelenség elmélete. Aron esetében ez az ellentmondás a filozófiai mondanivaló elméleti struktúrája és gyakorlati eredménye közt fordított előjelű. Mert egész munkássága a burzsoá érdekekkel való feltétlen azonosulás és ugyanakkor a szocializmus elleni harccal való elkötelezettség szellemében fogant — míg filozófiai síkon, farizeus módon éppen ezt a radikalizmust és egyértelműséget zárja ki. Így fordul visszájára és nyer saját alkotója által cáfolatot az „értékek pluralitásának" és a „kétértelmű lényegnek" elmélete, miután filozófiai síkon betöltötték antimarxista szerepüket. S hogy csak erre a szerepre volt szánva, bizonyítja az a tény, hogy Aron elmélete még Aron gyakorlatának próbáját sem tudta kiállni.

Aron csatlakozik a dekadens burzsoá filozófiának ahhoz a koncepciójához, amely a tudományos törekvésű történelemfilozófiákat meddő és „metafizikus" kísérleteknek deklarálta. A 48-as forradalmak után fellépő burzsoá teoretikusok munkásságának elméleti feltételévé vált a saját „özönvízelőtti

óriásaikkal" való szembefordulásuk, az ideológiátlanság felmagasztalása az új, tudományellenes ideológiák kialakításával egyidejűleg. Többek közt a kritikai filozófia, az ujkantizmus kövezte ki az utat minden régi tudományos törekvésű polgári ideológia, illetve a marxista ideológia „mitosszá", „ópiummá" deklarálásához. Aron e téren tehát csak a készenkapott tradíció vonalán haladt tovább, csak ennek tudományellenes tartalmát élezte ki a marxizmus ellen.

Ezzel kapcsolatos eszmefuttatásainak azonban van egy új, politikai vonatkozása. Könyve alaphangja arról tanúskodik, hogy — Burnhammel szemben — nem tekinti közvetlen céljának a szocializmus felszámolását. Annál fontosabb céljának tartja azonban — mint a későbbiekben meglátjuk — a munkásmozgalom fejlődésének megakasztását s ennek egyik mozzanataként azt, hogy meggátolja a mozgalomhoz vonzódó értelmiségi rétegek marxista tudatának és kommunista praxisának kialakulását. A marxizmus ebben a fontos politikai vonatkozásban azért válik „ópiummá", továbbá a forradalom azért válik a tartalmatlan értelmiségiek szórakozásává, mert Aron csak így remélheti lejáratni a marxizmust és a mozgalmat az értelmiségiek szemében.

Ezen túlmenően azonban objektíve még az a szerep is osztályrészéül jutott, hogy a dekadens filozófiának az ideológiáról alkotott felfogását közvetítse Burnham felé. Mert Burnham csak a végsőkig élezi ki az ebből fakadó konzekvenciákat, amikor a marxi ideológiára is célozva, kifejti, hogy az ideológia (a tudománnyal szemben) „nem-tudományos" és gyakran „tudományellenes". Ezért mindenfajta ideológiának csupán hatékonyságát kell figyelembe venni, csak annak az ideológiának van értelme, amely hatást tud gyakorolni a tömegek szívére „és tudjuk, hogy ennek az eredménynek korántsem kell kapcsolatban állnia a tudományos adekvátsággal". (The managerial revolution. 51. o.) Így vezet el objektíve marxista lényegét kifejlesztett „ideológiaellenesség" még a fasiszta ideológia jogosultságának elvi igazolásához is.

*

Az az aroni szkepszis és eklekticizmus, amely a bal- és a jobboldal kategóriáit csupán „retrospektív mítoszoknak" tartja s úgy véli, hogy ezek csak a történészek képzeletében léteznek — nem léphet fel az újdonság igényével az ideológiai harcok történetében. Többek közt az 1820—30-as években, a klasszikus politikai gazdaságtan felbomlásának időszakában nagy elméleti viták folytak a ricardoi tanítás körül, mellette és ellene. Marx élesen elítélte azt a közgazdászt, aki szerint ez a harc csupán a szavak használata körül folyik s aki abban vélte felfedezni a „többértelműség" okát, hogy a lovagok a pajzs különböző oldalait látják. Marx ezzel kapcsolatban a következőket mondta: „. . . egy ilyenfajta szkepticizmus mindig egy elmélet felbomlásának jelzője, egy gondolattalan és lelkiismeretlen, házi használatra felállított eklekticizmus előfutára". (Theorien über den Mehrwert. III. 120. o.)

Az aroni szkepszis és eklekticizmus csupán egyik útjelzője annak a polgári ideológiai hanyatlásnak, amelynek kezdeti jeleit és egyben perspektíváját Marx már egy évszázada feltárta. Azonban ezen az általánosságon belül természetesen megvannak a megkülönböztető sajátosságai. Így elsősorban társadalmi funkciójában, mert a mai „gondolattalanságnak" és „lelkiismeretlenségnek" már sokkal szélesebb és a teoretikus által tudatosan vállalt reakciós társadalmi szerepe van. Filozófiai síkon ez a sajátosság elsősorban

abban jut kifejezésre, hogy a mai — ez esetben aroni — szkepszis történetileg és logikailag egyaránt egybefonódott már az eklekticizmussal. És ez új vonást jelent a modern szkepszis történetében, mert pl. a feltörekvő kapitalizmus ellen fordított restaurációs szkepszis (Chateaubriand) de még sokkal inkább a romantikus antikapitalista szkepszis (Sismondi) mentes volt az eklekticizmustól. Chateaubriandnak, de elsősorban Sismondinak még egységes világképük volt — e világképek retrográd tartalma és következetlenségei ellenére is — továbbá szkepszisük még az új társadalmi rend néhány valóságos ellentmondásának feltárásából táplálkozhatott. Így számukra fel sem merülhetett az az elméleti szükségesség, hogy ellenzékiségüket ellentétes tartalmak szempontos összeegyeztetésével stb. alapozzák meg. Egészen más a helyzet a mai, a szocializmus ellen fordított burzsoá szkpeszissel. Ez a szkepszis már szükségképpen átcsap az eklekticizmusba, méghozzá kétszeres szükségességgel: a teoretikus csak így építheti fel saját elméletének struktúráját, valamint kritikájának fő vonalát. Egyrészt mivel már régen nem lehet egységes ideológiája, elméleti bázist csak úgy konstruálhat önmagának, hogy önkényesen újrarendezi a tudományos gondolkodás fő vonala által már rendszerezett tényeket, tartalmakat, kategóriákat. Másrészt ez a szkepszis már nem merítheti kritikai mondanivalóját a szocialista valóság lényeges ellentmondásainak elemzéséből, mert mit is kezdhetne a burzsoá szkepszis ezeknek a valóságos, nem-antagonisztikus ellentmondásoknak feltárásával? (És ezt a feladatot különben is nap mind nap elvégzi maga az alkotó marxizmus, az elméleti és a gyakorlati önkritika formájában.) Bizonyos alárendelt ellentmondásokat felmutathat ugyan ez a kritika, de ezek is elvesztik racionális tartalmukat a felmutatás rosszhiszemű — tendenciózus volta és az egész koncepció torzsága folytán. Így hát az eklektikus elméleti struktúrából fakadó, a szkepszisból kiinduló burzsoá kritika maga is eklektikussá válik, csak mint eklektikus szkepszis érvényesülhet, mert mondanivalóját csak összefüggések és álellentétek konstruálása, illetve, „optimális esetbe" egyes valóságos ellentmondások eltorzítása útján fogalmazhatja meg.

Ez az eklekticizmus jellemzi az aroni közvetett apológiát, amely azonban csak első fokozata, jóformán elvi megalapozása a kapitalizmus nála feltalálható teljes, közvetett és közvetlen védelmének. Ezt a megalapozását Aron úgy hajtja végre, hogy elködösíti a marxizmus és a polgári ideológia, valamint a szocializmus és a kapitalizmus közti alapvető ellentmondásokat. Így azt bizonygatja, hogy a marxizmus lényegében polgári ideológia, továbbá hogy a szocializmus és a kapitalizmus gazdasági rendszere közt csak a marxisták próbálnak mély ellentétet kontsruálni. Azonban a racionális összefüggések szétszakítása, ellentétes tartalmak összeegyeztetése önmagában már nem elégíti ki a kapitalizmus védelmének ideológiai szükségleteit. Az eklekticizmus és szofisztika „is-is"-éből — amelyen a kapitalizmus közvetett védelme épül — szükségszerűen végre kell hajtania az átmenetet az „igen-nem"-nek ahhoz a közvetlen apologetikus koncepciójához, amelynek elfogadása esetén válik csupán jogosultan elvethetővé a szocializmus és igenelhetővé a kapitalizmus. Az ellentéteknek az az egybemosása, amelyet Aron az apológia első fokán elvégez (s amely kifejlett formájában a menedzserek forradalmának burnhami elméletében jelentkezett) ma már elsősorban az ún. „neoliberalizmus" (Merleau-Ponty) és általában a „harmadikutas" elméletek szerkezetét szolgáltathatja, valamint jelentékeny, alapvető jellegű szerepet játszhat a revizionista nézetek kialakulásában. Ezen az alapon bizonyos rétegeket el

lehet ugyan fordítani a szocializmustól, — meg lehet teremteni az aktív antikommunizmushoz szükséges légkört — de nem sikerülhet őket a szocializmus agresszív ellenfeleivé tenni. És ezért napjainkban a monopoltőke minden következetes és tudatos hívének vagy egészen túl kell mennie a közvetett apológián, vagy pedig — magasabb fokon — szervesen össze kell ezt kapcsolnia a kapitalizmus közvetlen védelmével. Az előbbire a példa Burnham útja, aki 1947-ben írt művében — The struggle for the world (Harc a világért) már teljesen felhagyott régi, közvetett apológiájával és a kapitalizmus lehető legközvetlenebb védelmével lépett fel. Az utóbbira pedig Aron e műve a jellemző, amely szervesen összekapcsolja a kapitalizmus e kétféle védelmét. Elsimítja az ellentéteket első fokon a két rendszer közt, meghirdeti mindenfajta társadalmi valóság örök tökéletlenségét („a baloldal olyan társadalmi rendet denunciált, amely tökéletlen, mint minden emberi valóság" L'opium . . . 28—29. o.) de innen — számára mindegy, milyen logikátlan ugrással — mindig oda jut el, hogy a szocializmus despotizmus, míg a „nyugati életforma" a „liberalizmus", a „szabadságjogok" hazája.

Apológiájának e felépítéséből ered a feloldhatatlan kettősség a „megértő", az ellentéteket elsimító „liberalizmus" — és az ellentéteket magasabb fokon és hamis tartalommal, fordított előjellel kiélező agresszivitás közt. Ezért beszélhetünk Aron és Burnham esetében a köztük levő ideológiai munkamegosztásnak csupán relatív, nem feltétlen jellegéről. A burnhami primitív és agresszív rosszhiszeműség egy bizonyos ponton túl ugyanis áttevődik magába Aron munkásságába, amikor is a közvetett apológiával felhagyva, sokat emlegetett „tolerancia"-elvét félretolva a követlen apológia brutalitásának ad kifejezést.

A „tolerencia" Aronja, aki helyesli a kapitalizmus mindenféle óvatos, felülről kiinduló reformját, annak a „demokratásdit játszó burzsoának" szerepében díszeleg, akit Lenin már régen leleplezett. „A burzsoá liberális és ellenforradalmi — mondotta — Innen ered nevetségességig erőtlen és szánalmas reformizmusa . . . A burzsoá legdurvább önzése, az ellenforradalmár leghitványabb gyávasága, ez búvik meg a liberális hatásos frázisai mögött." (Lenin, Válogatott Művei. I. 746, 807. o.) Az imperializmus minden igényesebb, raffináltabb, körültekintőbb — tehát nem burnhami, hanem aroni — apológiájában így forr össze a liberális reformizmus a nyílt ellenforradalmisággal ; de ez a reformista máz nagyon is áttetsző az imperialista teoretikus ellenforradalmi Janus-fején.

A mozgalom burzsoá ügyvívői azonban — s így elsősorban a szociáldemokraták — kapva-kapnak mindazon a reformista morzsán, amelyet a burzsoázia terített asztaláról leszórnak nekik. Az imperialista apológiának pedig állandó terméke, hol fő-, hol mellékhajtása e reformizmus, melynek az a meggondolás az alapja, hogy a legkényelmesebb megoldás, ha a tömegekkel próbálják elhitetni : ők maguk is érdekeltek a kapitalizmus fenntartásában.

* *

A bal- és jobboldal, mint „történelmi" pártok létjogosultságának tagadása, olyan álláspontról, amely mindkét „szélsőséget" elítéli, elveti és magát föléjük helyezi, reakciós kiindulópontot jelez. (A jobboldal — fejti ki Aron a legtömörebben egy másik könyvében : „Espoir et peur du siècle" (A század reménysége és félelme) — „ellenforradalmi és negatív", a baloldal pedig „mitikus és hazug".) De e „két párt", kategóriai elvetése csak elrejti az

Aron által megtagadott mélyebb tartalmakat. Elsősorban az osztály- és az osztályharc-elmélet küszöböli ki már kérdésfeltevésével; már itt is megnyilvánul hogy figyelmét kizárólag a pártokra, azaz a felépítmény elemeire irányítja. Eltűnnek továbbá a haladásnak és a reakciónak azok a fogalmai, amelyek tudományosan csak az alapjukat alkotó osztályviszonyok elemzésével tárhatók fel.

Polémiájában kifejti, hogy a bal-, illetve a jobboldal egysége csupán az egységgel kapcsolatos „retrospektív mítosz", mert mindkét tábort szakadatlanul ellentétek zilálták szét s magának a baloldal programjának váltakozása is mutatja, hogy ilyen egységről szó sem lehetett. Így kijelenti, hogy pl. a legitimisták és az orleanisták nem voltak tudatában annak, hogy együttesen egy pártot alkotnak. (L'opium . . . 17. o.) Aron szubjektivizmusa nemcsak abban nyilvánul meg, hogy tudatuk alapján ítéli meg az egyes frakciókat, hanem abban is, hogy a burzsoázia e különböző frakcióit mint önállóakat rögzíti és nem vezeti vissza őket az osztályon belül elfoglalt helyzetükre és funkciókra. Marx már megmondta róluk, hogy „. . . a polgári köztársaságban, amely sem a *Bourbon*, sem az *Orleans*, hanem a *TŐKE* nevet viselte, megtalálták azt az államformát, amelyben *közösen* uralkodhattak." (Marx-Engels, Válogatott Művei I. 242. o.) Aronnak eszébe sem jut, hogy a frakciókat legalább közös politikai fellépésükben vizsgálja meg, pedig itt elé tárult volna csorbítatlan egységfrontjuk, elsősorban a proletariátussal és a demokratikus kispolgársággal szemben. — Semmit sem bizonyít továbbá az az érve sem, amely szerint a 19. századtól kezdve nem volt egységes baloldal, amely tartalmazta volna a nagy francia forradalom összes örökösét, mindazokat, akik valaha szembenálltak az ancien régime-el. (Uo. 19. o.) Ez az érv csupán azt jelzi, hogy Aron nem akar tudni a politikai pártok differenciálódásában és harcában megnyilvánuló osztályharcok valóságos menetéről.

Tarthatatlan továbbá a pártok programváltozásával kapcsolatos érvelése is. „A baloldalnak, amely tegnap alkotmányos rendszerért harcolt, van-e még valami közössége azzal (a baloldallal), amely ma a népi demokrácia rendszereiben érvényesül?" (Uo. 16. o.) A kérdést visszafordítva, az argumentum ad hominem így hangzik: van-e a negyvenes évek polgári antifasiszta Aronjának valami köze az ötvenes évek antikommunista és írásaival objektíve a neofasizmust támogató Aronjához? Kétségkívül van, mert feltételezhetően az aroni antifasizmus már tartalmazott olyan tendenciákat, amelyek e fasizmus ellenes egységfront háború utáni polarizációjával csak jobboldali irányban bontakozhattak ki. Ómaga azonban nem hajlandó tudomást venni arról, hogy az állandóan változó társadalmi-gazdasági tartalmak hatására alakulnak ki az osztályok, illetve az osztályfrakciók érdekeit képviselő pártok és teoretikusok programjai. Aron — e koncepciója alapján — még azt a tényt is érvként használhatná fel a baloldal egysége ellen, hogy maga a Bolsevik Párt nem egészen egy év alatt „megváltoztatta programját" és polgári forradalom helyett a proletárforradalom követelésével lépett fel!

A bal- és jobboldal e „mitikus" jellegének deklarálásával csupán előkészíti a terepet annak a helyzetnek megértéséhez, ami szerinte napjainkat jellemzi. Ez az új helyzet az értékek „disszociálódásában" jut kifejezésre, az állítólagos bal- és jobboldali értékek közti határvonalak felbomlásában, abban, hogy a baloldal átcsap a jobboldalba és viszont. Azonban itt az értékek aroni „disszociálásáról" van szó, az értékek — reakciós értelemben való — ujjáértékeléséről, amely furcsa, de jellemző módon egybeesik az uralkodó osztá-

lyoknak azzal a törekvésével, hogy megállítsák a történelem menetét, megszüntessék a haladás pártját. Így Aron kideríti, hogy a kommunizmus és a fasizmus csak látszatra ellentétesek, lényegileg azonban több az azonos, mint az eltérő vonásuk. A nemzeti szocialisták csakúgy a felszabadulásukra vágyó tömegeket mozgatták meg, mint a kommunisták, s míg a kommunizmus fejlődése során egyre konzervatívabbá vált, a fasizmus forradalmasodott. Közös jellemzőjük pedig a „vezérelv", s mindkét irányzat a totalitarizmusban fut össze. „Jobb és bal, vagy az áljobboldali fasiszta és az álbaloldali kommunista vajjon nem találkoznak-e a totalitarizmusban?" (Uo. 261. o.) Aron e nézeteivel régi trockista, ellenforradalmi gondolatokat tálal fel újra. Az apologetikának ez a gondolati szerkezete azonban nem új. Marx a német történelmi-jogi iskola előfutára, Hugo feletti kritikájában jegyezte meg: „Hugó *szkeptikus* a dolgok *szükségszerű lényegével* kapcsolatban, hogy *udvaronc* legyen *véletlen jelenségükkel* szemben." S azzal kapcsolatban, hogy Hugo „nem ismer különbségeket", a következőket mondta: „A *német*, aki leányát családja kincseként neveli, nem pozitívabb, mint a *rádzsput*, aki megöli, hogy lerázza táplálásának gondját. Egyszóval: *a bőrkiütés éppolyan pozitív, mint a bőr.*" (Marx-Engels Összes Művei. I. 79—80. o.)

Ez a marxi megjegyzés az apologetika egyik legérzékenyebb pontját találja el. Mert az apológia filozófiai előfeltétele a lényege összefüggésekkel (gazdasági struktúra, osztályviszonyok stb.) szembeni szkepszis és ugyanakkor a véletlen, a lényeges összefüggésektől távolálló jelenségeknek és a látszat részmozzanatainak hangsúlyozása, kiemelése. Így válik többek közt Aron is „udvaroncca" az olyan jelenségekkel szemben, mint az egyes frakciók aktuális tudata, részleges érdekellentétük, a fasiszták által mozgósított tömegek hamis tudata stb., stb. De csak azért lehet „udvaronc" e jelenségekkel szemben, mert semmibevevő szkepszissel ignorálta az osztálytartalmat, a frakciók lényeges gazdasági-politikai-társadalmi érdekeinek közösségét s azt az antagonisztikus ellentmondást, amely minden ponton fennáll a kizsákmányolás felszámolásáért folytatott harc és a monopoltőke legreakciósabb diktatúrája közt. Igen, a bőrkiütés éppoly pozitívvá válik, mint a bőr, e tudatosan és szempontosan „ujjáértékelő eklekticizmus" eredményeképpen. A burzsoá apológia kezére játszik e ponton is a revizionizmus és a szociáldemokrata ideológia, ahol szintén gyakran elsikkad a lényeges társadalmi tartalmak közti különbség s ahol szintén gyakran azonosítják a mesterségesen egymáshoz hasonított, elszigetelt látszat-jelenségeket.

De ami az apologetika elméleti feltételévé vált, egybeesik azzal a közvetlen politikai-ideológiai céljával, hogy megzavarja a tömegek tudatát s hogy ezeket a tömegeket haladásellenes és antiszocialista törekvéseinek könnyen fanatizálható eszközévé tegye. Az az elmélet, amely szerint a fasizmus és a kommunizmus közt több az azonosság, mint a különbség, objektíve csak egy célt szolgálhat: a tömegek félrevezetését a szervezkedő neofasizmus érdekében.

Mi indokolja azonban, hogy Aron a jobboldallal szemben is egyesíti szkepszisét az udvaroncsággal? Ennek számos oka közt a döntő az, amit Aron a történelmi baloldal terminológiai győzelmének nevez s ami magyarul: a szocializmus, az egyedül konzekvens baloldal eszméinek hallatlan vonzóereje és elterjedtsége az egész világon, s így Franciaországban is. Aront különösen ez utóbbi érinti igen érzékenyen: állandóan visszatér arra, hogy Franciaország „a jobboldal és a baloldal antagonizmusának hazája", ahol

a baloldal eszméje mint 1789 és 1848 bukásainak fiktív kompenzációja született és hat mindmáig tömegméretekben. (Uo. 15, 18. o.) Aron éppen ezért jól tudja, hogy a valóságos jobboldal átmentése a baloldal elleni irtóhadjárat során csak a „jobboldal" demagóg denunciálásával párhuzamosan sikerülhet. S ezért hirdeti meg azt a kétfrontos harcot, melynek látszatjellege is rögtön szertefoszlik minden gondolkodó ember előtt, hiszen a „jobboldal" fogalmát leszűkíti a nemzeti szocializmusra és a francoizmusra, miközben mélyen hallgat a kapitalizmus ma politikai pártjairól és ideológiai irányzatairól. Továbbmenően, a jobboldal elleni harcának egyik fő okát ki is mondja (bár számunkra igen naivnak tűnően): „a baloldali gondolat nem tudja túlélni a jobboldali gondolatot, hiszen vele kapcsolatban definiálja önmagát". (Espoir et peur . . . 10. o.) — Mit jelenthet ezt? Vagy azt a képtelenséget, hogy a marxizmus csak a nemzeti szocializmus vagy francoizmus ideológiájával való ellentétében állhat fent (???) Fejtegetéseinek lényege abban summázható, hogy szívesen „megszünteti" a nemzeti szocializmust, ha ezen az áron elérheti a kommunizmus felszámolását . . .

A lényeggel szembeni szkepszis és a jelenségekkel kapcsolatos eklektikus udvaroncság — a bal- és a jobboldal kategóriái létjogosultságának „racionalista" cáfolata — után kivirágzik a teoretikus mitosza. Miután értetlenségének ad kifejezést: micsoda baloldali lehet az, aki az afrikai-ázsiai népeknek szabadságot követel, míg a lengyelek és a keletnémetek számára nem, hozzáfűzi: „A történelmi baloldal nyelvezete talán győz napjainkban, de az örök baloldal szelleme meghal, ha maga a részvét csak egyértelművé válik. Az önmagához mindig hű baloldal nem a szabadságot vagy az egyenlőséget, hanem a testvériséget, azaz a szeretetet szólítja." (L'opium . . .36. o.) Ime, mégis létezik egy „baloldal", amelynek létét és eszmei tartalmát Aron helyesli! De milyen érdek és annak milyen reprezentánsa rejlik emögött? Talán Lamartineről van szó, aki a „fraternité" jelszavával akarta megszüntetni — méghozzá éppen az 1848-as forradalmak viharában — azt a „borzalmas félreértést, amely a különböző osztályok között fennáll." (id. Marx, Marx-Engels Válogatott Művei, I. 127. o.) De nem, Aron műve ismeretében nem lehet feltételezni, hogy „örök baloldalának" bármi köze is lehetne ahhoz a Lamartine-hoz, aki, ha burzsoá álláspontról ugyan, de kivette részét egy forradalomból. Sokkal inkább arról van szó, hogy ezen „örök baloldal" mögött Edmund Burke történeti jobboldala kísért, azé a Burke-é, akinek egyik rezignálthangú mondását, „a lovagság kora elmúlt", Aron jogosan felfokozott rezignációval használta fel mottóként egyik könyve számára.

*

A valóságos egyenlőség csak az erkölcs terén lehetséges — vallotta Burke, a nagy előfutár — „és nem azokban a szörnyűséges fikciókban, amelyek hamis eszményeket és hiábavaló reményeket sugallnak az embereknek, akiknek sorsa, hogy végighaladjanak a dolgos élet sötét ösvényein. Ezek (ti. a hamis eszmények stb. — M. M.) csak arra szolgálnak, hogy súlyosbítsák és még keserűbbé tegyék azt a valóságos egyenlőtlenséget, amelyet sohasem lehet megszüntetni, azt az egyenlőtlenséget, amelyet a polgári élet hoz létre éppúgy azoknak javára, akiknek szegény sorban kell maradniok, mint azok javára, akik sokkal ragyogóbb körülményekre vannak hivatva, anélkül, hogy több boldogság tárulna elébük." (Burke: Réflexions sur la Révolution Française. 1838. 70—71. o.)

Burke a nagy francia forradalom és ideológiájának hírhedt ellenfele, a társadalom reakciós, biologizáló — tehát a status quo fenntartását hirdető — elméletének reprezentatív őse. Tőle ered a szerves és a szervetlen fejlődés (az evolúciós és a forradalmi fejlődés) merev szembeállítása, amely a korban az osztálykompromisszumon alapuló 18. századbeli angol fejlődés apológiáját volt hivatva megadni, elválaszthatatlanul a forradalmi francia fejlődés denunciálásától. A hugo-i természetjogon élősködő romantikus-restaurációs német történelmi-jogi iskola (Haller Stahl stb.) vette át többek közt ezt az elméletet és ültette át német talajba. Az ún. konzervatív-polgári szocializmus hívei (pl. Lorenz Stein) már közvetlenül a 48-as forradalmak után a proletariátus önálló mozgalma ellen fordították a szerves fejlődés elméletét.

A polgárság forradalmi hagyományait megtagadó Aron antimarxista fegyvertárában találkozik Hugó módszere és Burke elmélete. Nemcsak ott ért egyet Burke-el, ahol a gazdasági egyenlőtlenséget örök természettörvénynek állítja be, és ahol az erkölcsi „egyenlőség" morzsáit szórja az elnyomottaknak — a „reconnaissance", a kölcsönös hála formájában — hanem egész koncepcióját áthatja a nagy előfutár iránti tisztelete és hagyományainak ápolása.

Aron egyik fő törekvése — mint az eddigiekben is láttuk — a haladás gondolatának megsemmisítése. Állandóan polemizál azok ellen, akik valamilyen „fiktív folytonosságot" tételeznek fel a történelemben, akik a változás pártjának adnak igazat a konzervativizmussal szemben. (L'opium . . . 35. o.) Burke-nek hasonló az alapkoncepciója, amikor Anglia óriási fölényét éppen abban látja, hogy elve a konzervativizmus, a régivel való szerves összefonódottság : „Hála annak a makacs ellenállásnak, amellyel az ujításokkal szemben viseltetünk ; hála nemzeti jellegünk hideg lustaságának, még őseink nyomát viseljük magunkon. Még nem vesztettük el a . . .14. század szellemében való nemes és emelkedett gondolkodásmódot . . . . Nem vagyunk Rousseau hívei, sem Voltaire tanítványai, Helvetiusnak sem volt szerencséje nálunk, az ateisták nem prédikátoraink, törvényhozóink pedig nem bolondok... stb. (Réflexions. 177—78. o.)

Ahogy a történelmi haladás negatív megítélésében Aron saját nemzete kiemelkedő és haladó szellemi nagyságai ellen összefog Burke-al, úgy a forradalomtól való közös páni rettegésükben szintén egységesen éppen azokért az eseményekért ítélik el Franciaországot, amelyek a 18. századot „francia századdá" tették. Aron nem győz síránkozni afelett, miért nem jelentette a köztársaság Franciaország életében ugyanazt, mint Angliáében : „egy következmények nélküli incidenst"? (Espoir et peur . . . 131. o.).

Aron — Ferrero alapján — bevezeti a „destruktív" és a „konstruktív" forradalom fogalmait. Míg az előbbi radikális szakítást jelent a „legitimitással", az utóbbi fokozatosan kiszélesíti a „képviseletet". Itt a burke-i koncepcióhoz képest láthatóan csak frazeológiai újításról van szó. Felmerül azonban egy jellemzően új mozzanat Aron forradalomellenességének elvi megalapozásában. Míg Burke-nek még semmi kétsége sem volt afelől, hogy a forradalom a régi tulajdonviszonyokat forgatja fel, és éppen ebben látta legnagyobb bűnét, addig Aron felveszi a harcot az ellen a koncepció ellen, amely a tulajdonviszonyok megváltoztatását egyáltalán kapcsolatba hozza a forradalommal. Neki már el kell ködösítenie a forradalom reális tartalmát, már nem mondhatja ki nyíltan, hogy forradalomellenessége mögött a jelenlegi tulajdonviszonyok elméleti védelmezése rejlik.

De nemcsak a forradalmi módszereket, eszközöket veti el, hanem magának a forradalomnak lényeges tartalmát, megvalósítandó célját. Akár Burke is megfogalmazhatta volna pl. az erőszak Aron-féle elítélését és annak indokolását. Arról beszélve, hogy az erőszak mindig megtagadja azt a „hálát", amelynek egyesítenie kell a kollektivitás tagjait, így folytatja: az erőszak, „gyökértelenné téve a tiszteletet és a hagyományokat, azzal a kockázattal jár, hogy lerombolja a polgárok közti béke alapjait." (L'opium ... 108. old.) Éppen ezért még abban az esetben is elítéli a forradalmat, ha megvalósított eredménye szerinte is pozitíven értékelendő. A forradalmi módszerek destruálása tehát az az út, amelyen haladva eljut a haladó társadalmi célok és eredmények destruálásához. És ez az álláspont következik is a burke-i és aroni felfogásból: hiszen mindazok a társadalmi eredmények, amelyeket az emberek úgy érnek el, hogy aktív fellépésükkel megváltoztatják a történelem menetét, „mesterségesek", megszakítják a „szerves" vagy „konstruktív" folyamat természetes menetét.

A harc azonban nagyon is konkréten a proletárforradalmak ellen irányul és Aron gyakorlati-politikai tanácsa szerint a liberalizmusnak szövetségre kell lépnie a konzervativizmussal, hogy meggátolja a szocializmus „névtelen despotizmusának" győzelmét. (Uo. 321. o.) A történetfilozófiai fejtegetések mögül tehát kibukkan egy egységfront sürgető szükségességének követelése, az uralkodó osztályok liberális és konzervatív rétegei közt, természetesen beleértve azokat, akik már másfél évszázada őrzik szívükben a nagy francia forradalom polgári tartalma és plebejus-konfiskáló módszere iránti gyűlöletüket. És Aron e politikai platform talajáról inti honfitársait: csak ezeket a tanácsait követve őrizhetik meg féltett demokratizmusukat a totalitarizmustól! Meg is indokolja álláspontját: a fenti egységfront bázisát alkotó gazdasági heterogeneitás ugyanis elvileg szembenáll a totalitarizmussal. Ezzel szemben „minél nagyobb az a felszín a társadalomban, amely az állam égisze alatt van, annál kevesebb lehetőség nyílik a demokratizmusra, a relative autonóm csoportok közti békés versengésre." És ezért Burke konzervativizmusát ajánlja a franciáknak, mert csupán ez gátolhatja meg „az örök erkölcs felbomlását". (Uo. 108. o., vö. Burke i. m. 161. o.).

Tény, hogy a proletárforradalom és állama erőszakosan szól bele az emberek addigi életébe, megszünteti a „szabadságnak" azt az állapotát, amely a tőke korlátlan, azaz csak saját belső korlátai által gátolt szabad mozgását biztosítja, megszünteti mindazokat a gazdasági tényeket, amelyeken a fennálló társadalom összes fonák és fetisizált demokratikus jogi képzetei és szabadság-illúziói alapulnak. És éppen a régi rendszer ledöntésével kezdődik az az átmeneti korszak, amikor közös ellenőrzés alá veszik az embereknek azokat a tárgyiasult társadalmi erőit, amelyeket minden addigi társadalmi rendszerben maguk a tömegek feletti uralomra és kizsákmányolásukra használtak fel. Ez a forradalmi változás valóban szétrombolja a kizsákmányolók és kizsákmányoltak közti állítólagos „hála" erkölcsét; de csak ellenforradalmár állíthatja, hogy ez egyértelmű volna az erkölcs lerombolásával.

Igazán természetes, hogy az érdekeit veszélyeztetve érző mai imperialista teoretikus a polgári demokratikus forradalom és a haladó eszmék hirhedt ellenlábasával fog össze. Az sem meglepő, hogy kiemeli az angol szakszervezeti vezetők „érdemeit", akik rájöttek, hogy a nemzeti közösséghez tartoznak s csak úgy javíthatják meg a munkások sorsát, hogy nem tagadják meg a hagyományokat s nem szakítják meg az angol alkotmányos élet folytonosságát.

(L'opium . . . 36. o.) S e burke-i szellemben politikailag és erkölcsileg egyaránt pozitíven értékelt munkásárulókat állítja példaképül a kommunistákkal rokonszenvező értelmiségiek elé.

Sokkal megdöbbentőbb azonban, hogy napjainkban a kommunista mozgalmon belül is — elsősorban a moralizáló revizionizmus elméletében — ott kísért, elhalványodva bár, de felismerhetően Aron s mögötte Burke alakja. Nemcsak véletlen összecsengésről van szó, hanem arról, hogy az antimarxista lényegét kifejlesztett revizionizmus egy bizonyos ponton átcsap a „klasszikus" burzsoá ideológiába, arról, hogy ez a revizionizmus — akarva-akaratlanul — kénytelen a reakció hagyományos elméleti érveihez nyúlni. Arról van szó, hogy a mozgalomhoz való fenntartásos és sok ponton nyíltan tagadó viszonya szükségképpen beletorkollik a reakciós burzsoá kritikába. A moralizáló revizionizmus vezérmotivuma szintén annak a „magunkvédte bensőségnek" dicsérete, amely csak a szocialista állammal való szembenállásban, vagy legalábbis a tőle való maximális függetlenségben valósulhat meg. Aronhoz teljesen hasonlóan ők is elítélik az „erőszakot általában", függetlenül attól, hogy forradalmi vagy reakciós erőszakról van-e szó. Elválasztva a „magasabbrendű" erkölcsöt az „alacsonyabbrendű" politikától, ők is azt hirdetik, hogy a politikában való részvétel optimális esetben is csak a kisebbik „erkölcsi rossz" választásával jár együtt. (vö. L'opium . . . 169. o.) Azt hirdetik, hogy a történelmi mozgalmakat és tartalmukat az „általános" „örök" normákhoz való viszonyukban kell lemérni. Ezeket a normákat azonban minden osztály, minden mozgalom szükségképpen megsérti s így végső fokon, ebben a számukra legdöntőbb vonatkozásban, nincs különbség a haladó és a reakciós mozgalmak erkölcsi tartalmában. Aron ugyanezt a gondolatot vallja, csak tömörebben és közvetlenebbül: szerinte erkölcsi tekintetben semmi különbség sincs a haladó és a retrográd mozgalmak közt. S édeskevés különbséget jelent — csak olyan frazeológiai distinkciót, amely kifejezetten árt a kommunista mozgalomnak — hogyha a moralizáló revizionizmus szerint ez az „általános" emberi erkölcs egyszer majd megvalósul az osztályharcoktól és a proletárdiktatúrától végleg megszabadult, leendő „kommunista" társadalomban. Bizonyos, hogy a történelem és az erkölcs (ezen belül ma elsősorban a „történeti" szocialista társadalom és az „örök emberi" erkölcs) közti antinómiát meghirdető revizionista elmélet gyökerei, bármilyen közvetítésekkel bár, de visszanyúlnak az organikus erkölcsös fejlődés forradalomellenes elméletéhez.

Aron a revizionistákkal egybehangzóan állítja szembe a burke-i alapon értelmezett „emberi" humanizmust a humanizmus marxi értelmezésével: „a történelmi humanizmus, amely azt jelenti, hogy az ember önmagát keresi a rendszerek és birodalmak egymásrakövetkezésében, nem tartalmazza a forradalom kultuszát." (L'opium . . . 59. o.) (Természetesen el kell tekinteni attól, hogy Aron itt is és általában, a forradalom „kultikus" tiszteletét fogja a marxistákra.) A humanizmusnak ez a felfogása mély összefüggésben van a forradalomellenesség konzervativizmusával. Mert Aronnak az a véleménye, hogy a rendszerek fejlődésük során egyre inkább humanizálódnak (Uo. 29. o.) s így logikus, hogy egy már kialakult rendszerrel szemben fellépő új mozgalom, illetve ennek győzelme esetén az új társadalmi rend szerinte csak valami brutálisat és nem-humánust képviselhet, — szemben a már humanizálódott régi viszonyokkal. Így válik az aroni koncepció — s a hozzá antimarxizmusának logikája alapján közeledő revizionizmus — a kialakult kapitalista társadalomnak, mint egyedül ésszerűnek és erkölcsösnek apoteózisává.

Említettük már, hogy Aronnak szükségképpen el kell titkolnia, hogy forradalomellenessége mögött a kapitalista termelési- és tulajdonviszonyok elméleti védelme rejlik. Ezért többféle kerülő úton próbálja meggyőzni az értelmiséget forradalmi „illúzióinak" meddő és káros voltáról. Egyik ilyen meggyőzési kísérlete szerint a forradalom hatásaképpen létrejövő egyenlőség megszüntetné a kultúra lehetőségét. „Abszolút egyenlőség egy olyan országban, mint Anglia — mondja — nem biztosítaná a kultúrát fenntartó és gazdagító kisebbségnek az alkotó egzisztenciát." (Uo. 34. o.) Aron itt a burzsoá teoretikusok régi eszközéhez nyúl, amikor az egyenlőség polgári-kispolgári felfogását — amelyet a marxizmus és a szocializmus építésének gyakorlata már régen megcáfolt — a marxizmus ellen fordítja, mint marxista „tételt." Sokkal fontosabb azonban az, hogy tudatosan zárójelbe teszi a kultúra — azaz legtágabb értelemben a szabadidőn alapuló mindenoldalú emberi fejlődés — viszonyát, függését a termelési erők fejlettségi színvonalától, illetve a társadalmi rendszer minőségétől. Alapvető tény, hogy a kapitalista termelőerők fejlődése már létrehozta azokat az elvont feltételeket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy megszűnjön a „kulturálatlan túlmunka" és a „mínusz-munkán alapuló kultúra" régi átkos kettőssége. Már a klasszikus politikai közgazdaságtan felbomlásával keletkezett proletár közgazdaságtani ellenzék képviselői is kimondták, hogy a tőkés viszonyok megszüntetésével, a társadalom általános munkakötelezettségének bevezetésével, mindenkinek meglesz a lehetősége ahhoz, hogy — a termelőerők további fejlődését feltételezve — jóval rövidebb munkaidő mellett elsajátíthassa és gazdagíthassa a kultúrát. Marx rámutatott arra, hogyan függ össze a kultúra és szabadidő polgári felfogása a kapitalizmus apológiájával. James Mill felfogásával kapcsolatban jegyezte meg: „Szükséges, hogy a dolgozó tömegek szükségleteik rabjai s nem idejük urai legyenek ahhoz, hogy az emberi (társadalmi) képességek szabadon kibontakozhassanak azokban az osztályokban, amelynek ez a munkásosztály pusztán alapjául szolgál. Ez utóbbiak a fejlődésképtelenséget képviselik, hogy más osztályok az emberi fejlődést képviseljék. Ez valóban az az ellentmondás, amelyben a polgári társadalom fejlődik és az összes eddigi társadalmak fejlődtek (amelyet Mill) mint *szükségszerű törvényt*, azaz a fennállót mint az abszolút ésszerűt mond ki." (Theorien über den Mehrwert, III. 111. o.).

A szerves fejlődés említett híve, L. Stein, aki már a Mill utáni burzsoá közgazdaságtanhoz kapcsolódott, ugyanennek a felfogásnak adott hangot, amikor a társadalom természetes rendjét abban látta, hogy az egyik ember önmegvalósítása a másik, azaz a többség függőségén keresztül megy végbe. De Mill és Stein koncepciói csak előrevetítették a későbbi, szubjektive cinikus burzsoá apológiának azt a vonalát, amelynek hangadóiból már teljesen kiveszett a rájuk még jellemző önáltatás.

Az értelmiség forradalmi illúzióit bíráló Aron polémiájának élét Merleau-Ponty ellen irányítja, aki a legrendszeresebben és a marxizmus eléggé beható ismeretében fejtette ki a marxizmus igazolásának és a mozgalommal való külsőleges együttműködésnek polgári elméletét. (Humanisme et terreur — Humanizmus és terror, 1947.) De kb. ugyanabban az időben, amikor Aron kidolgozta az ellene irányuló polémiát, már átállt az ún. „neoliberalizmus" bevallottan antimarxista álláspontjára. (vö. Les aventures de la dialectique — A dialektika kalandjai, 1955.) Nem térhetünk ki Aronnak sem erre a vitájára, sem pedig a marxizmushoz és a mozgalomhoz közeledő munkáspapok ellen folytatott polémiájára. Csak egy-két szót ennek a vitának hatásáról.

A forradalom „presztizseit" leleplező Aron azt bizonygatja, hogy az értelmiség csak tévedésből vonzódik a forradalomhoz, amely kölcsönzött presztizsekből él; az esztétikai modernizmus, az erkölcsi nonkonformizmus és a divatos „lázadás" szelleme kölcsönöz neki tekintélyt az értelmiségiek szemében. Mindezekkel az érveivel Aron csak azokra az elemekre hathat, akiket valóban a lázadás kispolgári érzése fűt, akiknek számára a mozgalomhoz való kapcsolódás „izgalmas kalandot" jelent, s akik emellett a marxizmust polgári alapon próbálják „korszerűsíteni". E téren Aron hasznos funkciót tölthet be azzal, hogy ezeket az elemeket ténylegesen lebeszéli a „forradalomról" és visszaviszi őket kispolgári-polgári szférájukba, meggátolva, hogy tovább fertőzhessék a francia munkásmozgalom légkörét. Így pl. helyesen mutatja ki a francia „marxizáló" egzisztencialisták következetlenségét, azt a tényt, hogy bár az „elkötelezés" filozófiai igényével lépnek fel, mégsem hajlandók magukat gyakorlatilag elkötelezni a munkásmozgalommal. De továbbmenően, a 20. századbeli Burke szerepében tetszelgő Aron munkássága feltárja minden hazaszerető francia előtt, hogyan fonódik össze a forradalmi hagyományok lábbal taposása napjainkban azzal a kozmopolitizmussal, amelynek objektív politikai tendenciája a francia nemzeti érdekek alárendelése az angol és elsősorban az amerikai monopoltőkének. Ha tehát vannak olyan gondolkodó és hazaszerető emberek, akiket nem riaszt vissza az aroni úttól a neo-burke-izmus reakciós társadalmi tartalma, bizonyosan visszariasztja őket hazafiatlansága, a francia történelem és a francia jelen bevallott lebecsülése, amely egybefonódott nála az angol és amerikai gondolkodásmód felmagasztalásával.

*

Korunk minden Burke-jének fő célja annak bizonyítása, hogy a társadalmi struktúra lényeges megváltozásával a forradalmak ideje örökre lejárt, s a forradalmi „mítoszok" már csak a voluntarisztikus gondolkodású értelmiségiek fejében élnek. „A nyugati világban — írja Aron — a forradalom mögöttünk, nem pedig előttünk van. Még Olaszországban és Franciaországban sincs ledönteni való Bastille-unk, sem pedig lámpavasra akasztandó arisztokratáink." (L'opium . . . 111. o.).

Ennek a tételnek elvi megindokolásához azonban meg kell tagadnia a klasszikus polgári filozófia, közgazdaságtan és társadalmi elmélet, de elsősorban a marxizmus minden vívmányát. Itt ennek csak néhány jellemző vonatkozásáról lehet szó. Az aroni koncepció szerint nincsenek osztályok, és különösképpen nincsen munkásosztály, mint tudományosan definiálható egység. Ebből következik, hogy az osztályharc is csak értelmiségi találmány, akárcsak a munkásosztály történelmi hivatásának tétele. A munkásmozgalmat (a kommunista mozgalmat) pedig csak az értelmiségiek szítják, felhasználva, azaz kihasználva a munkásosztály bizonyos ösztönös örök elégedetlenségét. És ilyen előkészítés után kézenfekvően adódik az egyetlen, aroni megoldás a munkásság számára : a „valóságos felszabadulás", azaz helyzetük valamelyes, békés reformterveken alapuló javítása a tőkés renden belül.

Aron mindenekelőtt tagadja, hogy az osztályok struktúráját a gazdasági helyzet határozza meg, és felhívja a figyelmet az egyének életmódját meghatározó más, történeti és erkölcsi elemekre, amelyeknek egyenrangú determinás szerepet juttat a gazdasággal. A társadalom így szétesik teljesen heterogén csoportocskák rendszertelen halmazára, de szétesik különösen a munkás-

osztály, amelynek szerinte se határai, sem egysége nem állapítható meg. Így természetesen megszűnik az a fő ellentét proletariátus és burzsoázia között, amelynek gondolati eltüntetésén különben a szociáldemokrata szemlélet éppúgy közreműködik, mint a burzsoá apológia. (vö. pl. az Osztrák Szociáldemokrata Párt programját, amely szerint a proletár-kapitalista ellentét helyett a modern társadalomban sokféleképpen kombinálódható különböző típusú érdekek nagyon bonyolult rendszere uralkodik.)

Mégis van egy pont, ahol Aron elismeri bizonyos gazdasági tényező determináló szerepét. Szerinte a „tulajdonnak" van valami szerepe, de kizárólag falun. A falusi életmód ugyanis bizonyos életközelséget hoz létre a falusiak közt általában, s ezért a falukban vagy a kisvárosokban élő proletárokat több rokoni kötelék fűzi közvetlen szomszédjaikhoz, mint a nagyvárosok dolgozóihoz. (L'opium . . . 80. o.) Aron túl szűkeknek, dogmatikusoknak deklarálja a tudományos fejlődés során felvetett s a marxizmus által konzekvensen kidolgozott absztrakciókat, tételeket. De természetesen ez az absztrakcióellenessége sem következetes és „kíméletlen", ahogy ezt a „tulajdon" szerepével kapcsolatos álláspontjából láttuk. Másutt szintén hajlandó absztrakcióval operálni, amikor kijelenti: „a 20. század a fajok vagy nemzetek háborújának százada jóval inkább, mint az osztályharcoké, a szó klasszikus értelmében". (Uo. 103. o.) Tehát megengedhetővé válik a társadalmigazdasági absztrakció, ha a marxista osztályelméletet cáfolva a fasiszta fajelméletet kell támogatni, amint akkor is megengedhető, ha a patriarchalizmus idilljét kell támogatni, a marxi osztálykoncepcióval szemben.

Marx azt a — a klasszikus polgári közgazdaságtan felbomlása után keletkezett — burzsoá közgazdaságtant nevezte vulgárisnak, amely a tudományos felismerést, igazságot, a tudományhoz idegen érdekekhez idomította a fennálló rend, vagy azon belül egyes osztályok, rétegek érdekében. Ez az apológiával egybeforrt vulgáris szemlélet azóta is uralkodik a burzsoá közgazdaságtanban és talán még közvetlenebbül, még szembetűnőbben virágzik a — vulgáris ökonómiából táplálkozó — politikai ideológiában. Egyik ilyen megnyilvánulása az egész aroni történelem- és társadalomszemlélet, ezen belül különösen Aron szempontos és tendenciózus viszonya azokhoz a tudományos absztrakciókhoz, amelyek osztályának és az egész kapitalista társadalomnak dicstelen jelenét és perspektíváját is kifejezésre juttatják.

Aron ezekkel a vulgáris eszközökkel elméleti síkon tolmácsolja a monopoltőkének azt a „vágyát", hogy „ne legyen (a marxi értelemben vett) munkásosztály és munkásmozgalom" és kifejti a mozgalommal kapcsolatos „csábításelméletet", — mit sem törődve azzal, hogy e kérdésben az orosz cári politikai rendőrség propagandájából merít. Eközben azonban kénytelen mítikus erővel felruházni a kommunistákat és a marxizmust. Hiszen azt állítja, hogy a kommunista mozgalom és elmélet nem a munkásság lényeges érdekeit fejezi ki, és ennek ellenére mégis képes a munkásokat belevonni a forradalmi mozgalomba, azaz képes „elcsábítani" őket.

A munkásság ösztönös elégedetlenségét kihasználó kommunisták kalandorok, akiknek erkölcsi felelősségét a párt vállalja magára — véli Aron, egybehangzóan pl. Kolakowskival. „A marxizmus távol áll attól, hogy a munkásszerencsétlenség és a proletariátus immanens filozófiája legyen: a marxizmus az értelmiségiek filozófiája, amely elcsábította a proletariátus frakcióit és a kommunizmus ezt az áltudományt használja fel, hogy elérje saját célját, a hatalom megragadását. A munkások maguktól nem hisznek abban, hogy ők

vannak kiválasztva az emberiség üdvére. Sokkal inkább nosztalgiát éreznek a burzsoáziába való felemelkedés iránt". (Uo. 95. o.) Aron itt két problémát vet fel: a szocialista elmélet és a munkásmozgalom viszonyát, valamint a spontaneitás-problémát. Kezdjük az elsővel: a marxizmus az értelmiségiek filozófiája?

Aron a marxizmus és a kommunisták elleni vádaskodá ában — bármennyire is torz formában — kénytelen hangot adni annak az igazságnak hogy a munkásosztály ott folytatja a harcot, ahol a polgárság abbahagyta, ha nem is mondja ki, hogy magasabb fokon, de „máshogyan". Továbbá azt is kénytelen kifejezésre juttatni, hogy a nagy francia forradalmat és az egész haladó polgárságot hajdan lelkesítő eszmék új testet öltöttek a marxizmusban. „Az ideológusok átadták a fáklyát a proletariátusnak, abban a reményben, hogy teljesen megvalósíthatóvá válnak a burzsoázia törekvései — a természet meghódítása, az emberek vagy a lehetőségek egyenlősége." (Uo. 321. o.) A másik oldalról pedig Aron negatív viszonya mindezekhez a haladó hagyományokhoz objektíve azt is kifejezi, hogy a mai burzsoáziának már csak annyi köze van ehhez a forradalmi harchoz, hogy azt támadja és rágalmazza. Hamis és torz formában bár, de ezt az igazságot fejezi ki Aron olymódon, hogy „a marxizmus az értelmiségiek filozófiája". De mélységesen hazug és farizeus Aronnak és társainak az az érvelése, hogy a szocialista elméletet a munkásosztály képtelen lett volna kidolgozni, tehát a szocializmus értelmiségi-burzsoá találmány és semmi köze a munkások érdekeihez. Itt Aron először elhallgatja, aztán farizeus módon a munkásosztály ellen fordítja azt a tényt, hogy az osztálytársadalmakra jellemző ellentét a fizikai és a szellemi munka közt — amelynek a proletariátus „munkaállattá" való degradálása az egyik legkifejlettebb pólusa — tette lehetetlenné, hogy maguk a munkások dolgozzák ki az érdekeiket és hivatásukat kifejező tudományos elméletet. (Maga Aron sem tagadhatja különben, hogy a munkásoknak a burzsoáziától eltérő világképük, szemléletük, hagyományaik stb. vannak.) A marxizmus sohasem tagadta, hogy a szocialista elméletet a vagyonos osztályok művelt értelmiségi képviselői dolgozták ki és vitték be a mozgalomba. De ezek ekkor már nem mint „burzsoá értelmiségiek" léptek fel, hanem mint a szocialista mozgalom teoretikusai, amint a munkások sem mint „munkások" dolgoztak tovább az elméleten, hanem szintén mint szocialista teoretikusok. (vö. Lenin Válogatott Művei. I. 208. o.).

Mi Aron célja ezzel a kettősségében is egységes taktikával: a szocialista elmélet „értelmiségi találmány"; és: „a munkások nosztalgiát éreznek a burzsoáziába való felemelkedés iránt"? Jól tudja (és idézi is Lenint) hogy a szocialista tudatot nap mint nap be kell vinni a mozgalomba, hogy az ún. „eszmei felszabadulás"-nak (azaz a kapitalizmus megdöntésének, a szocializmus építésének) egyik lényeges előfeltétele ez a szocialista tudat. És ezért minden erőfeszítése arra irányul, hogy ezt a folyamatot feltartóztassa, hogy megakassza és kettészakítottságában rögzítse a spontán mozgalmat és a szocialista tudatot. Ezért egyrészt a munkásokat akarja lebeszélni az „értelmiségi csábításról", azaz elfordítani a marxista teoretikusoktól, másrészt pedig — mint már említettük — az értelmiségieket akarja elfordítani a marxizmus „ópiumától". A munkások elégedjenek meg ösztönösen létrejött, a burzsoáziáétól valamennyire különböző „világérzésükkel", tartsák magukban ébren a „felfelétörekvés" iránti nosztalgiát s ezek alapján elégedjenek meg „szalonképessé" tett gazdasági csatározásaikkal, — az értelmiségiek pedig lázadozzanak önmagukban . . .

Így hát a monopoltőke teoretikusa újra meghirdeti a munkásosztály árulóinak burzsoá politikáját és politikai elméletét, a trade-unionizmust és a spontaneitás-elméletet. E ponton is egyesül a szociáldemokratizmussal és a revizionizmussal, — nem véletlen, hogy elsőként Bernstein dolgozta ki a „valóságos felszabadulás" programjának lényeges tartalmát. A korabeli bernsteinizmussal szemben fellépő Lenin már megmondta, hogy „liberálisok a munkásoknak kínálják . . . a politika tradeunionista felfogását . . . ." És ugyancsak Lenin fejtette ki ezzel kapcsolatban, hogy . . .„az osztályok leglényegesebb, »döntő« érdekei általában csakis gyökeres *politikai* átalakulások útján elégíthetők ki . . . a proletariátus alapvető gazdasági érdeke csakis a burzsoázia diktatúráját a proletariátus diktatúrájával felváltó politikai forradalom útján elégíthető ki." (Lenin, Válogatott Művei. I. 262, 215, o.)

Ezek után világos, miért hirdeti Aron, hogy a munkásság „igazi", „csábításmentes" politikája a labourizmusban és a svéd szociáldemokratizmusban testesül meg, és miért próbálja meggyőzni az „eszmei felszabadulás" hatása alatt álló értelmiségieket arról, hogy Svédországban doktrinanélküli szocializmus alapján osztálynélküli társadalom jött létre! (Arról azonban nem beszél, hogy maguk a svéd szociáldemokrata vezetők is elismerik: az ország termelőeszközei változatlanul a tőkések kezében maradtak s fennáll a nagy ipari konszernekkel egybefonódott nagybankok uralma, stb.).

Azonban Aron „csábításelmélete" nemcsak a tradeunionizmus számára kövezi ki az utat, hanem egyben objektíve elvileg magalapozza Burnham fasiszta antikommunizmusát. Burnham is abból indul ki, hogy a kommunizmus nem a munkások érdekeinek lényeges kifejeződése, hogy független a társadalmi viszonyok „állandóbb jellegű problémájától". S objektíve kiélezve az aroni megfogalmazást s annak gyakorlati konzekvenciáját, kijelenti, hogy a kommunizmus „világméretű összeesküvő mozgalom a hatalom monopóliumának meghódításáért a kapitalista hanyatlás időszakában". (The struggle for the world, 59. o.) S kétségkívül megvan a logikus összefüggés az „elméleti" megalapozás és a gyakorlati konklúzió közt: Burnham szerint ugyanis jogosult és szükségszerű ennek az összeesküvő csoportnak és szervezetnek felszámolása, azaz: a kommunista pártok betiltásának fasiszta rendszabálya.

*

Aronnak e művében fellelhető közgazdasági nézeteire teljes mértékben érvényesek Marxnak a korabeli vulgáris ökonómiára vonatkozó megjegyzései. Ezek szerint ez az irányzat maga semmit sem alkot, csupán a közvetlen szemlélet szülte vulgárelemeket csoportosítja újra meg újra, az aktuális szükségleteknek megfelelően. Számára nem arról van szó, „. . .hogy ez vagy az az elméleti megállapítás igaz-e, hanem arról, hogy a tőkésnek hasznos-e vagy káros, kellemes-e vagy kellemetlen . . ." (A tőke, I. 17. o.) Miután a tőkésnek hasznos, ha teoretikusa elfordul a termelőfolyamattól, hasznos, hogyha különösen a termeléstől, a termelési- és tulajdonviszonyoktól elszakított elosztás problémáit tárgyalja, Aron is ezt teszi. Elsősorban azért, hogy kimutassa: a jövedelmek „teljes egyenlősége" sohasem valósulhat semmilyen rendszerben sem, másrészt, hogy örök természeti szükségszerűségnek tüntesse fel az elosztás kapitalista formáit.

Egyik fő célja a marxi munkaértékelmélet felszámolása. Egyesítve a „tőke produktivitásával" kapcsolatos régi burzsoá koncepciót a burnhami menedzser-elvvel, gúnyosan nyilatkozik azokról, akik a termelés „képzett

irányítóival" szemben az „egyszerű munkásban" látják a történelem formáló erejét (és amit ugyan nem mond ki, de koncepciójából következik: minden érték forrását.) E téren azonban a vulgáris ökonómia „klasszikusai" is rettenhetetlen szókimondó hősök voltak hozzá képest. Egy — Marx által idézett — malthuziánus már kimondta, mi indokolja elutasító magatartását a munkaértékelmélettel szemben: „Hogy a munka a gazdagság egyedüli forrása, olyan tanításnak tűnik, amely nemkevésbé veszélyes, mint hamis, mert szerencsétlen módon mindazoknak kezére játszik, akik megállapítják, hogy minden tulajdon a dolgozó osztályoké és azt a részt, amely másoknak jut, elrabolták vagy ellopták tőlük." (Theorien über den Mehrwert, III. 66. o.).

Hamisan tolmácsolva a marxi munkaértékelméletet, úgy tünteti fel, mintha a reálbérek egyszerű emelkedése a tőkés országokban megcáfolná és megszüntetné a kizsákmányolás tényét, — amely szerinte amúgyis csak a „meghatározás kérdése." Továbbá felteszi a kérdést: . . . „milyen mozzanattól kezdve tartalmaz kizsákmányolást a jövedelmek egyenlőtlensége vagy egy vállalkozó és egy bérmunkás közti munkaszerződés?" (L'opium . . . 102. o.) Lényegében mindegy, hogy a művelt Aron műveletlensége vagy tudatos rosszhiszeműsége nyilvánul-e meg ebben a kérdésben. A döntő e kérdés demagóg és félrevezető jellege: hiszen a marxi elmélet szerint a kizsákmányolás ténye mindaddig fennáll, amíg a tőkés és a munkás közt egyáltalán „osztozkodásról" lehet szó.

Aront tájékozatlanság és rosszhiszeműség mellett itt is „a lényeggel szembeni szkpeszisre" vezeti a marxizmus cáfolásának szükséglete. Absztrakciói teljesen üresek, tartalmatlanok, elsikkaszt belőlük minden gazdasági-történelmi-társadalmi meghatározottságot. Így. pl. a 20. század „modern ipari társadalmáról" beszél általában (teljesen függetlenül attól, hogy kapitalista vagy szocialista tartalmakról van-e szó) így a munkásokkal mindig szembenálló „bürokratikus hierarchiáról" (szintén függetlenül attól, hogy a munka tőkés vagy szocialista szervezeti formáiról van-e szó).

Elszórt megjegyzéseiből rekonstruálható a tőkés termelési viszonyok — általa csak újonnan megfogalmazott, különben igen régi — közvetett védelmezése. A termelés anyagi és személyi tényezői már eleve tőkés mezben jelennek meg, s így a tőkés viszony — kimondatlanul is — a termelési- és tulajdonviszonyok örök természeti formájává válik. Ezek a „természeti" viszonyok ilymódon nem lehetnek semmilyen konkrét — ösztönző vagy gátló kapcsolatban a mindig változó, alakuló termeléssel, termelőeszközökkel, ezeknek csak változatlan kereteit, „örök" feltételeit alkothatják. De Marx már Mill-el kapcsolatban feltárta, mi indokolja, hogy a közgazdászok különös előszeretettel foglalkoznak „minden termelés általános feltételeivel". Valójában ezzel az a céljuk, hogy a termelést „. . . a történelemtől független, örök természeti törvények által megszabottnak ábrázolják s ez alkalommal azután suttyomban *polgári* viszonyokat csempésznek be az elvont társadalom megdönthetetlen természeti törvényeiként." (Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához, 1951. 11 o.) S e tőkés viszonyok kimondatlanul feltételezettek, amikor Aron a „modern ipari társadalomról" vagy a „hierarchikus" munkaszervezetről beszél, vagy azokról az „örök munkásbajokról", amelyek mindaddig fennállnak, amíg a termelőfolyamatban a munkás szembenáll a géppel. Ezek az „örök munkásbajok" — amelyeknek igen kérdéses voltára itt most nem térhetünk ki — Aron szerint természetesen éppúgy feltörhetnek a General Motorsban, mint a Kirov-gyárban; hiszen ehhez előző-

leg már megteremtette a teljes gondolattalanság szféráját, azt az elméleti éjszakát, amelyben minden tehén fekete. Miután absztrahált a termelési- és tulajdonviszonyoktól, számára teljesen mindeggyé vált, hogy a munkással „szembenálló" gép az uralkodó osztállyá szerveződött proletariátus társadalmi tulajdona, vagy pedig saját — de tőle kisajátított — munkájának eredménye, amely saját leigázásának, kizsákmányolásának s e kizsákmányolás fenntartásának eszközévé vált. De azok az üres absztrakciók, amelyek ezen apologetikus eszmefuttatás alapjául szolgálnak, ugyanazon a színvonalon állnak, mint egy kisgyermeknek a modern üzemről alkotott képzete : ha végigvezetik egy szovjet, illetve egy amerikai üzemen, ő is csak azt fogja mondani, hogy mindkét helyen emberek voltak és gépek. A termelési viszonyok egyformán nem érzékelhetők a gyermeki képzet és azon apologetikus gondolkodás számára, amelynek belső feltételévé vált a gondolattalanság, a „lényeggel szembeni szkepszis".

A közvetett apológia e vonalán továbbhaladva, ezt az — új megfogalmazású, de szintén régi — tételt a marxisták ellen irányítja, akik . . .„a magántulajdonnak és a piaci anarchiának tulajdonítják az ősi szegénység maradványait, amelyek ténylegesen az akkumuláció követelményeiből (legyen az kapitalista vagy szocialista akkumuláció), a termelékenység nem kielégítő voltából és a népesség növekedéséből fakad". Ez a tétel természetesen konkretizálódik a dolgozóknak adott malthusi tanáccsal : „relatív bőségre" csak akkor számítsanak, ha ésszel uralkodnak ösztöneik felett, azaz vigyáznak, hogy a népesség szintje viszonylag stagnáns legyen. (vö. L'opium . . . 165. o.) Eszerint az aroni munkamegosztás így festene : a dolgozók szorgalmasan végezzék el munkájukat, emellett tartsák féken ösztöneiket, az akkumulálást pedig bízzák az uralkodó osztályokra . . . s vele együtt az „ősi szegénység" állandó újratermelésének gondját . . .

E közvetett apológia struktúrája készen is áll, de itt Aron nem állhat meg. Hiszen eszerint minden mindegy lenne, ha mindkét rendszer egyaránt kitermeli az „ősi" visszásságokat. És ezért állandóan meg kell konstruálnia az átmenetet a kapitalizmusnak ahhoz a közvetlen védelméhez, mely szerint a „forradalmárok" sokkal rosszabb despotizmust hoztak létre, mint ami ellen hajdan síkraszálltak, — míg nyugaton „a gazdasági és politikai hatalom szolidáris és riválisi csoportok közt oszlik meg". (Uo. 101. o.). De napjaink liberalizmusa már mindenfajta ellenforradalmi és fasiszta tartalom igazolását szolgálja ; Aronhoz hasonlóan Burnham is úgy vélekedik, hogy „a szabadság abból a bizonytalan egyensúlyból keletkezik, amely a küzdő erők konfliktusának eredménye". (The struggle for the world. 211. o.). — Anatole France mondotta, hogy a szabadság ellenségei a szabadság nevében próbálják megfojtani a szabadságot.

Makai Mária

Hogyan „értelmezi" Marxot egy jezsuita?

Abban a hadjáratban, amelyet a mai burzsoázia ideológusai a marxizmus filozófiája ellen folytatnak — és amelyben az utóbbi évek során egyre nagyobb szerepet játszanak a marxizmussal közvetlenül vitábaszálló írások — a haladó gondolat elleni harcban évszázados tapasztalatokkal rendelkező katolikus egyház filozófusai járnak az élen. A marxizmus filozófiáját támadó művek közül a legnagyobb terjedelműek a jezsuita filozófusok tollából kerültek ki. Ilyen a német Wetternek „A dialektikus materializmus" című könyve, valamint a francia Calveznek „Marx Károly gondolatvilága"[1] című műve. Jelen bírálat tárgyát ez utóbbi munka képezi.

Calvez terjedelmes Marx könyvének tulajdonképpeni mondanivalóját igen röviden össze lehet foglalni. A tudós jezsuita atya a következő tételeket kívánja egész művével bizonyítani: Marx tanítása egymásnak ellentmondó, egymással össze nem egyeztetett és össze nem egyeztethető koncepciókat tartalmaz. Ezért a marxizmus tudományosan tarthatatlan elmélet. A marxizmus „belső ellentmondásainak" elemzése egyben elvezet bennünket ahhoz a felismeréshez, hogy csak a keresztény teológia ad kielégítő megoldást azokra a kérdésekre, amelyeket a marxizmus felvet ugyan, de anélkül, hogy meg tudna birkózni velük.

Calvez e tételeinek bizonyítása érdekében az általa ismertetett marxi gondolatokat lépten-nyomon eltorzítja, elferdíti, hallgatással mellőzi a koncepciójába be nem illeszthető marxi megállapításokat. Az alábbiakban kísérletet teszünk annak bemutatására, hogyan torzítja el, hogyan hamisítja meg jezsuita szerzőnk az általa „kritikailag elemzett" marxi gondolatvilágot.

Calvez szerint Marx tanainak alapvető gyengesége abban rejlik, hogy a történelemnek két, egymással össze nem egyeztethető koncepcióját foglalják magukban. Marx történetfelfogása értelmében, a marxi dialektika értelmében a történelem az ellentétek állandó harcában halad előre, a történelem ellentmondások keletkezésének és megoldásának szakadatlan sorozata. A történelem teljes gazdagsága csak a teljes, az egész történelmi folyamatban található meg, nem pedig annak egy adott szakaszában. A történelem e dialektikus felfogása szerint minden meghatározottság egyben tagadás is, minden történelmi korszak egyben túl is mutat önmagán, a történelem az egymásból keletkező és egymást tagadó meghatározottságok sorozata.

[1] Calvez: La pensée de Karl Marx. Editions du seuil. 1957. 664 o.

Marx azonban nem marad mindig hű ehhez a történetfelfogáshoz, állítja Calvez. Nevezetesen a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló marxi tanítás lenne az, ami teljesen ellentmond az előbb vázolt történetfelfogásnak. A Marx által leírt kommunista társadalom minden ellentét megszűnését, minden ellentmondás kibékítését hozza magával, ez pedig ellentmond a marxi történetfelfogásnak és a marxi dialektikának, amely szerint a történelemnek és minden létezésnek alapvető törvénye az ellentétek harca. Továbbá — folytatja érvelését Calvez — a kommunizmus megvalósulása Marxnál a történelemnek egy olyan kiváltságos pillanata, amelyben az ember lényege egyszerre teljesen megjelenik, kibontakozik. Tehát a történelem teljes gazdagsága mintegy ebben a pillanatban sűrűsödne össze. Ez azonban a történelem végét jelentené, hiszen ha az ember teljes lényege megvalósul, megjelenik a történelem egy adott szakaszán, akkor a további fejlődés lehetősége már ki van zárva. De a történelemnek egy ilyen kiváltságos szakasza, amelyben a történelem teljes gazdagsága egyszerre jelen van, a megelőző történelmet is semmissé teszi, minden történetiséget megszüntet, véli Calvez. „Ha a történelem teljes gazdagsága a történelem egy pontjában van, akkor ez a gazdagság nincs meg a történelem többi részében, a történelem többi része üres."[2] „Marx szerint egy kiváltságos pillanatban az ember lényege a maga teljességében adva lenne, jelen lenne. De akkor nincs ember ezen a pillanaton kívül. Nincs és nem is lehet történelem ezen a ponton kívül."[3] Calvez hozzáteszi mindehhez, hogy Marx kétségkívül azt állítja ugyan, hogy a proletárforradalom „kiváltságos pillanata" után is lesz még fejlődés, ez a fejlődés azonban Calvez véleménye szerint „nem mehet végbe annak a *másik* történelemnek" (— ti. a forradalmat megelőző történelemnek —) „feltételei között, amely konfliktusokon keresztül halad előre, és amelynek csak azon dinamizmus által van értelme, amely mindenkor a konfliktus megoldásához vezet."[4]

Calvez szerint tehát Marxnál két, egymást kizáró, történelemfelfogást találunk, a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló marxi tanok teljesen ellentmondanak Marx általános történelemfelfogásának, ellentmondanak Marx dialektikájának.

Marx tanainak ezzel a meg nem oldott és meg nem oldható ellentmondásával szorosan összefügg egy másik ellentmondás, állítja tudós jezsuita szerzőnk. Egyrészt Marx bizonyos ponton maga is visszaesik az általa oly élesen és meggyőzően bírált *idealizmus* hibájába, másrészt viszont Marx bizonyos ponton visszacsúszik az általa helyesen bírált dialektikátlan, teljesen mechanikus materializmus színvonalára. A kommunista társadalomról szóló tanítás, az ellentétek maradéktalan megszüntetése, az ember lényegének teljes megvalósulása a kommunista társadalomban, mindezek olyan tanítások, állítja a szerzőnk, melyek ellentmondanak a történelem általános törvényeinek, ellentmondanak minden tapasztalatnak. Éppen ezért a kommunizmusról szóló marxi tanítás nem a tapasztalati valóság elemzésén épülő tudományos elmélet, hanem *idealista posztulátum:* „A totális aktus, a proletárok lényegi cselekvésének teljessége idealista posztulátum a történelem dialektikus feltételeihez képest."[5] A kommunizmusról szóló marxi tanítás azonban nemcsak

[2] Calvez: La pensée de Karl Marx. 626. o.
[3] Uo.
[4] I. m. 626. o.
[5] I. m. 627. o.

a tapasztalatnak ellentmondó idealista posztulátum Calvez szerint, hanem egyben elvezet egy teljes „naturalizmushoz", egy teljesen anti-dialektikus, tisztán mechanikus materializmushoz. Mégpedig azért, mert egyfelől a kommunizmus — Calvez Marx interpretációja szerint — az ember és a természet teljes azonosulását, az embernek a természetben való feloldódását jelenti, másfelől viszont, — ugyancsak a jezsuita páter sajátos Marx interpretációja szerint — minden dialektika forrása az ember és a természet szembenállásából, kölcsönhatásából fakad. Ha tehát az ember feloldódik a természetben, teljesen azonosul vele, akkor megszűnik minden dialektika, vagyis visszatértünk a dialektikátlan, mechanikus materializmushoz. „Marx posztulátuma vagy idealizmusa, mert ennek kell nevezni, *naturalizmus*. Marx határozottan ezt állította, amikor a humanizmust és a naturalizmust azonosította egymással." „A humanizált természet a saját maga által módosult természet új formája. A teljesen naturalizált ember, nem más mint a természetben elmerült ember. Igaz Marx, azt állította Feuerbachhal és a francia materialistákkal szemben, hogy a természet az ember tevékenysége nélkül semmi.[6] Mégis tanításának lényeges pontján egy teljes naturalizmushoz, egy teljes materializmushoz vezet vissza bennünket. Egy olyan materializmushoz, amely a valóságban olyan kevéssé dialektikus, hogy ellentmondás nélküli állításához le kell mondani a valóság lényeges viszonyai általános dialektikájának egész elméletéről".[7] „Tehát a mechanikus materialistáknak, Feuerbachnak, Darwinnak lenne igaza és nem a dialektikus Marxnak, aki túl kevéssé hű a dialektikához, ahhoz, hogy megvédje következtetéseit a teljes naturalizmus visszatérésével szemben".[8]

Marxnál tehát egyrészt dialektikus materializmusának ellentmondó idealizmust találunk Calvez szerint, másrészt pedig egy olyan visszatérést a mechanikus materializmushoz, amely ugyancsak ellentmond a marxi dialektikának. Calvez azon a véleményen van, hogy a dialektika és a tulajdonképpeni materializmus, melyet Calvez előszeretettel nevez naturalizmusnak, összeegyeztethetetlenek egymással és Marx utódainál tanításának e két össze nem illő eleme el is különül egymástól. A „dialektikus materializmus további sorsa" az, írja Calvez, hogy „annak naturalizmusa végül is a dialektikus jelleggel ellentmondásban lévőnek mutatkozott. Akkor, amikor a természet dialektikájáról lehetett beszélni, egyre inkább egy tulajdonképpeni értelemben vett materialista rendszert fejlesztettek ki, amely épp oly kevéssé dialektikus, mint a 18. század materializmusa". „Másrészt, megfordítva, más tekintetben Marx autentikus *dialektikus* materializmusa néha a dialektikának a materializmus vagy a naturalizmus rovására történő erős kiemelésére vezetett. Mindenesetre a marxista gondolat két pólusa egyre inkább eltávolodott egymástól, anélkül, hogy össze tudott volna kapcsolódni egymással. Csak Marx művében lehetett megőrizni teljesen ideiglenes egységüket."[9]

Calvez szerint tehát Marx tanai számos belső ellentmondást tartalmaznak. A marxizmust ismerő olvasó már eddig is észrevehette, hogy Calvez gyakran olyan tételeket tulajdonít Marxnak, melyeket Marx sohasem állított. Az alábbiakban megvizsgáljuk, mennyit érnek Calvez érvei, amikor azt

[6] Calvez ezen abszurd állítását alább fogjuk bírálni.
[7] I. m. 627. o.
[8] Uo.
[9] I. m. 412—413. o.

kívánja bizonyítani, hogy a marxizmus logikai ellentmondásokat foglal magában.

Calvez Marx tanait ismertetve az érett, teljesen kialakult marxizmust tartalmazó művekkel szemben határozottan előnyben részesíti Marx ifjúkori írásait, melyekben Marx mégcsak útban van a tulajdonképpeni marxizmus felé. Meg kell jegyezni, hogy ezekből az írásokból nem lehet az érett, a tulajdonképpeni marxizmus tanait kellő pontossággal megismerni. Ha tehát Calvez művének jelentős részében elsősorban ezekre az írásokra támaszkodva ismerteti a marxizmust, akkor már eleve helytelen képet ad a tulajdonképpeni marxizmusról. De Calvez nemcsak azáltal ad torz képet a marxizmusról, hogy gyakran indokolatlanul a korai Marx művekre támaszkodik, hanem azáltal is, hogy a korai Marx művek különböző tételeinek olyan értelmezést ad, amely nemcsak a későbbi Marx nézeteivel nincs összhangban, hanem a fiatal Marx igazi nézeteit is teljesen meghamisítja. Calvez nem törődik azzal, hogy már a korai Marx művek is számos olyan megállapítást tartalmaznak, amelyek ellentmondanak a marxizmusról kialakított koncepciójának.

Igaza van-e Calveznak, amikor azt állítja, hogy a kommunista társadalom Marxnál mindenféle ellentmondás, mindenféle ellentét teljes megszűnését jelenti? Igaza van-e mikor azt állítja, hogy mivel a proletárforradalom révén az „ember teljes lényege" megvalósul, azért vége van a történelemnek? Igaza van-e mikor azt állítja, hogy a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló marxi tanítás ellentmond Marx dialektikus történetfelfogásának, hogy a marxi kommunizmus egy olyan kiváltságos mozzanata a történelemnek, amelynek semmilyen közös vonása nincs a megelőző történelemmel, amelyet éppen ezért nem is lehet a valóságos történelemben elhelyezni? Nincs igaza. Először is a kommunizmus Marxnál, az érett Marxnál nem jelenti mindenféle ellentét, mindenféle ellentmondás megszűnését, hanem „csak" bizonyos ellentmondások és ellentétek megszűnését, elsősorban az osztályellentétek megszűnését az osztálynélküli társadalom kialakulásával. „A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni antagonizmus, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből fakadó antagonizmus értelmében ; de a polgári társadalom ölében fejlődő termelőerők megteremtik egyúttal azokat az anyagi feltételeket, melyek ennek az antagonizmusnak a feloldásához szükségesek. Ezzel a társadalmi alakulattal lezárul tehát az emberi társadalom előtörténete"[10] — írja Marx. Az idézetből látható, hogy Marx nem mindenféle ellentét megszűnéséről, hanem „az egyének társadalmi életfeltételeiből fakadó antagonizmus", vagyis az osztályellentétek megszűnéséről beszél. Az „ember lényegének" teljes megvalósulásáról szóló állítólagos marxi tanra vonatkozóan azt kell mondani, hogy Marx szerint nincs elvont, változatlan emberi lényeg, az ember a történelemmel együtt változik és fejlődik : „Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége."[11] — írja Marx a Feuerbach tézisekben. Marx már 1843-tól kezdve bírálja Feuerbach elvont emberfelfogását. Az 1844-es Gazdasági-filozófiai kéziratokban és a Szent családban ennek ellenére még gyakran kísért a feuerbachi terminológia, még gyakran beszél Marx *az* emberi lényegről. De már a Német ideológiá-

[10] Marx : Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához." Marx—Engels Vál. művek I. köt. 341. o.

[11] Marx—Engels : A német ideológia. Szikra 1952. 151. o.

ban Marx bírálja korábbi műveinek ezt a fogyatékosságát, rámutatva arra, hogy e helytelen terminológia félreértésekre adott alkalmat: „Ez az út" — a történelmi materializmus felé vezető útról van itt szó Marxnál — «a Deutsch—Französische Jahrbücher-ben a «Bevezetés a hegeli jogbölcselet bírálatához» és «A zsidó kérdéshez» című cikkekben már jelezve volt. Minthogy ez akkor még filozófiai frazeológiával történt, az itt hagyományszerűen becsúszott filozófiai kifejezések, mint «emberi lényeg», «nem» stb. a német teoretikusoknak kívánatos alkalmat szolgáltattak arra, hogy félreértsék és azt higyjék, itt megint csak viseltes elméleti köpönyegeik újabb kiforgatásáról van szó».[12] A korai Marx műveknek ez a még nem pontos terminológiája adott alkalmat tudós jezsuitánknak is arra, hogy eltorzítsa Marx tanítását.

Calvez akkor is teljesen hamis nyomon jár, amikor a kommunizmusról szóló marxi megállapításokból egy sajátos eszkatológiát kíván kiolvasni. Marx valóban azt írja 1844-beli Gazdasági-filozófiai kéziratiban, hogy a kommunizmus „a történelem megoldott rejtvénye", A politikai gazdaságtan bírálatához című művéhez 1859-ben írt előszavában pedig arról beszélt Marx, hogy a kapitalizmussal „lezárul tehát az emberi társadalom előtörténete".[13] Ez azonban egyáltalán nem jelenti a „történelem végét" Marxnál, egyáltalán nem jelenti azt, amit Calvez rá szeretne bizonyítani Marxra, nevezetesen, hogy az „emberi társadalom előtörténete" és a kommunizmussal kezdődő új történelem között semmiféle kapcsolat és semmiféle közös vonás ne lenne. A kapitalizmus felszámolásával valóban lezárul az emberiség előtörténete, mert egyfelől megszűnik mindenféle kizsákmányolás, másfelől csak ettől kezdve képes a társadalom arra, hogy tudatosan felhasználja a társadalmi fejlődés felismert törvényszerűségeit. De az előtörténet után következő történelem éppúgy objektív törvényszerűségeknek alávetett folyamat, mint az előtörténet. Továbbá minden társadalmi gazdasági alakulatnak megvannak a maga sajátos törvényszerűségei, ezeken kívül azonban vannak a társadalmi fejlődésnek bizonyos általános törvényszerűségei, melyek minden társadalmi gazdasági alakulatban érvényesülnek, így a kommunizmusban is. A kommunizmusban is az ellentétek harcában halad előre a történelem, de ezek az ellentétek nem osztályellentétek, hanem másfajta ellentétek. Semmi alapja nincs tehát Calvez azon állításának, hogy a kommunizmusról szóló marxi tan ellentmond Marx általános történetfelfogásának, hogy a kommunizmusról szóló tan megszüntet minden valódi történetiséget, a történelem végét jelenti, hogy nem lehetséges semmiféle összefüggés, kapcsolat a kommunizmus és az „előtörténet" között.

Az eddigiekből látható, hogy Marxnál a kommunizmus nem „az emberi lényeg" teljes megvalósulása, hogy a kommunizmusról szóló tanítás nem mond ellent a történelmi fejlődés általános feltételeinek, általános törvényszerűségeinek, tehát nem mond ellent a tapasztalatnak. Ha azonban ez így van, akkor egyúttal teljesen alaptalannak bizonyul Calvez azon állítása is, hogy a kommunizmusról szóló marxi tan a tapasztalatot és a történelmi fejlődés törvényszerűségeit, valamint a dialektika általános törvényszerűségeit semmibevevő „idealista posztulátum".

Valamivel részletesebben kell foglalkoznunk Calvez azon állításával, hogy materializmus és dialektika a marxi filozófia egymásnak ellentmondó

[12] I. m. 104. o.
[13] Marx—Engels Vál. műv. I. köt. 341. o.

alkotóelemei, „pólusai", valamint, hogy Marx, bár helyesen bírálta a mechanikus materializmust, nem marad következetesen hű saját dialektikus felfogásához, hanem végsősoron visszacsúszik a dialektikátlan mechanikus materializmus színvonalára.

Először is Calvez teljesen helytelenül ábrázolja a marxi materializmusnak a megelőző materializmussal szemben meglevő különbségét. A Marx-előtti materializmus nem volt képes arra, hogy az embert mint gyakorlati, tevékeny, a körülményeket megváltoztató lényt ábrázolja. Marx felszámolja a régi materializmusnak ezt a gyengeségét, és bírálja e gyengeségéért a régi materializmust. Calvez azonban eltorzítja ezt a Marx által gyakorolt bírálatot és azt az abszurd felfogást tulajdonítja Marxnak, hogy a természet az emberi tevékenység nélkül semmi. „Marx ugyan azt állította Feuerbachhal és a francia materialistákkal szemben, hogy a természet az ember tevékenysége nélkül semmi."[14] „Nincs természet ember nélkül és nincs ember természet nélkül. E két tag közötti viszony a valóság egész mozgása."[15] „A természetnek az ember nélkül nincs értelme, nincs mozgása, a természet az ember nélkül káosz, differenciálatlan és közömbös anyag, tehát végeredményben semmi"[16] — ezt a felfogást tulajdonítja jezsuita szerzőnk Marxnak! Mit írt ezzel szemben a valóságban Marx? „Ez a tevékenység, ez a folytonos érzéki munkálkodás és teremtés, ez a termelés annyira alapja az egész érzéki világnak — úgy amint az jelenleg létezik —, hogy hacsak egy esztendőre is megszakadna, Feuerbach nemcsak a természet világában tapasztalna óriási változást, hanem igen hamar arra ocsúdna, hogy az egész emberi világ és saját szemlélőképessége, sőt saját léte is oda van. Igaz, hogy e mellett fennmarad a külső természet elsődlegessége . . ."[17] Az idézett marxi szövegrészből teljesen világosan látható, hogy Marx határozottan kiemeli a külső természetnek az emberi tevékenységgel szemben elsődleges létezését. Semmi alapja nincs tehát Calvez azon állításának, hogy Marx szerint a természet az emberi tevékenység nélkül semmi.

Ugyanígy alaptalan Calvez azon véleménye is, hogy Marx igazi felfogása szerint minden dialektika az ember és a természet kölcsönhatásából ered, és éppen ezért a természetnek az emberi tevékenységtől független dialektikájáról nem lehet beszélni: „Kijelenteni, hogy a valóság alapja az ember és a természet közötti első dialektikus viszony, ez annyit is jelent, hogy ki van zárva a természet minden emberi létezéstől független dialektikájának lehetősége."[18] Calvez elsősorban Marx 1844-ben írt Gazdasági-filozófiai kézirataira hivatkozik e megállapításainak alátámasztására. De vajon Marx tényleg azon a véleményen volt 1844-ben, hogy a természetnek nincs az embertől független saját mozgása, saját dialektikája? Éppen ellenkezőleg. Marx e kéziratainak többek között a következőket írja: „A föld teremtésének az elméletére hatalmas csapást mért a geognózia, vagyis az a tudomány, amely a Föld kialakulását, fejlődését folyamatnak, önlétrehozásnak mutatja be. A generatio aequivoca a teremtéselmélet egyetlen gyakorlati cáfolata."[19] Nyilvánvaló, hogy Marx itt az emberi tevékenységtől független *fejlődést, ön-*

[14] I. m. 627. o.
[15] I. m. 378. o.
[16] I. m. 380. o.
[17] Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 27. o.
[18] Calvez i. m. 380. o.
[19] Marx—Engels: Kleinere ökonomische Schriften. Dietz 1955. 138. o.

mozgást, tulajdonít a természetnek, azaz egyáltalán nem zárja ki az emberi tevékenységtől független természetdialektika lehetőségét. Ellenkezőleg, nagy világnézeti jelentőséget tulajdonít a természet önmozgásának, a Föld „önlétrehozásának".[20]

A marxi dialektikáról alkotott hamis elgondolás alapján Calvez a marxizmus számos korábbi és mai ellenfelének nyomdokain haladva bizonyos ellentétet szeretne kimutatni Marx és Engels filozófiai felfogása között. Calvez vázolja Engelsnek a természetdialektikáról szóló kéziratának néhány főbb gondolatát, majd a következő kérdéseket teszi fel: „Mindenesetre kérdéses, hogy Engels kísérlete" — a természetdialektika kimutatásáról van szó — „nem képez-e komoly újítást Marx művéhez képest. Vajon Marx nem vetette-e szemére Feuerbachnak, hogy egy az embertől független természeti természet koncepcióját dolgozta ki?" ... „Nem vált-e Engels Marx helyeslése ellenére hűtlenné Marx néhány lényeges tételéhez? Engels mindenesetre a marxista naturalizmus és materializmus egyoldalú hangsúlyozását készíti elő."[21] (A naturalizmus szót Calvez a materializmus szinonímájaként használja.) Pár oldallal később pedig Calvez már határozottan azt írja, hogy a marxizmus fejlődése során „annak naturalizmusa a dialektikus jelleggel ellentmondásban levőnek mutatkozott". Azt állítja Calvez, hogy Engels nyomán egy a XVIII. század materializmusához hasonlóan dialektikátlan materializmust dolgoztak ki a marxisták.[22] „Engels és követői, ... az egész korábbi mechanikus materializmust segítségül hívták",[23] „Engels a végső következményekig visz egy olyan materializmust, amely ténylegesen a francia mechanikus materializmushoz csatlakozik"[24] írja Calvez.

A valóságban Calvez itt egy velejéig meghamisított Marxszal egy ugyancsak velejéig meghamisított Engelst állít szembe. Már láttuk azt, hogy légből kapott Calvez azon véleménye, hogy Marx szerint a természet és a természet dialektikája nem létezik az ember nélkül. De éppen ezen helytelen véleménye alapján kívánja Calvez a Természet dialektikáját író Engelst szembeállítani Marx-szal. Ugyanakkor Engels nézeteinek is teljesen torz értelmezést ad szerzőnk. A valóságban Engels annak kimutatásával, hogy a természetben is a fejlődés általános *dialektikus* törvényszerűségei érvényesülnek, éppen a mechanikus materializmus természetfelfogásának alapvető gyengeségeit, dialektikátlanságát küszöböli ki. És éppen ezt tünteti fel Calvez úgy, hogy Engels visszatér a korábbi mechanikus materializmus felfogásához! Éppen a természetben meglevő dialektikát kimutató tanításról mondja Calvez azt, hogy ez a materializmus „éppoly kevéssé dialektikus, mint a XVIII. század materializmusa".[25]

Vajon miért volt olyan fontos Calvez számára, hogy a természet dialektikájáról szóló tanítást mint a dialektika feladását, mint a mechanikus materializmushoz való visszatérést tüntesse fel? Calvez nagyon helyesen ismeri fel, hogy a természet dialektikájáról szóló marxista tanítás a leg-

[20] Calveznek a természetdialektikára vonatkozó nézeteit részletesebben bírálja Garaudy: Természetdialektika és materializmus című tanulmányában. Jelen bírálat támaszkodik Garaudy munkájára.

[21] I. m. 383. o.

[22] Calveznek ezt a megállapítását fentebb szó szerint idéztük.

[23] I. m. 412. o.

[24] I. m. 379. o.

[25] I. m. 412. o.

élesebben szembenáll a teológiával. „Úgy vélte" (ti. Engels) „hogy egy belső dialektika feltevése lehetővé teszi számára, hogy kiküszöbölje a teremtő eszméjét, amelyet posztulálni látszott minden olyan feltevés, amely a természetet olyan «káosznak» tartja, amely nem foglalja teljesen magában mozgásának és fejlődésének törvényét."[26] A természet dialektikájának ez a teológiaellenes éle természetesen nem tetszik a teológusoknak és ezért tünteti fel Calvez a természetdialektikájáról szóló tanítást valamiféle hanyatlásnak, a dialektika feladásának. Calvez azonban nem zárja ki teljesen mindenféle természetdialektika lehetőségét. Ha elismerjük, hogy a természet az abszolutumra (azaz istenre) utal, véli Calvez, akkor talán nincs teljesen kizárva minden természetdialektika lehetősége. Ez annyit jelent, hogy Calvez megengedhetőnek tartja annak feltételezését, hogy az anyag, a természet mozgása az embertől ered, még szimpatikusabbnak találja azt a hipotézist, hogy a természet mozgása istentől ered, de teljesen megengedhetetlennek tartja azt a tanítást, hogy az anyag, a természet önmozgással rendelkezik, a természet saját törvényszerűségei alapján működik, mozog és fejlődik. Hogy a természettudomány viszont egyedül ez utóbbi felfogást igazolja, azzal jezsuita szerzőnk szemmel láthatóan nem sokat törődik.

Calveznek a természetdialektika lehetőségét tagadó nézetei messzemenő rokonságot mutatnak a filozófiai revizionisták hasonló gondolataival. Lukács György „Geschichte und Klassenbewusstsein" című műve már a 20-as években tagadta a természetdialektika lehetőségét, csak a történelemben volt hajlandó dialektikát elismerni. Henri Lefèbvre „A marxizmus aktuális problémái" című 1958-ban megjelent írásában olyan kételyeket hangoztat a dialektikával kapcsolatban, amelyek végsősoron a dialektika objektivitásának kétségbevonásához vezetnek. Leszek Kolakowski szembe állítja a természetet mindég az ember által megformáltnak tekintő Marx filozófiáját Engels és Lenin „pozitivista szcientizmusával", amely szerint a tudomány az emberi tevékenységtől és szükségletektől független valóság viszonyait tárja fel. Szemmel látható tehát, hogy a mai revizionisták valójában a legreakciósabb polgári antimarxista filozófiai irodalom elcsépelt érveit variálják.

Már az eddigiekből is jól látható, hogy Calvez mindenképpen azt bizonygatja, hogy a materializmus az valami egyoldalú dolog, ami nem igen egyeztethető össze a dialektikával. Egy igazán dialektikus filozófia Calvez szerint felette áll az idealizmus vagy materializmus általa vulgárisnak tekintett ellentétének. Igen határozottan jut kifejezésre e véleménye a következő szavakban: „A mai marxizmus gyakran népszerűsítette a tömegek használatára egy olyan Marxnak az alakját, aki az állam filozófiájának területén, ugyanúgy mint más területeken, rendíthetetlenül szembenáll Hegellel. Ez a szembenállás semmi más nem lenne, mint a materializmus és idealizmus között meglevő általános ellentmondás visszatükröződése. Mi nyilvánvalóan nem hagyhatjuk ezt annyiban, tudva, mily kevés jelentőséget kell tulajdonítani ezen leegyszerűsítő szembeállításnak olyan filozófiák esetében, amelyek dialektikusak akarnak lenni, mint amilyen Marx filozófiája, ugyanúgy mint Hegel filozófiája. Egyébként vajon megfeledkeznek e arról, hogy a Feuerbach tézisek szerint a marxizmus kifejezetten a materializmus és idealizmus szintéziseként jelentkezett".[27]

[26] I. m. 383. o.
[27] I. m. 170. o.

Egészen nyilvánvaló, hogy Calvez itt is teljesen hamis értelmezést ad Marx gondolatainak. Marx a Feuerbach tézisekben egyfelől bírálja a régi materializmust, mert az nem volt képes az ember gyakorlati, tárgyi tevékenységének valódi jelentőségét felismerni. Ugyanitt Marx valóban rámutat arra, hogy „a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki." Marx azonban rögtön hozzáteszi ehhez a következőket: „de csak elvont módon, mert az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos érzéki tevékenységet mint olyant".[28] Ha Calvez valóban arra törekedett volna, hogy helyesen tolmácsolja Marx gondolatait, akkor a Feuerbach tézisek tanulmányozása közben fel kellett volna figyelnie arra, hogy Marx e tézisekben a régi materializmust sohasem mint *a* materializmust bírálja, hanem egy-egy megfelelő jelző alkalmazásával mindig teljesen világossá teszi, hogy nem a materializmusról általában, nem a materializmusról mint olyanról van szó, hanem „a régi", „a szemléleti", „az eddigi" materializmusról. Amikor azonban az idealizmust bírálja, akkor Marx mindenféle megszorítás nélkül *az* idealizmusról beszél. Végül a régi materializmussal nem a materializmus és idealizmus valamiféle szintézisét állítja szembe, hanem az *új materializmust*.[29] A Feuerbach tézisekben egészen világosan látható, hogy Marx szerint az emberi tevékenységet fel lehet fogni idealista módon, de akkor e. is torzítjuk ezt a tevékenységet, nem jutunk el a va óságos érzéki tevékenységig. Vagy fel lehet fogni materialista módon, ez az egyedül helyes felfogás, ez az, amire a régi materializmus nem volt képes és ez az, amit az „új materializmus" megtesz. A leghalványabb nyoma sincs itt tehát a materializmus és idealizmus szintézisének.

Csak a „mai marxizmus"-sal és a tömegekkel szemben táplált elvakult gyűlöletnek lehet betudni azt is, hogy Calvez megfeledkezik arról, hogy a materializmus és idealizmus „leegyszerűsítő" szembeállítása olyan dialektikus filozófiák esetében mint Marx, illetve Hegel filozófiája, egyáltalán nem „a mai marxizmus" által „a tömegek használatára" kiagyalt formula, hanem maga a „dialektikus" Marx állítja a legélesebben szembe saját materialista dialektikáját Hegel idealista dialektikájával, mikor azt írja: „Az én dialektikus módszerem nemcsak különbözik alapjában a hegelitől, hanem annak egyenes ellentéte."[30] Ha tehát, amint szerzőnk írja, a „mai marxizmus" a Hegellel „rendíthetetlenül szembenálló" Marx alakját „népszerűsítette", akkor a mai marxizmus a hiteles, a valódi Marxot népszerűsítette. Ebben a kérdésben is, mint minden más kérdésben is a Marx és a „mai marxizmus" közötti bármiféle ellentét csak a marxizmus, a kommunizmus ellenfeleinek agyában létezik, legyenek ezek akár jezsuita atyák, akár a kommunista mozgalom újdonsült revizionista renegátjai.

Calvez azon nézete viszont, hogy a materializmus ellentmond a dialektikának, a dialektikáról alkotott helytelen elképzelésen nyugszik. Hiszen ha Calveznek az a véleménye, hogy a dialektika, az ember és a természet kölcsönhatásából ered, illetve, hogy a dialektikus filozófia felüláll a materializmus és az idealizmus ellentétén, akkor az *ilyen módon elképzelt* dialektikának a materializmus valóban ellentmond. Az így felfogott dialektikának azonban a marxi materialista dialektikához, — amint erről az előbbiekben bőven volt alkalmunk meggyőződni — a valóságban semmi köze nincs.

[28] Marx—Engels: A német ideológia. Szikra 1952. 149. o.
[29] A 10. Feuerbach tézisben.
[30] Marx: A tőke. Szikra 1949. I. köt. 22. o.

Végül annak érdekében, hogy rábizonyíthassa Marxra, hogy éppen a kommunista társadalomról szóló tanításában hűtlenné vált a dialektikához és visszatért a mechanikus materializmushoz, Calvez alig hihető módon azt a nevetséges felfogást tulajdonítja Marxnak, hogy a kommunizmus annyit jelent, hogy az ember teljesen feloldódik a természetben, a természet mintegy visszaszívja magába az általa kibocsátott embert.[31] Már idéztük a Német ideológia azon helyét, ahol Marx rámutat arra, hogy korábbi műveinek „filozófiai frazeológiá"-ja a német idealisták számára „kívánatos alkalmat" szolgáltatott arra, hogy félreértsék. Jezsuita szerzőnk is megragadta ezt a „kívánatos alkalmat" és felhasználva Marx 1844-beli Gazdasági-filozófiai kéziratainak bizonyos, még a feuerbachi filozófiából kölcsönzött, nem pontos kifejezéseit, teljesen eltorzította Marx gondolatait. Nevezetesen Marx bizonyos megállapításaiból, amelyek helyesen értelmezve csak annyit mondanak, hogy a kommunizmus emberének más a viszonya a természethez, mint a kapitalizmus kizsákmányolt munkásának, Calvez azt olvassa ki, hogy Marx szerint a kommunizmusban a természet „visszahódítja az embert" és a vele (azaz a természettel) „való differenciálatlan azonossághoz vezeti vissza."[32] Kétségtelen, hogy Marx 1844-ből eredő Gazdasági-filozófiai kéziratai nem tartoznak a legkönnyebben érthető olvasmányok közé, ahhoz azonban, hogy a kommunizmusról szóló részt úgy értelmezzük, mint Calvez, enyhén szólva nagyon erős fantázia szükséges.

Az eddigiek során láthattuk, hogy mennyit is ér Calvez érvelése, mikor azt kívánja bizonyítani, hogy a marxizmus logikai ellentmondásoktól hemzsegő elmélet.

Calvez a korai Marx művek terminológiájához kapcsolódva az elidegenedést tekinti a marxizmus központi kategóriájának. Marx, írja Calvez, a gazdasági elidegenedésre vezeti vissza az összes többi — vallási, filozófiai, politikai, társadalmi — elidegenedést. Ez annyit jelent, hogy a kizsákmányoló társadalom gazdasági szerkezete az alapja az osztályharcnak, az államnak és a politikai harcoknak, az idealista filozófiának, a vallásnak. Ha megszűnik a kizsákmányolás, akkor eltűnik az osztályharc, az államhatalomért folytatott politikai harc, az idealista filozófia, a vallás. Ezt Calvez úgy fogalmazza meg, feleslegesen újítva fel a korai Marx műveknek az érett Marx által már nem igen használt terminológiáját, hogy a gazdasági elidegenedés, nevezetesen a kapitalista elidegenedés felszámolásával az összes többi elidegenedés is megszűnik. A marxizmus azonban Calvez szerint sem az elidegenedés eredetét nem képes megmagyarázni, sem az elidegenedés végleges felszámolását nem képes elméletében kielégítően garantálni. Nevezetesen Calvez azt állítja, hogy a történelmi materializmus nem alkalmas a kapitalizmus keletkezésének, az eredeti felhalmozás folyamatának megmagyarázására. Úgy véli, hogy a gazdasági tényezők csak *lehetőséget* teremtenek az emberi hatalomvágy működése számára, ez az emberi hatalomvágy azonban nincs történeti feltételekhez kötve, amikor és amíg ember van, akkor és addig van hatalomvágy is. A történelmi materializmus azonban ezzel a hatalomvággyal nem számol és ezért képtelen megmagyarázni az eredeti felhalmozást. De következetlenné válik a marxizmus akkor is, folytatja Calvez, amikor azt állítja, hogy a kapitalista kizsákmányolás megszűnésével mindenfajta elidegenedés megszűnik.

[31] I. m. 627—628. o.
[32] I. m. 627. o.

Először is Calvez kételkedik az osztályok és ezzel együtt az osztályharc megszüntethetőségében: „Mindenekelőtt, ha az egész történelem (és nemcsak egy szűkre korlátozott múltnak a történelme) az osztályharcok története, akkor kérdéses, hogy vajon az osztályharc (ilyen vagy olyan formában) nem konstitutív[33] tényezője-e az emberi történelemnek. És ha az osztályharc így konstitutív tényezője az emberi történelemnek, akkor kérdéses, hogy ennek az elemnek a megszüntetése nem szünteti-e meg egyúttal magának a történelemnek az előfeltételét és mozgásának principiumát — vagy principiumainak egyikét.[34]

Továbbá Calvez nem lát garanciát arra, hogy a proletariátus diktatúrája valóban elvezet az osztálynélküli társadalomhoz. A dialektika törvényei azt követelnék meg, (szerzőnk szerint) hogy az átmenet a proletárdiktatúrából az osztálynélküli társadalomba ne folyamatosan, hanem egy újabb forradalom segítségével történjék meg. Ha tehát a marxizmus nem ezt tanítja, akkor elméletének döntő pontján hűtlenné válik a dialektikához.[35]

Továbbá a proletárforradalom csak a kapitalista elidegenedést szünteti meg, de továbbra is fennmarad újabb, a kapitalista elidegenedéstől különböző gazdasági elidegenedések lehetősége. Itt Calvez a gazdasági tervezésnek a szocializmusban előforduló esetleges hibáira utal.

Végül, ezt már az előbbiekben láttuk Calvez szerint, a „gazdasági elidegenedés" megszüntetéséről, azaz a proletárforradalomról és a kommunista társadalomról szóló egész marxi elmélet ellentmond a dialektika általános törvényeinek.

Az előzők során már kimutatást nyert, hogy Calvez azon felfogása, hogy a kommunizmusról szóló marxi elmélet ellentmond a dialektikának, a kommunizmusról szóló marxi tanítás teljes meghamisításán alapul. Mit mondhatunk Calvez itt felsorolt többi ellenvetésére, kételyére és aggályára vonatkozóan? Először: csak akkor lenne „kérdéses" — amint Calvez állítja —, hogy az osztályharc nem elmaradhatatlan alkotóeleme-e minden emberi történelemnek, ha Marx nem bizonyította volna be tudományosan, hogy az osztályok létezése a termelés fejlődésének bizonyos történeti szakaszaihoz van kötve. Calvez egyébként is — nem tudni miért — megfeledkezik arról, hogy csak az ősközösség bomlása óta volt minden eddigi történelem osztályharcok története.

Másodszor: a proletariátus alapvető érdekei képezik a garanciát, — melyet Calvez hiányol — arra, hogy a proletárdiktatúra elvezet az osztálynélküli társadalomhoz. Mivel olyan osztály van a proletárdiktatúrában uralmon, amelynek alapvető érdekei megkövetelik az osztálynélküli társadalomra való átmenetet, nincs szükség — Calvez véleményével ellentétben — a proletárdiktatúra idején újabb forradalomra. Ilyen nem is lehetséges. Továbbá az átmenet az osztálynélküli társadalomra nem — mint Calvez véli — a proletárdiktatúrá*ról* történik, hanem a proletárdiktatúra maga nem más, mint az osztálynélküli társadalomba való átmenet korszakának az állama.

Harmadszor: Calvez azon nézetére vonatkozóan, hogy a szocialista forradalom csak a „kapitalista elidegenedést" szünteti meg, de nem szünteti meg újabb „gazdasági elidegenedések" lehetőségét, azt kell mondanunk, hogy a

[33] Az emberi történelem konstitutív tényezőjének nevezi Calvez az olyan tényezőket, amelyek nélkül nincs emberi történelem.

[34] I. m. 237. o.

[35] I. m. 502. o.

szocialista forradalommal a termelési eszközök az egész társadalom tulajdonába kerülnek és így minden további kizsákmányolás *lehetősége* is megszűnt. A tervezésnek a szocialista társadalomban előforduló esetleges hibái, melyekre Calvez utal, esetlegesek, viszonylag könnyen felszámolhatók, hiszen nincs olyan osztály, amelynek érdekei megkövetelnék a tervezési hibák fennmaradását, ellenben az egész társadalom érdekei megkövetelik a tervezési hibák kiküszöbölését.

Így Calveznek az „elidegenedés" felszámolásáról szóló marxi tanításra vonatkozó ellenvetései tarthatatlanoknak bizonyulnak. De tarthatatlan Calvez azon állítása is, hogy a történelmi materializmus nem képes az „elidegenedés keletkezésének", nevezetesen az eredeti felhalmozásnak a megmagyarázására. Calvez megfeledkezik arról, hogy az a bizonyos hatalomvágy, amely szerinte a történelmi materialista magyarázat keretébe nem fér bele, maga is, mind céljaiban, mind eszközeiben, gazdasági tényezők által meghatározott, vagyis nagyon is belefér a történelmi materialista magyarázat kereteibe.

De miért volt szüksége Calveznek arra az állításra, hogy a marxizmus sem az „elidegenedés" eredetét nem képes megmagyarázni, sem az „elidegenedés" felszámolásának útját nem képes megmutatni? Azért, hogy a marxizmus tételeinek hitelét rontva a teológia tételeit ajánlhassa Marx tanai helyett. Marx helyesen ismerte fel, véli Calvez, hogy van elidegenedés, de csak a teológia ad helyes választ az elidegenedés eredetének és megszüntetése lehetőségének kérdésére. Az embernek istennel való szembefordulása, istennel szemben való engedetlensége az elidegenedés forrása, de ez az elidegenedés megszüntethető, ha az ember ismét engedelmeséggel, hálával és elismeréssel fordul isten felé. Nem osztályharcra van tehát szükség, hanem istennel szembeni engedelmességre. Ez tehát Calvez művének végső tanulsága.

Hogy a tudományos szocializmus elméletének a meghamisítása és elítélése, valamint a bizalmatlanság keltése (amire Calvez minden alkalmat megragad könyvében) a megvalósult szocializmussal szemben, nemcsak a teológiának, hanem a vallás által védelmezett halódó kapitalizmusnak is — és elsősorban ennek — a védelmét célozza, az a gondolkodó olvasó számára nem lehet kétséges.

Simon Endre

FIGYELŐ

A történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának egyes kérdései a Szovjetunióban

Az elmúlt év november és december hónapjaiban alkalmam volt a történelmi materializmus és a marxista szociológia tárgyának kérdését tanulmányozni a Szovjetunióban. E kérdés az utóbbi években felvetődött a marxista filozófián belül, s nálunk is élénk érdeklődés mutatkozik iránta, nemcsak az egyetemi filozófiai oktatásban és tudományos munkában, hanem általában az egyetemi társadalomtudományi tanszékek oktatási és tudományos munkájában is. E kérdés tudományos kidolgozása mind az egyetemi világnézeti oktatás, mind a társadalomtudományi szakoktatás és tudományos munka számára is jelentős. Ezek alapján szükségesnek látszik a tájékoztatás arról, hogyan áll a marxista szociológia problémáinak kidolgozása a szovjet filozófiai tudományokban.

A történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának kérdése a szovjet filozófusok között jelenleg nem előtérben álló tudományos probléma. A marxista szociológia problémája több vonatkozásban felvetődött már az utóbbi években, azonban néhány cikktől és tanulmánytól eltekintve, a kérdés alapos, tudományos kidolgozása, megvitatása még nem történt meg, s jelenleg sem áll előtérben. Általánosságban tehát azt lehetne mondani, hogy *az első előkészítő lépések történnek a Szovjetunióban annak érdekében, hogy tisztázzák a történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyát.* Ezen előkészítő munka során volt alkalmam jó néhány érdekes álláspontlal, véleménnyel, nézettel megismerkedni fenti kérdéssel kapcsolatban. A főbb nézetek lényegéről vázlatosan e cikkben számolok be.

A szovjet filozófusok túlnyomó többsége abból indul ki, hogy *a marxista szociológia kidolgozása, tárgyának meghatározása nem lehetséges a történelmi materializmustól függetlenül.* Nem lehetséges az alábbiak következtében. A szociológia mint tudomány a társadalom általános törvényszerűségeit kutatja. A társadalom viszont nem egy stagnáló jelenség, hanem állandóan mozgásban, fejlődésben van. A „társadalom" így azonos a „társadalom fejlődésével", a „társadalom történetével". A „társadalom" a történetileg létrejött és fejlődésben levő társadalmakat, társadalmi formációkat jelenti, amely fejlődés az ősközösségtől a kommunizmushoz tart. A társadalom fejlődésének tudományos materialista filozófiai elméletét pedig a történelmi materializmus adja, szemben a XVIII. és XIX. század idealista történetfilozófiájával. Ezért a társadalomról, a társadalom fejlődéséről tudományos nézet nem lehetséges a történelem materialista felfogásának figyelmen kívül hagyásával. Ezért helyes, tudományos marxista állásfoglalás a marxista szociológia kérdésében, amely a társadalom általános törvényszerűségeit kutatja, csak a történelmi materializmus alapján, abból kiindulva lehetséges. Ezen alapvető marxista állásfoglaláson belül persze lehetségesek különböző nézetek a marxista szociológia és a történelmi materializmus tárgyának viszonyát illetően. Jelen cikkben elsősorban három ilyen álláspontot ismertetek, majd utalok arra, hogy néhányan a történelmi materializmuson kívül keresik a marxista szociológiát, végül fenti kérdéssel kapcsolatos saját véleményemet vázolom röviden.

*

1. Egyes szovjet filozófusok szerint a történelmi materializmus és a marxista szociológia között abszolút azonosság van, *a marxi—lenini szociológia teljes egészében, minden vonatkozásban azonos a történelmi materializmussal.*

Azt az álláspontot, amely szerint a marxista szociológia abszolúte azonos a történelmi materializmussal, talán legvilágosabban Tugarinov professzor, leningrádi szovjet filozófus fogalmazta meg a történelmi materializmus kategóriáiról írott művében.[1] Álláspontjának megértéséhez szükséges megvizsgálni, hogyan értelmezi a szociológia tárgykörét, mivel foglalkozik szerinte a szociológia? A szociológiának az általános társadalmi törvényszerűségeket kell vizsgálnia, feltárnia. Ezzel kapcsolatban bírálni kell a mai nyugati polgári szociológusok véleményét, akik a szociológiát szélesebb értelemben fogják fel. Szerintük a szociológia az összes társadalmi jelenségekkel foglalkozik. (Ugyanebben a vonatkozásban bírálja a mai polgári szociológusok felfogását a szociológiáról Fedoszejev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának levelező tagja, az 1958. évi moszkvai nemzetközi szociológiai kongresszus egyes kérdéseiről írott cikkében.[2] Rámutat arra, hogy egyes polgári szociológusok a szociológián ma a társadalomtudomány egészét értik. „Számukra a szociológia — mindent magában egyesítő társadalomtudomány.") A marxizmus felfogása szerint a szociológiának föl kell tárnia a társadalom fejlődésének általános törvényszerűségeit, a társadalmi fejlődés oldalait, azok egymással való kapcsolatát, a társadalmi fejlődés tendenciáját. Ilyen értelemben — mondja Tugarinov professzor — a marxista szociológia egybeesik a történelmi materializmussal.

Idézett művében Tugarinov kifejti, hogy a történelmi materializmus kategóriáinak két csoportja van. A történelmi materializmuson belül 1. filozófiai és 2. szociológiai kategóriákat találunk. Melyek a történelmi materializmus filozófiai kategóriái? A dialektikus materializmuson belül olyan kategóriákat találunk, mint pl. lét, anyag, tudat stb. Ezek a legáltalánosabb jellegű kategóriák, amelyek az egész anyagi világra érvényesek, azok legáltalánosabb sajátosságait tükrözik. E kategóriák nem elég konkrétak a társadalmi élet sajátosságainak tükrözésére, szükséges ezek konkretizálása, alkalmazása a társadalmi életben. Ezek az általános filozófiai kategóriák a történelmi materializmus filozófiai kategóriáiban konkretizálódnak a társadalom történetére. A dialektikus materializmus ezen kategóriáit a történelmi materializmus olyan kategóriái alkalmazzák a társadalomra, mint pl. „társadalmi lét", „társadalmi tudat", „anyagi társadalmi viszonyok", „alap", „felépítmény" stb. Ezek a történelmi materializmus filozófiai kategóriái.

A történelmi materializmus kategóriáinak másik csoportját a szociológiai kategóriák alkotják. Ezek adják a történelmi materializmus kategóriáinak többségét. Ilyenek: „gazdaság", „politika", „termelési viszonyok", „osztályharc", „demokrácia", „diktatúra" stb. Ezek a kategóriák tovább konkretizálják a történelmi materializmus filozófiai kategóriáit a társadalom történetére. Ezek már bizonyos szaktudományi jelleggel is rendelkező kategóriák.

A marxista szociológia a kategóriák fenti két csoportjával azonos, tehát teljesen azonos a történelmi materializmussal. A marxista szociológiának vannak filozófiai és szociológiai kategóriái. A történelmi materializmus szociológiai kategóriáinak beletartozása a marxista szociológiába egyértelmű. De miért tartoznak bele a történelmi materializmus filozófiai kategóriái? Azért, mert ezek a filozófiai kategóriák már a *társadalom* sajátosságait, a társadalom fejlődésének általános törvényszerűségeit fejezik ki, a társadalom történetére alkalmazott kategóriák, amelyek nélkül a társadalomról helyes, valóságos képet nem kaphatunk. Így a tudományos marxista szociológiának, amely a társadalom általános törvényszerűségeit vizsgálja, magába kell foglalnia a történelmi materializmus filozófiai kategóriáit is.

Ebből következően a marxi—lenini szociológia egyrészt filozófiai, másrészt szakjellegű tudomány. Nem olyan értelemben szaktudomány, mint az egyes konkrét speciális társadalmi vagy természeti szaktudományok (történelem, nyelvtudomány, biológia stb.), hanem általánosabb jellegű, de van bizonyos szaktudományi jellege annyiban, amennyiben olyan társadalmi jelenségek konkrét kutatásával összekapcsolódik, mint osztály, nép, állam stb. Egy hasonlattal világosabban meg lehetne érteni a marxista szociológia szaktudományi jellegét. A marxista szociológia szaktudományi jellege hasonló a biológia tudományán belül a biológia elméleti részéhez, pl. Darwin evolúciós elméletéhez.

E felfogás szerint tehát a történelmi materializmus — marxista szociológia, e két diszciplína között abszolút azonosság van.

[1] V. P. Tugarinov: A történelmi materializmus kategóriáinak kölcsönös viszonya. Leningrád. Egyetemi Kiadó. 1958. (oroszul).

[2] P. N. Fedoszejev: A békés egymás mellett élés problémája a szociológiai vizsgálódásokban és a szociológiai oktatásban. Voproszi filoszofii. 1958. 4. sz.

2. Legáltalánosabban elterjedt álláspont a történelmi materializmus és marxista szociológia viszonyának kérdésében a szovjet filozófusok között az, hogy *a marxi—lenini szociológia a történelmi materializmus konkretizálása az egyes társadalmi-gazdasági formációkra.* Tudomásom szerint ezzel az állásponttal ért egyet a „Voproszi filoszofii" szerkesztőbizottsága, ezt az álláspontot tükrözi a „Voproszi filoszofii"-ban a marxista szociológiával összefüggő három cikk[3] is, ezzel találkoztam a Moszkvai Állami Egyetem filozófiai fakultásán is. Ezen álláspontot ismertetve, először e felfogás lényegét jellemezzük, utána ezen álláspontot képviselő egyes szovjet filozófusok nézeteit vizsgáljuk meg közelebbről.

Mi e felfogás lényege? Ezen álláspontot képviselő szovjet filozófusok abból indulnak ki, hogy a történelmi materializmus — tudományos szociológia. A történelmi materializmus tette a szociológiát tudománnyá azért, mert a társadalom történetének materialista értelmezésével feltárta a társadalom történetének általános mozgástörvényeit, ezzel feltárta a társadalmi—gazdasági alakulatok (társadalmi formációk) keletkezésének, fejlődésének, egymást felváltó folyamatának törvényszerűségeit. A történelmi materializmus adott először az emberi tudomány, az emberi megismerés fejlődésének történetében helyes általános képet a társadalomról, a társadalom általános törvényszerűségeiről, feltárva a társadalom történetének törvényszerű menetét. *A marxi szociológiának a történelmi materializmusra kell épülnie, illetve a történelmi materializmus alkotja a marxista szociológia alapvető lényegét, fő tartalmát.*

A marxi—lenini szociológia azonban bizonyos vonatkozásban tovább megy a társadalom törvényszerűségeinek feltárásában a történelmi materializmusnál. Tovább megy olyan értelemben, hogy a történelmi materializmus által feltárt általános szociológiai törvényeket[4] az adott társadalmi formára konkretizálja. Ezek szerint vannak általános szociológiai törvények, amelyek a történelmi materializmus tárgyát képezik. Ilyenek pl. a termelőerők és termelési viszonyok összefüggésének törvénye, az alap- és felépítmény viszonyának törvénye, a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának törvénye, a gazdaság és politika összefüggésének törvénye stb. Ezek az általános szociológiai törvények mindig *konkrét* formában érvényesülnek, hatnak, azaz e törvények mindig meghatározott társadalmi formában érvényesülnek. A marxi—lenini szociológia feladata: *az általános szociológiai törvények konkretizálása az egyes társadalmi— gazdasági alakulatokra és ezzel kapcsolatban* konkrét szociológiai kutatás folytatása. Pl. az osztályharc törvényén keresztül könnyen feltárható a történelmi materializmus és a marxista szociológia azonossága és meghatározható az utóbbi sajátossága.

A történelmi materializmus általános elméleti alapot ad az osztályharc törvényszerűségének vizsgálatához, amennyiben a történelem materialista értelmezése alapján bebizonyítja, hogy az osztályharc szükségszerű az elnyomott és uralkodó osztályok között, hogy az osztályharc társadalmi törvény, amely a társadalom fejlődésének ahhoz a szakaszához kötött, amikor magántulajdon létezik, hogy az osztályharc törvényszerű tendenciája önmaga megszüntetése felé haladás, az osztályharc elvezet az osztályok megszüntetéséhez, az osztályharc a proletárdiktatúrán keresztül törvényszerűen az osztálynélküli társadalomhoz, a kommunizmushoz vezet. A történelmi materializmus tehát az osztályharcot mint általános szociológiai törvényt vizsgálja, illetve a szaktudományok (főként a történettudomány) által e kérdésben feltárt tényeket általánosítja az osztályharc szociológiai törvényében.

De az osztályharc mindig konkrétan, sajátosan jelentkezik az egyes társadalmi-gazdasági alakulatokban. A társadalmi termelés alapján az egyes társadalmakban különböző osztályok jönnek létre, az osztálytársadalmakat alkotó egyes társadalmi-gazdasági alakulatoknak (rabszolga, hűbéri, kapitalista társadalmi-gazdasági alakulat) különböző az osztályszerkezete. Sőt továbbmenve: az egyes társadalmi-gazdasági alakulatok egyes fejlődési szakaszaiban is van különbség az osztályok és osztályharc között, az osztályok egymáshoz való viszonyában eltérő vonások jelentkeznek egy-egy

[3] V. V. Kolbanovszkij: A marxista szociológia tárgyáról. Voproszi filoszofii. 1958. 8. sz.

P. N. Fedoszejev: A békés egymás mellett élés problémája a szociológiai vizsgálódásokban és a szociológia oktatásában. Voproszi filoszofii. 1958. 4. sz.

A. I. Verblin, V. Zs. Kelle, M. A. Kovalzon: Történelmi materializmus és szociológia. Voproszi filoszofii. 1958. 4. sz.

[4] Itt a szociológiai törvény jelentése: a társadalom történetének, fejlődésének általános törvényszerűsége. Egyesek, pl. V. P. Tugarinov idézett művében, más értelemben beszélnek szociológiai törvényekről.

társadalmi formáció két fejlődési szakaszában. Így pl. a kapitalizmus két szakaszának, a monopóliumok előtti kapitalizmusnak és a monopolkapitalizmusnak az osztályszerkezete között az alapvető azonosság (két alapvető osztály : a proletáriátus és a burzsoázia antagonisztikus szembenállása) mellett vannak lényeges különbségek (pl. a burzsoá osztályon belül a monopolkapitalisták rétegének kialakulása stb.). A marxi szociológia feladata, hogy az osztályok konkrét mechanizmusát, az osztályszerkezetet és az osztályharc jellemző sajátosságait feltárja az egyes társadalmi formákban, az egyes fejlődési szakaszokban, az egyes országokban. A történelmi materializmusból kiindulva ilyen módon a marxista szociológiai kutatásnak megvan a maga sajátos tárgya, területe. A marxi szociológia tehát ezen álláspont szerint a történelmi materializmus által feltárt *általános szociológiai törvények konkrét működését tanulmányozza az egyes konkrét társadalmi—gazdasági alakulatokban.*

Ezen általános ismertetés után konkrétan vizsgáljunk két véleményt, amelyekben fenti álláspont tükröződik. 1958. jan. 6—12. között Nemzetközi Szociológiai Értekezlet volt Moszkvában. Az értekezleten a szovjet filozófusok által a marxista szociológiáról kialakított álláspontot tükrözi P. N. Fedoszejevnek, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája levelező tagjának „A békés egymás mellett élés problémája a szociológiai vizsgálódásokban és a szociológiai oktatásban" c. cikke, amely a marxista szociológia néhány általános elméleti kérdését is felveti.

Fedoszejev cikkében kifejti azt a lenini tanítást, hogy a marxisták nem ismerik el az olyan szociológiát, amely az általában vett társadalommal foglalkozik, s mintegy uralkodik a többi társadalomtudomány felett. „A marxista szociológia a fejlődésben, konkrét történelmi megtestesülésében szemlélt társadalmi élet materialista felfogása. A társadalmi fejlődés alaptörvényeit feltáró történelmi materializmus nem törekszik a gazdasági, a történelmi és a többi társadalomtudomány pótlására, az utóbbiak számára a megismerés módszeréül szolgál, maga viszont ezekre a tudományokra támaszkodva állítja fel általánosításait. A marxizmus nemcsak hogy nem tagadja a szociológiát, hanem tudományos alapra helyezi, és mint tudományt, sokoldalúan fejleszti."[5] A továbbiakban bírálja a jelenlegi nyugati polgári szociológiában megnyilvánuló két szélsőséges álláspontot a szociológia tárgyáról, jellegéről, természetéről, feladatáról. 1. A polgári szociológusok közül egyesek igyekeznek fenntartani a szociológia *általános elméleti jellegét.* Az ilyen szociológia pl. általában beszél társadalomról, államról, nemzetről, emberi csoportokról stb. Minthogy azonban a szociológia ilyen felfogása alapján a valóságos társadalmi folyamatot nem lehet elemezni, formális tudománnyá változtatják a szociológiát, amely csupán a különböző társadalmi kategóriák rendszerezésével és osztályozásával foglalkozik. Ez a formális szociológia, melynek legjellemzőbb kifejezője Wiese német polgári szociológus munkássága. 2. A másik, az elterjedtebb irányzat a másik végletet képviseli, azaz nem általános elméleti jellegűnek értelmezi a szociológiát, hanem a társadalmi *jelenségek leírását* tekinti a szociológia feladatának. Ezen irányzat teljesen figyelmen kívül hagyja a szociológia, illetve a társadalom általános elméleti kérdéseit. A szociológia így a társadalmi élet különböző oldalainak (falusi élet, ipari üzemek, város, család stb.) szociográfiájává válik, vagy a szociológia felolvad a statisztikában. Tehát vagy absztrakt elméleti módon, vagy empirikus módon fogják fel a szociológiát, a szociológiai kutatás feladatát.

A szociológia ilyen felfogása nem adja vissza a társadalom valóságos viszonyait. A szociológia legfontosabb feladata a társadalmi fejlődés törvényszerűségeinek, a fejlődés döntő jelentőségű, a társadalmi élet valamennyi oldalát meghatározó hajtóerőinek a vizsgálata. „A valamennyi társadalomtudomány összességére támaszkodó marxi—lenini szociológia a történelmi fejlődés általános törvényszerűségeinek a vizsgálatát a társadalmi élet különböző oldalainak az egyes országok konkrét viszonyai között konkrét elemzésével kapcsolja szervesen egybe. E mellett a szociológiai vizsgálódásokkal szemben legfőbb követelménye, hogy tartsanak kapcsolatot a gyakorlattal, a haladó irányú társadalmi fejlődés szükségleteivel."[6] E meghatározásban megnyilvánul a marxista szociológia olyan felfogása, hogy az a történelmi materializmus konkretizálása, az egyes országok konkrét viszonyainak elemzése a társadalom fejlődésének általános törvényszerűségei szemszögéből.

Fedoszejev cikkében kifejti, hogy a Szovjetunióban a szociológiai vizsgálódások középpontjai a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának és a Szövetséges Köztársasá-

[5] P. N. Fedoszejev : i. m. Voproszi filoszofii. 1958. 4. sz. 4. o.
[6] Uo. 5. o.

gok Tudományos Akadémiáinak filozófiai, gazdaságtudományi, jogtudományi, etnográfiai, világgazdasági problémákkal és nemzetközi viszonyokkal foglalkozó intézetei és az ezeknek megfelelő egyetemi és főiskolai tanszékek. Ebből az látszik, hogy szociológiai kutatással nemcsak a filozófia, hanem egyes szaktudományok keretén belül is foglalkoznak. Ebből logikusan következik, hogy a szociológián belül is bizonyos tagozódás van, hogy a marxista szociológián belül is vannak 1. általánosabb elméleti, és 2. konkrétabb jellegű kérdések. Fedoszejev a szovjet egyetemi hallgatók szociológiai oktatásával kapcsolatban elmondja, hogy van 1. általános szociológia, amely azonos a történelmi materializmussal és 2. szakjellegű (konkrét) szociológia, azaz konkrét szociológiai problémák az egyes szaktudományokban (gazdasági, történelmi, jogi, etnográfiai), amelyek ezen szaktudományok általános elméleti részeiben találhatók.

Itt nyilvánvalóan csak nagyon általánosságban felvetett problémáról van szó, azonban az általános kérdésfeltevés mögött is látszik, hogy a *marxista szociológia tárgykörének meghatározása felveti a társadalomtudományok osztályozásának kérdését*, hogy a marxista szociológia tárgykörének pontos tisztázása nem lehetséges a társadalomtudományok klasszifikációja kérdésének megoldása nélkül. E probléma megoldását sürgetően felveti a társadalomtudományok óriási fejlődése, differenciálódása is a XIX. és XX. sz-ban.

V. V. Kolbanovszkij „A marxista szociológia tárgyáról" c. cikkében szintén abból indul ki, hogy a történelmi materializmus képezi a marxista szociológiát. A történelmi materializmus a társadalmi fejlődés legáltalánosabb törvényszerűségeit, az ún. szociológiai törvényeket tanulmányozza. A történelmi materializmus által tanulmányozott törvényeken belül meg kell különböztetni 1. általános törvényeket, amelyek a társadalom történetének egészét jellemzik, és 2. specifikus törvényeket, amelyek egy vagy néhány társadalmi—gazdasági formációt jellemeznek. A történelmi materializmusnak tehát szerző szerint két kutatási területe van, egyrészt a társadalmi mozgás legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak tanulmányozása, másrészt a konkrét történeti anyag vizsgálata, egyes társadalmi formációk, társadalmi jelenségek specifikumainak tanulmányozása az egyes történelmi periódusokban. Ez utóbbiak kutatása a történelmi materializmus módszere alapján folyik. E terület *konkrét tanulmányozása* mindenekelőtt a marxista szociológia feladata. A marxista szociológiának — mondja cikkében — *a társadalmat kell tanulmányoznia egészében, elválaszthatatlan összefüggésben részeivel, az egyes osztályokkal, az egyes társadalmi jelenségekkel, a fejlődés adott történetileg meghatározott szakaszában.* Ebben az értelmezésben a marxista szociológia tehát a történelmi materializmus, a történelmi materializmus által feltárt általános társadalmi jelenségek, törvényszerűségek további konkretizálását jelenti az adott történelmi időszakban (társadalmi formációban, országban).

Összefoglalva: mindezek az álláspontok abból indulnak ki, hogy a történelmi materializmus — tudományos (marxi—lenini) szociológia, s a marxista szociológia történelmi materializmus konkretizálása az egyes társadalmi—gazdasági alakulatokra, az egyes országok társadalmi viszonyainak általános szempontból való tanulmányozására.

3. A harmadik álláspont szerint a történelmi materializmus nem azonos a marxista szociológiával (illetve „marxista szociológiáról" nem is lehet beszélni), hanem *a történelmi materializmus a szociológiai kutatás módszere. Azaz a szociológiai kutatást a marxizmus—leninizmus, a történelmi materializmus alapjára kell helyezni.*

Ezen álláspontot teljesen csak úgy lehet megérteni, ha vázoljuk, hogyan értelmezi az álláspont képviselője a történelmi materializmust, mit tart a történelmi materializmus tárgyának. A kiindulópont itt: a történelmi materializmus filozófiai jellegű, a dialektikus materialista világnézet szerves, elszakíthatatlan része. Ebből a szempontból is élesen bírálni kell a filozófiai revizionizmust, amely kirekeszti a marxista filozófiából a történelmi materializmust, ezzel elszakítja a marxista—leninista filozófiát a politikától, a társadalmi gyakorlattól.[7] A történelmi materializmus, mint filozófiai tudomány a társadalom történetének materialista értelmezését jelenti. A dialektikus materializmus többek között abban a vonatkozásban haladta túl a régi materializmust, hogy a társadalom történetét materialista módon vizsgálja. A történelmi materializmus tehát lényegi-

[7] A régi filozófiai revizionizmusra (E. Bernstein, K. Kautsky, O. Bauer, M. Adler stb.) is jellemző a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus kettészakítása, továbbá a dialektikus materializmus tagadása, a marxizmuson belül a filozófia tagadása, majd a történelmi materializmus formális elismerése mellett annak eltorzítása az alapvető kérdésekben.

leg összefügg a dialektikus materializmussal. Miben jelentkezik ez az összefüggés? Abban, hogy a dialektikus materializmus törvényei — a valóság három nagy területének (természet, társadalom, gondolkodás) általános közös törvényeinek tisztázása — nem lehetségesek a társadalom nélkül, azaz a dialektikus materializmus a történelmi materializmusban teljesedik ki. Így pl. a dialektikus materializmus alapkérdésének, a lét és a tudat viszonya kérdésének helyes megoldását a dialektikus és történelmi materializmus együtt adja, mert pl. a tudatról nem adható helyes, általános filozófiai kép a társadalmi tudatot figyelmen kívül hagyva. A tudatról szóló általános dialektikus materialista tanítás a társadalmi tudatról szóló történelmi materialista tanításban teljesedik ki. Viszont fordítva, a társadalmi tudat kérdése nem érthető meg teljesen a marxista ismeretelmélet nélkül. A dialektikus materializmus és történelmi materializmus tehát elszakíthatatlan egységben vannak.

Milyen kérdések tanulmányozása tartozik tehát a történelmi materializmus tárgykörébe ezen álláspont szerint? A történelmi materializmus filozófiai tudomány, a marxista világnézet szerves része, a társadalom fejlődésének általános filozófiai elmélete. A történelmi materializmus olyan általános filozófiai törvényszerűségekkel foglalkozik — a filozófia alapkérdését konkretizálva —, hogy mi a társadalmi lét, mi a társadalmi tudat, hogyan határozza meg a társadalmi lét a társadalom fejlődését általában, így a társadalmi tudatot is, melyek a társadalmi fejlődés fő folyamatai, a társadalmi fejlődés fő oldalai, feltárja a társadalom szerkezetét, a társadalom alapját és felépítményét. Ezzel be is fejeződik a történelmi materializmus tárgyköre; ezek a kérdések filozófiai jellegű kérdések, a többi probléma, amelyeket a szokásos egyetemi tanfolyamok keretében a történelmi materializmusban tárgyalunk, már nem a történelmi materializmus tárgykörébe tartozik, hanem azok már a történelmi materializmus szociológiai alkalmazásai. Ilyen kérdések az állam, az osztály, a nemzet, a forradalom, a proletárdiktatúra stb. kérdések. Ezek közvetlenül már nem világnézeti problémák, hanem a világnézeti kérdések szociológiai alkalmazásai.

Ezen álláspont szerint nem is lehet „marxista szociológiáról" beszélni. Először van a történelmi materializmus, mint filozófiai tudomány, s másodszor a „szociológia", amely ha tudományos akar lenni, ha a valóságot vissza akarja adni, akkor — hasonlóan a történettudományhoz — a történelmi materializmus módszere alapján kell kutatnia a társadalmi jelenségeket, a történelmi materializmus világnézetére kell épülnie. *A történelmi materializmus a szociológia világnézeti — módszertani alapja.* A szociológia, amely a materialista történelemfelfogás világnézete és módszertana alapján válik *tudománnyá*, a marxizmus rendszerén kívül álló diszciplina.

Milyen kérdések tanulmányozása tartozna a történelmi materializmus világnézetére és módszertanára épülő szociológiai kutatás tárgykörébe? Röviden: azok a kérdések tartoznak a szociológiai kutatások körébe, amelyek a XVIII. és XIX. sz. során a „szociológiai" kutatásban már kialakultak. Itt tehát a polgári szociológiában kialakult szociológiai kutatásról van szó, de most már nem arról, hogy azt a polgári világnézet talaján, hanem arról, hogy a marxista tudományos világnézet alapján műveljék.

Mit jelent a társadalmi jelenségek szociológiai megközelítése? Pl. az orosz nép történetével kapcsolatban meg lehet vizsgálni az egyes általános társadalmi jelenségeket, mint pl. az állam, a család, a nép, a kultúra stb. kérdéseket logikai szempontból. Ez jelenti a társadalmi jelenségekhez való szociológiai közeledést. Lehet vizsgálni az orosz nép történetének egyes konkrét eseményeit kronológiailag. Ez már a társadalmi jelenségekhez való történettudományi közeledés. Amíg tehát a történettudományban a konkrét eseményekhez való történeti közeledés a fő szempont, addig a szociológiai kutatásnál az általános társadalmi jelenségekhez (osztály, állam, nemzet stb.) való logikai közeledés az alapvető. Ez távolról sem jelenti azt, hogy igazat kell adni a polgári szociológiában uralkodó történetiség-ellenségnek, hanem azt jelenti csupán, hogy a főelv nem a történeti, hanem a logikai szempont. Nyilvánvalóan történeti szempontot is figyelembe kell venni, de a logikainak alárendelten.

Összefoglalva ezen álláspontot: a történelmi materializmus a marxista világnézet szerves része, tehát filozófiai jellegű, a társadalmi tudományok kutatási módszere. Főkérdése: a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonya; azaz a társadalom történetét a társadalmi lét fejlődése határozza meg. Általában: a társadalom történetének általános kérdéseit tárgyalja. Az általános társadalmi törvények feltárásával a történelmi materializmus a társadalmi tudományok metodológiája. Mint minden társadalmi tudománynak, úgy a szociológiának, a szociológiai kutatásnak is erre kell épülnie. A szociológia tehát ilyen értelemben nem azonos a történelmi materializmussal, kívül esik a marxizmusnak, mint tudománynak a rendszerén. Persze az így értelmezett szociológia

döntően azokat a kérdéseket tárgyalja a történelmi materializmus alapján, amelyeket a szokásos történelmi materializmus tanfolyamok magukban foglalnak. Ezen álláspont képviselői szerint jelenleg a szokásos történelmi materializmus tanfolyamokban sok szociológiai kérdést oktatunk. A helyes az lenne, ha ezeket nem a történelmi materializmuson, hanem szociológiai tanfolyamon belül tanítanánk.

Látható, hogy ez az álláspont is szervesen összekapcsolja a szociológiát a történelmi materializmussal. Összekapcsolja azt két vonatkozásban: egyrészt a szociológiai kutatásnak a történelmi materializmusra kell épülnie módszertani-világnézeti tekintetben, másrészt, amikor ezen álláspont szerint a szociológia kívül esik a történelmi materializmuson, abból indul ki, hogy a történelmi materializmus kizárólag csak általános kérdésekkel, csak filozófiai kérdésekkel foglalkozik, a kevésbé általános társadalmi jelenségeket (osztály, állam, nemzet stb.) kirekeszti a történelmi materializmusból. E kiinduló pont után foglalja el azt az álláspontot, hogy a szociológia kívül esik a történelmi materializmuson. A valóságban, a történelmi materializmus tárgyának általános értelmezését elfogadva, azt mondhatjuk, hogy e felfogás szerint is a történelmi materializmus konkrét társadalomtudományi része alkotja a tudományos szociológiát. Néhány vonatkozásban viszont ténylegesen a történelmi materializmuson kívül keresi a szociológiát.

*

A Szovjetunióban a filozófusok között vannak néhányan, akik azt a nézetet vallják, hogy a marxista szociológia a történelmi materializmuson *kívüli, attól független diszciplina*, hogy tárgyköre, kutatási területe *kívül esik* a történelmi materializmus által tanulmányozott problémákon. Ezen kevés filozófus szerint a történelmi materializmus törvényein és kategóriáin *kívül* vannak olyan törvények és kategóriák, amelyekkel a marxista szociológiának kell foglalkoznia.[8] Ilyen kategóriák pl. a népsűrűség, a család, az egyén stb. Ezen álláspont függetleníteni igyekszik a történelmi materializmustól a marxista szociológiát.

A szovjet filozófusok túlnyomó többsége elítéli ezt az álláspontot, mint a filozófiai revizionizmus megnyilvánulását a marxista szociológia tárgya kidolgozásának kérdésében. Revizionista álláspont ez azért, mert a társadalomról szóló tudományt, a szociológiát a társadalom történetének tudományos elmélete, a történelmi materializmus nélkül igyekszik körülhatárolni. Ezen nézetben a polgári szociológia által a szociológia tárgyáról adott meghatározás kritikátlan elfogadása, ezáltal a marxista társadalomszemlélet bizonyos feladása is megmutatkozik.

Ez igen tanulságos kell legyen a mi számunkra is, annál is inkább, mert az ellenforradalom nálunk a polgári szociológia rehabilitásának, felélesztésének igényével lépett fel,[9] továbbá jelenleg is vannak jóhiszemű szaktudósok, akik még nem állnak a marxista világnézet alapján, s akik a szociológiát a történelmi materializmuson kívül, attól függetlenül keresik. A marxista szociológia tárgykörének, sajátosságainak kidolgozásában tehát egyrészt számolni kell a revizionista veszéllyel, amely alapvetően a marxista társadalomszemlélet gyengítésének és a polgári szociológia rehabilitálásának igényével lép fel,[10] másrészt igyekezni kell meggyőzni a társadalomtudományokkal foglalkozó nemmarxista tudósokat, egyetemi oktatókat arról, hogy a társadalom, s történelem szemléletének tudományos elméletét a történelmi materializmus jelenti, a marxista szociológia kidolgozásában a történelem materialista felfogása talaján állva kritikailag kell értékelnünk, bírálnunk a polgári szociológia tanítását a szociológia tárgyáról. Úgy vélem, az

[8] Ezzel kapcsolatos J. Kuczynski nézeteinek bírálata a szovjet filozófusok által. Lásd: A. I. Verbin, V. Zs. Kelle, M. A. Kovalzon idézett cikkét.

[9] Hasonlóan lépett fel a nemzeti burzsoázia jobboldali része Kínában 1956—57-ben, amikor a marxizmus ellen folytatott támadás során a történelmi materializmust a burzsoá szociológiával igyekezett pótolni, követelve a burzsoá szociológia kötelező oktatását az egyetemeken. Lásd: Jan Hin-sun: A Kínai Népköztársaságban folyó ideológiai harcról. Voproszi filoszofii. 1959. 6. sz.

[10] Ilyen nézet nyilvánul meg egyes lengyel filozófusoknál, különösen Sigmund Bauman és Jeny Wietr-nál. Szerintük ma marxista szociológia nem létezik, az új modern szociológiát a burzsoá szociológusokkal együtt kell megteremteni. Ezt az álláspontot az amsterdami nemzetközi szociológiai kongresszuson (1956) is kifejtették. Lásd: M. D. Kammari: A tudomány megszabadítása az ideológiától — revizionista kitalálás. Voproszi filoszofii. 1958. 7. sz.

alapvető kérdés a marxista szociológia tárgyának kidolgozásával kapcsolatban is: *szigorúan a marxizmus—leninizmus világnézetének talaján maradás* s e kereten belül a tudományos szociológia sajátosságainak, tárgykörének és feladatainak meghatározása.

*

Fenti kérdéssel kapcsolatos saját álláspontom ismertetésénél szükséges a történelmi materializmus keletkezése és jellege néhány sajátosságának vázolásából kiindulni.

Ismeretes, hogy a dialektikus és történelmi materializmus a tudomány és filozófia kétezer éves fejlődésének szerves folytatásaként és eredményeként jött létre. A folytonosság mellett azonban megszakítást, minőségi ugrást is jelent a marxista filozófia létrejötte. A marxizmus klasszikusai — különösen Engels — filozófiai írásaikban hangsúlyozzák, hogy a modern materializmus nem filozófia a szó régi értelmében, hanem világnézet. „Filozófián" az észből, a gondolkodásból levezetett zárt spekulációs rendszert értették. A dialektikus materializmus „egyszerű világnézet",[11] amennyiben egyrészt nem spekulációs alapon az észből vezették le, hanem a valóság mozgásából vonatkoztatták el törvényeit és kategóriáit, másrészt nézőpontot, útmutatást ad a jelenségekhez való közeledéshez, kutatási irányt a szaktudományok számára, tételeit nem erőszakolja rá a szaktudományokra, mint a tudományok tudományaként jelentkezett régi filozófia. Marx és Engels hangsúlyozzák azt, hogy a történelmi materializmus nem történet*filozófia*, hanem történelem*szemlélet*.[12] A „történelemszemlélet" fogalom bevezetésének elvi jelentősége van. A történelmi materializmus *általános nézőpontot* ad a társadalomban, a társadalom történetében való eligazodáshoz. Ebben a vonatkozásban hangsúlyozni kell azt, hogy a történelmi materializmus a marxi filozófiai materializmus szemléletének érvényesítését jelenti a társadalom történetének vizsgálatában, azaz: a materialista világnézetet a társadalom történetének, a társadalom eseményeinek, jelenségeinek szemlélete területén. Úgy vélem, hogy a történelmi materializmus fő problémái a társadalmi lét és a társadalmi tudat s az alap- és felépítmény köré csoportosíthatók.[13] Ezek a kategóriák — illetve mozgásukban és egymáshoz való viszonyukban: törvények — adják a történelmi materializmus lényegét. E törvények, illetve kategóriák — e világnézet — alapján a történelmi materializmus meghatározza a társadalomnak, a társadalom történetének fő folyamatait. Ezek: a lét (gazdasági) oldal és a tudati (szellemi) oldal. A társadalmi lét mint elsődleges tényező a társadalomban a magántulajdon kialakulásával létrehozza a politikai folyamatot, amely az osztályokhoz és az államhoz kapcsolódik, azaz: az emberek történelmi cselekvése az osztálytársadalmak idején politikai formát ölt, közvetlenül ez a fő történelemalakító tényező. A politikai folyamat a társadalmi folyamat harmadik oldalának is nevezhető, amely csak az osztálytársadalmak idején jelentkezik. Továbbá: a termelési oldal szükségszerűen létrehozza — a termelőerők és termelési viszonyok dialektikus fejlődésén keresztül — a társadalmi-gazdasági alakulatokat, amelyek törvényszerűen váltják egymást a történelemben. — Így tehát a történelmi materializmus egy általános képet ad a mozgásban felfogott társadalomról, a történelemről. Ezzel megadja a világnézeti alapot a társadalom történetének és a társadalom szerkezetének vizsgálatához is. A társadalom szerkezetét elsősorban az alap és felépítmény kategóriája tárja fel, amennyiben az egyes társadalmi-gazdasági alakulatokra konkretizálja a társadalmi lét és a társadalmi tudat kategóriáját.

Hangsúlyozni kell, hogy a történelmi materializmus távolról sem lép fel azzal az igénnyel, hogy az „egész társadalmat" megmagyarázza. A materialista történelemfelfogás a társadalom mozgásának, a történelemnek a legáltalánosabb törvényeit tárja

[11] Engels: Anti-Dühring. Szikra. Budapest 1950. 143. o.

[12] Elsősorban a Német ideológia c. műben.

[13] A történelmi materializmus fundamentális világnézeti témái nézetem szerint a következők: a természet és a társadalom viszonyáról, a társadalmi lét és társadalmi tudat kapcsolatáról, a társadalom fejlődésében betöltött szerepükről, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődésének általános törvényszerűségeiről, a társadalom gazdasági alapjáról és felépítményeiről, a néptömegek és a történeti személyiségek szerepéről, a társadalmi haladással kapcsolatos történeti tevékenységükről szóló tanítás. Ezeken a témákon keresztül materialista módon — tudományosan — megmagyarázható az emberek történeti cselekvése, az emberiség történetének mozgása. Ezeket az alapvető, általános világnézeti (történelemszemléleti) jellegű témákat a társadalom fejlődésének egyes szakaszaira konkretizálják az olyan témák, mint pl. az osztályharcról és államról (az osztálytársadalmak idejére) szóló tanítás.

fel, ezzel *világnézeti rendszert ad a társadalom vizsgálatához*, a társadalomhoz való közeledéshez, a társadalmi események között való eligazodáshoz, azaz „történelemszemléletet" ad. A történelmi materializmus tudományos szemléletet biztosít a történelem területén.

A marxizmus, annak történelemfelfogása, nemcsak tartalmilag, de formailag sem függetlenül jött létre a régi társadalomfilozófiai tanításoktól. A XVIII. század a történetfilozófia százada volt, — Vicotól Hegelig. A marxizmus klasszikusainak alapvető művei azt bizonyítják, hogy a történelmi materializmust több vonatkozásban meghatározta a régi történetfilozófia. Meghatározta olyan értelemben egyrészt, hogy a régi filozófia „ideol~gikus" jellegének felismerése Marxot és Engelst arra sarkallta, hogy világnézetet, „történelemszemléletet" hozzanak létre helyette, amely visszaadja a valóságot. (A valóság visszaadására való törekvés a marxista filozófia osztálygyökeréből és történelmi hivatásából következik.) Másrészt a történelmi materializmus nem magyarázza meg az egész társadalmat azért, mert a történelmi idealizmussal, a történetfilozófiával szemben éppen a történelemhez való materialista közeledés *lényegét* kellett hangsúlyozni, azaz nem lehetett az egész társadalmat megmagyarázni (ezt csak „filozófiai" értelemben felfogott társadalomfelfogás „tudná") hanem a fő mozgástörvényekre, azok materialista magyarázatára kellett a figyelmet fordítani. Nézetem szerint a marxizmus megalapítóinak művei erről tanúskodnak.

A történelmi materializmussal tehát létrejött a történelem mozgásának tudományos szemlélete. Mégegyszer hangsúlyozom, hogy a történelmi materializmus *világnézet* a társadalomban való helyes eligazodáshoz : azaz történelemszemlélet. A társadalom *történetének* és *szerkezetének tagozódását*, a társadalom történeti (társadalmi-gazdasági alakulatok stb.) és logikai (szerkezetbeli) tagozódását (társadalmi csoportok, osztályok stb.) *általános világnézeti szempontból* meghatározza. Ezzel tulajdonképpen a történelmi materializmus tudományos materialista *világnézeti alapot ad* a szociológia tudományának kiépítéséhez. Hangsúlyozni szeretném ezt szemben jó néhány revizionista szociológussal, akik a szociológiát a történelmi materializmustól függetlenül akarják létrehozni. Az eddigiekből logikusan következik, hogy *a tudományos szociológia kiépítése nem lehetséges a történelem tudományos materialista szemlélete nélkül, attól függetlenül.* Jelenti-e ez azt, hogy a történelmi materializmus képezi a tudományos szociológiát? Nézetem szerint nem jelenti. A történelmi materializmus a tudományos szociológia világnézeti alapja, de nem maga a teljesen kiépített tudományos szociológia.

A tudományos szociológia nézetem szerint a történelem materialista szemléletére épülő *általános társadalomtudományt* jelent. A történelmi materializmus elsősorban világnézeti szempontból tárgyalja a társadalom általános mozgástörvényeit. Emellett ebből szervesen következik, hogy a történelmi materializmusnak, mint világnézetnek általános társadalomtudományi következtetései, következményei is vannak. Így pl. az osztálytagozódásról vagy az emberi együttélés formáiról (család, nemzetség, törzs, nemzet) szóló tanítás a materialista történelemf lfogás általános társadalomtudományi következményét jelenti. E témákat a gyakorlati pedagógiai munkában, a történelmi materializmusban tárgyaljuk. De ezek nézetem szerint is elsősorban szociológiai problémák.

Míg a történelmi materializmusban a világnézeti kérdésfeltevés a fő sajátosság, tőle eltérően a marxista szociológia (a tudományos szociológia, az általános társadalomtudomány) fő jellemzője : a társadalom általános törvényszerűségeinek és kategóriáinak *konkrét társadalomtudományi kutatása.* E problémáknak a társadalmi szaktudományok eredményeire támaszkodó konkrét vizsgálatával világnézetet is ad, azaz igazolja a történelmi materializmus fő világnézeti tételeinek helyességét, de fő sajátossága mégis a konkrét társadalomtudományi kutatás. Nézetem szerint a történelmi materializmus *világnézeti jellegétől* eltérően a marxista szociológiának van egy bizonyos *szaktudományi jellege*, abban a vonatkozásban, hogy a társadalom általános törvényszerűségeit és kategóriáit szaktudományi módon, mint egzakt társadalomtudomány kutatja *az egyes társadalmi-gazdasági alakulatokban.* A tudományos szociológia tehát általános társadalomkutatást jelent a történelmi materializmus világnézete alapján.

A tudományos szociológia tárgya tehát nézetem szerint *a társadalmi viszonyok egészének* vizsgálata, a társadalom *történeti* és *egy társadalmi formában* (egy országban) létező objektív tagozódásának tanulmányozása, e tagozódás alapjául szolgáló *általános társadalmi törvényszerűségek és kategóriák* (jelenségek) *konkrét szociológiai kutatása.* A tudományos szociológia tehát *a társadalmi viszonyok tagozódásának tudománya*, s ilyen módon a társadalomról, a társadalmi-gazdasági alakulatról szóló általános tudományt jelenti.

A szociológia a társadalmi viszonyok tagozódását *a társadalmi szaktudományok eredményei alapján* tárja fel. Nézetem szerint a tudományos szociológia két legfontosabb „segédtudománya" a politikai gazdaságtan és a történettudomány. A polgári szociológiá-

ban a „segédtudomány" szerepét a szociográfia (az emberi közösségek egyes konkrét formáinak konkrét leírása), a demográfia (a népesedés, a népmozgalmak tudománya) az etnográfia (néprajz) és a statisztika töltik be. Úgy gondolom, ezeknek a tudományoknak, mint fő szociológiai segédtudományoknak a többi társadalmi szaktudomány közül való kiemelése a polgári szociológia empirikus tendenciájával, az általános törvényszerűségek kutatásától való visszahúzódással magyarázható.

Szerintem a tudományos szociológiának elsősorban a politikai gazdaságtanra és a történettudományra kell támaszkodnia. A politikai gazdaságtan — Marx szavaival — a társadalom „anatómiáját" adja, feltárja az egyes társadalmi formációk gazdasági szerkezetét, ezzel az egyes társadalmi formák tagozódásának objektív alapját. Ilyen módon a tudományos szociológiának a szaktudományok közül elsősorban a társadalom elsődleges oldalát, a gazdasági folyamatot feltáró szaktudományra, a politikai gazdaságtanra kell épülnie. *A tudományos szociológia — a politikai gazdaságtanra épülő általános társadalomtudomány.* A történettudomány a történeti folyamat minden oldalával foglalkozik, a konkrét történeti kutatás és a sajátos törvényszerűségek feltárásának szintjén. Azaz: konkrétan feltárja az emberiség történeti fejlődésének eseményeit. Ezáltal a leggazdagabb konkrét anyagot adja a szociológiai kutatáshoz, általánosításhoz. Amíg tehát a szociológia pl. a családdal általában foglalkozik, s kutatja formáit a társadalmi fejlődés egyes szakaszaiban, addig a történettudomány a családot mint konkrét történeti jelenséget írja le az emberiség fejlődésének adott időpontjában és adott helyén, s ezzel tényanyagot ad a szociológiai általánosításhoz.

Összefoglalva a történelmi materializmus és a tudományos szociológia viszonyával kapcsolatban elmondottakat, megállapítható: 1. A materialista történelemfelfogás a társadalmi mozgás általános törvényszerűségeinek feltárásával (elsősorban a társadalmi lét és társadalmi tudat, a társadalom gazdasági alapja és felépítménye problémáinak megmagyarázásával) a tudományos szociológia világnézeti (történelemszemléleti) alapját jelenti. *A tudományos szociológia belső világnézeti (történelemszemléleti) lényegét a materialista történelemfelfogás képezi.* Ez az azonosság a történelmi materializmus és a marxista szociológia között. 2. Ez azonban konkrét azonosság, különbségeket is magába foglaló azonosság. A különbségek a következők:

a) amíg a történelmi materializmus vizsgálati szempontja a *világnézeti*, történelemszemléleti, addig a marxista szociológia hozzáállása az általános társadalmi törvényszerűségekhez és jelenségekhez a *szaktudományi* kutatás;

b) amíg a materialista történelemfelfogás a történelem mozgásának általános törvényszerűségeit tárja fel és ezáltal hűen visszatükrözi a történeti mozgás tendenciáját, addig a tudományos szociológia konkrétabb, az általános törvényszerűségeket és kategóriákat *az egyes társadalmi formákban, az egyes országokban* kutatja. A tudományos szociológiának nézetem szerint is elsősorban az egyes társadalom-gazdasági alakulatokhoz kell kapcsolódnia, s ilyen értelemben létre kell hozni az egyes társadalmi formációk szociológiáját;

c) a materialista történelemfelfogásra támaszkodva a tudományos szociológia olyan általános társadalmi jelenségeket kutat, amelyek közvetlenül már nem *világnézeti* (történelemszemléleti), hanem inkább általános társadalomtudományi jellegűek, tehát nem tartoznak történelmi materializmus lényegéhez. Ilyen általános társadalmi jelenségek, illetve témák pl. a társadalmi munkamegosztás, a család, a nemzet, az osztály és réteg, az állam, az egyén és társadalom stb. A tudományos szociológia *ilyen vonatkozásban is konkrétabb a történelmi materializmusnál.*

Az általános társadalomtudománynak, a tudományos szociológiának a létrehozása a jövő marxista kutatásának a feladata. A történelmi materializmust, mint a társadalomszemlélet tudományos világnézeti alapját Marx és Engels kiépítették. Most a történelmi materializmust az említett *konkrét társadalomkutatási* irányba kell fejleszteni, s ezzel létrehozni a tudományos marxista szociológiát. Elsősorban a modern kapitalizmus és a szocializmus általános társadalomtudományának a kiépítése a legközelebbi feladat, de létre kell hozni az elmúlt társadalmi formák szociológiáját is, hasonlóan ahhoz, ahogyan Engels nyilatkozott a kapitalizmus előtti társadalmi formációk politikai gazdaságtanának kiépítéséről.[14]

Molnár László

[14] Engels: Anti-Dühring. Második rész. Politikai gazdaságtan. I. Tárgy és módszer.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A marxista filozófia alapjai

(Kossuth Kiadó, 1959.)

„A marxista filozófia alapjai" c. tankönyv a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének gondozásában jelent meg. A könyv egy nagy létszámú, kiváló tudósokból álló munkaközösség (M. A. Dinnyik, M. M. Rozental, I. V. Kuznyecov, F. V. Konsztantyinov, P. N. Fedoszejev stb.) alkotása.

A könyvet kézirat formájában a marxista filozófia számos tudományos munkatársa és oktatója olvasta el, megvitatták a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének kibővített ülésén, a főiskolák filozófiai aktivájának, oktatóinak részvételével és ugyancsak megvitatták a moszkvai és leningrádi főiskolák egész sorának filozófiai tanszékein.

Ez az alapos előkészítés jelentős mértékben hozzájárult a mű tudományos színvonalának komoly értékéhez.

„A marxista filozófia alapjai" c. tankönyv megjelenése jelentős nemcsak a Szovjetunió filozófiai életében és oktatásában, hanem komoly lépésnek számít a marxista filozófia nemzetközi térhódítása szempontjából is. Komoly mértékben járul hozzá ahhoz, hogy a marxista filozófiát a szélesebb dolgozó rétegek magasabb színvonalon rendszeres formában sajátíthassák el.

„A marxista filozófia alapjai" c. tankönyv tulajdonképpen két fő részből áll. Az első rész a „Dialektikus materializmus", a második a „Történelmi materializmus" címet viseli. E két fő részt megelőzi a „Bevezetés" és a „Történelmi materializmus" c. rész végén egy érdekes áttekintő képet nyújt a könyv a jelenkori burzsoá filozófia és szociológia alapvető irányzatairól.

A „Bevezetés" három fejezetből áll. Az első fejezet a filozófia tárgyával foglalkozik, a második azt vizsgálja, hogyan harcolt egymással a materializmus és idealizmus a Marx-előtti filozófia történetében, a harmadik fejezetben pedig a marxista filozófia kialakulását és fejlődését tárgyalják a szerzők.

A filozófia tárgyával kapcsolatosan abból indulnak ki, hogy a világnézet alapvető kérdése a gondolkodásnak a léthez, a szellemnek a természethez való viszonya. „Mi az elsődleges, a kiindulás: a természet, az anyag, vagy a szellem, vagy az értelem, tudat, eszme? — ... teszik fel a kérdést a szerzők — lét, az anyag határozza meg a gondolkodást, a tudatot, vagy megfordítva?" (12—13. o.) A kérdés feltevése után a szerzők rámutatnak, hogy az e kérdésre adott választól függően a filozófusok két alapvető táborra oszlanak. „Azok a filozófusok, akik elismerik az anyag elsődlegességét, azokat materialistáknak nevezik ... ők úgy tekintik, hogy a bennünket körülvevő világot senki nem teremtette, hogy a természet öröktől fogva létezik. A materialisták önmagából kiindulva magyarázzák a világot, nem hivatkoznak természetfeletti erőkre, amelyek állítólag a világon kívül léteznek. Az idealisták ellenkezőleg minden elsődleges alapjául a gondolkodást, vagy »a« szellemet« tekintik. Azt erősítgetik, hogy a szellem a természet előtt, attól függetlenül létezett. A valláshoz hasonlóan az idealizmus így vagy úgy elismeri a világ teremtését, tagadja az anyag örök voltát és állítja, mintha a természetnek időbeli kezdete lenne." (3. o.)

A tankönyv részletesen elemzi a filozófia főkérdésének ismeretelméleti oldalát és fellép azok ellen a kísérletek ellen, melyek azt akarják filozófiailag igazolni, hogy nem dönthető el tudományosan, mi az elsődleges: az anyag-e vagy a tudat, mert még magának az objektív világnak létéről sem tudunk meggyőződni. Ezzel kapcsolatosan elsősorban az agnoszticizmust vizsgálja a könyv és rámutat, hogy a jelenkori burzsoá filozófia majdnem teljesen az agnoszti-

cizmus talaján áll, tagadja az emberi értelem világot megismerő képességét. Ugyanakkor megmutatja a jelenkori burzsoá filozófia agnoszticizmusának társadalmi tartalmát, amely abban áll, hogy a munkásosztály nem szabadíthatja fel magát a kapitalista rabság alól, hogy nem ismerheti fel felszabadításának feltételeit.

A pozitivista és metafizikus felfogással szemben a dialektikus materialista módszert hangsúlyozza és védelmezi a megismerés szempontjából.

A könyv hangsúlyozza, hogy „A dialektikus materializmus egyetlen tudományos filozófia, amely az egész jelenkori tudomány tartós fundamentumára támaszkodik"; (25. o.) Majd az egyes szaktudományok tárgyának elemzése után így határozza meg a marxista filozófia tárgyát: „... a marxista filozófia (vagy a materialista dialektika, mint filozófiai tudomány) tárgya mindenféle mozgás és fejlődés legáltalánosabb törvényeinek a tanulmányozása. Ha a szaktudományok a világ jelenségeinek ezt vagy azt a területét, oldalát tanulmányozzák, akkor a dialektikus materializmus feltárja azt a közöset, amely az összes jelenségek és folyamatok alapját képezi, azoknak az általános törvényeknek az ismeretét adja, amelyeknek alá van rendelve minden mozgás és fejlődés, a jelenségek bármely területén megy is végbe: akár a természetben, akár a társadalomban vagy az emberi gondolkodásban". (30. o.)

Ugyanakkor azonban hangsúlyozzák a szerzők, hogy az általános törvényeket nem lehet önmagukban elképzelni, mintha azok a különös törvényektől elválasztva tiszta formában hatnának. A materialista dialektika általános törvényeinek megfogalmazásával kapcsolatosan nagyon helyesen kiemelik, hogy ebben milyen nagy szerepet játszottak a XIX. század első felének természettudományos felfedezései, amelyek feltárták a természet különböző területei közötti összefüggéseket. Azonban itt ki kellett volna hangsúlyozni a fejlődés gondolatát, mert tagadhatatlan, hogy a XIX. század első felének természettudományos felfedezései között voltak olyanok, amelyek lehetőséget adtak a fejlődés gondolatának filozófiai általánosítására.

A marxista filozófia és a szaktudományok viszonyát vizsgálva „A marxista filozófia alapjai" aláhúzza, hogy a dialektikus materializmus általános törvényeinek ismeretét, „... a logikai kategóriák tanulmányozását nem szabad felcserélni a konkrét folyamatok tanulmányozásával. A marxizmus—leninizmus filozófiája vezérfonalat jelent a valóság különböző területeinek megismeréséhez, de nem helyettesítheti a szaktudományokat. Nem adja azoknak a kérdéseknek kész megoldásait, amelyekkel a szaktudományok foglalkoznak, de felfegyverzi az összes tudományokat a gondolkodás helyes elméletével és módszerrel ezen megoldások megtalálására". (32. o.)

A fent említett és a többi filozófiai kérdésre is csak akkor lehet a marxista filozófiában helyes választ adni, ha történetileg közelítjük meg ezeket. A történeti megközelítés szükséges azért, mert a marxista filozófia az egész emberiség tudományos gondolkodásának és haladó filozófiai fejlődésének törvényszerű eredménye s ugyanakkor a filozófia eddigi fejlődésében a legfelsőbb fokot jelenti. Ezért szükséges megvizsgálni, hogy milyen kérdések merültek fel a múltban és hogyan vizsgálta meg ezeket a Marx-előtti filozófia. Csak ezután lesz világos az, hogy miben különbözik a marxista filozófia minden más filozófiai áramlattól és miért jelent a dialektikus és történelmi materializmus megjelenése forradalmi fordulatot a filozófia területén.

Nagyon helyes, hogy a könyv szerzői a filozófia történetét mint a marxista filozófia megértésének eszközét fogják fel és ezáltal hangsúlyozzák, hogy a filozófiatörténet tanulmányozása nem önmagáért történik, ahogyan ezt egyes filozófiatörténészek felfogják, hanem csak a marxista filozófiával együtt alkot szerves egészet s együtt kell őket tanulmányozni. A könyv szerzői az egyes filozófiai kérdések tárgyalása során ennek a követelménynek eleget is tesznek.

Érdekes megvizsgálni „A marxista filozófia alapjai" szerkezeti felépítését. A dialektikus materializmusról szóló részben az anyag tárgyalását a materializmussal, az elmélettel kezdi a tankönyv és csak utána tér át a dialektikára. Az objektív valóságban materializmus és dialektika elválaszthatatlan egységben jelennek meg. Az emberi gondolkodás, a visszatükrözés, a megértés és az oktatás szempontjából azonban feltételenül szükséges, hogy az elméletet és a módszert „elválasztva" tárgyaljuk. Erre kényszerítve vagyunk, mert ezt a problémát egyszerre, egy időben képtelenség megoldani az emberi gondolkodás számára. A tankönyv azt a helyes utat választotta, hogy a materialista elmélettel kezdi a tárgyalást, és ez nem véletlen. Szerzői arra törekedtek, hogy visszaadják a megismerés fejlődésének történeti, logikai egységét. A helyzet ugyanis az, hogy történetileg a XVIII. század francia materializmusa előbb alakult ki és csak utána jelent meg

Hegel objektív idealista rendszerében a valóság fejtetőre állított dialektikája.

A történeti—logikai egység szempontját következetesen alkalmazzák a szerzők az egyes fejezetek és kérdések tárgyalásánál. Hozzunk két példát erre.

„A valóság jelenségeinek törvényszerű kapcsolata" c. fejezetben megállapítja a tankönyv a jelenségek kölcsönös kapcsolatának törvényszerűségét, majd vizsgálja a kapcsolatok különböző formáit olyan történeti-logikai sorrendben, ahogy azok az emberiség gyakorlati tevékenysége és megismerése fejlődésének során felmerültek. Először az ok és okozat kérdéskomplexumának tárgyalására kerül sor. Ezt követi a törvénynek és különböző formáinak vizsgálata. Történetileg ez azzal indokolt, hogy az ember a maga fejlődése során először okokat és okozatokat ismer meg és csak később jut el a törvények felismeréséig. A könyv csak ezután tér át a szükségszerű és véletlen, lehetőség és valóság kategóriáira.

Az „Osztályok, osztályharc, állam" c. fejezetben hasonló következetességgel valósítják meg a történeti és logikai egység követelményét a könyv írói. Kezdik az osztályok meghatározásával, majd megvizsgálják az osztályok létrejöttét, a társadalom osztályszerkezetének a termelési módtól való függését. Ezek után rámutatnak arra, hogy miből fakadnak az osztályérdekek, az osztályharc és hogy milyen viszony áll fenn az osztályok és a pártok között és mindebből kimutatják, hogy az államnak mint az osztályuralom politikai eszközének megjelenése a társadalmi fejlődés egy meghatározott fokán szükségszerű volt.

A könyvnek egyik értéke a különböző fogalmak igen pontos körülírása. Pl. metafizika, dialektika, eklekticizmus, szkepticizmus meghatározása, vagy a végtelen s határtalan fogalmának megkülönböztetése, vagy a viszonylagos és időleges fogalmának elkülönítése. A könyv mindenütt törekszik a tudományos pontosságra, azonban nem minden esetben képes eleget tenni e követelménynek.

„A marxista filozófia alapjai"-nak sok komoly új vonása van a régebben írt, és a dialektikus és történelmi materializmus kérdéseit rendszeresen tárgyaló munkákkal összehasonlítva. Az egyik ilyen pozitív vonása a könyvnek, hogy a filozófiát a politikával szoros összefüggésben tárgyalja, de nem oldja fel a napi politikai eseményekben. A könyv másik igen pozitív vonása, hogy az egymással összefüggő különféle kérdések tárgyalásánál az ismétléseket lecsökkenti a lehetőséghez mérten, amennyire az anyag objektív természete lehetővé teszi ezt.

A marxista filozófia művelőinek fontos feladata, hogy a széles tömegekkel megismertessék a marxista filozófiát. Ugyanez a feladata a különböző filozófiai tankönyveinknek is, amelyek a dialektikus és történelmi materializmus kérdéseit tárgyalják. Ennek a feladatnak a megoldását azonban nagyban gátolta a sokszor szükségtelenül elvont nyelvezet, amely az emberek gondolkodásától általában eléggé idegen és sok esetben akadályozza a megértést. A könyv ebből a szempontból jelentős lépést tesz előre, érthetőbben, életszerűbben fejezi ki magát, anélkül, hogy ez a tudományos színvonal rovására menne. A szerzők bátran nyúlnak újszerű eszközökhöz. Pl. irodalmi szemelvények felhasználásával szemléletes módon is megértetnek bonyolult filozófiai kérdéseket. A tagadás tagadása törvényének kifejtésekor Goethe „Faust"-jából Mefisztónak és Faustnak a világhoz való viszonyán keresztül mutatják meg a szerzők a dialektikus és a metafizikus tagadás különbségét. A könyv 300. oldalán a következőket olvashatjuk ezzel kapcsolatosan: „A világirodalom nagyszerű alakokban ábrázolta a tagadás két különböző természetű formáját: a tagadást mint megsemmisítést, mint szkepticizmust és a mindenben való abszolút kételyt, és a tagadást mint a jobbnak a tökéletesebbnek az előfeltételét, mint a haladás forrását. Goethe »Faust«-jában Mefisztó alakja, állásfoglalásai, egész filozófiája »a tiszta« tagadás, a bármi áron való tagadás példájaként szolgál." Ennek illusztrálására a szerző idézi Mefisztó következő szavait:

„Én vagyok az, ki tagad!
S joggal, mert minden mi teremtetett,
megérdemli, ha tönkremegy;
jobb, ha nem teremtődik semmi.
Mit bűnnek, rontásnak nevezni
szokás, gonosznak röviden:
az én sajátos elemem."

„Mefisztó — írják a szerzők — nem kevés igaz kritikai gondolatot nyilvánít a régi világról. Sajátos tagadó szellemének pozitív jelentősége is van, amennyiben Mefisztó vadul kinevet minden megrögzöttet, megcsontosodottat. De ő telve van a jobb lehetősége iránti hitetlenséggel. Faust szintén tagad, de ő az önmagát túléltet, a fejlődést gátlót tagadja, hisz az emberben, az emberi értelemben, benne elpusztíthatatlan a tökéletes és a szép iránti szomjúság." Hasonló pozitív tartalmú jelenséggel több helyen találkozunk a műben.

Tartalmi szempontból újszerűen vetnek fel és oldanak meg kérdéseket a könyv szerzői. Egyes problémáknak eddig az oktatásban elhanyagoltabb vonatkozását is részletesebben tárgyalják. Ezek közé tartozik a mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenete törvényének tárgyalása is, annak a problémának a vizsgálata, hogy a minőségi változások mennyiségi változásokba csapnak át. Nagyon helyesen megmutatják e dialektikus fejlődéstörvénynek mind a két vonatkozását, hogy a mennyiség a minőség kapcsolata nem egyoldalú, mert a mennyiségi változások átmenete minőségi változásokba egyidejűleg a minőségi változások átmenetét is jelenti mennyiségi változásokba. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy a létrejött új minőség szervesen összekapcsolódik új mennyiséggel. Pl. a kisárutermelők egyesítése a termelés minőségileg új formáját jelenti. Ez az új minőség, amely a mennyiségi változások során alakult ki, létrehozza a munkatermelékenységnek sokkal magasabb színvonalát, mint az egyes kisárutermelők esetében az lehetséges volt. Az egyesítés következtében megnő minden egyes munkás termelőereje. Ez pedig azt jelenti, hogy a minőségi változások új mennyiségi változásokat hoztak létre. Vagy ehhez hasonlóan: a szocialista gazdaság olyan ütemmel fejlődik, amilyen ütem a kapitalizmus idején még a legjobb esetben sem volt lehetséges. Ez a szocializmusnak a kapitalizmus feletti magasabbrendűségével magyarázható. Vagy másképpen kifejezve: a minőségileg újhoz, a szocializmushoz történő átmenet a gazdaság rendszerében létrehozza a fejlődés új ütemét: a minőség átmegy mennyiségbe.

„Az anyag és létezésének formái" c. fejezetben az anyag fogalmának lenini meghatározása után a könyv szerzői rámutatnak arra is, hogy habár az anyag fogalmának meghatározása közvetlenül a szubjektív idealizmus elleni harc terméke, azonban mégis cáfol mindenféle idealizmust. Az objektív idealizmus ugyan tagadja, hogy az egyes ember érzékletei alkotják az őt környező világot, azért nem szűnt meg idealizmus lenni, nem változik materializmussá. Az objektív idealizmus szerint a világ a „pszichikumtól általában", valamiféle „abszolút szellemtől" függ. Azonban a „pszichikum általában", „az abszolút szellem", amint ezt Lenin megmutatta, ezek maguk az ember érzékletei, gondolata, tudata, csupán az embertől elszakítva és fantasztikus absztrakciókba öltöztetve.

„A marxista filozófia alapjai" egyik nagy értéke, hogy elméletileg elemzi és általánosítja a társadalmi fejlődés legújabb eseményeit, átalakulásait. Ez különösen a „Demokratikus és szocialista átalakulások kölcsönviszonya az imperializmus, a proletárforradalmak korszakában" c. részben mutatkozik meg. Részletesen vizsgálják a szerzők a kínai fejlődés sajátosságait, a burzsoázia különböző rétegeinek a szocialista átalakuláshoz való eltérő viszonyát. Rámutatnak, hogy a szocialista forradalom kínai tapasztalatai sok olyan gyarmati és félgyarmati ország jövőjét mutatják, amelyek majd megszabadulnak az imperialista elnyomástól. A kapitalizmus általános válsága idején, amikor a világkapitalizmus frontja már át van törve és létrejött a szocialista világrendszer, ezen országok munkásosztályának lehetősége van arra, hogy maga köré tömörítse a nemzet elnyomott többségét, mind az általános demokratikus, mind a szocialista átalakulások megvalósítására. A kapitalizmus idején lejátszódó demokratikus társadalmi átalakulással kapcsolatban a következőket olvassuk az 602. oldalon: „A jelenkorban mindenféle komoly demokratikus átalakulás már nem a kapitalizmust erősíti, mint ez a múltban volt, amikor a burzsoázia harcolt a feudalizmus ellen, hanem fordítva, csapást jelent a monopolista burzsoázia gazdasági és politikai pozícióira."

Nagy figyelmet szentelnek a könyv szerzői a szocializmus és kapitalizmus békés egymásmellett élése kérdésének. Történelmileg megmutatják, hogy a szocializmus előtt az egyes országok és népek fejlődésére az egyenlőtlen előrehaladás a jellemző, s éppen e miatt történetileg elkerülhetetlen bizonyos időn keresztül a szocializmusnak a kapitalizmussal való együttes létezése. „A szocializmust megelőző történelemben az új társadalmi rendszer győzelme az élenjáró népeknél megerősítette a történelmi fejlődés egyenlőtlenségét, mert az elmaradt népek az előrehaladó országok uralkodó osztályainak kizsákmányolási objektumaivá váltak. Elvileg gyökeresen másként alakulnak a szocialista országok kölcsönös kapcsolatai a nem-szocialista, elmaradt országokkal. A szocialista országok segítik legyőzni ezeknek az országoknak elmaradottságát, elérni a technikai-gazdasági és kulturális fejlődésben az élenjáró országokat. Ez csökkenti a történelmi fejlődés egyenlőtlenségét és a népek elmaradottságának felszámolásához vezet." (631—631. o.)

A könyv szerzői rámutatnak, hogy a szocialista országok között fennálló fejlődésbeli eltérések fokozatosan eltűnnek a gazdasági és kulturális együttműködés, a kölcsönös segítés eredményeképpen.

A tankönyv szétzúzza a revizionistáknak azt a hamis elméleti tételét, amely szerint nem csupán az osztálytársadalmak, hanem a szocializmus idején is az egyenlőtlen fejlődés a jellemző, amely együttjár azzal, hogy egyes országok uralkodnak a többiek felett. Ugyanakkor a könyv írói kiemelik, hogy a mai revizionizmus nem látja és nem akarja látni korunknak legnagyobb ellentmondását: a növekvő szocialista világrendszer és az önmagát túlélt kapitalizmus közötti ellentmondást. Márpedig a két rendszernek egymáshoz való viszonya határozza meg a jelenkori világtörténelem menetét. Egyes burzsoá ideológusok véleménye pedig az, hogy mivel a marxisták szerint a szocializmus győzelme minden országban elkerülhetetlen — ez a tény kizárja a kapitalista és a szocialista országok békés egymásmellett élésének lehetőségét. Azzal vádolják a kommunistákat, hogy exportálni igyekeznek a forradalmat és erőszakosan kényszerítik rá a szocialista rendszert minden népre. E hamis burzsoá rágalommal szemben „A marxista filozófia alapjai" aláhúzza: „A szocializmus nem azért győz minden országban, mert erőszakosan rá lehet kényszeríteni a népekre, hanem azért, mert megfelel a társadalmi fejlődés követelményeinek." (633. o.) A kapitalizmus és szocializmus békés együttélése a könyv szerint ma két tényezőből következik: egyrészt abból, hogy vannak olyan államok, amelyek nem érdekeltek a háborúban, másrészt abból, hogy az imperializmus agresszív erői amelyek érdekeltek a háborúban, nem mindig tudják azt kirobbantani, mert gátolják őket e tettükben a békeszerető államok, az imperialista országok néptömegeinek béketörekvése, a kapitalista államok és a burzsoázia különböző rétegei közötti ellentmondások: A két világrendszer, a kapitalizmus és a szocializmus létezése — írják a szerzők — „Nem semmisítette meg a nemzetközi munkamegosztást, amely kölcsönösen hasznossá teszi a kereskedelmet a kapitalista és szocialista országok között. A gazdasági kapcsolatok követelménye ezen országok békés együttélésének egyik objektív alapját képezi." (636. o.)

Már korábban beszéltünk róla, hogy a tankönyv mindenütt igyekszik a fogalmak tartalmát pontosan feltárni. Ezt különös részletességgel végzi el a forradalom fogalmával kapcsolatosan, mert ezt a fogalmat különböző emberek és csoportok, különböző értelemben használják. Nálunk Magyarországon az 1956-os ellenforradalommal kapcsolatosan, annak nyomán a forradalom különböző értelmezései forogtak és forognak a köztudatban. Éppen ezért nagy jelentőségű a forradalom fogalmának meghatározása. A könyv szerzői rámutatnak, hogy a hatalomnak az egyik osztály kezéből a másikéba való átkerülése nem nevezhető mindig forradalomnak. Ha a hatalomra újból önmagát túlélt osztály kerül, amelynek sikerül hatalmát egy időre visszaállítani, akkor ez nem forradalom, hanem ellenforradalom. A társadalmi forradalom olyan átalakulás, amelyben megsemmisül az önmagukat túlélt osztályok hatalma és létrejön a haladó a forradalmi osztályok hatalma. A könyv elkülöníti a forradalom fogalmát a „fegyveres felkelés" a „polgárháború" fogalmától is, mert a forradalmak többsége ugyan az osztályok fegyveres összeütközéseivel volt összekapcsolva, de voltak a történelemben olyan fegyveres felkelések és polgárháborúk is, amelyeket nem lehet forradalomnak nevezni, mert nem volt feladatuk új társadalmi—gazdasági rend létrehozása; másrészt lehetségesek olyan forradalmak is, amelyek fegyveres felkelés, polgárháború nélkül mennek végbe.

Az egész könyvön végig vonula marxista filozófia tudományosságának védelme. A szerzők következetes harcot folytatnak a különböző burzsoá filozófusok, szociológusok, dogmatikusok, revizionisták ellen az egyes kérdések vizsgálatánál.

A burzsoá szociológusok ellentmondásossággal vádolják a történelmi materializmust azon álláspontjáért, amelyet az elfoglal azzal kapcsolatosan, hogy milyen a viszony a történelmi törvényszerűség és az emberek tudatos tevékenysége között. „A burzsoá szociológusok, a marxizmus kritikusai azt állítják — olvassuk a 423. oldalon —, hogy a marxizmus belső ellentmondásban szenved. A marxisták mondják, hogy a szocializmus szükségszerű törvények hatásának következménye s ugyanakkor pártot szerveznek a társadalmi forradalom megvalósítására. Egyik kizárja a másikat, mondják a marxizmus kritikusai." A szerzők azonban frappáns módon bizonyítják, hogy nem a marxizmus álláspontjában van ellentmondás, hanem a burzsoá szociológusok nem képesek és nem is akarják megérteni a történelmi törvényszerűség és a tudatos emberi cselekvés közötti kapcsolatot, azt, hogy az emberek tudatos tevékenysége éppen a törvényszerűségek felismerésén és azok felhasználásán alapul.

A tankönyv rámutat, hogy egyes burzsoá szociológusok a természettel keverik össze és azonosítják a társadalmat, pedig ezek *lényegileg* különböznek egymástól és erre az azonosításra támaszkodva támadják a marxistákat, akiknek tevékenysége

a kapitalista társadalom tudatos megdöntésére irányul.

Utal a könyv arra is, hogy „A szubjektivizmus lett a jelenkori burzsoá szociológia és történetírás legjellemzőbb vonása." (429. o.)

A dogmatikus nézetekkel szemben a könyv alkotói rámutatnak, hogy mindig a valóság konkrét mivoltát kell tanulmányozni, hogy „a valóság bármely területének tanulmányozásához nem elég ismerni általános formájukban a dialektika törvényeit". (399. o.) Rámutatnak arra, hogy a történelemtudománynak mindent a maga élő történelmi konkrétságában kell megmutatnia, kronológiai következetességgel, a történelmi véletlenek figyelembevételével, mert különben nem történelmet kapunk eredményül, hanem egy absztrakt társadalmi képet. Fellép a könyv a szocializmusba való átmenet kapcsán is a dogmatizmus ellen, s Leninre támaszkodva hangsúlyozza az átmenet konkrét formáinak sokféleségét. A népi demokráciákban pl. az 1917-es októberi forradalomtól eltérően nem nacionalizálták a földet, Kínában pedig a nemzeti burzsoázia sajátos módon fejlődik és fokozatos módon halad a szocializmus felé. E konkrét eltérések ellenére azonban a különböző országok társadalmi átalakulása lényegileg megegyezik, a proletárdiktatúra alapján a szocializmus felépítését jelenti.

A marxista filozófia tudományosságát a tankönyv szinte minden kérdés kapcsán megvédi a különböző revizionista támadásokkal szemben és kimutatja e nézetek tarthatatlanságát, hamis voltát. Azon revizionista felfogással szemben, amely szerint a közelmúltban Európában és Ázsiában végbemenő szocialista forradalmak a marxizmus tanításaival ellenkező módon mentek volna végbe, a könyv hangsúlyozza és bizonyítja, hogy ezek az átalakulások éppenséggel a marxizmus, a történelmi materializmus alapvető álláspontját igazolják.

Érdekes dolog — állapítják meg a szerzők —, hogy a revizionisták a történelmi materializmus magyarázóiként lépnek fel. Ahhoz azonban, hogy a történelmi materializmus helyességéről ítéletet mondhassunk, szükséges azt alaposan ismerni és mélyen átgondolva megérteni. A burzsoázia teoretikusai, szociológusai, politikai képviselői és a revizionisták azonban távol állnak a történelmi materializmus ismeretétől és méginkább annak megértésétől.

A könyv írói a jelenkori szocialista forradalmakkal kapcsolatosan kimutatják a revizionisták azon álláspontjának tarthatatlanságát, amely szerint a szocialista forradalmaknak a legfejlettebb kapitalista államokban kell végbemenniök. A revizionisták metafizikusan vizsgálódnak és csak egy ország belső viszonyait veszik figyelembe a szocialista forradalom kérdésénél. Azonban a szocialista forradalom nemcsak az adott ország belső társadalmi ellentmondásainak az eredménye, hanem a világkapitalizmus egész rendszere válságának is eredménye — mutatnak rá a szerzők.

A könyv utolsó fejezete (A jelenkori burzsoá filozófia és szociológia fő irányzatai) konkrét elemzéseken keresztül mutatja meg az imperialista ideológia reakciós és haladást gátló tartalmát.

„A marxista filozófia alapjai" véleményünk szerint az eddig megjelent ilyen jellegű munkák közül messze kiemelkedik tudományosságával, szellemének frisseségével. Úgy érezzük, hogy az egyetemi oktatásban, az önképzésben komoly szerepet fog játszani nálunk Magyarországon is és jelentős mértékben hozzájárul, hogy a szélesebb tömegek eredményesebben tanulmányozhassák a marxista filozófia alapjait.

Pais István — Szigetvári Sándor

Todor Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok

(Gondolat Kiadó, 1959.)

Nem mondunk újat azzal, hogy a marxista filozófia további fejlődéséhez, jövőbeni pozitív tendenciájú alakításához nem közismert tételek ismételgetése s nem is különböző adatok és példák pozitivista halmozása, hanem a valóság tényein s eddigi ismereteinken alapuló alkotó gondolati tevékenység, a tudomány kérdéseinek helyes feltevése s amennyire lehetséges, e kérdésfeltevések helyes megválaszolása járulhat hozzá eredményesen. Mégis nem túlzottan könnyű a fenti egészséges és igaz elveket marxista filozófiai irodalmunkban a gyakorlatba is átültetni.

Ezért fogadhatjuk örömmel Todor Pavlovnak, a Bolgár Tudományos Akadémia elnökének a dialektikus materialista filozófia tárgyáról és a szaktudományokhoz való viszonyáról írt könyvecskéjét, amely gondolkodásra készteti olvasóit s maga is

gazdag gondolatokban. Az itt kifejtett problémák Magyarországon is már évek óta számos vitában szerepelnek s megoldásukhoz, e viták eredményes irányba vezetéséhez T. Pavlov könyve értékes hozzájárulás — még akkor is, ha maga nem minden általa felvetett kérdésre tud számunkra megnyugtató feleletet találni.

*

Todor Pavlov könyvében — amely tulajdonképpen három akadémiai előadásának egybefoglalása — tekintélyes helyet szentel a tudomány és valóság, tudomány és gyakorlat kérdéscsoportjának.

A tudomány, a megismerés tárgya a természeti és társadalmi valóság — fejtegeti a szerző —, de a tudományos megismerés nem közvetlenül irányul ezekre a tárgyakra, hanem az emberi gyakorlat áttételén keresztül. Todor Pavlov e fejtegetései új összefüggésben tárgyalják a régen ismert tételeket. Minden marxista tankönyv és egyéb munka elismeri azt, hogy a tudományokban az objektív valóság tükröződik, másrészt pedig a gyakorlatot mint az elmélet kiindulópontját; mégis rendszerint külön tárgyalják a gnoszeológia e két vonatkozását, nem fordítanak gondot az objektív valóságnak a gyakorlaton keresztüli visszatükrözésére.

Todor Pavlov kellő figyelmet szentel ennek az összefüggésnek, ám más oldalról eltorzítja ezt. Szerinte a tudományos megismerés, a tudományos általánosítás „nem anyagi dolgokat és folyamatokat, szintetizál, hanem eszméket és eszmei folyamatokat, amelyek adekvátan és objektíven tükrözik a gyakorlatot".

A szerző e tételével nem érthetünk egyet. Fenti álláspontjával tulajdonképpen megkettőzi a megismerést. Todor Pavlov fejtegetéseiben ugyanis implicite az foglaltatik benne — a lét és a tudat helyes, általánosan elfogadott megkülönböztetésével szemben —, hogy a valóság három körre oszlik: az első a gyakorlatot is magába foglaló anyagi dolgok és folyamatok, a második a gyakorlatot közvetlenül tükröző fogalmak, eszmék, a harmadik az ezeket az eszméket általánosító, szintetizáló tudományos megismerés köre. Nyilvánvaló, hogy három ilyen szféra — akárcsak implicite — feltételezése hamis feltételezés, hiszen ez a tudományos megismerést a tükrözés tükrözéseként fogja fel *általában*. Kétségtelen, hogy a tudományos megismerés előfeltételei között a gyakorlati tudat is szerepel, hiszen a fogalmak, az elméletek a gyakorlat alapján keletkeznek és fejlődnek és csak akkor jöhetnek már létre, ha bizonyos elemi általánosítások, absztrakciók a köznapi gondolkodásban e tárgyra vonatkozólag már kialakultak. Azonban mégsem mondhatjuk, hogy a tudományos megismerés a gyakorlati tudat tükrözése; valójában — ezzel együtt — éppen a fenti objektív tárgyak és jelenségek általánosítása.

Az emberek elméleti tevékenysége nem önálló, nem autonóm, hanem a gyakorlat alapján jött létre és fejlődött. A valóság tudati visszatükrözése az emberi agyban elengedhetetlen a sikeres gyakorlati tevékenységhez. Másrészt a gyakorlat a tudomány fejlődésének alapja és mozgatóereje. A gyakorlat nem más, mint az ember és az objektív valóság közti aktív viszony, kölcsönhatás, melynek közvetítésével az előbbi megismeri és megváltoztatja az utóbbit. Természetesen a gyakorlat mint olyan is lehet a megismerés tárgya, amennyiben a gyakorlat is az objektív valóság része, anyagi jellegű. Utóbbi értelemben helyesek Todor Pavlov fejtegetései, ám fentebbi általános formulája indokolatlan engedményt jelent az operacionalista-instrumentalista felfogásnak.

Igen figyelemreméltóak a szerzőnek azon belátásai, amelyek az elmélet szubjektivitására vonatkoznak. Figyelemreméltóak, mert a materializmus alaptételének hangsúlyozása mellett bizonyos jelek mutattak a lét—tudat viszony ez aspektusának elhanyagolására, ami elkerülhetetlenül vulgarizációra vezetett. Itt kapcsolódnak a módszer szubjektív sajátosságát illető gondolatok.

A természetben nincsenek módszerek — írja a szerző. A módszerek csak az emberi tudatban élnek. A módszer alapját alkotó törvények az objektíven létező világ törvényeinek tükröződése, mégpedig szubjektív tükröződése. Ha a módszer elveszti szubjektív jellegét, akkor nem módszer, hanem egyszerűen objektív anyagi törvény. Persze — hangsúlyozza Todor Pavlov a félreértéseket elkerülendő — a szubjektívet nem szabad összekeverni a szubjektivistával. Éppen azok, akik tagadják a gondolkodás szubjektív oldalának pozitív jelentőségét, a szubjektivitásnak a szubjektivizmussal felcserélt fogalmából indulnak ki. Természetesen a szubjektivitás valóban átcsaphat szubjektivizmusba, de ebben az esetben — éppen ezért — nem beszélhetünk tudományos módszerről.

Helyesen mutat rá Todor Pavlov, hogy az emberi gondolkodás szubjektív oldalának bizonyítéka és jele a tudományban a hipotézisek, a művészetben a teremtő alkotói fantázia jelenléte, sőt elengedhetetlensége. Ha a tudományos gondolat csak azt tükrözné, amit az adott pillanatban a természet és a társadalom elébe tár,

akkor nem lenne képes a jelenségtől a lényeghez, a lényegtől a még mélyebb lényeghez jutni; nem lenne meg a metodikai átmenet a tudományos fejlődés etápjai között. A hipotézisek, a tudományos gondolkodás szubjektív oldalának termékei jelentik ezt az átmenetet. A hipotézisek egy részét később igazolja a gyakorlat, más részét nem; de mind az előbbiek — amíg tudományos elméletté nem válnak —, mind az utóbbiak az emberi gondolat szubjektív konstrukciói: szükséges konstrukciói.

Másrészről a művészet sem élhet meg alkotója képzelőereje, teremtő fantáziája nélkül, nem elégedhet meg a gépies és fényképszerű tükrözéssel — hiszen akkor már nem is lenne művészet. A művészi képzelet mint az emberi gondolkodás szubjektív sajátossága az objektív valóság hű, realista — nem pedig naturalista — visszatükrözését, művészi reprodukálását szolgálja.

Visszatérve a módszer kérdéséhez, említést kell tennünk a szerző egy értékes és hasznos gondolatáról: a valóság és a megismerés tükrözési viszonya szükségessé teszi minden tudomány—filozófia és szaktudomány — számára, hogy ne csak teóriák rendszere, de tudományos módszer is legyen. Todor Pavlov hangoztatja, hogy a tudomány az elmélet és a módszer dialektikus egysége s nem képzelhető el, hogy bármelyik is hiányozzék belőle. Azért tartjuk fontosnak felhívni a könyv e bekezdéseire a figyelmet, mert hazánkban is előfordulnak olyan nézetek, amelyek elszakítják egymástól a tudomány e két oldalát. (Gondoljunk itt az elmélettel szemben a módszer túlzott hangsúlyozására Lukács Györgynél.) Szembetűnő ebben a vonatkozásban a marxista filozófia tárgyának metafizikus felfogása is, amely teljesen elhatárolja egymástól a dialektikus materializmuson belül a dialektikát és a materializmust.

*

A könyv másik nagy kérdéscsoportját a tudományok osztályozása címszó alatt foglalhatjuk össze. A szerző vizsgálat alá veszi a tudományok hagyományos felosztási fajtáit s megjegyzéseket fűz hozzájuk.

Bizonyos szempontból a tudományokat elméleti (kutató) és alkalmazott (gyakorlati) tudományokra osztjuk. Mi a felosztás alapja? — kérdezi Todor Pavlov. A kérdésfeltevés, úgy gondoljuk, helyes, hiszen joggal vetődhet fel: van-e értelme ennek a felosztásnak, mivel nincs olyan kutató tudomány, amely valamiképpen ne függne össze a gyakorlattal; ezenkívül tudománynak nevezhető-e az alkalmazott tudomány?

Az új törvényszerűségeket megállapító kutató tudományok kiindulópontja és célja a gyakorlat. Ám az új tudományos felfedezések gyakorlati hasznosítása bonyolult folyamat, amely kísérleteket, megfigyeléseket, különleges eljárásokat követel. Ezért alakultak ki a különböző elméleti tudományoknak megfelelően az alkalmazott tudományok. A könyv helyesen mutat rá a természettudományok és a műszaki tudományok (technológiák) közötti különbségre, tárgyuk különbözőségére, a műszaki vagy alkalmazott tudományok önálló tudomány voltára; de fogyatékossága, hogy szó nélkül megy el a társadalomtudományok és ezek alkalmazott tudományai mellett. Nem nyilvánít véleményt pl. a gazdaságpolitikáról vagy a pedagógiáról, mint alkalmazott politikai gazdaságtanról, ill. pszichológiáról: menynyiben nevezhetők ezek önálló tudományoknak?

Más szempontból a tudományok természettudományokra, társadalomtudományokra és a gondolkodással foglalkozó tudományokra oszlanak. Todor Pavlov megállapítja, hogy ez a hagyományos felosztás nem kielégítő, nem pontos. Nem képes arra, hogy az összes tudomány, köztük a filozófia helyét precízen kijelölje a tudományok rendszerében. A hagyományos felosztás elfogadása esetén kérdések serege vetődhet fel. Hol kap helyet e hármas felosztásban a filozófia; vagy talán mégis a tudományok tudományának tekinthető? A pszichológia, a történelmi materializmusnak az ideológiáról és kultúráról szóló része, a dialektikus logika egyaránt szaktudománynak tekintendő (mindhárom tárgya az emberi gondolkodás)? Filozófia, szaktudomány, vagy a filozófia és a szaktudomány keveréke az etika, az esztétika, a jogelmélet? A válasz e kérdésekre a könyv szerint a filozófia és a szaktudományok feladatainak szabatos meghatározásában van.

És itt következik Todor Pavlov igen érdekes, de szerintünk nem teljesen kielégítő koncepciója. Lényege a következő:

A filozófia tárgya meghatározásának kulcsa Lenin filozófiai (ismeretelméleti) anyagfogalmában van. Lenin ti. ezt írja a Materializmus és empiriokriticizmus című művében: „... az anyag fogalma, mint már mondottuk, ismeretelméletileg *csakis* és *kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti." Bár bizonyos vonatkozásban hasznos lehet a meghatározás első részét (a tudattól függetlenül létező) hangsúlyozni, mégis a meghatározás nem teljes

a második rész (a tudatban tükröződő) nélkül. Az anyag ismeretelméleti fogalma lényegében a két legáltalánosabb kategória, a lét és a tudat egymáshoz való viszonyára vonatkozik, arra a kérdésre: melyik közülük az elsődleges, s megismerhető-e, a tudatban tükrözhető-e az anyag? A filozófia tárgya az anyagi világ számtalan jelensége és megnyilvánulási formája, törvényszerűségei, a kölcsönhatás formái, a szükségszerűség és felismerése stb. — azonban a filozófia mindezt az anyag általános ismeretelméleti fogalmának fényében, a maga alapvető kérdésének szemszögéből vizsgálja.

Éppen ennél a pontnál nem tud — szerintünk — a könyv kielégítő megoldást találni. Nem érezzük eléggé reálisnak a „fényében", „szemszögéből" szavak tartalmát. Mert igaz, hogy a marxista filozófia minden kérdését materialista kiindulópontból kell tárgyalnunk, ha tudományosan akarunk eljárni. De ez még túl szűk és ugyanakkor túl tág meghatározása a filozófia tárgyának. Hiszen egy sereg kérdés van, amely kívül reked a filozófián, ha csak az alapkérdést, a lét és tudat viszonyát vesszük figyelembe. Másrészt viszont a fenti kritérium minden igazi tudománnyal szemben alkalmazható. Todor Pavlov nem ismeri el ezzel kapcsolatban, hogy a filozófia tárgya a világ általános törvényszerűségei, s ez komoly fogyatékossága koncepciójának.

*

Todor Pavlov fokozatosan szűkíti könyvének témáját s a harmadik nagy kérdéscsoportban a filozófiának s alkotóelemeinek sajátos problémáit tárgyalja.

Sokat vitatott kérdés hazánkban is a történelmi materializmus tárgyának és jellegének kérdése. Filozófiai irodalmunkban, előadásokban a legkülönbözőbb vélemények kapnak helyet. Úgy gondoljuk, T. Pavlov ezirányú fejtegetései legközelebb állnak az igazsághoz. Nézetének veleje az alábbiakban van.

A történelmi materializmus része, egyik oldala az egységes dialektikus materialista filozófiának. Nem szaktudomány, hiszen ez filozófiai jellegének tagadását jelentené. Helyesen jegyzi meg a szerző, hogy a történelmi materializmus a gyakorlatban néha valóban szaktudománnyá lesz: amikor a vele foglalkozó tudományokat és előadásokat olyan fejtegetések töltik ki, amelyek az egyes szaktudományok, a politikai gazdaságtan, az államról, az osztályokról és pártokról, a nemzeti kérdésről, a munkásparaszt szövetségről stb. szóló tanítások tárgyához tartoznak; ez azonban sajnálatos tény, nem pedig tudományos szükségszerűség. Másrészt a történelmi materializmus nem is önálló filozófiai tudomány, hiszen ezzel azt állítanánk, hogy több, különböző tárgyú és feladatú filozófiánk van, míg valójában a filozófiának csak egy alapvető kérdése van, s ennek megfelelően csak egy filozófiai tudomány létezik: az egységes dialektikus materializmus vagy materialista dialektika. A történelmi materializmus a dialektikus materializmus elveinek kiterjesztése a társadalom jelenségeire, alkalmazása a társadalom tanulmányozására, de nem elkülönült filozófiai tudomány, sem pedig szaktudomány. Ugyanígy a természet filozófiáján sem egy önálló, a dialektikus materializmus mellett létező filozófiát kell érteni, hanem magát a marxista filozófiát, kiterjesztve a biológia, fizika, kémia stb. jelenségeire.

E kérdéscsoporton belül a szerző az ismeretelmélet, a dialektika és a logika azonosságának, illetve egységének sokat vitatott problémáját is tárgyalja. Állást foglal amellett, hogy e három diszciplina nem egységben van, hanem azonos egymással, az egységes filozófia három különböző oldalát képezi. Sikeresen polemizál ehelyütt azokkal, akik vitatják az ismeretelmélet, dialektika és logika azonosságáról szóló tétel helyességét; hangsúlyozva, hogy nem szabad terminológiai vitákba burkolni az elméleti és módszertani szempontból helytelen vélekedéseket. Ugyancsak állást foglal Todor Pavlov az engelsi tétel mellett, amely szerint az eddigi filozófiából a formális logika és a dialektika marad meg. A szerző azonban e két állásfoglalásában (főleg az utóbbiban) nem elég világosan és meggyőzően bizonyítja tételeit, sőt helyenként az argumentatio ad hominem hibájába esik.

*

Nem ismertethettük részletesen Todor Pavlov könyvét s nem is értékelhettük behatóan minden egyes kijelentését. Inkább néhány alapvető kérdésre mutattunk rá. Úgy véljük, e könyvnek jelentős érdemeket tulajdoníthatunk. Nem fektet le gyökeresen új tételeket, mégis hasznos, mert a kérdéseket, a marxista filozófia ismert téziseit a megszokotthoz képest új, más aspektusban vizsgálja, egyes elveket az eddigieknél világosabban, rendszerezettebben fejt ki. Nagy érdeme, hogy megvédi az elméletet a vulgármaterialista szerzők ferdítései ellen. Vörös fonálként húzódik végig a könyvön — az anyag elsődlegességének hirdetése mellett — az elmélet, az elvont gondolkodás óriási szerepének tudatosítása. Todor Pavlov könyve hasz-

nos — nem kielégítő és szerintünk téves megoldásai ellenére is —, mert önálló gondolatok seregét tartalmazza s olvasóiban is gondolatokat ébreszt.

Jelen recenzió már készen állott, amikor a tárgyalt könyv magyar nyelven is megjelent, a Gondolat könyvkiadónál. Átlapoztuk a magyar kiadást s a magyar nyelvű megjelenés ténye feletti örömünkbe némi üröm is vegyült a nem túlzottan gondos fordítás és szerkesztés láttán. Gyakran előforduló magyartalanság és stiláris nehézkesség mellett nem egy értelemzavaró fordítási hibára akadtunk. Egy kis csokorra való ezekből:

„... az eszmék az objektíven létező valóságos dolgok objektíven hű tükrözésének *a jelentőségével bírnak*" — helyesen: „... hű tükrözését *jelentik*". (28. lap). „Felfogható azonban a *dialektikus* materializmus úgy is, hogy ..." — helyesen: „... a *történelmi* materializmus ..." (100. l.) „... a történelmi materializmus *nem filozófiai, szaktudományi* jellegű tudomány lenne?" — helyesen: „... *nem-filozófiai*, szaktudományi ..." vagy „... nem filozófiai, *hanem* szaktudományi ..." (105. o.) „... az eddigi filozófiából megmarad a *gondolkodás* és a gondolkodás törvényeiről szóló tanítás ..." — helyesen: „... a gondolkodás*ról* és a gondolkodás törvényeiről ..." (110. o.) (Az én kiemeléseim — R. J.) Gondos kontrollszerkesztés eltüntethette volna az ilyen és ehhez hasonló fordítási baklövéseket.

Rudas János

V. F. Aszmusz: Descartes

(Gondolat Kiadó, 1958.)

Hasznos szolgálatot tett a filozófiai ismeretterjesztésnek és egyúttal a filozófiatörténet kutatóinak és előadóinak is a Gondolat Könyvkiadó, amikor magyar nyelven megjelentette Aszmusz Descartes monográfiáját. Kiadását nem utolsó sorban a filozófiai népszerűsítés sajátos feladatai indokolják. Ugyanakkor tudományos irodalmunk is gazdagodott vele.

Művében a szerző azt tűzi ki célul, hogy egy tudományos és filozófiai életrajz mozzanatain keresztül bemutassa azokat a társadalmi, történelmi okokat, amelyek meghatározzák a XVII. század Franciaországának szellemi áramlatait és ezen belül Descartes filozófiájának, tudományos munkásságának helyét, szerepét és sajátosságait.

Már magának a műfajnak a megválasztása is hasznos iniciatíva. Ösztönző erejével hozzájárulhat a Descartes kutatás fellendítéséhez. Másrészt a marxista kutatók figyelmét a bizonyos mértékig háttérbe szorult biográfiai tudományos kutatómunka fontosságára irányítja.

Az eredeti forrásműveket, a marxista és a polgári Descartes-irodalom széles tárházát tudományos kritikával felhasználó mű önmagában véve is állásfoglalás a marxista filozófiatörténeti-biográfiai irodalom kiszélesítésének szükségessége mellett és bizonyítéka annak, hogy a polgári filozófiatörténetírás idealista, pozitivista tendenciáival szemben nem a tudományos, marxista életrajzirodalomnak a befagyasztásával, hanem egyebek között annak kiszélesítésével és módszertani továbbfejlesztésével kell küzdeni.

A szerző helyesen választja meg a gondolatmenet fő vonalát: Descartes problematikáját megérteni annyi, mint filozófiájának ellentmondásait megérteni. Ehhez pedig többek között a XVII. század *társadalmi, politikai, ideológiai* viszonyainak, *ellentmondásainak*, a filozófus e viszonyokban elfoglalt *ellentmondásos* helyének megvilágításán keresztül vezet az út.

Ez a mű megvalósítandó programja. Konkrét vizsgálat tárgyává kell tenni mindenekelőtt a korszak társadalmi és osztályviszonyait, technikai, természettudományos helyzetét és ezen kívül azokat a közvetítéseket is, amelyeken keresztül a társadalom anyagi oldaláról érkező hatások behatolnak a filozófia területére és végső fokon meghatározzák a filozófiai általánosításokat.

Aszmusz ennek az elvnek meg nem fogalmazott, de tudatos alkalmazásával közeledik a tárgy felé. Ez határozza meg művének struktúráját és Descartes életművének részletes taglalását is.

*

Látszólag csupán külsőleges, formai probléma, valójában azonban a szerző helyes módszertani törekvéseit fejezi ki művének az a *szerkezeti sajátossága*, hogy Descartes természettudományos tevékenységének, filozófiai rendszerének ismertetését az életrajzi mozzanatoknak, művei megjelenésének *kronológiai sorrendjében* helyezi el, és

keletkezésük körülményei között vizsgálja azokat.

Ebben nemcsak egy — a népszerű tárgyalásmód érdekeit szemmel tartó — írói eszköz alkalmazása rejlik. Nem is csupán arról van szó, amit Aszmusz egy helyen megemlít (s ebben egyébként igaza van), hogy ti. a hiányos életrajzi adatokat sokszor magukból a művekből kell az életrajz írónak pótolnia. (Ez Descartes esetében annál is inkább lehetséges, mert „gondolatainak ereje és eredetisége emberi dokumentumokká, életrajzi tényekké változtatja az általa írt filozófiai és tudományos műveket". (I. m. 18. o.)

Eljárása hallgatólagosan mélyebb módszertani megfontolást tételez fel. Azt ti., hogy Descartes filozófiai gondolatainak bizonyos értelemben kronológiai feldolgozása mindenekelőtt azért lehetséges, mert alapvetően a fent idézett összefüggés fordította igaz: az életrajz élményanyagán át közvetített kor-problémák változnak át Descartes műveiben filozófiai gondolatokká! Ezt az átváltozást nyomon követni jelen esetben tehát annyi, mint az élettörténet konkrét körülményei között feltárni Descartes filozófiai gondolatainak genézisét, a filozófiai visszatükrözés keletkezését, mozgását és forrásait, mint társadalmilag meghatározott folyamatot; egymással való kölcsönhatásukban és összefüggésükben vizsgálni a filozófiai gondolatok létrejöttének társadalmi feltételeit és sajátos belső logikáját.

Az alkalmazott szerkezeti felépítés ennek megfelelően *a történeti és logikai egységének* és ezen belül *az anyagi, társadalmi történeti motívumok elsődlegességének*, mint módszertani elvnek az alkalmazása a filozófiatörténeti-biográfiai irodalomban. (Pontosabban ennek a módszertani elvnek egyik lehetséges formai következménye. Az elv természetesen nem azonos a szerkezettel. Az életrajz-irodalom számára sohasem írható elő kötelező sémaként az Aszmusz művében alkalmazott kronológiai szerkezet. Ahhoz, hogy a szerző adott esetben éppen ezt a formai megoldást választotta, nagymértékben hozzájárul az a kedvező körülmény, hogy Descartes egyes műveinek eleve úgyszólván életrajz jellege van.

A lényeg a formai megoldás elvi tartalma: a filozófus gondolatainak belső logikájában, bár többszörös közvetítésen keresztül, de a történelmi fejlődés adott szintjén meghatározott társadalmi problémák tükröződnek, s a marxista biográfiának ennek a visszatükrözésnek konkrét megvilágításához kell sajátos eszközeivel hozzájárulnia.)

*

Descartes életrajzának ismertetésén vörös fonálként húzódik végig a szerzőnek az a törekvése, hogy konkrét formában megvilágítsa az ellentmondásos descartesi filozófiát meghatározó társadalmi ellentmondásokat, ezek tükröződését a nevelés rendszerében, a tudományos élet és a társadalom szellemi életének mindazon területein, amelyekkel a filozófus közvetlen érintkezésben állott.

A mű bevezetésében a XVII. századi francia abszolút monarchia társadalmi funkciójának ellentmondásos jellegéből indul ki. Rámutat arra, hogy a centralizált állam bizonyos mértékig érdekelt volt a polgári fejlődésben és ennek megfelelően pozitív hatást gyakorolt a tudományok fejlődésére. A technika és a természettudományok egyes ágainak támogatásán keresztül közvetve viszonylag *kedvező* feltételeket teremtett a filozófiai gondolkodás fejlődése számára is. Másik oldalon azonban ugyanez a lényegében feudális állam, a Franciaországban viszonylag erős katolikus egyházzal fennálló érdekközössége következtében, az egyházi ideológia uralmi törekvéseinek volt legfőbb támasztéka. Az abszolút monarchia Janus arcának másik felén tehát ott találjuk a királyi hatalom által megtűrt, sőt támogatott jezsuita rendet, amely gyakorlatilag minden tudományos tevékenységre kiható szellemi cenzúrát honosított meg Franciaországban, és kezében tartotta az oktatásnak, a nevelésnek legfontosabb intézményeit, iskoláit. Ennek következtében a *legkedvezőtlenebb* feltételek korlátjaiba kellett ütközniök *ugyanezeknek* a tudományos törekvéseknek, mihelyt az elméleti általánosítások *világnézeti konzekvenciáit* igyekeztek megfogalmazni.

Ez az az ellentmondásos társadalmi és szellemi légkör, amely messzemenően kihatott a század francia filozófiai gondolkodására, így Descartes munkásságára is.

*

Descartes számos közvetítésen keresztül érintkezik ezzel az atmoszférával. Aszmusz végigkíséri ezeket a közvetítéseket, a fiatal Descartes-tól a hollandiai korszak érett gondolkodójáig.

Nem vállalkozhatunk ennek a folyamatnak részletes ismertetésére, de rá kell mutatnunk Aszmusz elemzésének sokoldalúságára, konkrét jellegére. Így pl.: egy egész fejezetet szentel a Descartes nevelésében, szellemi fejlődésében oly nagy szerepet játszó *La Fleche-i* évek ismertetésére. Részletesen elemzi a jezsuita iskola tanterveit és didaktikai módszereit. Ennek

során kiemeli azokat a közvetítő mozzanatokat, amelyekben tükröződnek a kor társadalmi ellentmondásai, és amelyek egyúttal közvetítik ezeket a fiatal Descartes filozófiai gondolkodása felé.

La Fleche-nek a jezsuita oktatás fellegvárának szelleme maga is ellentmondásos. A tanterv klasszikusan skolasztikus, de az abszolút monarchia gyakorlati igényeit kielégítő új tudományágak is teret kapnak az oktatásban (a matematika mechanikai alkalmazása, építészettan). Abszolút tekintély Aristoteles, de előfordul, hogy Galileit dicsőítő szonettek hangzanak fel a kollégium falai között.

A szerző rámutat arra, hogy La Fleche Descartes vallásos világnézetére maradandó hatást gyakorolt, de ugyanakkor ugyanezzel az iskolával kapcsolatban ébred fel benne a skolasztikus „tudomány" iránt a kételkedés, az a *szkepszis*, amely Descartes filozófiai gondolkodásában a tudományosság követelményének feltámasztója és filozófiai rendszerének *logikai kiindulópontja*.

A kollégiumi évek történetének vázlatában a század társadalmi, szellemi életének ellentmondásaiba ütköző Descartes fiatalkori portréja rajzolódik ki előttünk és benne már előrevetítődik ellentmondásos filozófiájának körvonala.

Életének egész későbbi folyamata során megőrizte, sőt megerősítette azoknak az ellentmondásos tendenciáknak impulzusait, amelyeket fiatalkori éveiben kapott. Aszmusz végigköveti az iskolából kilépő Descartes európai utazását. Rámutat arra, hogy első hollandiai útja nemcsak Beeckmann-al, a híres matematikussal való, egész életére kiható megismerkedését jelenti. A társadalmi fejlődésben élenjáró Hollandia iránti csodálata is ekkor születik meg benne. Tudományos ismeretségeket köt és érlelődik benne az új módszer gondolata, erősödik a skolasztika iránti csalódása, az a határozott meggyőződése, hogy a tudományokat új, szilárd elméleti és módszertani alapokra kell fektetni : az elvont spekulációk helyett az élet gyakorlatában hasznot hajtó tudományokra van szükség, olyan tudományokra, melyeknek igazságáról minden ember könnyen meggyőződhet, ha világos és tiszta belátással, helyes gondolkodási módszerrel rendelkezik. Európai útja során megszületnek alapvető tudományos, módszertani, ismeretelméleti gondolatai. S amikor a szabadgondolkodás minden megnyilvánulását nyíltan üldöző párizsi légkör lehetetlenné teszi az életmű gyümölcseinek teljes beérését, Descartes második hazájául választja a XVII. század „tőkés mintaállamát" a gondolkodás viszonylagos szabadságának honát, Hollandiát.

*

Aszmusz tehát joggal helyezi Descartes filozófiájának részletesebb kifejtését könyvének azon fejezeteibe, amelyekben második hollandiai tartózkodásainak eseményeit tárgyalja. Hiszen maradéktalanul igaz, hogy Descartes életének korábbi szakaszaiban felgyülemlett tapasztalatai hatására formálódnak ki azok a filozófiai gondolatok, amelyek később a Hollandiában írott művek megfogalmazott filozófiai konklúzióinak úgyszólván premisszáivá válnak.

Az egyik alapvető érintkezési pont, ahol a kor társadalmi anyagi, szellemi tendenciáinak és a descartesi gondolkodás belső logikájának közvetlen kapcsolata úgyszólván in statu nascendi figyelhető meg, maga az alapvető descartesi kérdés-feltevés, azaz a szkepszissel kapcsolatos állásfoglalása.

A szerző részletesen foglalkozik az újkori szkepticizmus problémáival, annak Descartesra való kihatásaival. Érzékelteti : a *szkepszis* és a *leküzdésére* irányuló törekvés, amely Descartes filozófiai gondolkodásának kiindulópontja, nem egyszerűen egy polemikusan született filozófiai rendszer pusztán belsőleg szükségszerű logikai kiindulópontja, hanem kortünet, korprobléma. Nem elvont logikai kezdet csupán, hanem olyan kérdés-feltevés, amely egy egész feltörekvő osztály, a burzsoázia kritikai magatartásának egyik első ideológiai megfogalmazása.

S ha a szkepszis bizonyos mértékig már a XVI. század szkeptikusánál, Montaignenél a kibontakozó antiskolasztikus kritikának meghatározott színvonalát jelenti — amint erre, bár nem elég hangsúlyozottan, de Aszmusz rámutat — Descartes jellegzetes kérdés-feltevése : a szkepszis kereteit határozottan túllépő ideológiai kritika *magasabb síkjának* kibontakozásával egyértelmű.

Aszmusz helyesen állapítja meg, hogy Descartes túlmutat Montaigne-on : hiszen szerinte az anti-skolasztikus kritika kezébe adandó legdöntőbb fegyver nem az elvont és önmagában vett szkepszis, hanem a kételkedést jogos határok közé szorító, a tudományos ismeretek pozitív tartalmát biztosító tudományos módszer. Ennek érdekében pedig meg kell találni *ismereteink kritériumát*.

Ez jellegzetesen XVII. századi gondolat. Ha Aszmusz nem is fogalmazza meg nyíltan, mégis amikor számos helyen kimutatja a természettudományok és a technikai követelmények közötti összefüggéseket, akkor világossá teszi, hogy az ismere-

tek kritériumának feltárására irányuló törekvés objektív alapja nem utolsó sorban a termelőerők, a technika fejlődésének a tudományok iránt támasztott követelményeiben található meg. Descartes nem ismeri fel ezt az objektív összefüggést. Számára ez a törekvés szubjektive közvetlenül mint a matematikai tudás hitelességének belső logikai követelménye jelentkezik. (I. m. 198. o.)

Ezzel kapcsolatban a szerző rámutat arra az ellentmondásra, amely áthatja Descartes gondolatmenetének belső logikáját: a filozófus a hollandiai tapasztalatok alapján *felismeri a tudományok hatalmas gyakorlati jelentőségét* a termelőerők fejlesztésében, a skolasztikus spekulációkkal szembeszegezi a tudományok gyakorlati hasznosságának elvét, ugyanakkor azonban *nem ismeri fel* az összefüggés másik oldalát, azt, hogy a tudomány elméleti tételei éppen a gyakorlatban találják meg igazságuk *kritériumát*. Ennek a ténynek — mint Aszmusz több helyen megjegyzi — Descartes filozófiájának egészére nézve jelentős kihatása van: éppen *a gyakorlat kritérium jellegének fel nem ismerése következtében jut el logikailag szükségszerűen a ,,clare et distincte'' koncepciójáig*, az idealista racionalizmus ,,kritériumáig'', amely azután az ,,idealizmus bélyegét nyomja rá egész tudományelméletére'' (152. és 198. o.).

Másrészt Descartes természettudományos nézeteiben fizikájában érvényesülő *mechanikus materializmus* a manufakturális *termelési gyakorlat* bizonyos jellemvonásait viseli magán (104. o.), tehát ,,mélyrehatható kapcsolat van Descartesnek a tudomány gyakorlati jelentőségére vonatkozó nézete és fizikájának materializmusa között.'' (145. o.)

Ez a gondolat nem új a marxista Descartes-irodalomban, de nagy fontossága van a kartezianizmus értelmezésében. Ezért helyesebb lett volna, ha a szerző nem elégszik meg néhány erre vonatkozó utalással és mélyebben elemzi a gyakorlattal kapcsolatos descartesi állásfoglalás messzemenő ismeretelméleti és ontológiai kihatásait.

Eközben helyes lett volna utalni annak a ténynek a jelentőségére is, hogy ha Descartes rá is mutatott a termelési, technikai gyakorlat, valamint a filozófia és a természettudományok közötti összefüggések egyes oldalaira, távolról sem közelítette meg a társadalmi-politikai gyakorlat szerepének a felismerését.

Itt kell rámutatnunk a mű egyes hiányosságaira. Aszmusz a kronológiai vonalvezetést mindig és minden körülmények között fenntartja. Ez némileg merev felfogás, amely bizonyos mértékig megtöri a descartesi filozófia belső logikájának rendszeres kifejtését. (Lényegében három külön fejezetben a VII., VIII. és IX. fejezetben fejti ki többé-kevésbé összefüggően Descartes filozófiai nézeteit. Ezek a fejezetek kronológiai sorrendben követik Descartes legfontosabb filozófiai munkáit.)

Az alapvető és lényegében helyes szerkezeti koncepciónak ez a nem elég rugalmas alkalmazása megnehezíti a descartesi filozófia egészének rendszeres áttekintését.

A mű tanulmányozása nyomán kialakuló összkép átfogja ugyan Descartes filozófiájának és tudományos nézeteinek minden oldalát, a filozófiai portré mégsem mutatkozik eléggé egységesnek az olvasó előtt.

Marxnak Descartes materialista fizikája és idealista metafizikája közötti ellentétéről szóló ismert aforisztikus megállapítását[1] alapul véve lényegében helyesen mutatja be a szerző Descartes *idealista* ismeretelméleti, metafizikai tanításait és részletesen ismerteti *materialista* kozmogóniáját, mechanikáját, biológiáját, természettudományos nézeteit.

A szerkezeti felfogás helyenként merev alkalmazása következtében azonban a descartesi filozófia ellentmondásos pólusai bizonyos fokig inkább egymás *mellett*, mint egymással való ellentétes kölcsönhatásukban vonulnak végig a művön.

Egy ellentmondásos Descartes bontakozik ki előttünk, de nem kap elegendő hangsúlyt az a tény, hogy ez az alapvető ellentmondás egy- és ugyanazon filozófiai rendszer — bár végső fokon mindig inkonzekvens — egységében elevenedik meg. A dualizmus tehát a maga ellentmondásaival szervesebb szerkezeti egységet képez Descartes filozófiájában, mint ahogyan ez a mű olvasása nyomán érzékelhetővé válik. Ez a tény pedig további következményeket von maga után.

A szerző több helyen felveti a kérdést: vajon mivel magyarázható a Descartes egész életstílusára és tudományos munkásságára annyira jellemző kompromisszumos jelleg? A kérdés joggal merül fel, hiszen megoldása közelebb visz a descartesi filozófia ellentmondásainak megértéséhez is.

A probléma így fogalmazható meg: vajon mennyiben ösztönzik Descartest *külső* kényszerítő társadalmi körülmények az elvi opportunizmus felé, s mennyiben hajlik erre társadalmi körülményei következtében ellentmondásos egyéniségének *belső* világnézeti konfliktusainak súlya alatt?

[1] K. Marx és F. Engels Művei. II. köt. 124. o. Bp. 1958. Kossuth Kiadó.

Aszmusz álláspontja ebben a kérdésben nem elég egyértelmű, nem eléggé kidolgozott. Egy helyen utal arra, hogy Descartes egyénisége is ellentmondásos, hogy a vallásos neveltetés eszmei hagyományainak, előítéleteinek és a tudományos tevékenységével kapcsolatos materialista hajlandóságának ellentéte Descartes belső személyes konfliktusaként is jelentkezik, s „ennek következtében Descartes filozófiai és tudományos nézetei tele vannak ellentmondásokkal". (I. m. 16. o.)

Rámutat azokra a nagy különbségekre is, amelyek a Galileit elítélő itáliai viszonyok, a koppernikuszi tanításokat betiltó párizsi légkör és a viszonylag szabad Hollandia atmoszférája között fennáll. Ezzel kapcsolatban utal arra, hogy a tudományos munkásságot fenyegető külső kényszerítő körülmények nem voltak *olyan* súlyosak Hollandiában, mint Párizsban, vagy méginkább, mint Itáliában.

Ennek ellenére amikor Descartes eszmei engedményeinek *konkrét vizsgálatára* tér rá (a „Világról" c. mű kiadásától való eltekintés, Koppernikusz nézeteinek megkerülése, tartózkodása etikai nézeteinek publikálásától stb.), hajlandóságot mutat arra, hogy Descartes kompromisszumait egyoldalúan a társadalmi reakció nyílt, brutális, adminisztratív beavatkozásától való egyszerű félelemből vezesse le.

Vitathatatlan, hogy Descartes kompromisszumos életstílusában nagy szerepe van annak a törekvésnek, amelynek során igyekezett a viszonylag szabad filozófiai gondolkodás kedvező, kényelmes társadalmi feltételeit biztosítani. Hiszen mint a filozófust hollandiai tartózkodása során ért heves támadások részletes ismertetése (X. fejezet) is bizonyítja, a zaklatásoktól Hollandiában sem volt *teljesen* biztosítva.

Aszmusznak mélységesen igaza van akkor is, amikor vitatkozik az egyházi és a feudális világi reakció XVII. századbeli franciaországi szerepét minden áron tisztára mosó Boorsch és Cohen ellen.

Ez azonban az igazságnak csak egy része.

Chanut-hoz intézett levelének olyan beállításban történő ismertetése pl., amint ezt Aszmusz teszi (73. o.) — a szerzőnek a mű elején tett, s fent idézett általános megjegyzése ellenére is — önmagában azt a látszatot kelti, mintha Descartesban magában nem lennének belső világnézeti és erkölcsi konfliktusok, mintha magatartása kizárólag egy külsőleges, külszínre törekvő taktika volna.

A Descartes portrénak ez a bizonyos fokig leegyszerűsített és ezért nem egészen élethű szemléletmódja elfedi az író előtt azt, hogy a descartesi magatartás ellentmondásait az egyházi reakcióval szembeni közvetlen taktikai megfontolások *és* saját osztályhelyzetéből, neveltetéséből fakadó belső világnézeti kötöttségei *együttesen* határozzák meg. Ezt egyébként a „Discours" annyiszor vitatott III. fejezetében maga Descartes is megfogalmazza, amikor így ír: „Az első az volt, hogy engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak . . . egyrészt azért, mert gyakorlati szempontból mindig ezek a legkényelmesebbek . . ." (a társadalmi reakcióval szembeni éles összeütközéstől való félelem óvatos megfogalmazása!). „. . . másrészt pedig azért, hogyha tévednék, ne térjek le annyira az igaz útról . . . Ily módon szabadultam meg azóta minden megbánástól és lelkiismeretfurdalástól".[2] (Utalás saját belső lelkiismereti konfliktusaira!)

Ezen a helyen tehát Descartes nem egyszerűen csak a „gyakorlati kényelmességgel" indokolja kompromisszumos életfelfogását, hanem meggyőződésének belső bizonytalanságával és saját belső lelki nyugalmának biztosításával is.

Úgy gondoljuk, hogy Descartes egyéniségében rejlő ellentmondások feltárásának bizonyos fokú háttérbeszorulása azzal van összefüggésben, hogy a belső ellentmondásokkal terhelt filozófiai életmű megrajzolása során a szerző nem ad kellő mértékben egységes képet. Következésképpen a kibékíthetetlen ellentmondásokat feloldhatatlanul „egyesítő" filozófiai rendszer belső feszültségének nem eléggé erőteljes érzékeltetése nem állította a szerzőt kényszerítő erővel a descartesi karakter konfliktusainak, az életrajzírótól joggal elvárható, elmélyültebb ábrázolásának feladata elé.

Ezeknek a mozzanatoknak figyelembevétele önmagában természetesen nem magyarázhatja a descartesi filozófia belső ellentmondásait, de feltétlenül megkönnyítheti ezek pontosabb értelmezését.

*

Mint a bevezetőben megállapítottuk: a mű többek között ismeretterjesztő jellegű. Ugyanakkor több is annál. Úgy tekinthetjük, mint jelentős segítséget a filozófiatörténet előadói számára, akik segítségével jelentősen kibővíthetik a XVII. század filozófiatörténetéről szerzett ismereteiket. Ezt segíti a könyv végén összegyűjtött bő jegyzetanyag is, amely egyéb funk-

[2] Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény I. köt. Tankönyvkiadó. Bp. 1958. 196—199. o.

ciói mellett bő tájékoztatást nyújt a nemzetközi Descartes-irodalomról.

Ismertetésünk során nem térhettünk ki Aszmusz művének összes értékére és hiányosságára. Nem foglalkozhattunk részletesen azokkal a tényanyagban és elemzésekben gazdag fejezetekkel, amelyek Descartes egész természettudományos tevékenységét felölelik, s amelyek a könyvet a tudománytörténet iránt érdeklődők számára is igen használható forrásmunkává teszik.

Munkácsy Gyula

D. Bohm: Causality and Chance in modern physics

(London, 1957.)

A szerző de Broglie és Vigier mellett a legismertebb képviselője annak az iránynak, amelyet az ellentábor mint a klasszikus fizika, vagy éppen a mechanisztikus elmélet korlátai között mozgó kauzalitásfelfogás fenntartását védelmező irányzatot jellemez. Ezzel szemben Bohm szerint éppen az uralkodó valószínűségi interpretáció mechanisztikus, csak éppen ez egy sajátos „indeterminisztikus mechanicizmus". Okság és véletlen nem abszolút ellentét, éppenúgy, mint „determinált" és „statisztikus" nem az. Az ilyen ellentétek onnan erednek, hogy egyik vagy másik mozzanatot emelik egyoldalúan ki, holott a két fogalom egymásra utal.

Heisenberg bizonytalansági relációja a ma általánosan elfogadott kvantumelméletből következik, de nem a természet alaptörvénye, mint Heisenberg értelmezi. Nem is minden lehetséges mérés örök határa. Korlátolt érvényességi területe van.

Bohm a kvantumelmélet szokásos interpretációjának hibáját abban látja, hogy eszerint egy atomnak egyáltalán nincsen semmiféle tulajdonsága, ha az nem megfigyelés tárgya. (92) Bohm egy kvantumalatti mechanikus színvonal (sub-quantum mechanical level) létezését posztulálja. Ezen a színvonalon a mikroobjektum objektív valósága, kauzalitás, meghatározottság stb. lehetséges. Ehhez a hipotétikus kvantum-alatti színvonalhoz viszonyítva a kvantumfizika mai megállapításai megközelítőek, nem abszolút jellegűek.

Az uralkodó kvantumelméleti interpretáció azért nem akarja egy sub-quantum-színvonal lehetőségét elismerni, mert az a jelenleg rendelkezésre álló módszerekkel nem figyelhető meg (99). Ami pedig nem figyelhető meg, az az uralkodó elmélet szerint nem létezik.

Recenzens emlékeztet arra, hogy ugyanezt a gondolatot az elmúlt évek folyamán többen kifejtették. (Fogarasi, Bunge, Schrödinger). Az uralkodó interpretáció a meg nem figyelhetőséget abszolutizálja, elvi meg nem figyelhetőségnek tartja és abból nem-létezési következtetéseket hajlandó levonni. Ami nem figyelhető meg, — az nincs, vagy: a fizika számára nincs metafizika, materialisztikus metafizika (Pauli, Heisenberg kifejezései), stb.

Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az indeterminisztikus álláspont hívei a *szubjektív negációnak* (meg nem figyelhető) sokkal messzemenőbb „objektív" jelentőséget tulajdonítanak, mint azt a negáció tényleges bizonyító ereje alapján joguk volna megtenni.

Bohm bírálói két szempontból szokták álláspontját elvetni: 1. nem tudja nézetét kísérletekkel bizonyítani; 2. mechanista. Utóbbi nézetet a szovjet irodalomban is olvastuk. Recenzens véleménye: az első megjegyzés igaz, de pontosan fogalmazva csak azt mondhatjuk, hogy Bohm és Vigier *egyelőre* nem tudják hipotézisüket bizonyítani. De ez nem jelenti azt, hogy elméletük helytelen és azt sem, hogy a jövőben nem volna lehetséges akár kísérletileg, akár elméletileg bizonyítani.

A második ellenvetés nézetem szerint leegyszerűsített formában értelmezi Bohm nézetét. Könyvének zárófejezetében Bohm azt a követelést állítja fel, hogy a természettörvénynek a jelenleginél általánosabb koncepcióját dolgozzuk ki, amely meghaladja a mechanicizmus és indeterminizmus alternatíváját.

Bohm elismeri, hogy az ő álláspontja sem ad választ arra a kérdésre, miben áll a partikulák belső szerkezete. De a feladat szerinte abban áll, hogy megtaláljuk a választ, vagyis feltárjuk ezt a szerkezetet. Ez valami új lesz ahhoz képest, amit eddig ismerünk (123).

Összefoglalva: az uralkodó indeterminisztikus valószínűségi agnoszticizmus bírálata igen meggyőző. Bohm pozitív álláspontját egyelőre nem tudja kellő bizonyító erejű argumentációval alátámasztani, de mégkevésbé látunk okot annak kategorikus elvetésére, amivel a pozitivizmus a kérdést elintézhetőnek véli.

Fogarasi Béla

Bertrand Russell: Why I am not a Christian?

(George Allen & Unwin Ltd., London, 1957.)

Ismeretes Engels szellemes példázata a hajdani polgári szabadgondolkodókról, akik — mihelyt a burzsoázia hajója viharba került — csendben visszatértek a vallás-hoz, „egészen úgy, mint ahogy a hetyke legényke eldobja az égő szivart, mellyel hencegve a fedélzetre sétált, mihelyt a tengeri betegség egyre jobban hatalmába keríti." A polgári ateizmus és antiklerikalizmus egykori heve, lobogó lángja hamvába húnyt abban a történelmi pillanatban, amikor a színtérre lépő munkásosztály kibontja zászlaját a kizsákmányolás kapitalista formája és ezzel mindenféle osztályelnyomás ellen. A nép számára meg kell őrizni a vallást és maga a burzsoázia is felcseréli a materializmust a fideizmus modern és tudományosan dokumentált, „elfogadhatóbb" változataival.

Ennek a folyamatnak szükségszerű velejárója, hogy szűk térre szorul Spinoza, Diderot, Holbach és Feuerbach öröksége, a polgári valláskritika is. De az istenhit szórványosan jelentkező polgári bírálói kiindulópontjuktól és szándékaiktól független — szükségszerűen maguk is korlátozzák lehetőségeiket abban a pillanatban, amikor hátat fordítanak a materializmusnak és elválasztják a vallás bírálatát a fennálló társadalmi viszonyok bírálatától. Hiszen a vallás kritikája végső fokon azoknak a viszonyoknak a bírálata, amelyeknek az istenhit torz, fantasztikus, de szükségszerű visszatükrözése. Hiszen a természetfölötti lények világára csak az képes valóban nemet mondani, aki arra törekszik, hogy a földi világban megszabadítsa az embert minden, őt korlátozó hatalomtól.

Éppen ezért nem lehet a társadalmi fejlődés mai fokán szembefordulni a kommunizmussal és ugyanakkor kellő hatékonysággal harcolni a vallás ellen is. Nem lehet elvetni a materializmust és ugyanakkor elméletileg leküzdeni az istenhitet. Nem lehet az osztályok harca fölé emelkedni a politikában és „meghaladni" a materializmus és az idealizmus ellentétét az ideológiában. Jellemzően mutatkozik ez olyan polgári filozófusoknál, mint Bertrand Russell, akiknek éppen az a legfőbb törekvésük, hogy kiküszöböljék ezt az alternatívát.

A mai polgári valláskritika ezért sok vonatkozásban *ellentmondásos és fonák* jelleget mutat. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e gondolkodók álláspontjának ateisztikus, antiklerikális tendenciáit negatíve értékeljük, vagy akár lebecsüljük.

Igaz: e gondolkodók legtöbbjének valláskritikája — éppen a dialektikus materializmussal folytatott éles vitájuk következtében — nem egyszer erősen *retrográd* hangsúlyt kap. De figyelembe kell venni azt is, hogy a kommunizmus ellen folytatott harc a vallás apologétái s a kapitalizmus vallásos védelmezői szemében nem jelent jogosítványt az istenhit bírálatára. Jellemző, hogy Russellt, akit a második világháború idején meghívtak a New York-i egyetem filozófiai katedrájára, — éppen a vallással kapcsolatos álláspontja miatt — bírói ítélettel tiltották el attól, hogy az USA bármelyik iskolájában taníthasson. A mai burzsoázia társadalmi közérzete nem bírja el még a polgári szabadgondolkodóknak ezt a visszás és végső fokon idealisztikus jellegű valláskritikáját sem.

1

Russell valláskritikai és etikai vonatkozású cikkeinek gyűjteménye a szerző 15 tanulmányát tartalmazza, amelyek 1899 és 1954 között láttak napvilágot. A cikkek szerzője ebben a műben is szellemes írónak, tehetséges gondolkodónak mutatkozik, aki egész pályája során szemben állt a tételes vallással, mindenekelőtt a katolicizmussal, amelynek erkölcsi hipokrízisét, logikai ellentmondásait sok vonatkozásban helyesen bírálja. Hogy ez a bírálat mégsem képes a dolgok gyökeréig hatolni, ez nem Russell tehetségén, hanem osztályálláspontján múlik. Russell a mai angol liberális burzsoázia pozíciójából bírálja a vallást, s noha e téren olyan nagy elődei vannak, mint Hobbes és Toland, az általa képviselt neopozitivista alapról csupán egy — végső fokon a vallással összeegyeztethető — agnosztikus — szkeptikus álláspontot lehet védelmezni.

Ismeretelméletileg Russell tulajdonképpen az új-hegeliánusoktól indult el, de nem előre, a materializmus, hanem vissza, Kant és Hume irányába. Miként Feuerbach, ő is a hegeli abszolút eszme bírálatával kezdi, amelyet az istennel azonosít. Russell azonban nem azért bírálja Hegelt, mert az eszméből, s nem az anyag valóságából indul ki, hanem azért, mert a jelenségek, az esetlegesség szférája mögött feltételez valamiféle *„abszolútumot"*. *(„Seems Madam? Nay, it is".)* Ez a kritika aztán mindenféle abszolutum bírálatává szélesedik

és kirajzolódik a szerzőnek az a törekvése, hogy *felülemelkedjék mind az anyagon, mind a tudaton.* Russell az anyag elemi részeit éppúgy, mint a szellemet „logikai fikcióknak" tekinti, a törvényeket pedig konvencióknak, amelyek nem képezhetnek kiindulópontot semmilyen világnézeti általánosításhoz. *(„What I believe?")*

Abból a tényből, hogy Russell szubjektivisztikus pozícióból harcol az istenhit ellen, s hogy tagadja az anyag objektivitását, következik, hogy a vallás ellen alkalmazott érvei elsősorban *logikai természetűek* s fő feladatának a vallásos és tudományos *gondolkodás* ellentétének bizonyítását tartja. Ezen a szférán belül azonban kitűnő debatternek és népszerűsítőnek bizonyul s az érvek gazdag tárházát nyújtja.

A vallásos dogmatizmus russelli bírálata *módszertani* szempontból meghatározza egész polémiáját: a vallást elsősorban mint olyan ideológiát bírálja, amelynek alapvető jellegzetessége, hogy eleve adott végkövetkeztetéshez keres érveket. Ebből kiindulva bizonyítja, hogy isten a vallásban csak *a priori* adott lényként szerepelhet, logikai úton azonban létezését nem lehet levezetni. Isten nem lehet minden dolgok végső oka, hiszen a logika arra kötelez bennünket, hogy az okság elvét minden jelenségre kiterjesszük s ezen az alapon azt is el kellene ismernünk, hogy magának istennek is van oka. Hasonlóképpen jutunk arra a következtetésre is, hogy magának a világnak az időben nem lehetett kezdete.

Általában elmondható: valláskritikájának sarokköve az a gondolat, hogy az isten-fikcióval szemben érvényesíteni kell ugyanazokat a logikai princípiumokat, mint a „teremtett" világgal szemben. Jellemzően és meggyőzően bírálja például ennek kapcsán azt az istenérvet, amely a természeti törvényszerűségek létezéséből egy értelemmel és akarattal rendelkező *törvényhozó* létezésére következtet. Miért éppen ilyen és nem más törvényeket alkotott isten? — teszi fel a kérdést. Ha erre azt válaszoljuk, hogy isten akaratát ebben a vonatkozásban valami meghatározta, akkor ezzel már azt is elismertük, hogy isten is alá van vetve valamilyen törvényszerűségnek, de ezzel egyszersmind ki is küszöböltük isten létezésének lehetőségét. Ha viszont istent ebben semmi sem befolyásolta, akkor ezen az alapvetően lényeges ponton megbontottuk a törvények láncolatát s ezzel megsemmisítettük a törvényt, mint *egyetemes* érvényességű kategóriát.

Russell szellemesen támadja a vallásos teleológiát és az ezen alapuló istenbizonyítékot is: vajon, ha isten lehetőségei állnának rendelkezésünkre, „nem jutna jobb teremteni való eszünkbe a Ku-klux-klannál és a fasisztáknál?" *(„Why I am not a Christian?")*

A vallásnak ez a racionalisztikus, a meggyőződés szenvedélyességétől fűtött, iróniával gazdagon fűszerezett kritikája azonban — éppen a szerző filozófiai pozíciója miatt, nem egyszer alapvető kérdésekben is — *visszájára fordul.*

Magától értetődik, hogy az anyag objektivitásának tagadásával Russell önmagát fosztja meg az istenhit eredményes bírálatának *conditio sine qua non*-jától. Aki egyaránt kétségbevonja, „abszolutumokként" veti mind az anyagot, mind az istenséget, az csak egyfajta szkeptikus szubjektivizmus alapjára helyezkedhet, ebből kiindulva viszont *nem lehet kizárni* isten létezését. A szerző egy helyütt be is vallja: végeredményben nem ítélhető meg, hogy a vallás igaz-e *(„Has religion made useful contributions to civilization?")* és isten létezésével kapcsolatban is szükségesnek tartja megjegyezni, hogy létezése *nem bizonyítható,* ugyanúgy, ahogyan *ki sem zárható. („What I believe?")*

A neopozitivizmus abban is közel áll az agnoszticizmus hume-i vonalához, hogy kiindulópontjánál fogva *indeterminista.* Ebből aztán az következik, hogy ugyanaz a Russell, aki az imént meggyőzően hadakozott a „végső ok" tomista istenbizonyítéka ellen, itt — önmagának is ellentmondva — azt a meghökkentő érvet vonultatja fel, hogy „a világ *ok nélkül* is képes mozgásra", — attól való félelmében, hogy az autodinamizmus, a causa sui elfogadása a determinizmushoz sodorná *(„The existence of God", „Why I am not a Christian?").* De nem lehet eredményes az ateizmus szilárd megalapozása más vonatkozásban sem: aki logikai fikciónak tartja az anyagot és konvencióknak törvényszerűségeit, az nem tarthatja lehetetlennek, legfeljebb *valószínűtlennek* a halál utáni életet sem. *(„Do we survive death?")* A hőhalálelméletet és Eddingtonnak azt a tételét, hogy a földön kívül nincsenek értelmes lények (mindkettő a modern fideizmus jellegzetes érve) Russell a vallás és isten léte *ellen* próbálja felhasználni, azt bizonyítván velük, hogy „a világ nem tökéletes". Mondani sem kell talán, hogy ezen a naivitáson a teológusok csak mosolyognak.

2

Russell igen nagy jelentőséget tulajdonít *a valláserkölcs* és a vallással egy tőről fakadó *konzervatív polgári morál* bírálatának. Nagy elmeéllel és igen találóan ana-

lizálja, gúnyolja a valláserkölcsöt, az üres moralizálást és a burzsoá hipokrízist (különösen a „*Nice people*" című írásában, ahol nem bonyolódik spekulációkba, hanem pamfletszerű leleplezését adja a konzervatív burzsoá erkölcsnek). A fő súlyt a vallási erkölcsi követelmények és az élet valóságos erkölcsi viszonyai élesen mutatkozó ellentétességének megvilágítására veti.

Bírálja a vallásos dogmatizmusból fakadó türelmetlenséget, az egyházak ideológiai és politikai terrorját, s ezzel összefüggésben éles szarkazmussal világítja meg a Janus-arcú keresztény etika másik arculatát, amelynek alapján a hatalmasok engedelmességét és sorsukban való megnyugvást követelhetnek a tömegektől. Rámutat arra, hogy a vallásos istenfogalom az ókori deszpotizmusból származik s mindmáig viseli a deszpotizmus erkölcsének jellemző vonásait. Ezen a ponton eljut annak felismeréséig, hogy az erkölcsi jó és rossz fogalma nem függhet az isteni rendeltetéstől s világi követelményekkel összefüggésben keletkezett.

Russell etikai álláspontja azonban — általános filozófiai kiindulásából következően — erősen szubjektivisztikus. Ismeretelméleti pozíciójához híven tagadja egy tudományos etika lehetőségét, a bűnt és az erényt *konvencióknak* tekinti: bűn az, amit a többség annak tekint. („*The new generation.*") A kommunizmus a bűn és büntetés fogalmát szerinte érintetlenül vette át a vallástól. („*Religion and morals.*") Ugyanakkor nem veszi tekintetbe az erkölcs osztálymeghatározottságát, azt, hogy a jóról és a rosszról különböző társadalmi helyzetű embereknek szükségszerűen különböző fogalmaik vannak.

Russell a vallási erkölccsel folytatott vitájában is csak *idealisztikus* motívumokat képes felvonultatni. A háború fő oka például mindenekelőtt a rosszindulat és a tudatlanság; le is szögezi, hogy a gazdasági és politikai okok itt csak alárendelt szerepet játszanak. A rosszindulat viszont félelemből, irigységből származik s már meg is érkeztünk a jellem „fiziológiai alapjaihoz" egy erősen idealisztikus színezetű antropologizmushoz. („*What I believe?*")

Sok szó esik ezekben a fejezetekben és külön tanulmányokban a *szexuális erkölcsről*. A szerző érdekesen elemzi a patriarchális és polgári családi formák bomlását, az ipari fejlődés hatását a család életére, azt a fejlődést, amelyben az állam egyre többet vállal át a család funkcióiból. Ebből a folyamatból azonban azt vezeti le, hogy — amikor a gyermeknevelés gondját is átvállalja az állam — a házasság, mint intézmény megszűnik és az emberek természetének — Russell szerint — leginkább megfelelő promiszkuitás fog dominálni.

Abból, hogy a kapitalizmus viszonyai között (ahogy Russell ezt megfogalmazza: „nagyvárosi, ipari környezetben") felbomlanak a hagyományos családi erkölcsi normák és — nem utolsó sorban a szabad párválasztás súlyos akadályai miatt — a kölcsönös vonzalmon alapuló, huzamosabb ideig tartó *monogámiák ritkák*, azt következteti, hogy a házastársi hűség követelménye végeredményben *megvalósíthatatlan*, a házasságon kívüli élet erkölcsi elítélése feltétlenül abszurd. Példája ez annak, hogy a neopozitivizmus a vallás merev normái elleni harcában voltaképpen nem képes túlhaladni egyfajta dogmatizmuson. Igaz: elutasítja a nemi-erkölcs vallásos-aszkétikus, az élettől elszakadt felfogását, de végső fokon maga sem tesz egyebet, mint, hogy a kapitalizmus viszonyai közt uralkodó erkölcsi állapotokat hiposztazálva, azokat az időtlen dogma rangjára emeli.

3

Russell filozófiai kiindulópontja összefüggésben van *társadalmi-politikai* elveivel. Ismeretes, hogy a szerző ellenzi az atombombával folytatott kísérleteket s könyvének több helye is tanúskodik arról, hogy nem rokonszenvezik az amerikai „plutokráciával" sem. Ugyanakkor azonban Russell nem kevésbé helyezkedik szembe a kommunizmussal, mint a vallással. Ez mélyen összefügg azzal, hogy ugyanúgy tagadja az anyag objektív realitását, mint az isten létezését. Russell ezekben az alapvető kategóriákban látja a dogmatizmus melegágyát és ebből kiindulva azt állítja, hogy a *kommunizmus is csak vallás*, amely ellen ugyanúgy fel kell venni a küzdelmet, mint a katolicizmus, a protestantizmus, a buddhizmus vagy az iszlám ellen, mivel ezek „az értelem és a szabadság ellenségei", a fanatizmus melegágyai.

Ennek az álláspontnak a politikai konzekvenciái több tanulmányban kifejezésre is jutnak. A *Thomas Paine*-ről szóló cikkben tulajdonképpen a szerző a saját felfogását fogalmazza meg: helyesli, hogy Paine, aki szembeszállt Washington és Pitt konzervativizmusával, szembehelyezkedett Robespierre-el, a forradalmi terrorral is. Erőszak és erőszak között nincs különbség, — a fasizmus és a kommunizmus, a proletárdiktatúra és az inkvizíció egy tőről fakadnak: *a hitből, az ész csődjéből*, ez pedig az első világháború „pszichológiai katasztrófájából", amely két, „lényegében

keresztény" mozgalmat fakasztott: a nácikat és a kommunizmust. (*„Can Religion cure our troubles?"*)

De Russell még tovább megy: a kommunizmus mindössze egy fajtája „a katolikus szkepticizmusnak" (és itt azt a fantasztikus megállapítást teszi, hogy Lenint az ortodoxia bizantinus vonásai befolyásolták), amely — szemben „a protestáns szkepticizmussal", — végeredményben nem tud meglenni tekintély és dogmák, valamint „egyház" nélkül. A kommunizmus egyháza persze a párt (*„Catholic and Protestant Sceptics"*). Az egyház, a kommunizmus és a „plutokrácia" abban azonosak, hogy egyaránt a többség elvét érvényesítik, pedig — mondja Russell — a kollektív bölcsesség nem pótolhatja az egyénit: mindig az ellenzéki egyének a haladás hordozói. (*„Freedom and the Colleges."*)

Itt mutatkozik meg az is, hogy napjaink polgári ateizmusa, amely fő ellenségének, a társadalmi harc fő kérdésének a vallás elleni küzdelmet tekinti, de ugyanakkor nyit tüzet az istenhitre, amikor a kommunizmusra, ezzel végeredményben kárt okoz az ateizmus és antiklerikálizmus ügyének is. Azért is, mert az egyházaknak áll érdekükben, hogy az ideológiai harc fő frontja ne a burzsoázia és proletáriátus, hanem a vallás és minden más ideológia között húzódjék. Azért is, mert az, aki a materializmust a dogmatizmussal azonosítja — ezen a ponton nemcsak a revizionistákkal társul, de — akaratán kívül — magával a vallásos apologetikával is, amely napjainkban jórészt ugyanezen az alapon deklarálja a kommunizmust valamiféle ellenvallásnak, puszta hitnek. És persze azért is, mert a jelenségvilág abszolutizálása, az anyag „kiüszöbölése" utat nyit a misztikum, az irracionalitás számára.

A mai neoskolaszták tiltakoznak az ellen, hogy idealistáknak minősítsék őket és a maguk módján csatáznak is a szubjektív idealizmussal. Bertrand Russell a szubjektív idealizmus oldaláról — felveszi a küzdelmet az objektív idealizmussal, a vallással, de közben tiltakozik a materializmus, a kommunizmus ellen is.

Mint láttuk, a valláskritikának ez a szubjektivista módja *korlátokat* emel saját fejlődése elé, sőt: nem egy vonatkozásban *retrográd* tendenciákkal telíti azt. Russell *fegyvertára* ugyanakkor sok tekintetben tanulságosnak mondható. A marxista filozófia feladata éppen ezért kettős: úgy kell feltárnia az idealizmus belső ellentmondásait, hogy közben ne feledkezzék meg az idealizmus különböző formái közti ellentétek hasznosításáról, sőt: az idealista valláskritika pozitív tendenciáinak elemzéséről és értékesítéséről sem.

Lukács József

Julius Kraft: Von Husserl zu Heidegger

(Második, bővített kiadás — „Öffentliches Leben" Kiadó. 1957. Frankfurt am Main.)

A fenomenológiai iskola és fő képviselői ellen írt polémia — vagy nevezhetnénk filozófiatörténeti monográfiának is — egy igen határozottan megfogalmazott célt van hivatva szolgálni. Ez pedig „a kritikai filozófia" megingott és megingatott tekintélyének helyreállítása volna. A kanti filozófia — és ami Kraftot még érzékenyebben érinti — a neokantiánus filozófia „tekintélyét" sok mindentől kell féltenie. Mindenekelőtt a hegeli dialektikától — ez álarc mögött a hegeli dialektikát következetesen végigvivő, a materialista dialektikát létrehozó marxizmustól. Kraft azonban a fenomenológiától, és a fenomenológia talaján létrejött egzisztencializmustól félti. Természetesen a husserli „szigorú tudomány" követelménye és a heideggeri majd sartre-i egzisztencializmus is, éppen divatos voltánál fogva —, és azáltal, hogy korunk legbefolyásosabb, leghatékonyabb burzsoá filozófiai irányzatává vált, valóban riválisa a neokantianizmusnak. Azonban ezt a rivalitást nem kell komolyan venni, és tulajdonképpen Kraft sem veszi komolyan. Ha első olvasásra ellentmondásnak tűnik is e megállapítás, a valóság mégis az, hogy a neokantista, racionalista Kraft békésen megfér az intuíciós filozófia metodikai és ontológiai megfogalmazásaival, csak itt-ott nyesegeti le azokat a „szélsőséges" hajtásokat, melyek pl. Heidegger esetében fasizmushoz visznek. Megállapítja ugyan, hogy „a fenomenológiai iskola sorsa elementáris folyamatban ment végbe. Az intuicionista interpretáció ahelyett, hogy felépítette volna a tudományos filozófia épületét, inkább felrobbantotta". (105. o.) A kijelentés mögött azonban sem történeti sem logikai elemzés nem található, a szigorú megállapítás azért fogalmazódott meg, hogy mintegy az intuicionizmus lehetetlenségéből levezethető legyen az ujkantiánus filozófiának mint „egyet-

lennek" a lehetősége. Az empirizmus és intuicionizmus vitáján (mindkettő lehetetlenségén) ime így emelkedik felül a kanti kriticizmus: A kritikai filozófia „az emberi ész képessége vizsgálatával, akármilyen szándékkal is, hódít. Hogy Kantnak ez az útja egyedül képes az örök békét a filozófiában nemcsak véghez vinni, hanem minden jövőben biztosítani is, ezt nemcsak megindokolt meggyőződésként birtokolni, hanem demonstrálni is, ez feladata a valódi kriticizmus mély belátási talaján továbbdolgozó jövőnek". (111. o.) Itt közös alap adódik, amelyen kezetfog a neokantiánus Kraft a megbírált Husserllel, a fasizmusba átcsapó heideggeri ideológiával és kibékül a „Semmi mítoszával, a ki nem mondott, de tendenciájában elismert filozófiai harmadik út talaján, amely a filozófiai örök békét van hivatva megteremteni. E sem materialistának, sem idealistának vallott filozófiai koncepció teszi olyan engedékennyé Kraftot a fenomenológiai iskolával szemben. Elítéli ugyan és logikailag tarthatatlannak tekinti Husserl aprioriz-musát, vagy a zárójelbe tett létet, de hogyan vegyük komolyan ezt az elítélést, egy olyan ismeretelméleti álláspontról, amelyben a lét-tudat problémát eleve eldöntöttnek kell tekintenünk, olyan értelemben, hogy nem ismeri el csak a tudatban megjelenő létet.

Kraft valóságérzékét mutatja, hogy enyhén bánik a hozzá hasonlóan a szubjektív idealista ismeretelmélet összes elveit fenntartó Husserllel és követőivel. Meglátja, hogy nincs olyan lényeges különbség a tudatban kifejezésre jutott lét racionális megragadása, a tiszta tudat tételezése és a tiszta tudat mitikus megragadása között. Hiszen a fenomenológiai ismeretelméleti alapokról való lényeglátás éppoly agnosztikus mint a kanti kritikai ész, csak az a különbség, hogy a megismerő szerv az intuíció és nem a fogalmi gondolkodás. Kraft valóságérzéke akkor ütközik ki leginkább, amikor mind ontológiai síkon, mind metodológiai vonatkozásban hol közvetve, hol közvetlenül a dialektikus materializmust igyekszik cáfolni. Ilyenkor természetes, hogy mindenfajta ellentét elhomályosul, vagy legalábbis rendkívül viszonylagossá válik a racionalitás követelménye és az irracionális misztika között. Kraft nagyon jól tudja, hogy a fő ellenség, ami a neokantiánizmust veszélyezteti, az igazi ellenfél a marxista filozófia és e filozófia elleni harcot már komolyan veszi. Nemcsak Kraft hibája, hanem természetes és szükségszerű, hogy a neokantiánus fegyvertár csak szidalmakkal és rágalmakkal tudja illetni a marxista filozófiát amikor a kritikai filozófia elsőbbségét és nagyszerűségét deklarálja: „De éppen abban mutatkozik meg a kritikai filozófia tudományos jellege, hogy nem egyszer és mindenkor befejezett bölcsesség, hanem mint minden tudomány egy a nemzedékek együttműködésében mindig jobban megoldandó problémát jelöl." Ez a feladat nemcsak a tudomány ügye, hanem általában az emberi élet ügye. A máglyák „égő" logikájában egymás ellen bőszült fanatizmusokat „Higyjél vagy holtra verlek" (Fries: Die Geschichte der Phil...), „amelyek ma újból fáklyával a kézben... bekötött szemmel Európát bejárják" (Schiller: Philipp II...) csak egy megtisztult filozófia tudja majd a távoli időkben egyszer legyőzni. És csak akkor lesz remény arra, hogy ettől a céltól örök időkre ne kelljen távol maradni, ha egy megrendíthetetlen, generációkon át tartó falanszk ezt teljes komolyságában megragadja." (112. o.) Érvek helyett tehát „költői" gondolatok segítségül hívása, fordulatos frázisszerű alkalmazása, a filozófia területére történő elvont átültetése, melyet Kraft egyaránt szánt a fasiszta ideológia fantomja ellen, és a marxista filozófia ellen (!); régről ismert módszere a burzsoá filozófiának. Ám a marxista filozófiát jónéhányszor megkísérelték már így megcáfolni (és még hányszor kísérlik meg?), de ettől még e filozófia nem ingott meg, viszont a tudományok fejlődése nap mint nap igazolja ismeretelméleti és módszertani elveit, míg az újkantiánus filozófiát és a kanti kriticizmust, mint a korszerű tudományokkal összeegyeztethetetlent gyakorlatilag megsemmisíti.

Szükségesnek mutatkozik Kraft filozófiatörténeti monográfiájának fő vonalakban való áttekintése, és kritikai megvizsgálása. Mielőtt azonban ezt megtennők, a fentebb elmondottakon túl, még néhány megjegyzést kell tennünk a fenomenológiai iskola módszertani megragadására és a filozófia történetéről vallott felfogására vonatkozóan.

Kraft szerint minden filozófiai fejlődés (ha egyáltalán szó lehet fejlődésről) kiindulópontja Aristoteles és végkiteljesülése Kant. Aki „Aristoteles és Kant egyesült gondolkodási erőfeszítése eredményeit egyszerűen nem létezőnek tekinti" (144. o.), arra legjobb esetben a fenomenológia egzisztencialista verziójának csődje vár. Ez az alapmondanivaló. Ám még ezen csődbejutott filozófiának is, — „melyet protestáns teológiai iskolák támogatnak, amely nem más mint modern metafizikai szükségletek perverziója," — komoly történelmi érdeme és jelentősége van. Ez az érdem elsősor-

ban Husserlé. Husserl egy 1937-es beszédében kifejezést adott egy racionális filozófia kulturális jelentősége és lehetősége hitének. „A magasabb emberiség vagy ész emberisége valódi filozófiát követel" jelszót tartja olyan nagyszerű filozófiai tettnek Kraft. Kétségtelen, hogy a fasizmus ideológiájával szemben ez a jelszó bizonyos konstruktív szerepet játszik. Aki azonban a filozófiatörténetet egy kicsit itt tudományos igénnyel vizsgálja, az nem elégedhetik meg egy filozófusnak egyszer kimondott tételével, hanem egész filozófiájának vizsgálata alapján kell döntenie hovatartozásáról. A filozófia történeti fejlődésének semmibevevését mutatja a következő kitétel is: „Ha Husserl nem fogalmazott volna mást meg, mint ezt az utolsó beszédét (amire előbb utaltunk) és korai logos-fogalmazását „A filozófia mint szigorú tudomány"-t, neve — amely immunis a lealacsonyításokkal szemben, éppenúgy mint azon legújabb ideológia analitikus móddal szemben, ami ehhez a mondathoz ragadtatja el magát: „A félelem formálja a husserli filozófia ideálját mint az abszolút biztonság ideálját, a magántulajdon modellje szerint" (T. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie) — már csak azért is megmarad azok között, akik egy ellenséges, sőt fenyegető korszellem ellen a filozófia tiszteletét érvényben tartották. (115—116. o.) E „fenyegető korszellemet" nem differenciálja Kraft és az adornói marxizmussal való kacérkodást azonosítja a marxista filozófiával magával. Nem meglepő az ilyenfajta azonosítás sem, korunk burzsoá filozófiatörténetírásában, példázva ezzel is azt a nagy színvonalsüllyedést, ami a polgári filozófia fejlődésében bekövetkezett. Tehát a fenomenológia történelmi érdemét abban a direkt és indirekt kritikában látja Kraft, amelyet a „kommunista államok és pártrendszerek dialektikus materializmusával szemben — amely minden „csiszolatlansága ellenére" is jellemző kortünet — gyakorol. Továbbá azon érdem is a fenomenológiai iskolát illeti, hogy korunk technizáló pozitivizmusa ellen is kritikailag fellép.

Kraft szerint jelenleg négy befolyásos filozófiai irányzat van: a katolikus egyház tomista filozófiája, a dialektikus materializmus, a pozitivizmus és az egzisztencializmus. A fenomenológia kritikailag megsemmisíti a pozitivizmust és a dialektikus materializmust, vagy legalább is komoly ellenfélként lép fel velük szemben apriorizmusa miatt, továbbá „destruktív következményeik vannak a doktrinér aristotelizmus számára". Ezután már csak egy feladat van hátra, továbbvinni a fenomenológiai kritikát a három diszciplina ellen, azután szétzúzni a fenomenológiát, és győztesen ott áll a porondon az újkantiánizmus. Ezzel a filozófiai „fejlődés" elérte célját, mert létrejött a filozófia „örök békéje". Fő vonalában így ábrázolhatnánk Kraft könyvének alapkoncepcióját és egyben alapmondanivalóját a filozófiatörténet ezen modern szakaszáról.

A továbbiakban megvizsgáljuk, hogy a neokantiánus filozófia talaján milyen képet tud nyújtani Kraft a fenomenológiai iskola fejlődése szakaszáról: a husserli, scheleri, heideggeri és végül a sartrei szakaszról. Természetesen itt is csak néhány alapvető megállapításra és azok kritikájára szorítkozhatunk.

Kraft könyvét 1956-ban egy utószóval egészítette ki, melyben kritikai áttekintést kíván nyújtani az utolsó negyedszázad fenomenológiai fejlődéséről. E kiegészítést azért tartja szükségesnek, mert a munka első kiadása korábban, 1932-ben jelent meg. A könyvből csak annak IV. fejezetét — az intuicionizmus lehetetlenségéről és a kritikai filozófia feladatairól — továbbá az utószót tartjuk figyelemreméltónak. Átfogó kritikai állásfoglalást ugyanis úgyszólván csak ezek a fejezetek tartalmaznak. A terjedelmes első három fejezet; — Filozófia mint szigorú tudomány: Husserl, Filozófia mint metafizika: Scheler, Filozófia mint kozmikus eset (Geschehnis): Hiedegger —, csupán leírását adják ezen gondolkodók főbb műveinek, főbb gondolatainak, a beható bírálat igénye nélkül. Valószínű, hogy e módszertani meggondolás részben a kritikai alap ingatagságából és ennek következtében a mondanivaló tisztázatlanságából adódott.

A kritikai alap ingatagsága és a mondanivaló tisztázatlansága lépten-nyomon felbukkan a Husserl-kép megrajzolásánál. Hol a legteljesebb elismeréssel, hol meg a husserli filozófia tarthatatlanságának kinyilvánításával találjuk magunkat szemben. Az előszóban pl. ezt olvashatjuk: „Hogy a filozófia újból emelt fővel léphet a nyilvánosság elé, és nem uszályhordozója a többi tudománynak, ez nagyrészt Husserl felkiáltásának — „a filozófia mint szigorú tudomány"-nak köszönhető, melynek mély meggyőző ereje volt". (11. o.) És másutt: „Az mutatkozott meg, hogy a lényegszemlélet metafizikája egyszerű logikai hibákon alapszik és hogy ezeket a hibákat sokszoros önámítás alapján intuíciónak tartják." (108. o.)

A Kraft festette Husserl-képben legelőször az tűnik szembe, hogy megelégszik a transzcendentális fenomenológia és fenomenológiai logika néhány ponton megra-

gadható logikátlanságának feltárásával. „A filozófiának mint szigorú tudománynak intenciója az intuíció kiválását (Ausscheidung) követelte, ehelyett az intuíció kiküszöbölte a tudományos filozófiát." (105. o.) Itt a husserli filozófiának egy alapellentmondását látja meg Kraft, bár ez a gondolat régóta ismert és többször kommentált a filozófiai irodalomban.

Ami új mondanivaló e vonatkozásban lehetséges és szükséges volna az elsősorban a „szigorú tudomány követelménye" és az „intuíciós lényeglátás" ellentmondásának mélyebb elemzése, és ezen ellentmondás gyökereinek feltárása. E helyett azonban legfeljebb a „logikátlan", az „öncsalás", a „nem kielégítő" kifejezések alkalmazásával elégszik meg a szerző. Kísérletet sem tesz arra, hogy Husserl filozófiatörténeti helyét, a kor kérdéseire való reagálását megrajzolja. Igen elnagyoltan találjuk csak meg fejtegetésében azokat a szálakat, amelyek Husserlt a megelőző gondolkodókhoz kapcsolják.

Pusztán néhány megállapítást, néhány kijelentést találunk ilyen kapcsolatokról. Ami Husserl kapcsolatát Hegelhez illeti, itt a puszta megállapítás sem állja meg a helyét. Kraft azt állítja, hogy Husserl paradox tétele „a világon levő minden létérvényesség"-ről, Hegel abszolút szellemhez vezeti el, és fichtei fordulatot kölcsönöz e filozófiának. Ez alapvető tévedés, hamis beállítás. Abból fakad, hogy Hegel „abszolút szellemét" önmagában veszi, elszakítva a hegeli önkifejlődés dialektikus útjától, vagyis nem veszi figyelembe a hegeli dialektika racionális magvát, csak a szokványosat, az elavultat, a minden metafizikus rendszerben megtalálhatót, az abszolút szellemet ismeri el a hegeli filozófia produktumaként.

Husserl Nietzschéhez való kapcsolatát is egyszerűen deklarálja: „... az az alig elhihető történik, (—) hogy Husserlt a tiszta logika bajnokát Nietzsche voluntarizmusához látjuk közeledni, ami mindenesetre az „életvilág" („lebensweltlichen" analízise szempontjából kevésbé csodálatos". (122. o.) Megállapítja azt is, hogy „a fenomenológiai lényegszemlélet a fogalmi realizmus megújulásának bizonyul", de hogy miért, e kérdés fel sem vetődik. Egyszerűen kijelenti, hogy „Husserl elkeseredett energiával törekedett más célok felé, a két évezred intellektuális arzenáljával felfegyverzett Platon célja felé. Tanítójának Brentanónak szerényebb arisztotelizmusa nem volt számára elegendő, és a filozófiai miszticizmus kalandjába vetette magát. Ezzel a kalanddal zátonyra jutott." (124. o.) Megint hiányzik a megállapításból levonható következtetés. Miért van szükség korunkban a platoni-eszmetan felelevenítésére? Miért ez az út járható (a tudományos értéke önmagáért beszél) az idealista filozófia számára. E kérdésre adandó választ elkerüli. Ugyanis arról van szó, hogy napjaink burzsoá filozófiájának — bármely iskoláról legyen is szó — fő tüze azért irányul a hegeli dialektika ellen, mert ebben a hegeli dialektikát materialista dialektikává továbbfejlesztő marxizmust vélik megsemmisíteni. A hegeli dialektika tarthatatlanságának kimutatása, úgy vélik kihúzza a talajt a marxista filozófia alól. A hegeli dialektika „pozitív kritikája", vagyis a metafizikai gondolkodásmód modern megfogalmazása kimondottan a hegeli dialektikát, de kimondatlanul a marxista materialista dialektikát van hivatva pótolni, kiszorítani, és megsemmisíteni.

Nem meglepő, hogy e kérdések nem merülnek fel Kraft fejtegetéseiben, hogy is tehetné fel ezeket, és mit is válaszolhatna rájuk a kanti kritikai-ész ortodox védelmezője!?

Ahelyett inkább ezt kérdezi: „A logikai vizsgálatok szerzője Windelbandon, Diltheyen és Rickerten még túl is téve, ez mindenesetre a XX. században a filozófiai fejlődés kihívó szimbóluma! hogyan lehetséges, hogy a matematikus és logikus Husserl, aki ilyen éleselméjű, és szellemileg állhatatos, ilyen eredményekhez jutott el?" (123. o.) A válasz a következő: „Ez az intuicionista dogma következtében lehetséges, melynek antinaturalista jellegét a szellemlényegiségek *legitimációját*, sőt fennhatóságát Husserl is hibásnak hiszi." (Uo.)

Kraft az okok keresésében elképesztő illúziókat enged meg magának. Úgy állítja be a kérdést, hogyha Husserl kevésbé bízik saját szemléletében és jobban bízik a „Logische Untersuchungen" (Husserl fő munkája) szellemében, és „ennek alkalmazásában a kultúrinterpretáció szférájára, ennek fantomjai elillantak volna". Kraft képtelen felfogni, hogy Husserl törekvése eleve reménytelen, ezen még az általa oly nagyon óhajtott aristotelesizmusa — amit „sajnos" túlhaladott — sem segíthetett. Egyenesen kétségbeejtő, hogy milyen okokban keresi a husserli filozófia hézagosságainak magyarázatát. „... hogy a husserli művek kidolgozása a kutatások terén még nem kielégítő ez az ő magasabb egzaktságra való törekvésével magyarázható." (3. o.)

Az utószóban megkísérli Kraft, hogy átfogó képet adjon Husserl fejlődésének legutolsó szakaszáról. Elsősorban tehát

azokat a problémákat veti fel, amelyek mutatják, hogy Husserl célkitűzései és eredményei között milyen mélységes a szakadék. Ebben a vonatkozásban helyesen állapítja meg, hogy Husserl maga is belátja, hogy első kísérletei az intuíció lényegmegragadás-módszerének megfogalmazására, pontosabbá tételre és kiegészítésre szorul. Ezeket a kiegészítéseket a „szabad variáció" és az „életvilág" elvére való redukcióban találja meg. Megoldást azonban ezek sem hozhatnak, mert a dolgok lehetősége a szabad variáció elve után is homályban marad. Hiába volt ezen elveknek az a speciális metodológiai funkciójuk, hogy a lényegszemlélet műveletének kétségbevonhatatlan bázist tudjon adni — állapítja meg a szerző. Itt is azonban a helyes megállapítások sora után csak az következik, hogy ezen új fogalmak bevezetése a fenomenológiába a logikus és matematikus Husserltől „nemcsak radikális inkonzekvencia, hanem Husserl *kritikai beállításának kiszolgáltatását* is jelenti, továbbá „Husserl önvallomását egy intuitív filozófia lehetetlenségéről".

Akad egy-két olyan utalás is, ahol Kraft már nem tud kitérni a husserli filozófia ideológiai és társadalmi hatása elől, és ahol akaratlanul is rátapint a lényegre: „Heidegger későbbi Nietzsche-glorifikálása — ami többek között a nemzeti szocializmust fundamentál-ontológiailag megalapozó 1933-ból való rektori beszéde címét inspirálja: („a német egyetem önfenntartása") ezek szerint Husserlnél — aki bizonyára ilyen eredményeket megvetett — találja meg a rendelkezésre álló előkészítést, éspedig citadellájában a logikai kutatásokban." (122. o.)

Vajon azért csodálkozik ezen összefonódáson Kraft, mert nincs tisztában azzal a ténnyel, hogy a legreakciósabb filozófiák — jelen esetben az imperialista korszak irracionalizmusa —, mindig a formális logikához folyamodnak, a formális logikában találva meg azt a támaszt és tudományos burkot, amely mindenfajta misztifikációt elfogadhatóvá tesz? Nem valószínű, hogy itt tudatlanságról van szó. Sokkal inkább arról, hogy óvakodik ezen kapcsolat mélyére nézni, mert akkor a husserli világképet másképpen kellene megragadni, és ezen kapcsolat feltárása messzemenő következményekkel járna az újkantiánus filozófiára nézve is. E helyett inkább azt keresi, hogy menthetné föl Husserlt és a fenomenológiai iskolát. Ezt írja az utószóban: „A filozófiai szemlélet továbbfolytatott élete a pusztulás, az összeomlás és a nyugtalanság világán belül, valami reménytadót tart meg, még akkor is, ha tévedésbe megy át, és az idő destruktív befolyásainak segítséget nyújt: az erőfeszítést a filozófiai igazság után és a kutatást a filozófiai igazság után." (114—115. o.)

Ime fő vonásaiban a Kraft által megrajzolt Husserl-kép. Kiinduló megállapításunkat látjuk igazolva. A Husserl-kép ellentmondásos megfogalmazása nem abból fakad, hogy Husserl filozófiájában felismerte a belső ellentmondásokat, hanem abból, hogy el is akarja ítélni — mert nem egészen újkantiánus —, és föl is akarja menteni, mert a „filozófiai igazság" kutatása és szeretete összekapcsolja a közös ellenség a marxista—leninista filozófia ellen.

Kraft Scheler fenomenológiáját realista fenomenológiának nevezi, megkülönböztetve így a husserli transzcendentális és a heideggeri egzisztencialista fenomenológiától. Scheler ismertetése és hozzákapcsolva az utószóban a Hartmann-kritikát semmivel sem lesz jobb és ellentmondásmentesebb mint a Husserl-kép volt.

Scheler individuálisan érvényes világszemlélete, melyet a husserli általánosan érvényes helyébe állít, és az a követelése, hogy a filozófiát alárendelje a hitnek, nem talál különösebb visszhangra Kraft kritikai szemléletében. Részletesen leírja a scheleri ontológiát, kísérletét egy felekezeti dogmától mentes vallásfilozófia megalapítására. Megállapítja, hogy Scheler ontológiai fenomenológiája elmegy addig a tételig, hogy az érzés minden, azaz a tudomány nála leköszön (61. o.) E helyes megállapítás mellé azonban odakerül — szinte úgy tűnik, hogy csak azért, hogy önmaga értékelésének ellentmondhasson — a következő kitétel: „... programszerűen egy új megismerésforrás lép fel: az aktív tételezés, a szerető odaadás, a szimpatizáló egyesülés minden dolgokkal. Szisztematikusan vizsgálva ez egy pótlék a fenomenológiai idealizmus számára, ami Husserlnek a realitást garantálja". Továbbá: „Az abszolút tudat árnyékvilágából szökik Scheler az »élethez tevékenységhez«, gondolathoz."

Scheler értéktanáról, megint csak úgy beszél Kraft, mint egy inkonzekvenciáról, ha mint fenomenológus az etika és vallásfilozófia kifejlesztett önállóságát meg akarja tartani. A fenomenológiai szociológia c. fejezetben pedig a tudásszociológia bizonyos felületes kritikájával találkozunk, a kérdés olyan felvetésével, hogy az embernek a tudásszociológia értelmében választania kell az osztályigazság vagy minden elképzelés illúzió, alternatíva között, és megragadja az alkalmat arra

is, hogy a hegeli dialektika kiforgatását újra megkísérelje.

A „realisztikus" fenomenológia hartmanni rendszerezését ítéli meg talán legpozitívabban. „Hartmann feladatát kitartó energiával, kiterjedt kutatással, és nyugodt, ha gyakran hosszadalmas kifejtés adottságával vállalta, mind olyan tulajdonságok, amelyeket nagy mintaképével, Aristotelessel oszt." Tehát Hartmannak azért jut ki a komolyabb elismerés, mert Aristoteleshez kapcsolódik, de azért mégis megrója, hogy kompromisszumfilozófus. Elítéli azért is, mert feleleveníti a „régi doktrinát a megismerésnek tárgya által való előhozását aminek közbejárása és pszihológiai elhibázottsága nyilvánvaló. Hartmannt végül is úgy értékeli, hogy ontológiájának néhány részlete pl. természetfilozófiája felveszi a versenyt a természetfilozófiai pozitivizmussal, és „esztétikájának egyetlen mondata tiszteletreméltó emléket biztosít Hartmann számára: „A természetes ember magával hozza azt a tendenciát, hogy valamit tiszteljen és magán túl irányított tekintettel éljen." Azért tartja olyan fontosnak Kraft a hartmanni kijelentést, mert „az emberkép egzisztencialista eltorzítása idején az emberben való hitet nem adta fel". Csak egy a baj, és ezt Kraft nem látja, hogy ez az emberkép mégis csak fenomenológiai, etikai alapokról, az osztálytársadalom örökéletűségébe vetett hit alapjáról fogalmazódott meg, — ezért döntő „a velünk született tekintélytisztelet" — így semmivel sem jár közelebb a valódi ember-ábrázoláshoz mint az egzisztencialista emberkép.

Kraft könyvének legjobban sikerült része az egzisztencialista filozófia újabb abszurditásai c. fejezet. Természetesen ugyanazokkal a kiküszöbölhetetlen fogyatékosságokkal, amelyek az előző fejtegetéseket is jellemzik. Sikerültebb azonban azért, mert itt szellemesen állítja pellengérre az egzisztencializmus, főleg Heidegger ad abszurdumig vihető tételeit.

Kimutatja, hogy a Husserlnél és Schelernél még bátortalanabbul meglevő voluntarizmus „markos voluntarizmussá válik Heideggernél", és a „világ megértés" nyílt szubjektivizmusba megy át. Ezért „Az egzisztenciálfilozófia alapvető paradoxonja a megismerhetetlen igazság paradoxonja. (A „szubjektivitás", a „döntés", a „kiút" igazságának paradoxonja.) (128. o.) Megpróbál egy objektív leírást adni az egzisztencializmus fő problematikájáról és ez néhány ponton sikerül is neki. Elmerészkedik addig a kijelentésig, hogy az egzisztencializmus tanítása szerint a világban nincsen szükségszerűség, „sem logikai, sem természettörténeti, sem vallási". (Jellemző, hogy Kraft ez utóbbi „szükségszerűségek" hiánvát kifogásolja.)

Mint mindenütt itt is megragadja Kraft az alkalmat, hogy a hegeli dialektika megnemértésének vagy meghamisításának bizonyosságáról kijelentéseket tegyen. Azt mondja, hogy az egzisztencialista az emberekről és a dolgok abszurd világáról töprengeni kezd, bizonyos szükséges vonásokat is tulajdonít neki, pl. a múlandóság vagy a „megsemmisítő semmi", illetve a „dologiasuló dolog" („dingenden Ding") jellegét (Heidegger). Ebből adódik számára a következtetés, hogy az egzisztencialista filozófia önmaga ellentmondó formája tehát „egyszerűen az antinomianikus skolasztika típusa, tehát a hegeli dialektika ikertestvére". (129. o.)

Már nem is csodálkozunk azon, hogy azonosítja, vagyis nem lát különbséget a hegeli és kierkegaardi ellentmondás-fogalom között: „Hogy Hegel az ellentmondást észnek nevezi, amíg Kierkegaard azt csupán értelmetlenségében mutatja, semmit sem változtat azon, hogy minketten Kierkegaard és Hegel az ellentmondásban az igazi sigillum veritatist (az igazság megtestesítője) pillantják meg. (132. o.) Talán ezért a nagy haragja az egzisztencialista filozófia ellen, mert uram bocsá! a hegeli dialektika erősítését látja benne, és ez „a XIX. és XX. század intellektuális egyensúlyát érzékenyen megzavarja". (Uo.) Ezek a kitételek, a velejéig hamis és reakciós beállítás az olyan helyesnek mondható bírálatok értékét is csökkentik, amelyekben Heideggert a fasizmusnak való behódolása miatt elítéli.

Igaz, hogy Heidegger Lét és idő (Sein und Zeit) c. művének alapmondanivalóját, a semmi vallását elítéli. Igaz, hogy remekül karikírozza az egzisztencializmusra általában jellemző verbális elemzést: A kérdésre — mondja —, hogy miben áll pl. a „korsó korsószerűsége" (Heidegger példája és elemzése) minden fizikus és fazekas tanácstalanul kapitulál, de Heideggernél készen áll a válasz. „A korsó korsószerűsége az öntve töltésben van (im Geschenk des Gusses)." (Ezzel azt akarja mondani, hogy a korsó azért korsó, mert arra használják, hogy meg lehet tölteni és a tele korsóból is meg lehet mást tölteni.) Továbbá: „A korsó lényegében benne van (időzik) a föld és az ég." Tehát most van ég és föld, halandó és halhatatlan, azaz egy „négyzet"-et fogtunk be. Innen van a fundamentálontológiai mondat: „Az öntve töltésben időzik a négy egyszerűsége." A további fejtegetés során, „a korsó mint dolog lényegesül", a „dolog dologia-

sodik", a „világ világosodik" stb-ből helyesen és joggal kérdezi meg Kraft: „Nem lenne szerénytelenség, ha még több világosságot akarnánk megtudni a dolgok lényegéről?!" (138. o.)

Sajnos azonban a karikírozásnál és az illusztrálásnál meg is áll. Nem tudja felfogni a heideggeri lét és levés ellentmondásának sivár ürességét sem. Úgy képzeli hallatlanul felületesen, hogy ezek a kategóriák hegeles-színezetűek, tehát itt egy dialektikus szofizmáról van szó, és ezek kapcsolatának felfedezésére „a filozófiatörténetnek csak egy olyan diktátora mint Heidegger bocsátkozhatott bele ilyen felfedezési útba".

Hiába, a neokantiánus Kraft még egy olyan ideológiai irányzattal sem tud megbirkózni, amellyel, ha következetes akar maradni, szembe kell, hogy álljon. Igen ám, de a következetesség követelménye szubjektív idealista ismeretelméleti talajról következetlenséget jelent, kritikai elutasítása a Nincsen-nek a fundamentál-ontológiai nihilizmusnak, hogy helyébe állítsa az újkantiánus valóság-nihilizmust, és megismerés-nihilizmust.

Ezek után a sartre-i kép is csak éppoly torz lehet, mint a fenomenológiai iskola eddigi képviselőié.

Kipellengérezi először a sartrei egzisztencializmusnak a szekszualitás, az evés, és a köznapi dolgokról való filozófálási törekvését. és azt állítja, hogy mert ilyen, természetesen nem kell komolyan venni azt sem, amit a filozófia a szabadságról állít. Elkerüli a sartrei ateizmus problémát is. „Az egzisztencialista és fenomenológus Sartre tehát valójában hiperskolasztikus! Mint ilyen doktriner önbiztonsággal hirdetheti először is ateizmusát, mert egy abszolút-szükséges lény, mint amilyen Isten, Sartre faktualizmusa következtében nem létezhet."

Szinte siránkozik azon, hogy Sartre-nál a teremtmény hálájának érzése veszendőbe ment, és hogy úgy írja le az ittlétet, mint saját és minden más feleslegességén érzett kozmikus undort. „Ezért nehéz belátni, hogy a sartrei abszurd világban a szabad személyiség etikája hogyan érvényesülne."

Ezek után megint a lényeget érintő ködösítés és hamisítás következik. „A megismerés az ami nem"-alapon Sartret is a hegeliánusok közé sorolja. Mivel nem tudja elkerülni a kérdést, hogy Sartrenak miért van olyan nagy hatása és közönségsikere, úgy válaszolja meg, hogy ezzel is „saját malmára" vagyis „a kritikai filozófia dicsőségére" hajtja a vizet. Itt van azután szerepe a sartrei egzisztencializmus karrikaturisztikus megrajzolásának, továbbá annak, hogy filozófiatörténész meg nem engedhető szabadosságával nem vesz tudomást arról, hogy Sartre gondolati fejlődése nem egységes. Filozófiai nézetei és politikai tevékenysége, pozitív szerepe az antifasiszta harcban, a Szovjetunió iránti szimpátiája ellentétes tendenciákat mutatnak, és nem eldöntött kérdés, hogy a „Főbelövendők klubja" szerzőjének hova visz az útja. Ezeket a kérdéseket mellőzi Kraft, túl kényelmetlen lenne tudomásul venni és rájuk válaszolni.

E helyett inkább azt mondja, hogy a szuperracionális Sartrenak — aki az emberi nyomorúságban szeret turkálni, vigaszpasztillákkal vagy anélkül —, azért van olyan nagy hatása, mert „Sartre politikai azonosítása a francia földalatti mozgalommal és újabban a kommunizmussal, ami őt a tett emberének jelenteti meg (bár itt Schellingnek van igaza, hogy az aktív levésnek ez a módja a filozófusnak nem az első erénye)" dicsfényt von köré.

A tények elképesztő elferdítése! Hiszen ismeretes, hogy az egzisztencialista filozófus Sartre hatása, annak a Sartrenak, akinek semmi köze még a haladó mozgalmakhoz, elsősorban a burzsoá értelmiség körében nagy. Azokéban, akiknek tetszetős a sartrei szabadságeszme, a szabadság mítosza és üressége, amelynek jegyében semmit sem kell tenni. A sznobok világára való hatása nagy, ahol a szabadság és felelősség eszmének elvont glorifikálása és túlfeszítettsége miatt a társadalmi és közélet arisztokratikus megvetése létkérdés. A Sartre biztosította cinikus cselekvési lehetőség a nihilizmussal felhígítva a dekandens polgár zászlaja ma. E mellett azonban kétségtelen, hogy a sartrei antifasiszta és békeharcos magatartás haladó értelmiségi körökre is hatást gyakorol. Itt ellentétes tendenciákról van szó. Ez az igazság itt keresendő a sartrei hatás, csak ezt Kraft nem meri kimondani, mert ezzel önmaga fölött is, a kanti etika fölött is ítéletet kellene mondania. Az viszont jobban esik neki, ha Sartre abszolút nihilizmusát a kommunizmus és Hegel nyakába varrhatja, vagy legalábbis elmondhatja a nagy intelmet. Ime idevezet a kriticizmus meghaladásának kísérlete. A kriticizmusé, amely ezen modern „szertelen" filozófiai áramlatokkal szemben kielégíti a tudományos szellem utolsó megindokolási szükségletét, és amely a filozófiát mélyenjáró önkorlátozásra kényszeríti. Kizárja azt a metafizikát mint lehetetlent, ami a dolgok mindenségének megragadását célozza." (111. o.)

Végezetül elmondhatjuk, és talán az eddig elmondottak bőségesen illusztrálják,

hogy Kraft könyve a „Von Husserl zu Heidegger" nem képes a fenomenológiai iskoláról a valóságnak megfelelő mély elemzést adni. Még azt sem mondhatjuk el róla, hogy egy burzsoá objektivitásra törekvő filozófiatörténeti munka, mint pl. Schwegler filozófiatörténete, vagy hasonló burzsoá filozófiatörténetek, mert a kiválogatás szempontjait túlságosan is az újkantiánus érdek szabta meg. Vagyis olyan problémákat taglalt és olyan beállításban, amelyből valamiképpen a fenomenológia abszurditásának kellett kijönnie, de úgy, hogy ezzel a kritikai filozófia megdicsőüljön. Egy ilyen beállításnak pedig nem tulajdoníthatunk tudományos értéket, mert a tényekkel, a valóságos filozófiai és ideológiai fejlődéssel gyökeresen szemben áll.

M. Zsigmond Anna

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1959. 1. SZÁM

G. A. Brutyan : A paralogizmus, a szofizma és a paradoxon

A paralogizmus, a szofizma és a paradoxon lényegének és kölcsönös viszonyának kérdése kevéssé kidolgozott a szovjet filozófiai irodalomban. A marxizmus—leninizmus klasszikusainak műveiben, valamint a jelenkori társadalmi—politikai irodalomban gyakran találkozunk ezekkel a fogalmakkal, ezért szükséges megismerésük. Ez a cikk főképpen egyező és megkülönböztető vonásaikkal, egymáshoz való viszonyukkal foglalkozik.

A paralogizmus és a szofizma közös vonása, hogy mindkettő alapja ilyen vagy olyan logikai hiba. Formáját tekintve mindkettő hamis következtetés. Lényeges különbség közöttük az, hogy a paralogizmus alapja öntudatlanul vétett logikai hiba, míg a szofizmánál ez teljesen tudatos, szándékos.

A szerző ezután Hegelnek, illetve Kantnak e két fogalomról adott meghatározását bírálja.

A paralogizmus és a szofizma ellen egyaránt harcolni kell, de ez a harc — lényegüknek megfelelően — különböző. A paralogizmus oka az alacsony logikai kultúra, ezért ennek emelése egyben harc is a paralogizmus ellen. A szofizmával bonyolultabb a helyzet, ezt le kell leplezni; ezzel kapcsolatban a szerző elemzi a szofizma és a szofisztika természetét.

A szofisták a bizonyítás módszerét felcserélik az illuzórikus meggyőzés módszerével. Brutyan kifejti, hogy a bizonyítás és a meggyőzés járhat együtt, ezen kívül lehet bizonyítani anélkül, hogy meggyőznénk; a szofisták viszont igyekeznek meggyőzni egy tétel igazságáról anélkül, hogy bebizonyítanák azt. A szerző ezután a szofisztika egyes megnyilvánulásaival foglalkozik, hangsúlyozva Leninnek azt a megállapítását, hogy a szofisztika az esetek külső hasonlóságát kiragadja az események láncából, míg a dialektika az eseményt és annak fejlődését konkrét körülmények között tanulmányozza.

A szerző egyes tankönyvekkel szemben azt a felfogást hangoztatja, hogy bár a szofizmát az különbözteti meg a paralogizmustól, hogy alapját megfontolt szándékú logikai hiba képezi, mégis: nem minden szándékos logikai hiba szofizma, illetve a szofizma nem azonos a szándékosan vétett logikai hibával. A szofizma fogalma a szándékosságon kívül az emberek megtévesztésének célzatát, az igazságnak hazugsággal való felcserélését is magában foglalja.

A paradoxonok olyan következtetések, amelyek megoldhatatlan logikai ellentmondást tartalmaznak. Diogenes Laertiustól kezdve a ma élő filozófusokig nagyon sokan fordítottak figyelmet a paradoxon problémájának megoldására. A továbbiakban a szerző B. Russell, A. N. Whitehead és mások nézeteivel vitázik.

A paradoxon éppen a benne rejlő megoldhatatlan logikai ellentmondás miatt különbözik a paralogizmustól és a szofizmától. E logikai megoldhatatlanság oka a helytelen kérdésfeltevés. A paralogizmust ki lehet javítani, a szofizmát le lehet leplezni s ezúton eljuthatunk az igazsághoz. A paradoxon — a fenti ellentmondás és helytelen kérdésfeltevés miatt — nem tart igényt az igazságra.

Gyakran találkozunk a paradoxonnak a fentitől eltérő értelmezésével. Nevezetesen mint egy általánosan elfogadott véleménnyel ellentétes állítást szokták felfogni. Ez az értelmezés a paradoxon etimológiai természetéből ered. Az ilyen paradoxonban nincs semmiféle logikai ellent-

mondás; ellenkezőleg, logikailag helyes, tartalmilag igaz lehet s csak azért számít paradoxonnak, mert nem felel meg a közfelfogásnak.

Végül vannak formailag a paradoxonhoz hasonló ellentmondásos ítéletek, például az az ismert „paradoxon", hogy egy mozgó tárgy egyszerre van is meg nincs is egy adott pontban. Míg azonban a jelen cikkben tárgyalt három kategória megoldható, leleplezhető, illetve megoldhatatlan logikai ellentmondást tartalmaz, addig a fenti ítéletben dialektikus ellentmondás van, ez a lényege s csak formáját tekintve paradoxon.

N. I. Lapin: Hegel filozófiájának első Marx által kifejtett kritikája

(K. Marx „A hegeli jogfilozófia bírálatához" c. kéziratáról)

A szerző bevezetőben megállapítja, hogy „A hegeli jogfilozófia bírálatához" című kézirat a materializmushoz és a kommunizmushoz való végleges eljutás elméleti előkészítése volt Marxnál. Csak az ebben a kéziratban kifejeződő eszmei folyamatok analízise nyomán érthetjük meg Marx útját a tudományos világnézethez. Ezenkívül olyan érdekes és bonyolult problémák is felvetődnek a műben, amelyek még nem nyertek megvilágítást a marxista irodalomban.

A cikk első részében Lapin Marxnak a materializmushoz való tudatos eljutását vizsgálja. Cáfolja azokat a — főleg katolikus — szerzőktől származó nézeteket, amelyek szerint Marx gondolkodásában nem volt semmi fordulat s érettebb műveiben sem volt következetes materialista, szemben Engelsszel.

A cikk második részében a szerző Marx materialista pozíciójának elmélyülésével foglalkozik, amelynek során új elméleti tételekhez, az idealista nézeteket legyőző materialista következtetésekhez jutott el.

A cikk harmadik részének tárgya: a kézirat helye Marx filozófiai nézeteinek formálódásában. Lapin megállapítja, hogy a kézirat tartalmilag túlmegy a hegeli jogfilozófia szisztematikus bírálatának keretein s nagy szerepet játszik a materialista elmélet kialakításában. Ám a tudományos világnézet elemei mindenekelőtt implicite foglaltatnak benne a kéziratban, amelyet nem szabad úgy tekinteni, mint a dialektikus materializmushoz és a kommunizmushoz való eljutás beteljesülését. Befejezésül Lapin kitér a marxi és a feuerbachi nézetek viszonyára, illetve az ezzel kapcsolatos egyes burzsoá állításokra.

A. D. Alekszandrov: A relativitáselmélet filozófiai tartalma és jelentősége

E cikk a természettudomány filozófiai kérdéseiről tartott összövetségi tanácskozáson elhangzott előadás rövidített szövege.

A szerző bevezetőben hangoztatja, hogy a relativitáselmélet legfontosabb következtetése annak a megállapítása, hogy a tér és az idő az anyag létezésének egységes formájában: a téridőben egyesül. A relativitáselmélet dialektikus materialista értelmezésének kulcsa az abszolút és a viszonylagos egységében rejlik, ellentétben a metafizikának kizárólag az e két fogalom szembeállítását hangsúlyozó felfogásával. A relativitáselmélet lényege annak feltárása, hogy a viszonylagos karakterisztikák csak a nem-viszonylagosnak, az abszolútnak az aspektusai. A relativitáselmélet objektív tartalma — helyes értelmezése mellett — nem ad semmi alapot a filozófiai relativizmussal vagy az idealizmus bármilyen árnyalatával való összekeverésére. Ám nem hagyható figyelmen kívül, hogy a relativitáselmélet a fizika filozófiai válsága, az idealizmus növekvő nyomása idején keletkezett.

Alekszandrov konkrét fejtegetései két fő részből állnak. Az első fő részben kritikailag vizsgálja a relativitáselmélet értelmezésében elkövetett hibákat. Mindenekelőtt a szokásos felépítésű relativitáselmélet elferdített logikájával és az ezzel kapcsolatos pozitivista hibákkal foglalkozik. Megállapítja, hogy a rendes szerkezetű relativitáselmélet teljesen materialista módon is értelmezhető, ám legalapvetőbb kérdéseiben tág teret nyit a pozitivista torzítások számára — éppen az elmélet szerkezetének logikája miatt. A továbbiakban az úgynevezett általános relativitással s ennek filozófiai megközelítésével foglalkozik. Végül egyes olyan nézeteket bírál, amelyek szerint az einsteini relativitáselméletnek reakciós machista jellege van, illetve amelyek fel akarják cserélni a relativitáselméletet a „gyors mozgások elméletével". A szerző szerint az ilyen nézetek oka az absztrakció jelentőségének és a konkréthoz való dialektikus viszonyának megnemértése.

A cikk másik fő része a relativitáselméletet mint az abszolút tér-idő struktúra elméletét vizsgálja. Rámutat a materialista dialektika követelményeire az einsteini relativitáselmélet általános elméleti megközelítésével kapcsolatban. Különös figyelmet szentel az abszolút és viszonylagos dialektikájának, megjegyezve, hogy ebből a szempontból nem is relativitáselméletről, hanem az abszolút tér-időnek

mint az anyag létezési formájának elméletéről van szó. A szerző a tér—idő struktúra elektromágneses felfogásának vizsgálata után az ok—okozat és a tér—idő viszonyával foglalkozik és megállapítja, hogy a világ általános tér—idő struktúrája általános ok—okozat struktúrájának megnyilvánulása. A továbbiakban áttekinti a tér—idő elmélet felépítését és az erre vonatkozó vizsgálódások összefoglalását adja.

A tanulmány végén levonja az adódó filozófiai következtetéseket. A relativitáselmélet továbbfejleszti és konkretizálja a dialektikus materializmus tanítását a térről és időről mint az anyag létezési formájáról; megerősíti és elmélyíti az anyag és a mozgás elválaszthatatlanságáról szóló tételt; megerősíti és továbbfejleszti a jelenségek különböző oldalainak kölcsönös viszonyáról, az abszolút és a viszonylagos dialektikus egységéről vallott nézeteket; megerősíti és továbbfejleszti a dialektikus materializmus tanítását a világ anyagi egységéről, a valóság minden oldalának kölcsönös feltételezettségéről; gazdag anyagot ad a dialektika további fejlődéséhez általában s kategóriáinak fejlődéséhez különösen. Végül megállapítja a szerző, hogy az újabb kérdésfeltevések megoldásához a relativitáselmélet további fejlesztésére van szükség.

R. O. Gropp: A marxista dialektikus logikának mint kategóriák rendszerének kérdéséhez

A szerző a marxista filozófiai irodalomban megnyilvánuló azon véleményekkel foglalkozik, amelyek szerint szükség van a dialektikus logikának, mint kategóriák rendszerének kidolgozására. Gropp véleménye szerint a filozófiának a logika nézőpontjából való felfogása, mint az egymásba „dialektikusan" átmenő kategóriáké — lényegében idealista nézet.

A fenti álláspontnak két irányzata van. Az egyik szerint a kategóriák rendszere alkotja a marxista filozófia struktúráját. A másik szerint ez a rendszer a marxista filozófia kiegészítő alkotó része. A szerző bírálja ezeket a nézeteket, s megállapítja, hogy az ilyen felépítésű „dialektikus logika" idegen a marxizmustól struktúrájánál fogva, ezért megalkotásának szándéka a filozófiában hamis feladat kitűzését jelenti.

A szerző a továbbiakban érveket sorakoztat fel álláspontja bizonyítására. Behatóan foglalkozik Hegel idevonatkozó megállapításaival, illetve megmutatja, hogy a fent említett nézetek képviselői mennyiben vették át Hegel téves, idealista tételeit.

Cáfolja — a többi között — azt a véleményt, amely szerint a kategóriák egymás utáni következése feltétlenül megfelel az emberi megismerés történelmi menetének. Mesterséges konstrukciónak tekinthető az a megállapítás — írja —, amely a logikát a megismerés általános menete szisztematikus megismétlődésének tartja.

Gropp végül megállapítja, hogy az említett hegeliánus hibák a materialista világnézetnek a filozófiában betöltött szerepe lebecsüléséből származnak, abból, hogy nem értik meg kielégítően a világnézet meghatározó jelentőségét a módszer és a logika számára.

VOPROSZI FILOSZOFII 1959. 3. SZÁM

Erősítsük a természettudomány és a filozófia szövetségét

A szerkesztőség cikke annak az országos tanácskozásnak az eredményeit összegezi, amelyet a Szovjetunió Tudományos Akadémiája és a felsőoktatási minisztérium hívott össze a természettudományok filozófiai kérdéseinek tárgyában.

A tanácskozás megmutatta, hogy a természettudományok filozófiai problémáinak területén széleskörű és magasszínvonalú tevékenység folyik. A referátumok, a viták és a határozatok érintették a kvantummechanikát, az „elemi" részecskék fizikáját, a kibernetikát, matematikát, asztronómiát, biológiát, biokémiát, biofizikát, genetikát, fiziológiát stb. Sok olyan kérdés került szóba, amelynek megoldása még a további tudományos fejlődés feladata.

A cikk kifejti, hogy ennek a problémakomplexumnak alkotó megoldását még a legtekintélyesebb kutatóintézetek, a legtehetségesebb tudósok csoportjai sem képesek egymagukban elvégezni: a cél eléréséhez a szovjet tudomány egész alkotói kollektívájának együttes munkájára van szükség.

Nagy jelentőségű a kutatómunkában a természettudomány és a filozófia kapcsolata. A természettudomány fejlődése specifikus törvényszerűségeinek kutatása fontos feladat; ám ezen a területen nem elegendők a fizika, a kémia fogalmai és törvényei, a matematikai formulák, biológiai elképzelések. Itt a filozófia segítségére van szük-

ség, nélküle nem érhetők el megbízható tudományos eredmények.

A szerkesztőség cikke a továbbiakban a természettudományok és a filozófia kapcsolatának egyes konkrét kérdéseit elemzi, majd az említett tanácskozás néhány fogyatékosságával foglalkozik, többek között azzal, hogy nem fordított kellő gondot a természettudományban vezető szerepre törekvő idealista iskolák elméleti alapjainak kritikai elemzésére.

A. Sz. Bogomolov: R. W. Sellars evolúciós naturalizmusa és a dialektikus materializmus

R. W. Sellars, idős amerikai filozófus büszkén vallja magát — a dialektikus materializmustól őt elválasztó minden különbség ellenére is — a dialektikus materializmussal együtt Demokritosz és Lucretius, Hobbes és Diderot materialista filozófiai tradíciója örökösének. Sellars több mint negyven éve dolgozik azon, hogy megalkossa alapjában materialista filozófiai elméletét, az evolúciós naturalizmust.

Ismeretelméletének vannak erős és gyenge oldalai. Erős oldala a külső világ realitásának igenlése, a megismerés alanyának és tárgyának materialista értelmezése, valamint az okság elvének és a tudati tartalom külső világ általi feltételezettségének elismerése. Gyenge oldala a visszatükrözési elmélethez való tagadó viszonya és ezzel kapcsolatos nézetei, melyek az agnoszticizmus elemeit tartalmazzák.

A következőkben a szerző Sellars naturalizmusát elemzi, viszonyát az idealizmushoz és a materializmushoz, majd a dialektikus materializmusról alkotott véleményével foglalkozik. Sellars igen nagyra értékeli Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" című művét, elismerőleg szól a dialektikus materializmusról s ezen belül a dialektikáról, de a konkrét problémák elemzésénél a matefizikus gondolkodás keretein belül marad. Nem egyértelmű Sellars álláspontja a megismerés és a gyakorlat viszonya kérdésében sem. Elfogadja azt az álláspontot, hogy a gyakorlat az igazság kritériuma s harcol is ebből az aspektusból a pragmatisták és egyéb idealisták ellen, ám a gyakorlatot csak mint egyéni, nem pedig mint társadalmi—történelmi tevékenységet fogja fel.

Sellars nézeteinek minden ellentmondásossága és következetlensége ellenére filozófiája nagy lépés a világ tudományos, materialista felfogása felé, filozófiai és társadalmi nézeteiben a filozófia történetének legyőzhetetlen materialista tendenciája testesül meg. A jövő fogja megmutatni, mennyire lesz életképes az az impulzus, amelyet R. W. Sellarsnak, ennek a nagy és önálló gondolkodónak a filozófiája adott a materializmus fejlődésének a mai Amerika viszonyai között.

E. J. Szolovjov: Vallotta-e Hegel a munkaértékelméletet?

Igen elterjedt az a vélemény, amely szerint Hegel társadalmi—gazdasági nézetei Smith és Ricardo tanításának továbbfejlesztését jelentik. E vélemény elsődleges forrása Lukács György „Der junge Hegel" című könyve, amelynek ezt a vonatkozását bírálja a cikk.

Megállapítja, hogy Hegel az értéket ökonómiai jellegű írásaiban a munkától függetlenül határozza meg.

Nála a szükségletekről mindig, mint az individuum akaratának legkülsődlegesebb, elemi feltárásáról van szó.

Annak bebizonyítása, hogy Hegel nem a munkaértékelmélet képviselője, egyáltalán nem feltételezi, hogy ő általában nem vizsgálta a munkát mint társadalmi viszonyt. Ellenkezőleg, egy sor olyan viszonyt elemzett, amelynek megértésétől a klasszikus politikai gazdaságtan általában távol volt.

Smith és Ricardo gazdasági tanításának elutasítása nem másodrendű részkérdés a hegeli filozófiában. Hegelnek ez az álláspontja a filozófia és a résztudományok különleges felfogásából származik. Hegel szerint a szisztematikus tudás a filozófia monopóliuma, bármely tárgy sokoldalú objektív ismerete csak a filozófus számára érthető. Ezért a hegeli filozófia a „tudományok tudománya" minőségében szembenállt minden kísérlettel, amely önálló elméleti rendszer megalkotására irányult a speciális tudományok terén. Ilyen kísérlet volt az angol közgazdászok sikeresen kifejtett értékelmélete is.

A politikai gazdaságtan hegeliánus „filozófiai elmélyítése" idealista spekulációként mutatkozik meg, amely lerombolja az elméletet, restaurálja az empíriát.

Lukács György a szerző szerint úgy ábrázolja Hegelt, mint olyan gondolkodót, aki elvégezte egy részét annak a munkának, amely a valóságban teljesen a marxizmus vállán nyugodott. Ebben az a — már több helyen bírált — tendencia nyilvánul meg Lukács Györgynél, hogy titokban közelhozza, sőt azonosítsa Hegel metodológiáját és a marxizmus tudományos módszerét.

J. K. Vojsvillo, A. V. Kuznyecov, D. G. Lahutyi, V. K. Finn : A tudományos kutató- és oktatómunka halaszthatatlan feladatai a logika területén

A négy szerző cikke annak a tanácskozásnak megállapításairól számol be, amelyet a szovjet felsőoktatási minisztérium mellett működő tudományos—technikai tanács filozófiai szekciója hívott össze 1958 őszén a formális logika helyzetének megtárgyalására.

A tanácskozás részvevői hangsúlyozták a formális logika, különösen a matematikai logika egyre növekvő szerepét a jelenkori tudományban és technikában, valamint a népoktatás területén, ugyanakkor komoly fogyatékosságokra mutattak rá ebben a vonatkozásban.

Bár az egész világon ismertek a matematikai logika problémáival foglalkozó szovjet matematikusok eredményei, mégis az ezen a területen dolgozók köre igen szűk. A logikai specialisták képzésének jelenlegi rendszere nem felel meg az új követelményeknek.

A logikai formalizáció igen fontos feltétele az általános logikai és filozófiai, valamint matematikai és fizikai problémák eredményes kidolgozásának.

A cikk ezután egy sor fogyatékosságra mutat rá, amely az egyetemi oktatásban, egyes intézmények munkájában a logikával kapcsolatban fennáll. Nehezíti a logikával foglalkozó szakemberek munkáját az is, hogy se logikai folyóirat, se logikai témájú időszakos gyűjtemény nem jelenik meg.

A tanácskozás javaslatot tett arra, hogy a moszkvai egyetemen képezzék tervszerűen a logikai szakembereket, ne bízzák a véletlenre kiválasztódásukat a filozófiai szak hallgatóinak tömegéből. A cikk végül a tanácskozás határozata alapján részletes javaslatokat tesz az egyetem logika szakján oktatandó tantárgyakra, speciálkollégiumokra, és közli a tudományos munkában követendő minta-tematikát.

VOPROSZI FILOSZOFII 1959. 7. SZÁM

Vir Uottamrao Mohite : Ateizmus az indiai filozófiában

Mohite indiai filozófus a hindu értelmiség azon részéhez tartozik, amely — s cikke is ezt tanúsítja — az idealista misztika helyett a múlt materialista tanításai felé fordul.

Mohite — hasonlóan ezen új irányvonal más képviselőihez — nem szűkíti le az indiai filozófia materialista tradicióit a Csarvaka iskolájára, hanem megmutatja, egy sor egyéb ortodox brahman rendszer materialista jellegét, vagy legalábbis fellelhető materialista tendenciáját. Ezek közé tartozik a Szankhja, amely — Mohite szavai szerint — „az anyagi valóságról szóló tanítás, és éppen azért üldözték oly kegyetlenül, mert az idealisták ellenfelüknek tekintették."

Cikke első részében a szerző az indiai filozófia idealista vonalának vallásos-misztikus alapjait bírálja és tételek sorát állítja szembe vele az örökké fejlődő anyagról, mint az emberi tudatban tükröződő sokoldalú realitás szubsztrátumáról. Emellett hangsúlyozza, hogy az objektív valóság a matematikai fogalmak formájában reprodukálható leginkább adekvátan.

A cikk másik részét a szerző az indiai filozófia egyik leghatásosabb rendszerének, a Szankhjának szenteli, amelyben — véleménye szerint — legteljesebben fejeződik ki a materialista tendencia.

Mohite cikkét N. P. Anyikejev szovjet filozófus kommentálja.

J. I. Gosztyejeva : Az atomról szóló tanítás a Vajsezsika rendszerében

Indiában, a Csarvaka materialista iskoláján kívül, léteztek filozófiai rendszerek, amelyekben a mitológikus vagy vallásetikai burok mögött materialista tendenciák voltak fellelhetők. Ezt támasztja alá a Vajsezsika atomisztikus iskolája is, amely megközelítőleg az i. e. VII. századból i. sz. I—II. századig terjedő időszakban alakult ki. A Vajsezsika filozófiai rendszere szoros kapcsolatban volt a fenti időszak gazdasági, kultúrális és különösen természettudományos előrehaladottságával.

Az atom, a Vajsezsika felfogása szerint, az anyag végtelenül kicsiny, oszthatatlan s öröktől fogva létező részecskéje. Az atomot nem lehet létrehozni, minthogy nincsenek részei ; nem lehet megsemmisíteni, éppen oszthatatlansága miatt. Az atom örök, mivel nincsen oka. Az atomok abszolút kicsiny kiterjedéssel, az ún. „szférikussággal" rendelkeznek. A szférikusság ellentétes az olyan örök szubsztanciák, mint az éter, lélek, tér, idő, abszolút nagy kiterjedésével. Az atomok száma végtelen.

Az atom négy fajtája létezik — tanítja a Vajsezsika: a föld, a víz, a fény és a levegő atomjai. A bonyolult szubsztanciák minőségei az ezek atomjait képező minőségekből erednek. Az atomok egyesülésük előtt nem állnak kapcsolatban egymással. Elsődleges összekapcsolódásuk a diád, amelyet a Vajsezsika már nem egyszerűen a minőségek mechanikus egyesüléseként fog fel. Az egyes atomok nem alkothatnak testeket, a diád igen. A diád, triád, tetraád egyesülése (ezek szerepéről eltérők a vélemények) alkotja a fizikai világot. Az atomok összekapcsolásából létrejövő testek új minőségek, úgy különböznek az őket alkotó atomoktól, mint az egész a résztől.

A cikk szerzője a Vajsezsika egyes képviselőinek elemzése után levonja a következtetést: a Vajsezsika alapjában véve ateista rendszer, nem feltételezi isten létezését, s ha valamely képviselője hivatkozik is istenre mint a világ okára, nem állítja rendszerének középpontjába.

A cikk befejezésül azokat a közös atomisztikai elveket vázolja fel, amelyek más indiai filozófiai rendszerekben, így a dzsainizmusban, a buddhizmusban, a Szankhjában is megtalálhatók, s amelyek mind a materializmus irányába mutatnak.

B. V. Birjukov: Hogyan keletkezett és fejlődött a matematikai logika?

A cikk áttekinti a matematikai logika kialakulásának történetét s problematikájának fejlődését. Mindenekelőtt a formális logikával s megalapítójával, Arisztotelésszel foglalkozik s megállapítja, hogy a formális logika tudománya úgy keletkezett, hogy megkísérelt választ adni erre a kérdésre: hogyan gondolkodunk?

Kezdetben a logika laza kapcsolatban volt a matematikával, és egyáltalán nem volt kapcsolata a technikával. Ám a matematikai logikában később megtestesült eszmék igen régiek. Ezen eszmék közül három egymással szoros kapcsolatban levő gondolatot kell kiemelni: először, a logikai műveletek struktúrájának kifejezésére alkalmazott szimbolikus jelölések gondolatát; másodszor, a matematikai módszereknek a logikában való alkalmazása gondolatát; harmadszor, a logikai konkluziókat automatikusan létrehozó gépek megalkotásának gondolatát.

A cikk ezután a fent említett gondolatok történetével, majd Leibniz tevékenységével foglalkozik, aki lefektette a matematikai logika alapjait. A Leibnizet követő időszakban a feladat a matematikai logikának mint önálló tudományos diszciplinának megalkotása volt; ez az algebra logikai alkalmazása útján történt. A következő állomás G. Frege nevéhez fűződik, aki elsőnek mutatta meg a matematikai logika deduktív-axiomatikus konstrukcióját. Frege a matematika logikai megalapozásának célját tűzte ki maga elé.

A szerző a továbbiakban a matematikai bizonyításelmélet megalkotóival foglalkozik, majd a logika és a technika kapcsolatát tárgyalja, különös tekintettel a szovjet tudomány e téren elért eredményeire.

A cikk utolsó része a matematikai logika és a nyelvtudomány kapcsolatáról szól. Már a matematikai logika megalapítói is úgy tekintették a logikai számításokat, mint a mesterséges nyelvek sajátos fajtáját. A tanulmány ezzel kapcsolatban a szemantika, a fordítás, a mesterséges nyelvek aktuális problémáit tárgyalja.

Végül Birjukov megállapítja, hogy a formális logika keletkezésekor feltett kérdést — hogyan gondolkozunk? — csak a logika, matematika, lingvisztika, kibernetika, fiziológia, pszichológia együttes erőfeszítései fogják megnyugtatóan megválaszolni.

A. I. Verbin—D. I. Koseljovszkij: A történelmi materializmus tárgyának megvilágításáról

A szerzők egyes, a történelmi materializmus tárgyáról szóló kiadványok és cikkek bizonyos meghatározásaival vitatkoznak. (E cikk a Voproszi Filoszofii vita-rovatában jelent meg.)

A vizsgált munkák többsége helyesen tárgyalja a történelmi materializmus és a többi társadalomtudomány kapcsolatát, azonban rendszerint helytelenül vagy pontatlanul határozzák meg a történelmi materializmus és a történelemtudomány különbségét. E két tudomány különbsége abban áll, hogy az előbbi a történelmi fejlődés általános törvényeit tanulmányozza, utóbbi azt a konkrét folyamatot, amelyben a társadalmi fejlődés tendenciái realizálódnak. Előbbi a kutatás logikai, utóbbi a kutatás történeti módszerét alkalmazza.

A történelmi materializmus és a többi társadalomtudomány kapcsolatának vizsgálatánál nem szokták figyelembe venni a történeti materializmus és a tudományos kommunizmus viszonyát. A tudományos

kommunizmus — a kommunista formáció építésének és fejlődésének törvényeiről szóló tudomány. A közöttük fennálló viszony az általános és különös viszonya.

A szerzők cikkükben a történelmi materializmus tárgyának meghatározását is adják: a történelmi materializmus tárgya a társadalom mint egységes egész fejlődésének általános törvényei, amelyek a történelmi fejlődés folyamatában meghatározzák a társadalmi élet, mindenekelőtt a társadalmi lét és társadalmi tudat legfontosabb oldalainak kölcsönhatását; amelyek meghatározzák az adott termelési mód alapján fejlődő különböző társadalmi-gazdasági formációk mozgató erőit és belső kapcsolatát.

Végül a szerzők bírálják a vizsgált munkákban a marxista szociológia és a Marx előtti szociológiai iskolák kapcsolatának tárgyalását. A Marx és Engels által a társadalom fejlődésére vonatkozó nézetekben véghezvitt fordulatot csak akkor lehet helyesen értékelni, ha megfelelően és szisztematikusan értékeljük, nem pedig néhány fitymáló mondattal intézzük el a Marx előtti jelentős szociológiai nézeteket.

VJESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURI 1959. 3. SZÁM

Grigorjan V. T.: Kant kultúrfilozófiája

Kant, fellépve a metafizikai materializmus és annak szemléleti jellege ellen, műveiben a szubjektum aktív tevékenységének szerepét húzta alá. Az ember alkotó aktivitásának motívumait Kant a transzcendentális, az érzéki valóság és az empirikus szubjektum hatásától szabad tiszta ész, tiszta akarat szférájában vélte megtalálni. A kultúra és a kulturális tevékenység általános és szükségszerű alapjait úgyszintén egy az érzékiségtől független tudatban kereste.

A kanti kultúrfilozófia központi problémája az emberi kultúra és a természet viszonyának kérdése, a társadalom történelmi fejlődésének problémája. A kultúra — Kant szerint — nem más, mint a természet elsajátítására, az emberen kívüli és az emberen belüli természeti feldolgozására és átformálására irányuló emberi tevékenység történelmileg növekedő aktivitása és szabadsága. A kulturális fejlődés célja a teljes erkölcsi szabadság, amelyhez az emberiség egyre fokozottabban közeledik. A kultúra történetének kezdete egybeesik azzal, hogy az ember felismerte az erkölcsi célt, szakított a természetes állapot paradicsomi közvetlenségével.

A szabadság a „bünbeeséssel" kezdődik, — a „rossz" megjelenésével együtt ébred fel az emberben a lelkiismeret és új szükséglet jelenik meg — kiszabadulni a természet hatalma alól, s alárendelni azt saját hatalmának. A kultúra fejlődése egyedül az ember műve. Erre az önálló tevékenységre a természet az *antagonizmus* segítségével ébreszti az embert. Ezen antagonizmus lényege — az „ember társadalmiatlan társadalmisága", hajlama a társas életre, és ugyanakkor egy ennek ellentmondó törekvés: mindig saját akarata szerint cselekedni. A kulturális fejlődés során a társadalmi viszonyok egyre bonyolultabbakká válnak, egyre nehezebb lesz az individuum számára a boldogság elérése. Azonban a fejlődés célja nem is az egyén boldogsága, hanem a szabadság eszméjének tudatosítása az egész emberiség által.

A történelmi haladás törvényei részben természeti törvények, részben a szabadság törvényei, hiszen a történelem alanya, az ember is egyrészt a természet része, másrészt szellemi lény: szabad személyiség. A társadalmi egyenlőtlenség szükségszerű fejlődési formája egy olyan társadalomnak, amely viszonylag nemrég keletkezett a természetes állapotból. Azonban e fejlődés végcélja az „általános jogrend", az igazságos társadalmi berendezkedés és az örök béke. E célhoz, bármennyire is távoli legyen még, közeledik az emberiség.

A kanti kultúrfilozófia tehát a 18. század naturalizmusával szemben hangsúlyozza a társadalmi élet és fejlődés specifikus jellegét, az ember szabad és aktív alkotó tevékenységét. Azonban a gyakorlatot Kant idealista módon, mint az absztrakt-emberi gondolkodás és akarat gyakorlatát értelmezi. Kant olyan filozófiai tanítást kívánt létrehozni, amely elismerve az érzéki jelenségek, így a történelmi valóság kauzális-törvényszerű jellegét, egyben tért adna az ember szabad tevékenységének is, egyaránt reálisnak nevezve a szabadságot és a szükségszerűséget, Kant ugyanakkor a szabadságot (és az ezen alapuló kulturális tevékenységet) transzcendentálisként fogja fel, amelynek motívumai és mozgató erői nem az érzéki, hanem a szabadság és erkölcsi ideálok érzékfeletti világában keresendők. Ezáltal Kant, saját szándékával ellentétben, min-

den realitást és elsősorban a társadalmi valóságot megfosztja kulturális jellegétől, habár épp ebben jelölte meg az utóbbi specifikáját. A kultúrfilozófia alapvető hibája abban áll, hogy elszakítja a kultúra fejlődését annak reális alapjától, a történelem anyagi termelő folyamatától, az ember tudatos cselekvéseit a konkrét történelmi környezettől. A kultúra története valóban a szabadság, de a valódi ember szabadságának története, amely nem a tiszta ész transzcendentális szférájában, hanem a történelmi valóságban születik — mint az ember állandó és sokoldalú tevékenységének eredménye. Ahhoz, hogy valamennyi individuum előtt megnyíljon a kulturális önállóság szabadsága, amely megfelel az anyagi és szellemi termelés elért színvonalának, a társadalomnak birtokába kell vennie a meglevő termelőerők összességét. Az emberiség kulturális felszabadulásának feltételeit nem a történelmen kívül, hanem magában a történelemben kell keresni.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1958. 5. SZÁM

Bírálat a filozófia és a természettudományok viszonyának pozitivista felfogásáról

Az NDK-ban viták folynak a marxista filozófia és a természettudományok viszonyáról. Egyes természettudósokat a pozitivista koncepció vádjával illetik, ezek a marxizmust a természettudomány módszertani segédtudományává akarják degradálni. Szükségessé vált a filozófia és a természettudományok kapcsolatának pozitivista felfogását bírálat alá venni.

A pozitivistáknak nagy tekintélyük van a polgári természettudósok körében és ennek nem a modern fizika kialakulása az egyedüli oka, hanem a burzsoázia haladásellenessége.

A cikk példákat hoz a filozófia és világnézet kölcsönhatására Kanttól kezdve egészen Häckelig.

Mivel a modern fizika ún. válságának és a pozitivizmus terjedésének nemcsak természettudományos, hanem elsősorban társadalmi okai vannak, uralma immár majdnem félszázados. A válság pedig addig fog tartani, míg a marxista világnézet győz a polgári ideológia felett a természettudomány terén, és általánossá válik a dialektikus materializmus alkalmazása.

A pozitivisták programja bizonyos alapkérdésekben látszatra megegyezik a dialektikus materializmussal. Így pl. a dogmaellenességben, a metafizikai jelenségekkel szembeni állásfoglalásban stb. Ezért tűnik tetszetősnek azon tétele, mely szerint megszünteti az idealizmus és materializmus harcát, és hogy — főleg a bécsi iskola — létrehozza „a tudományok filozófiáját".

A pozitivizmus az objektív világgal állítása szerint előítéletmentesen és dogmaellenesen áll szemben. Mindez azonban csak szofisztikai módszer az objektív valóság megismerése ellen folytatott harcban.

A pozitivisták módszere az általuk Kantnál annyira elítélt agnoszticizmus területére vezet. Úgy akarják a világból az agnoszticizmust száműzni, hogy „magát a világot is száműzik a világból". Nézetrendszerük újabb bizonyíték arra, hogy az agnoszticizmust idealista nézőpontról nem lehet leküzdeni. Ami a jelenség és lényeg viszonyát illeti, a kettőt azonosítják, és ezzel tagadják az objektív kauzalitást és törvényszerűséget, és helyébe szubjektíven értelmezett statisztikai törvényeket helyeznek, amivel korlátozzák a kutatás lehetőségét. A pozitivisták egy része (pl. Wilhelm Ostwald) ateista, de nézeteik összessége nem áll szemben a vallásos misztikával. Ez pedig természetesen lehetetlenné teszi a világ jelenségeinek tudományos szemléletét. Az objektív valóság tagadásából következik, hogy valóságos ismeretelméletük sincsen. Hangsúlyozzák tapasztalati kiindulópontjukat, de elvetik a tapasztalat és az ész dialektikáját is. A „tiszta empíria" a valóságban tehát gátolja az empirikus kutatás lehetőségét; a pozitivizmus idealista módon eltorzítja a természettudományos empirizmust.

A neopozitivista tanításokban a teoretikus gondolkodás szerepe az érzéki tények egyszerű tautologikus magyarázatára korlátozódik, ugyanakkor ők vádolják a többi iskolát azzal, hogy a „puszta tautológiát ismeretnek tekintik". A pozitivisták eleve tagadják a gondolkodás aktív szerepét és az érzéki tapasztalást, méghozzá szubjektív értelmezésben, abszolútizálják. A gondolkodás lebecsülése azon nézetükből ered, hogy a gondolkodást nem évezredes folyamatok eredményének tekintik, hanem a természettudományos megfigyelések közvetlen reflexének. Ez már a szemantikus pozitivizmus kiindulópontja.

Az NDK természettudósai között is észlelhető a filozófiai gondolkodás lebecsülése. Pl. Robert Havemann szerint a filozófia — a dialektikus materializmus — sohasem lesz forrása új ismereteknek, azok mindig csak új tudományos megismerés útján bővülnek, és az ezzel nyert gazdagodás az összes tudományok birtokává válik. A filozófia eszerint csak mennyiségi összefoglalása az egyes tudományok eredményeinek, holott az általános filozófiai megismerés alapja valójában a társadalom teljes életfolyamata, ami minőségileg több, mint az egyéni tapasztalatok összessége.

A pozitivizmus szerint a filozófia nem külön tárgy, tárgya minden tudomány tárgya. Ugyanezen nézet szerint pl. az elméleti fizika sem külön tárgy, pedig a valóságban mélyebben fogja át a természet jelenségeit, mint a kísérleti fizika. Aki a marxista filozófia feladatát abban látja, hogy a dialektikát és a materializmust a szakterületeken tudatosítsa — megfosztja azt világnézeti lényegétől.

A cikk a továbbiakban részletesen foglalkozik a már említett Robert Havemannak a filozófiával kapcsolatos nézeteivel.

Kifejti továbbá, hogy a marxizmus—leninizmus filozófiájáról folytatott vitában egyesek elfelejtik, hogy a dialektikus módszer a társadalom és természet évezredes ellentmondásos fejlődéstörténetéből leszűrt eredmény. Az NDK egyes tudósainak letérése a pozitivizmus útjára odavezet, hogy a dogmatizmus elleni harc jelszava alatt a marxizmus filozófiai alapkérdéseit revideálják, és a szakfilozófia leple alatt antiszocialista követelésekkel állnak elő.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1959. 1. ÉS 3. SZÁM

Reinhold Miller : Franz Loeser és a marxista etika

I—II.

A szerző polemizál Franz Loeserrel, aki — korántsem tárgyilagos — vita tárgyává tette Matthäus Kleinnek számos etikai vonatkozású állásfoglalását. Loeser szerint Klein abszolutizálja a meghatározott tulajdonviszonyokból fakadó jó, illetve rossz erkölcsi értékeket, holott Klein ismételten kijelentette, hogy az osztálytársadalmakban az erkölcsi értékek szükségképpen antagonisztikusak és nem általánosan kötelezőek. Éppen ellenkezőleg, Loeser abszolutizálja a feltörekvő kizsákmányoló osztályok pozitiv erkölcsi tulajdonságait. Ennek oka abban rejlik, hogy metafizikusan azonosítja az erkölcsi jót a társadalmi haladással ; szerinte mindaz jó, ami egybeesik a társadalmi fejlődés törvényeivel. A szerző a marxizmus meghamisításaként értékeli Loesernek azt az álláspontját, mely szerint a kizsákmányolási formák bizonyos meghatározott társadalmi formák közt erkölcsi jónak értékelhetők. A szerző kifejti, hogy Loeser az objektív törvényszerűség fetisizált felfogásán keresztül jutott el az erkölcsi jó és a társadalmi haladás abszolutizáló azonosításához. M. Kleinnel egyetértve hangsúlyozza, hogy csak az emberiség fejlődésének szocialista szakaszában esik egybe az erkölcs a társadalmi haladással. Loeser minden időkre szóló erkölcsi kritériumot próbált kidolgozni, azonban nemcsak az erkölcsi normák, de maguk a kritériumok is osztály- és történeti jellegűek. Loeser polémiájában nagy szerepet játszik az erkölcsi tudat és kategóriák objektív forrásának kérdése. Szerinte a kapitalista országok munkásosztályának erkölcse a kapitalista magántulajdon talajából fakad — bár oppozicióban azzal. A szerző kifejti, hogy az ilyen egyszerű deklarációkkal megelégedő Loeser álláspontja mögött az a tény rejlik, hogy nem jut el a kapitalista termelési viszonyok minőségi sokféleségének elemzéséhez, holott ez az egyetlen út vezet a proletármorál forrásának megjelöléséhez.

A szerző kifejti, hogy az egy társadalmi formációban élő osztályok erkölcsi nézetei közt nincs kínai fal, a munkásosztály az átvett hagyományos erkölcsi értékeket szembeállítja a kapitalista valósággal, az erkölcsi nézetek és a valóság közti közvetítő láncszemet a politika alkotja. Loeser nem látja a politika és a morál elválaszthatatlan egységét, az erkölcsi nézeteket közvetlenül a gazdaságból vezeti le. A proletármorál azonban a munkásosztály politikai osztálytudatának fontos része, és ez a tudat csak a párt politikai nevelőhatásának eredményeképpen, a politikai osztályharc során alakulhat ki. Így a politika nemcsak a közvetítő a gazdasági viszonyok és az

azokat tükröző társadalmi eszmék közt, hanem egyben az a szféra, amelyben az osztályok erkölcsi felfogásai meghatározott formát öltenek. Éppúgy, ahogy az osztálytársadalmakban a politika morális vonásokat vett fel, az erkölcs is politikai tartalmakat nyert; az erkölcs állandóan átcsap a politikába és viszont. Loeser nem ragadta meg ezt a dialektikus közvetítést, és így kaput nyitott a moralizálás előtt azzal a felfogásával, hogy a morál követeléseinek engedelmeskedő ember oldja meg a társadalmi ellentmondásokat, és alkot új társadalmi viszonyokat.

A szerző kiemeli M. Klein érdemét az erkölcsi érték fogalmának felvetésében. Kifejti, hogy csak az emberek vonatkozásában létező erkölcsi jó és rossz megjelölésére helyes az objektív erkölcsi értékek kifejezést használni. Olyan kategóriákról és normákról van szó, amelyeknek az egyének egymásközti, osztályukhoz és a társadalomhoz fűződő társadalmi viszonyok felelnek meg. Az objektív erkölcsi érték a társadalmi viszonyok, intézmenyek stb. erkölcsi mozzanata, amely szoros egységet alkot ugyanezen társadalmi jelenségek más minőségi meghatározottságaival (gazdasági, politikai, esztétikai). Ezért helytelen az erkölcsi mozzanatot mint különöset leválasztani e többi minőségi vonatkozástól. Az erkölcs mint tudatforma a társadalmi lét e vonatkozásainak differenciált visszatükröződése. Az objektív erkölcsi értékek visszatükröződése az emberi tudatban alkotja a szubjektív erkölcsi értékeket, amelyeknek bizonyos vonatkozásban — bár a gazdasági-politikai fejlődéstől függő — önálló történetük van.

Az erkölcsi értékek formája az osztálytársadalmak során relatíve állandó maradt, így pl. a kötelesség, felelősség stb. a kommunizmusban is megtartják addigi formájukat, bár tartalmuk alapvetően megváltozik. Bármennyire is hiányosan dolgozta ki Klein ezeket a problémákat, vissza kell utasítani a miszticizmusnak azt a vádját, mellyel Loeser Klein felfogását illeti.

STUDIA FILOZOFICZNE 1959. 1. SZÁM

A. A. Zinovjev: A tárgyak közötti változtatásokról és viszonyokról szóló igaz ítéletek logikai ellentmondásosságáról

Logikai ellentmondást tartalmazó ítélet az, amelyből két olyan ítélet konjunkciója következik, hogy az egyik igazságának elismerése a másik hamis voltának elismerését követeli. Egyes ítéletek ellentmondásosságát, tehát hamisságát le lehet vezetni egy, a gyakorlat által igazolt ontológiai tézisből, amelyiket logikában axiómaként fogadnak el. Ezen axióma szerint nem lehetséges, hogy egy tárgy egy és ugyanazon időben bírjon, és ne bírjon bizonyos tulajdonsággal. Ennek a tézisnek egyetemességével kapcsolatban kételyek merültek fel: azt mondják pl., hogy a változó test — egyidőben van is, és nincs is bizonyos állapotban. Ez az érv téves.

Meg kell különböztetni két fogalmat: az idő — intervallum — és a pillanat — momentum. — Az intervallumot más intervallumhoz való viszonyától függetlenül nagysága jellemzi. A pillanatot pedig éppen két intervallum viszonya jellemzi. A pillanat két intervallum határa. Nagysága, mint a pont nagysága egyenlő nullával. A pillanatot csak egymáshoz való viszonyokban (egyidejűség, elő-, utóidejűség) lehet jellemezni. A fentemlített logikai axiomákban az „egyidőben" kifejezés alatt bizonyos nem-nulla intervallum abszolút azonosságát kell érteni.

Ha a változó testre vonatkozó tézisben az „egyidejűt" így fogjuk értelmezni, úgy ez a kijelentés hamis lesz, a pillanatra vonatkozólag viszont az ellentmondási elv nem köt ki semmit. Az olyan ítéletek, amelyek szerint a tárgy egy és ugyanazon nulla-tartamú pillanatban rendelkezik, és nem rendelkezik valamely meghatározott tulajdonsággal, elvileg ellenőrizhetetlenek a gyakorlatban, de nem hamisak, nem mondanak ellent az ellentmondás elvének. Ezekhez az állításokhoz teljesen hibátlan és kifejezetten logikai jelleget viselő következtetés útján jutunk el.

Magának a logikai ellentmondásnak meghatározásából következik, hogy a logikai nem-ellentmondás minden igaz ítéletnek feltétele, még akkor is, amikor az ítélet objektív ellentmondásokkal foglalkozik. Marx pl. közgazdasági műveiben, az objektív dialektikus ellentmondások egész sorát tárta fel, azonban az ezekről adott leírások semmiképpen sem tartalmaznak logikai ellentmondásokat.

A logikai ellentmondások gyakran jelentkeznek a tudományok fejlődése során. Azonban a tudomány ezeket az ellentmondásokat nem rögzíti, hanem megoldani igyekszik őket.

1. füzet:

Th. Syllaba: Kritikai megjegyzések Masaryk „Oroszország és Európa" c. könyvéhez

Masaryk elutasító álláspontja a Nagy Októberi Forradalommal és a Szovjetunióval szemben általában ismeretes. Helytelen azonban az a felfogás, amely szerint Masaryk az Októberi Forradalom előtt a demokratikus erők oldalán állt a cárizmussal szemben.

Lenin feltárta, hogy az orosz forradalomban három lényeges politikai erő hatott, és ennek következtében három politikai és ideológiai irányvonal ütközött össze: a konzervatív, a liberális és a demokratikus irányvonal. A köztük levő határok a legkifejezettebbek az első orosz forradalom idejében voltak.

Masaryk számára az orosz forradalom problémája a „demokráciának a theokráciával szemben folytatott" harc kérdéseként jelentkezett. A „theokrácia" fogalma nála majdnem szinonim a konzervativizmussal, és az összes többi irányzatot valamilyen formában a „demokrácia" fogalmába sorolja. Bírálja a konzervativizmust — különösen politikai vonatkozásban — ugyanakkor szemmelláthatóan szimpatizál a „theokratáknak" a materializmus és ateizmus ellen folytatott harcával. Hogy fenntarthassa koncepcióját a demokratikus táborról, — ti. hogy ennek lényege a theokrácia ellen folytatott harc, az új vallás harca az elavult klerikalizmus ellen — teljesen eltorzítja a demokraták és marxisták nézeteit.

Felfogása lényegében megegyezik az orosz forradalom liberális polgári centrumának állásfoglalásával, amely a konzervatizmus és a demokrácia között ingadozott.

J. Cerny: Jiri Procházka és törvénye a természet polaritásáról

A cseh felvilágosodás egyik reprezentánsa, az orvos, a fiziológus és elméleti természettudós, Jiri Procházka, az elméleti biológia és fiziológia fő kategóriáinak magyarázata során közeledett a materializmus felé.

Procházka eszmei fejlődésében is megnyilvánul az európai filozófiai gondolkodás egész akkori fejlődésében tipikus átmenet, a felvilágosodás mechanikus koncepciójától a kezdetleges természet-filozófiai dialektikához, közvetlenül az elméleti biológia, a fiziológia és orvostudomány terén. Koncepciójában feltűnik az ellentmondás elve, valamint az a gondolat, hogy az aktivitás forrása egy általános, belső ellentmondásos princípium. A polaritás koncepciójában az ellentmondás törvénye jelentkezik éretlen formában. Procházkát különösen a tömeg és mozgás, valamint az életfolyamatok problémái foglalkoztatták; az élő és élettelen világban egyaránt a poláris ellentmondás törvényét próbálta felmutatni. Ez a koncepció nála elkerülhetetlen logikai következtetésként merült fel elméleti és módszertani munkája során.

4. füzet.

K. Mácha: Az egyén univerzalisztikus felfogásának bírálatához

A mai társadalom gondolkozására ható univerzalisztikus világfelfogás alapjai azokon a pluralista, integráló és univerzáils világnézeteken alapulnak, amelyek a két világháború közötti időszakban bontakoztak ki. Ezek között mindenekelőtt Othmar Spann egyetemes koncepciója játszik fontos szerepet, nemcsak elméleti befolyása miatt, hanem azért is, mert a fasiszta ideológia eszmei alapja lett, és az államelmélet területére való alkalmazásával elméletileg megalapozta a fasiszta államot. Spannak a társadalom „egészkoncepciójával" kapcsolatos nézetének magva az egész és a rész közötti viszony, amit úgy magyaráz, mint az egyén és a társadalom közötti viszonyt, a társadalom „tagja" és „egésze" közötti viszonyt. Spann az egésznek a rész „előtti" — történelmi és logikai — primér létezéséből, a társadalomnak az egyén előtti létéből indul ki. Ha most eltekintünk elméletének ideológiai oldalától, világos, hogy Spann felfogása az egésznek a részhez való viszonyáról, az egynek a társadalomhoz való viszonyáról, önmagában hamis. Elméletéből következően a priori elveti az egyén individuális szabadságának minden követelményét, mivel ez szerinte nem illik a „tag" és az „egész" közötti alapvető viszonyok jellegéhez. Éppen ebben a vonatkozásban felelt meg Spann elmélete a fasizmusnak. Spann felfogását az egyénről megérthetjük azon alapvető strukturális folyamatok szempontjából, amelyek a két világháború közti időben a kapitalista társadalmi-gazdasági alakulatban mentek végbe. Ennek a folyamatnak, aminek ideológiai visszfénye az ellentmondás egyrészt a fasizmus és a polgári demokrácia közti, másrészt a fasizmus és a marxizmus közti ellentmondás,

elméleti korrelátuma az univerzalizmus és individualizmus közötti ellentmondásban, valamint abban az ellentmondásos viszonyban van, amelyben a diálektika áll mind az univerzalizmussal, mind pedig az individualizmussal. Az univerzalizmus egyéni szabadságtagadásával nemcsak az egyéni szabadság polgári felfogásával kerül ellentétbe, hanem mindenekelőtt az egyén szabadságának, az egyén és a társadalom viszonyának marxista értékelésével. Az egyéni szabadság problémájának megoldása a marxista kollektivizmus, azaz a társadalmi viszonyok olyan rendszere, amelyben az egyén szabadsága a kollektíváért végzett munkáján alapul.

6. füzet.

O. Sus: Hegel Esztétikájának interpretációjáról

1848 után eltűnnek a hegeli gondolkodás utolsó halvány nyomai is a cseh esztétikából. Az esztétikai empirizmus áradatában Hegel esztétikáját a metafizikai gondolkodás túlhaladott fázisának fogják fel. A hegeli esztétika negatív értékelése és degradálása azon a két irányzaton alapult, amelyek Durdiktól Saldáig a cseh esztétikusok és az úgynevezett hostinsky-i iskola ismeretelméleti alapját képezik. Egyfelől az esztétikai empirizmusról van szó, amely a német idealizmus „spekulációjával" szemben a tapasztalatra hivatkozik, másfelől a 90-es évek óta fellépő szellemtudományi jellegű modern esztétikáról fordul bizonyos vonatkozásban az életfilozófia atmoszférájára és az esztétikai irracionalizmus által befolyásolva Hegel „logicizáló" konstrukciója ellen fordul. Az empirikusok egy részének érvei olyan pozitivista koncepciókban gyökereznek, amelyek a herbartizmushoz és neokantianizmushoz kapcsolódnak, míg a többi empirikus kevésbé áll az előfutárok hatása alatt, és szorosabban kapcsolódik a modern tudomány szelleméhez.

A cseh esztétika uralkodó irányzatának megváltoztatására elsőként J. Bartos (1929) törekedett; a régi idealizmus „filozófiai" esztétikájához való visszatérést ajánlotta. A 30-as évektől kezdve indult meg ennek hatására a cseh esztétika terén Hegel egyes gondolatai újbóli kidolgozása.

A hegeli esztétika helyes és helytelen értelmezésének tehát a cseh esztétikában is megvan a maga története, emellett helyes értelmezésének problémája, nagyjában és egészében még ma is nyílt kérdés. Ez vonatkozik például az esztétikai intuíció és a műalkotás közvetlen érzéki voltának kérdésére is.

SLOVENSKY FILOZOFIČKY ČASOPIS 1959. 2. SZÁM

Spanyar: A korai görög filozófia néhány problémájához

A szerző Thomsonnak, az ismert angol marxista filozófusnak 1958-ban megjelent művével, „Az első filozófusokkal" kapcsolatban teszi meg észrevételeit.

A bevezetőben megállapítja, hogy a szovjet, csehszlovák és más népi demokratikus országok filozófusai eddig eléggé elhanyagolták a klasszikus görög filozófiával való részletes foglalkozást, monográfiák helyett csak az egyes filozófiatörténet részeként, egészben vizsgálták a görög filozófiát. Ezért tartja jelentős előrelépésnek Thomson művét, amely egy nagyobb munka részlete.

A szerző megállapítja, hogy a szovjet filozófiatörténeti művekkel szemben helyesebbnek látszik a görög társadalom fejlődésének thomsoni felosztása, amely 6 szakaszt különböztet meg, és a görög rabszolgatársadalom kialakulását nem Solonnal, hanem Kleistenesszel zárja le.

A szerző az eddig megjelent marxista filozófiatörténetek egyik lényeges hibájának azt tartja, hogy a görög korai filozófusokkal kapcsolatban nem vették eléggé figyelembe Engelsnek azt a tételét, amely szerint a filozófusok két táborba való éles elkülönülése különösen a modern filozófiát jellemzi. Spanyar szerint a korai görög filozófiában ez a differenciálódás még csak bizonyos mértékig következik be, és ezért erőszakolt a korai görög filozófia minden alakját mereven materialistának vagy idealistának kategorizálni. Utal itt a miletosi iskolára, amelyet helytelenül tartanak teljesen materialistának. A miletosi iskola anyagfogalma nemcsak konkrétságában, de misztikus elemeiben is különbözik a modern anyagforgalomtól. (Pl. Anaximandros apeironja.)

Hasonlóképpen helytelennek tartja azt a felfogást, amely Pytagorast politikailag egyértelműen reakciósnak, filozófiailag idealistának tartja. Thomsonnal egyetértésben Pythagorast átmeneti alaknak

tartja, aki mind politikailag, mind filozófailag is közbülső álláspontot foglalt el. Aristotelesre hivatkozva kimutatja, hogy a pythagoreusok számfogalma nem az anyagtól független, afölött álló lényeg volt. Különbséget kell tenni világnézetileg a korai és a kései, erőteljesen az idealizmus felé hajló pythagoreizmus között — véli a szerző.

A továbbiakban részletesen foglalkozik a Herakleitos körül kialakult vitával. Bírálja Thomsont, aki lebecsüli Herakleitos dialektikáját. Thomson tévedésének forrását abban látja, hogy áldozatul esik annak a látszatnak, hogy a görögök nem tartották Herakleitost nagy dialetikusnak, mivel mást értettek dialektikán — ti. az ellentmondások feltárásának és kiküszöbölésének művészetét. Hibás szerinte továbbá Thomsonnál az a koncepció, melynek értelmében az egész görög filozófiát egyetlen fejlődési folyamatnak tartja, amely a materializmustól halad az idealizmus felé. Ezért túlságosan kidomborítja Herakleitos idealista vonásait és lebecsüli szerepét az objektív dialektika megalapozásában. Érdekes a szerzőnek az a szövegkritikán alapuló megállapítása, hogy a herakleitosi tűz-archè nemcsak tűzjellegében különbözik az előzőktől, hanem abban is, hogy a tűz nemcsak keletkezési és végpont, hanem állandó anyaga minden jelenségnek.

Herakleitos társadalmi helyzetének megítélésénél Kessidy-nek ahhoz a nézetéhez csatlakozik, amely Herakleitost mérsékelt arisztokratának tartja.

A szerző alapvető kritikai megjegyzéséhez híven Parmenidest sem tartja „tiszta" idealistának, nézeteit a materializmus és idealizmus ötvözetének tekinti. Végül szembeszáll azzal a thomsoni felfogással, amely Xenofanest nem tartja jelentős filozófusnak.

LE PENSÉE 1958. 82. SZÁM

Francis Jourdain és Roland Desné : A művészi alkotás problémájáról

(A Pensée előző számaiban folytatott vita összegezése és lezárása.)

Jourdain mindenekelőtt összefoglalja a vita eddigi megállapításait. Vitaindító cikkében Jourdain ugyanis Zsdanov szemére vetette : nem dialektikus az az állítása, mely szerint mindaz, ami művészileg zseniális, egyben érthető a közönség számára. Ez a megállapítás azt jelenti, hogy a zseniális művek és nem-zseniális művek közti különbség mindenki számára nyilvánvaló, és másrészt azt, hogy ami érthető az egyik ember számára, az érthető a másik számára is. Desné egyetértett Jourdainnal abban, hogy Zsdanovnak ezeket a megállapításait nem tartotta kielégítőnek, de ő Jourdainnal szemben azt állította, hogy a társadalom és a művészet közti válaszfal társadalmilag új jelenség. Szerinte a feudalizmus idején vagy a rabszolgatársadalomban nem lehetett az esztétikai és például a vallásos érzést elválasztani. Azt tartja, hogy a feudális társadalom kedvezőbb volt a műalkotás létrejötte szempontjából, mint a kapitalista. Jourdain ezzel szemben azt állítja, hogy a középkorban a vallásos tárgyú műalkotások szemlélete nem esztétikai, hanem vallási jellegű volt ; az egyház el is ítélte az esztétikumot. Tehát Jourdain szerint a középkori művészetnek sem volt több köze a néphez, mint a kapitalista társadalom művészetének. Desné ezzel szemben hangsúlyozza, hogy noha a jobbágyok nem voltak tájékozottabbak a művészetek tekintetében, mint a mai francia parasztok, de olyanok voltak a társadalmi körülmények, hogy a művész és a nép közötti kapcsolat szoros volt, s ez megszűnt a kapitalizmusban. Desné szerint ezt a kapcsolatot a szocialista társadalomban kell majd újra megteremteni. Jourdain azonban úgy véli, hogy ilyen kapcsolat még sohasem létesült, s ennek megteremtése azt jelenti, hogy meg kell szűnnie annak a helyzetnek, hogy a nép a műalkotásokat csak passzívan elfogadja, és aktívan, kritikailag kell értékelnie a műalkotásokat. Jourdain sürgeti a kultúra terjesztését és a kritikai szellem kifejlesztését a különösen egyénieskedő absztrakt művészettel szemben. Desné szerint Zsdanov kritikája elsősorban ez ellen az absztrakt művészet ellen irányult. Jourdain kitart amellett, hogy Zsdanov egyes eszközei az absztrakt művészet elleni harcban nem voltak a legjobbak, és kissé szűken vetette fel a problémákat. Desnével egyetért abban, hogy a szocialista forradalomra van szükség a kultúra kivirágzásához.

Desné ezután néhány megjegyzést fűz Jourdain cikkéhez. A vita alapkérdése az volt, írja, hogy a művészet természeténél fogva hozzáférhetetlen-e a közönség számára, vagy történetileg nézve, van olyan társadalmi korszak, amikor hozzáférhető, és van, amikor nem.

Desné felveti a kérdést : melyek azok az okok, amelyek megnehezítik a művész és a nagyközönség közti kapcsolatot?

Elemzi, hogyan alakult ez a probléma a kapitalizmus időszakában, amikor a műalkotás gyakorlatilag áruvá változott. Annak bizonyítására, hogy a kapitalizmus ellenséges a szellemi termelés bizonyos formáival, a képzőművészettel és a költészettel szemben, Marxot idézi, aki gúnyosan beszél arról, hogy a XVIII századi filozófusok ezt a problémát nem látták, s azt gondolták, hogy ha a tudományban elhagyták a régieket, akkor eposzt is tudnak írni, — és így jött létre az Iliasz helyett az Henriade.

Desné szerint Jourdain is hasonló hibát követ el, amikor azt akarja kimutatni, hogy a középkori paraszt nem értette kora művészetét, és szembeállítja a vallásos és az esztétikai érzést ; amelyek pedig ebben az időszakban dialektikus egységet alkottak. A XX. századi művészet válságának lényege az, hogy a burzsoázia ellensége a művészetnek, s képtelen arra, hogy a tömegek esztétikai szükségleteit kielégítse, A gicos a kapitalista rendszer mérges gyümölcse, megrontja a művészi ízlést és az erkölcsöt is. A technikai feltételek megvannak ugyan ahhoz, hogy a tömegek kulturálisan felemelkedjenek, de ezt a társadalmi körülmények lehetetlenné teszik.

LA PENSÉE 1959. 83. SZÁM

Bogdan Suchodolski : A haladás filozófiájának kilátásai a XX. században

(Részlet a szerző 1956 októberében tartott párizsi előadásából)

A haladás-fogalom eredete a burzsoáziának a feudalizmus elleni harcával, a teocentrikus világkép elleni harccal kapcsolódik össze. Egyes filozófusok (például Bacon) a haladás szempontjából a tudományok teremtő erejét hangsúlyozták, mások (például Vico) az emberi szellem belső fejlődését. De a haladásban való hit alapja mindig az volt, hogy az emberi cselekvés hasznos az ember számára, a haladás elmélete aktivitást és optimizmust sugallt. A haladás-elmélet gyenge pontjára Rousseau mutatott rá, amikor feltárta az ellentétet a tudományok és művészetek haladása, az ember objektív civilizációs tevékenysége és az emberi erkölcs és boldogság fejlődése közt.

Sok XIX. és XX. századi elmélet ebből az ellentétből arra következtetett, hogy választani kell a civilizáció haladása és az emberi boldogság, azaz a morális fejlődés közt. A haladáselmélet azonban az első világháború után jutott igazán válságba.

Két alapvető irányzat van jelenleg a haladás tekintetében. Az egyik a civilizáció fejlődését követeli még az elembertelenedés árán is, a másik az ember jogainak védelmét kívánja még akkor is, ha ez a civilizáció megsemmisítésével jár. Ez a kettős kérdésfeltevés világosan mutatja a disszonanciát a civilizáció fejlődése és az ember fejlődése közt. Ma a megoldandó probléma : mit kell tenni, hogy a civilizáció haladása mindjobban szolgálja az embert.

A szerző megállapítja, hogy az ellentét a civilizáció és az emberi morál és humanitás haladása közt nem metafizikus és megoldhatatlan, mert — és ez volt az a tényező, amelyet a haladás-elmélet kialakulásának korszakában félreismertek — a haladáshoz nemcsak a természeti, hanem a társadalmi erők feletti uralom is hozzátartozik. Idealista formában ezt már Hegel is kifejezte, Marx pedig tudományosan megalapozta.

A szerző ezután a haladás vizsgálatának legalapvetőbb filozófiai elveivel foglelkozik. Elsősorban megállapítja, hogy a haladásnak nincs értelme, ha nem a humanizmus alapelvein nyugszik, a humanizmusnak azonban a szó legszorosabb értelmezései ellenére az az igazi tartalma, hogy a világ nem idegen az embertől. Ezen a ponton a szerző Gabriel Marcel, Heidegger és Martin Buber nézeteit cáfolja. Ezek a filozófiai irányzatok közvetlenül a haladás filozófiáját támadják. Szerintük az igazi lét nem az emberi civilizáció szférája ; ez utóbbi csak múlékony emberi törekvések alkotása, és ezért a civilizáció tökéletesítése méltatlan az ember munkájára.

A másik alapprobléma a szerző szerint annak a vitának az eldöntése, amely évszázadok óta folyik azok közt, akik a civilizáció megjavítását az ember jobbátételéből, és azok közt, akik ezt a társadalmi élet intézményeinek tökéletesítésétől várják. Az első nézet alapvetően konzervatív. Mai modern képviselői, főleg az Egyesült Államok szociológusai, az embert akarják megváltoztatni, hogy megfelelően alkalmazkodjék környezetéhez, és ezáltal megszűnjék az egyén és a társadalom közti konfliktus. Ilyen alapon azon-

ban lehetetlen a haladásra való törekvés. Ez az elmélet ugyanis nem veszi tekintetbe, hogy a haladás mértéke nem az ember alkalmazkodása a környezethez, hanem az élet átalakítása az ember szükségleteinek megfelelően, tekintetbe véve azt is, hogy az ember maga is fejlődik, és ezt a fejlődést a társadalom objektív változásainak köszönheti.

A szerző ezután megállapítja, hogy a haladás egyik ismérve a kiváltságok megszüntetésének folyamata. A haladás folyamán kibontakozó egyenlőséggel kapcsolatban a szerző hangsúlyozza, hogy az egyenlőség nem az emberek formálisan egyenlő lehetőségeit jelenti, amilyen a kapitalista társadalomban van, hanem a szocializmusban megvalósuló valóságosan egyenlő lehetőségeket. A társadalmi haladásnak ezzel az értelmezésével szembenállnak az elit-elmélet legkülönbözőbb hívei. A haladás pozitív mértéke azonban az, hogy mennyire szüntek meg a gátak, amelyek megakadályozták az emberek tevékeny részvételét a társadalom életében.

Végül megállapítja, hogy e téren a legfontosabb feladat az ember életének, és társadalmi cselekvésének értelmébe vetett hit visszaállítása. A dialektikus materializmus feltárja, hogy a haladás legdöntőbb kritériuma a természet és a társadalom erői feletti uralom és ezzel kapcsolatban az emberi cselekvés hatásának növekedése.

ABHANDLUNGEN DER DEUTSCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN
KLASSE FÜR PHILOSOPHIEGESCHICHTE 1957. 5. SZÁM

Gerhard Lehmann: Kant elmélete a tulajdonról

A tanulmány a kanti jogfilozófia „tulajdonelméleti" vonatkozását elemzi, amelyet Kant részletesen a jogfilozófiához írt előtanulmányokban fejt ki.

A szerző kiemeli azt a megkülönböztetést, amelyet Kant a „belső" és „külső" tulajdon közt tesz. A „belső" tulajdon nem szerzett, hanem velünk született, a kanti idealista megfogalmazásban az ember egyéni szellemi szabadságát jelenti. A „külső" tulajdon Kant számára problematikus fogalom, amelynek önellentmondásos voltát — hogyan lehet valami rajtam kívüli, ugyanakkor „hozzám tartozó", az én tulajdonom — antinómiává élezi, a jogi-gyakorlati ész antinómiájává.

A tulajdonelmélet egyik központi fogalma az ún. intelligibilis tulajdon. Ez Kant szerint apriori fogalom, természetjogi kategória, amely megelőzi a polgári jogrendet, és minden „külső" tulajdon előfeltételeként alkalmazható a tapasztalat tárgyaira.

Kant figyelemreméltó módon a földtulajdon kérdésében kísérli meg az intelligibilis tulajdon fogalmának alkalmazását a tapasztalat tárgyaira. Az első tulajdonbavétel tárgya a föld volt, de a föld birtokbavételét egyesek által a föld közös tulajdona előzte meg. Ez a közös földtulajdon Kantnál nem empirikus, hanem eszmei jellegű, „intelligibilis" közös tulajdon, az embernek mint a földgolyó lakosának a joga egy bizonyos helyhez, területhez.

A szerző Kant tulajdonelméletét a más tárgykörbe tartozó, de ugyanabban az időben íródott és hasonló logikai struktúrát mutató ún. éterdedukcióval állítja párhuzamba, és ebben látja a tulajdonelmélet megértésének kulcsát. Az éter ugyanis Kant szerint olyan hipotétikusan létező anyagfajta, amely lehetőséget ad az egyes tapasztalati anyagfajták létezésére, ahogyan az intelligibilis tulajdon az egyes jogi tulajdonok alapja.

RATIO 1957/58. 2. SZÁM

H. B. Acton: A vallás marxista—leninista elmélete

A szerző cikkében — Marx, Engels és Lenin munkái alapján — kivonatosan ismerteti a marxizmus—leninizmus álláspontját a vallásról. Az ismertetés keretében — „megjegyzéseket" fűzve a marxista elmélethez — annak a vallás eredetére, gyökereire és társadalmi szerepére vonatkozó megállapításait alapjukban támadja, és cáfolni igyekszik. Rövid áttekintést adva Leninnek a vallással foglalkozó műveiről, azok fő mondanivalóját úgy foglalja össze, hogy a vallás a néptömegek szellemi elnyomásának egyik formája, ópium a nép szá-

mára. A vallás gyökere a primitív népeknél a természet erőivel, titkaival szembeni tehetetlenség, a kapitalista társadalomban pedig a kizsákmányolással, a társadalmi elnyomással szembeni tehetetlenség.

A szerző cikkének első részében ezeket a marxista megállapításokat — ahogy ő mondja — az „ópium elméletét" ismerteti, és cáfolja. Szerinte a marxisták nézetei alapján ítélve a vallás megszünik, ha megszünnek azok a társadalmi körülmények, amelyekben a vallás megszületett, és gyökerezik. A kommunista társadalomban megszünik a vallás újjáéledésének veszélye, mivel az emberek kielégíthetik lényeges szükségleteiket, és nem lesznek többé társadalmi megrázkódtatások.

A szerző ezt az általa idézett megállapítást nem fogadja el. Azzal érvel, hogy minden társadalmi rendszerben vannak, és mindig lesznek egyéni tragédiák, családások és sikertelenségek. Emellett — bármily nagy eredményeket is produkál a tudomány — az emberek mindig félni fognak a betegségektől és a haláltól. Fennáll továbbá szerinte a kommunista társadalomban is annak a veszélye, hogy a műveltek elnyomják, és kizsákmányolják az alacsonyabb szellemi szinten álló tömegeket. Végső következtetését úgy fogalmazza meg, hogy a vallás alapja a fizikai szenvedéstől való félelem és a túlvilágon való kielégülési vágy. A fizikai szenvedéstől pedig semmiféle társadalmi rendszer sem mentes, az minden emberi közösség velejárója. Éppen ezért — írja a szerző — a marxisták elszakadnak a valóságtól azon állításukkal, hogy a kommunizmusban megszünik a vallás igénye.

A továbbiakban leszögezi, hogy Marx és Engels Feuerbachtól vették át azon nézetüket, miszerint a vallás a tudatlanság és a félelem szülöttje. Ezzel szemben megjegyzi, hogy kapitalista körülmények között sok olyan vallásos ember is van, akinek a kapitalizmus jó és előnyös. Szerinte ez a tény is a marxizmus cáfolatát támasztja alá.

Feuerbachot ismertetve kifejti, hogy annak a vallásról szóló elmélete pszichológiai jellegű, és nem a társadalmi valóság fogalomvilágában mozog. Marx — szerinte — viszont csak társadalmi kategóriákban gondolkodik. Párhuzamot von Feuerbach és Marx elidegenedési elmélete között; és kifejti, hogy Marx az „elidegenedés" fogalmát átviszi a vallás és a filozófia világából a társadalmi valóságba. Szerinte az a marxi tétel, hogy az ember akaratán kívül oly társadalmi rendszert teremt, mely uralkodik alkotóján, nem azonosítható azzal a feuerbachi elmélettel, amely szerint az ember isteneket teremt, és aztán szolgálja azokat. A szerző arra az álláspontra helyezkedik, hogy Marx rossz szociológus, mert olyan fontos társadalmi intézményeket, mint a vallásos intézmények, figyelmen kívül hagy, másodrendűnek tart. A kapitalizmus társadalmi viszonyait taglalva a szerző egyetért a külső világ „elidegenedéséről", valamint a társadalmi viszonyok áttekinthetetlenségéről és titokzatosságáról szóló elmélettel. Jogosnak ismeri el Marx törekvését e szövevény kibogozására és megváltoztatására, de megjegyzi, hogy szerinte Marx túlbecsülte az e téren mutatkozó lehetőségeket.

Karl R. Popper: A tapasztalati tudomány és a metafizika lehetőségéről I—II.

I. Kant és a tapasztalati tudomány lehetősége

Popper rádióelőadása a newtoni dinamika területén maradva vizsgálja a tapasztalati tudomány lehetőségét. Kiindulópontként kijelenti, hogy Kant volt az első olyan filozófus, aki a tapasztalati tudományok talányát világosan látta. Kant hitt a newtoni égi mechanikában, és amikor a természettudományról vagy tapasztalati tudományról beszélt, mindig Newton égi mechanikájára gondolt. Meglátta azonban ama newtoni állítás paradoxonját is, hogy ti. ő a princípiumokat, amelyek minden dedukció alapjául szolgáltak, a tapasztalatból nyerte indukció által. Kant világosan látta, hogy abszurd dolog azt állítani, hogy a newtoni elmélet a megfigyelésből levezethető.

Ezek után Kanthoz kapcsolódva kifejti a szerző, hogy a következő pontokban kritizálja a newtoni elmélet levezethetőségének koncepcióját.:

1. Ez az állítás intuitíve kivihetetlenné válik, ha összehasonlítjuk az elmélet jellegét a megfigyelési tételekkel.
2. Ez az állítás történetileg hamis.
3. Ezen állítás a logika álláspontjáról vizsgálva lehetetlenség.

A részletes kifejtés során kijelenti, hogy mi csak konkrét dolgokat figyelhetünk meg, míg az elmélet és különösen a newtoni erő fogalma absztrakt. Kopernikusz tana sem új megfigyelés eredménye, hanem egy régi és jól ismert felvetés új interpretálása (a platoni legfőbb jó eszméjéből következett, hogy a nap a világ centruma). A kiindulási pont tehát nem megfigyelés, hanem mitológiai eszme volt. Azt a tételt

pedig, hogy a newtoni elméletet logikailag lehetetlen a megfigyelésből levezetni, azzal támasztja alá, hogy az közvetlenül levezethető az induktív következtetések érvényére vonatkozó hume-i kritikából. Tehát, ha Newton elmélete az igaz megfigyelések K osztályából levezethető volna, akkor egy jövőbeni megfigyelés (B) a newtoni elmélettel és más K megfigyeléssel nem állhatna ellentmondásban.

A newtoni mechanika fölötte áll minden megfigyelésnek. Általános, exakt és absztrakt. Történetileg a mítoszból keletkezett, és a tiszta logika eszközeivel bizonyítható, hogy a megfigyelési tételekből nem vezethető le.

Popper elismeri, hogy Kant küzdelme a tapasztalati tudományok rejtélyének megoldásáért egy ponton tévedésbe torkollott. Ugyanis igaznak hitte Newton elméletét, bár e tévedés Einstein előtt szükségszerű volt.

A szerző ezután kifejti, hogy a Kant-probléma módosul azáltal, hogy a newtoni elmélet igazságát problematikusnak vesszük. Elfogadja Kanttal együtt azt a tételt, hogy a világ, ahogyan mi ismerjük, a megfigyelhetőség interpretációja. Egyetért Kanttal is abban, hogy az értelem a törvényeit nem a természetből meríti, hanem előírja neki azokat, de a megfogalmazást túl radikálisnak tartja, és finomítja. Azt állítja, hogy az értelem a törvényeit nem a természetből meríti, hanem megkísérli, — több vagy kevesebb sikerrel — az általa megalapozott törvényeket a természetnek előírni. A tapasztalat problémájának megoldásához szerinte helyesnek kell elfogadni azt a Hume óta ismert tételt, mely szerint a tapasztalat nem a megfigyelés mechanikus egymásutánjában áll, hanem a szabad termelő interpretáció eredménye, amelyet szigorú kritika és vizsgálódás ellenőriz.

II. Kar [R. Popper: A filozófiai elméletek megcáfolhatatlanságáról.

A cikk mondanivalója abban áll, hogy egy elmélet megcáfolhatatlanságából annak igazsága nem következik.

Ennek illusztrálására öt — bár általa nem elfogadott — elméletet választ ki.

1. Determinizmus (a jövőt a jelen tartalmazza).
2. Idealizmus (a világ az ész állama).
3. Irracionalizmus (adva vannak az ésszerűtlen vagy észfeletti élmények, amelyek által a dolgokat átéljük, és megismerjük).
4. Voluntarizmus (a dolog önmagában az akarat).
5. Nihilizmus (a dolog önmagában a semmi).

Azt javasolja, hogy az elméleteket különböztessük meg egymástól olymódon, hogy vannak empirikus elméletek, amelyek megcáfolhatók, és vannak nem empirikus elméletek, amelyek nem cáfolhatók meg.

Felülvizsgálni csak empirikusan lehet, a vizsgálat itt egyet jelent a cáfolhatósággal. A filozófiai elméletek definíciójából viszont az következik, hogy azoknak megcáfolhatatlanoknak kell lenniük.

A problémát így fogalmazza meg ezek után: Ha a filozófiai elmélet megcáfolhatatlan, hogyan tudjuk az igaz és hamis elméleteket megkülönböztetni? Más szóval, lehetséges-e egy nem cáfolható elmélet racionális azaz kritikai megítélése?

Állítása szerint bármely elméletet, legyen az Hume idealizmusa vagy Kant determinizmusa, képesek vagyunk racionálisan és kritikailag megvitatni.

A megoldásnak azonban nem végső bizonyításból vagy végső cáfolatból kell állnia. A filozófiai elméletek megcáfolhatatlanságából szigorúan következik, hogy azok végső bizonyítására vagy végső cáfolatára nincs mód.

PHILOSOPHY OF SCIENCE 1959. 1. SZÁM

Thomas Rhys Williams: Az emberi természet fejlődése

Az értekezés célja, hogy az emberi természetről alkotott különböző nézetek és antropológiai adatok áttekintése után, választ adjon arra a kérdésre, hogy vajon az ember (az emberi alkat és emberi természet) tekinthető-e a fejlődés eredményének.

Bevezetésképpen összefoglalja a különböző antropológiai iskolák felfogásait.

Az első ilyen nézet szerint az ember bizonyos morfológiai sajátosságok különböztetik meg az állatvilágtól. *A második* nézet szerint az embert emberré a szerszámkészítés képessége teszi. *A harmadik* a morfológiai jellemvonásokat és emellett a szerszámkészítés képességét tekinti az ember legfőbb jellemvonásának. Végül a *negyedik* nézet bizonyos magatartási formák összességében véli felfedezni az „ember" jegyeit.

A szerző szerint ma már nem férhet kétség ahhoz, hogy az ember ember-

szabású majmok egyik csoportjából származik. Már a 19. században talált régészeti, kőzeti leletek is arra mutattak, hogy a régebbi emberi maradványok alkatilag inkább a majomhoz, az újabbak egyre inkább az emberhez hasonlítottak. A múlt században azonban még tisztázatlan volt, hol van az a határvonal, amelytől kezdve egyértelműen kialakult emberi alkatról beszélhetünk. A Rhodéziában talált leletek, — melyekből a majomra és emberre jellemző sajátosságok keverékét mutató alakra lehet következtetni — megingatták a majomtól az emberig tartó *egyenes*vonalú fejlődésről alkotott nézetek hitelét. Sőt az 1924 és 1950 között felfedezett újabb lelettípus egyenesen bizonyította a fejlődés nem egyenesvonalú voltát.

1940 körül általánossá vált az a nézet, hogy az ember sajátos ismertetője nem morfológiai természetű, hanem mindenekelőtt a szerszámkészítés képessége. 1920 és 1940 közt azonban olyan emberi leletek mellett is találtak szerszámokat, amelyek morfológiailag az ember és a majom keverékére mutattak. Ezen új adatok végleg megcáfolták azt a koncepciót, amely az ember legfőbb jellegzetességét morfológiai jegyekben kereste.

E megállapítással párhuzamosan kutatások folytak a mai ember és a ma élő majom összehasonlítása terén is. A pszichológiai megfigyelések bebizonyították, hogy a majom kiváló utánzó, de gondolkodásra nem képes, az embert viszont a reflektív képesség, a gondolkodás jellemzi. A szerző szerint az emberi „természet" az emberi magatartás tipikus formáinak összessége, és ennek megfelelően az emberi természet alapjait a központi idegrendszerben és annak biokémiai vonatkozásaiban látja. Az embert kizárólagosan jellemző magatartási formák reflektív képességéből következnek.

A jégkorszak IV. szakaszából származó adatok szerint az akkori ember halottait már sírgödörbe temette. E sírokban már faragott kő- és csont tárgyakat, sőt ékszereket is találtak. Ugyanebből a korból származnak az első barlangrajzok és az emberről, állatról mintázott szobrok. Az ebben a korban talált állati csonthalmazok alapján az élelmiszer elraktározására lehet következtetni. A késő pleisztocénkor közepén már egész Európában általános volt a tűz alkalmazása.

Az adatok általánosítása alapján a szerző kifejti, hogy a pleisztocén-kor végén sok ősember típus már birtokában volt a reflektív képességnek, a gondolkodásnak, annak ellenére, hogy alkatilag nem hasonlított a mai emberre. Kétségtelen, hogy a fenti alkotómunkát elvégző ősember ugyanakkor absztrahálni is tudott és fogalmat alkotott munkájának céljáról és eredményéről. Feltételezhető tovább, hogy e kor embere már a beszéd képességével is rendelkezett, ez az alkotótevékenység ugyanis elképzelhetetlen beszéd hiányában.

Befejezésül leszögezi, hogy cikkével bizonyítani akarta, hogy az ember reflektív képessége, a gondolkodás fejlődése a pleisztocén közepétől kezdve állandóan és folyamatosan előrehaladt.

MIND 1959. 1. SZÁM

Raphael Demos : Részben ilyen és részben nem ilyen

Az ellentmondás törvénye a köznyelvben gyakran nem alkalmazható. Az a mondat például, hogy „János részint jó, részint nem jó", egyfelől tartalmazza azt, hogy *a)* János jó is és nem-jó is, és *b)* hogy sem egyik, sem másik. Az ilyen „részben ilyen, részben nem ilyen" típusú mondatok általában valamilyen átmeneti, közbülső állapotot fejeznek ki, ami lehetetlenné tesz az ellentmondási törvény alkalmazását. Hasonló a helyzet a fokozatot kifejező megállapításoknál, mint pl.: a víz elég meleg, nagyon (kicsit, túlságosan, stb.) meleg, illetőleg általában minden olyan megállapításnál, ahol valamilyen fokozat (nagyon, kicsit, jobban, kevésbé stb.) lehetséges. „A logika végrehajtja a szétválasztást: menny vagy pokol; a köznyelv bevezeti a purgatóriumot."

A köznyelvvel ellentétben más a helyzet a tudományos nyelvnél, amely az ellentmondási törvény betartására épül fel, és a fokozatokra vonatkozó határozatlan minőségi megállapításokat egzakt kifejezésekkel helyettesíti (pl. a víz 85 fok hőmérsékletű). A tudomány azzal kezdi, hogy kiküszöböli a köznapi beszéd határozatlanságát. A tudományos elméletek és formulák egzakt fogalmazásúak. A verifikálás aktusa azonban, amely valamely tényt, adatot közöl (ellenőriz, leolvas), ismét pontatlansághoz és ezzel az ellentmondási törvény alkalmazásával kapcsolatos fentebb tárgyalt nehézségekhez vezet. E nehézség alól egyedül a matematika képez

kivételt, mivel nem tartalmaz adat-közlő ítéleteket.

Az eddigiekből az következik, hogy a matematikán (a platoni „transzcendens formák birodalmán") kívül egyetlen nyelvre sem alkalmazható az ellentmondási törvény kivétel nélkül minden esetben. „Legalábbis a köznapi nyelv birodalmán belül az ellentmondás törvénye távol áll attól, hogy abszolút diktátor legyen."

Peter Glassen: Az erkölcsi ítéletek ismeretadó jellegéről

A cikk az erkölcsi ítéletek ismeretadó jellegét igyekszik bizonyítani Carnap, Ayer és általában a logikai pozitivisták álláspontjával szemben, amely szerint az erkölcsi ítélet nem igazi ítélet, nincs objektív érvényessége, nem állít, vagy tagad valamit, következésképpen nem lehet igaz vagy hamis, nem bizonyítható, hanem pusztán emocionális jelleggel bír. Carnap szerint az értékítéletek esetében (s az erkölcsi ítéleteket ő nyilván ide sorolja) az állító ítélet pusztán megtévesztő grammatikai forma, amely valójában egy parancsot, felszólítást takar. A szerző ezekkel az állításokkal szemben a következő cáfolati módot ajánlja:

Az a kérdés, hogy az erkölcsi ítélet ismeretadó jellegű-e, állít illetőleg tagad-e valamit stb., felcserélhető azzal a kérdéssel, hogy vajon az erkölcsi ítéletet azzal a szándékkal mondják-e, hogy vele állítsanak, vagy cáfoljanak, és másfelől ilyenekként értelmezik-e azokat az emberek. E felcserélést végrehajtva most már a módosított kérdés szempontjából kell megvizsgálni az erkölcsi ítéleteket és az erkölcsi kérdésekről folyó viták tipikus eseteit. E vizsgálat megejtése azt mutatja, hogy az erkölcsi ítéletek ismeretadó jellegűek: hogy az emberek az erkölcsi ítéleteket állító célzattal mondják. Továbbá, hogy a kijelentő mód mint nyelvtani forma szintén erre mutat, és az erkölcsi ítéleteknek a megismerésre vonatkozó igékkel („tudom", „gondolom", „azt hiszem" stb.) való összekapcsolhatósága is az ismeretadó jelleget támasztja alá, akárcsak az a tény, hogy az erkölcsi megállapítások kérdés formájában is elhangozhatnak, stb. stb.

Egyesek azt állítják, hogy az ismeretadó kijelentésnek vagy empirikus, vagy analitikus ítéletet kell kifejeznie, minthogy pedig az erkölcsi ítélet egyik csoportba sem tartozik, ezért nem lehet ismeretadó. A tények ezzel szemben viszont egyértelműen azt mutatják, hogy az egyszerű emberek az erkölcsi ítéletekkel valamit állítani vagy tagadni akarnak, hogy az ilyen ítéletek a valóságban ismeretadó jellegűek. A filozófusok feladata itt legfeljebb az lehet, hogy ezt a tényt értelmezzék.

PHILOSOPHIA NATURALIS 4. KÖT. 4. SZÁM

H. Stachowiak: Az oksági, kondicionális és strukturális magyarázómodellekről

A tudományok egyre inkább specializálódnak, ezért a filozófia feladata a köztük levő összefüggések, módszertani és egyéb kapcsolatok kutatása. Az ilyen munka rendszerezi a már megszerzett ismeretanyagot, segíti a szaktudós kutatását, megóv bizonyos ismeretanyag vagy módszer megmerevítésétől.

A szerző szerint a tudománynak nem lehet valamilyen végső, ontológiai megalapozást adni, az ilyen törekvések mindig ellenőrizhetetlen feltevésekre épülnek. A tapasztalati tudományok alapjellegét kell megőrizni, azt ti., hogy a tudományok eredetűket és céljukat tekintve az emberi létet szolgálják.

A tapasztalati tudományok közös jellemzői: 1. Az ismeretszerzés induktív jellege; 2. szemléletes, vagy gondolati leírású modellizálás; 3. a leíró modellek magyarázó modellekké való szélesítése; 4. a magyarázó modellek tapasztalati-kísérleti igazolása.

A modern fizika és a vele kapcsolatban levő tudományok a szemléletes modellizálástól való eltávolodás tendenciáját mutatják. Ami pedig a magyarázó modelleket illeti: a *magyarázni* szó olyan jelentésváltozáson ment keresztül, mely az ontológikus, naív realisztikus gondolkodástól a strukturális-formális gondolkodáshoz való átmenetet tükrözi.

A szerző szerint tulajdonképpen már a klasszikus elméletek is strukturális modellekkel foglalkoztak, csak úgy fogták fel ezen struktúrákat, hogy azok feltétlenül *valaminek* a struktúrái. A tudomány azonban egyre inkább abban az irányban halad, hogy elveszti antropomorf vonásait, és egyre kevesebb felvilágosítást ad arról, hogy mi is „a világ lényege". Ez nem jelent a szerző szerint valamilyen nihilisztikus programot, ellenkezőleg, olyan irányt jelöl ki a tudomány számára, hogy ősokok és naív apriori feltételezések helyett az emberi lét számára fontos problémákkal foglalkozzék.

O. Stocker : A biológiai tudományok rendszere és a célokság problémája

Philosophia Naturalis 5. köt. 1. szám

A cikk a biológia belső rendszerezését adja, először empirikus alapon, majd ezt az empirikus rendszerezést „ismeretkritikailag" megalapozva.

Az empirikus osztályozás alapján a 4 biológiai főterület : a morfológia, rendszertan, filozófia és ökológia.

A transzcendentális megalapozás a 4 kanti kozmológia eszme útján történik : Az 1. kozmológiai eszme — az összevetés abszolút teljessége — a mennyiség kategória-csoporttal függ össze, és a rendszertant alapozza meg. A 2. kozmológiai eszme a minőség kategóriával és a morfológiával függ össze. A 3. (viszony kategória) a fiziológiával, a 4. (modalitás) az ökológiával van kapcsolatban.

Szerző szerint továbbá a rendszertan és a morfológia az esztétikai ítélő erővel, a fiziológia és ökológia pedig a teleológiai ítélő erővel is összefüggésben vannak, amennyiben a szép feletti öröm és a célszerűség csodálata ösztönzést jelentenek a kutatók számára.

F. Kaulbauch : Szemléletesség a klasszikus és a modern fizikában

Azzal az eltejedt nézettel vitatkozik a szerző, mely szerint a klasszikus fizika szemléletes, a modern fizika pedig nemszemléletes jellegű. Kimutatja, hogy a modern fizika is szemléletes, sőt a szemléletesség lényege — egy bizonyos irracionális közvetlen szemlélet értelmében — éppen a modern fizikában valósul meg. Szemléletesnek azt nevezi a szerző, amire modell adható meg. A modellizálás már a klasszikus fizikában is mindig bizonyos elmélet által való előírást jelentett, mégis a klasszikus elméletben realitást tulajdonítottak a modellnek.

A modern fizika szemléletessége azért jelent valódi szemléletességet, mert tagadja a modellek „dogmatikus komolyanvételét", a modellhez mindig hozzáfűzi : „olyan, mintha". A szerző idézi Machot, aki szerint a modell szemléletes, de imaginárius és analógikus. E nézet alátámasztására említi a hullám-korpuszkula problémát : a „modell-realizmus" szerint itt ellentmondás van, a szemléletesség helyes értelmezése szerint azonban nincs.

A klasszikus fizika a modellt szubsztanciális jellegűnek tekintette, a szubsztanciát pedig mint a jelenség változásában meglévő maradandót fogta fel. A modern fizikában a testi modell helyébe a vonatkozások, viszonyok összessége lép, a t á r g y itt nem egyéb, mint a vonatkozások összességének szimboluma. Mivel végtelen sok vonatkozás lehetséges, ezért a modell mindig leszűkítés, idealizáció, és nem is feltétlen közelíthető meg méréssel, matematikailag, azaz racionálisan, hanem csak kvalitatíve, tehát irracionálisan. Éppen ezért állítható, hogy a modern fizika szemléletessége egy irracionális közvetlen szemléleten nyugszik.

V. Büchel : A kvantumfizika és a kritikai realizmus

A cikk vitatkozik a kvantummechanika koppenhágai interpretációjával, valamint néhány realista felfogással.

Három realista igényű felfogást említ : Bawink, de Broglie—Bohm—Vigier és Bopp—Fényes—Weizel felfogását. Nem ért egyet Bawinkkal abban, hogy a hatáskvantum lenne a valóság végső eleme, ugyan is ezt már a hullám-korpuszkula dualitás következményének tartja. A de Broglie—Bohm—Vigier felfogást mechanisztikusnak tekinti, a Bopp—Fényes—Weitzel féle felfogást pedig azért nem tartja kielégítőnek, mert az e g y e s részek hullámjellegét nem tudja magyarázni. (Ezzel kapcsolatban hivatkozik a szerző Jánossy kísérleteire, amelyek kimutatják, hogy nemcsak a részecske-s o k a s á g mutat hullámjelleget.)

A koppenhágai iskolától elsősorban úgy határolódik el a szerző, hogy elismeri a mikrovilág objektivitását. Bírálja a koppenhágai felfogást, mivel az a műszer-objektum kölcsönhatást a mikrotárgy létrehozása folyamatának tekinti. Ugyanakkor a szerző véleménye szerint is a mikrofizikai természetleírás nem a magában létező mikrovilágot írja le, hanem azon járulékos megnyilvánulásait, melyeknek léte a felhasznált műszerek által adott feltételektől függ. Azonban a létezés és a megismerhetőség nem azonosítható. A mikroobjektumnak a mérés előtt is volt pl. valamilyen helye és impulzusa; ez azonban nem jelenti, hogy valaha is lehetőségünk lesz a mikrovilágban meglevő rejtett determinizmus feltárására. A szerző szerint ugyanis a fizikai fogalomalkotásnak és így a megismerésnek áthághatatlan határai vannak. Ez abból származik, hogy a mikroobjektumok tulajdonságai nem írhatók le a makrotestekről alkotott érzéki adatainak segítségével. Amikor a mikrovilágról fogalmat alkotunk, olyan helyzetben va-

gyunk, mint a színvak, akinek a színekről kell beszélnie. Ezt az analógiát még tovább viszi a szerző, és azt fejtegeti, hogy a mikrofizikai természetleírás olyan értelemben adekvált, ahogyan egy fehér-fekete fénykép viszonylik a tarka valósághoz.

A fizikai fogalomalkotásnak tehát egy elvileg nem finomítható korlátja van: mindig fenn kell, hogy maradjon egy olyan homály a mikrofizikai leírásról, amely a mikro-nak a makro-vá való lefordításából adódik.

LA CIVITTA CATTOLICA 1958. I. 18

Virgilio Fagone: A. Camus és az abszurd műalkotás

Camus filozófiájának két sarokköve: az abszurdum és a lázadás. Az emberi állapot abszurd volta nem abban rejlik, hogy az ember meghal, hanem a halál ténye és a halhatatlanság vágya közti ellentmondásban: az abszurdum nem az ember és nem a világ sajátossága, hanem a kettő viszonyáé. Az egzisztencialista filozófia „teológiai"-nak nevezett irányzata a lét e paradoxonjának hatására kinyilvánította az abszolútumba való ugrás szükségszerűségét. Minél elviselhetetlenebbé vált ugyanis az időlegességbe zárt emberi élet, annál nélkülözhetetlenebbnek mutatkozott egy másik élet reménye; minél ellentmondásosabb a világ, annál erősebb az abszolút transzcendencia vágya. Az ember ugyanis gondolkodásának természete folytán egységre tör, s azt nem találhatja meg a kaotikus, széttöredezett, áthatolhatatlan, idegenné lett érzéki világban. Camus azonban visszautasítja az olyan magatartást, amely a lét ellentmondásaiból új érveket kovácsol a hit számára, s éppen ezért pontatlanság volna filozófiáját egzisztencializmusnak hívni.

Camus gondolatai mindamellett egzisztencialista eredetűek. A „Sziszifosz mítoszá"-ban gyakran fordul elő Kierkegaard, Jaspers és Heidegger neve. Sziszifoszt örök és hiábavaló munkára ítélték, de ráébred abszúrd helyzetére, és ebben talál erőt a tiltakozáshoz. A büntetés ilyenformán, a túlvilági élet tagadásával, átalakul az elfogadott sors keserű örömével. Ebből viszont az következik, hogy egyetlen cselekedetnek sincs nagyobb értéke, mint bármely másiknak, és erkölcsről beszélni értelmetlenség, mert transzcendens elv híján nem működik semmiféle kényszerítő erő. Jó és erényes élet helyett minél hosszabb és tapasztalatokban minél gazdagabb életre kell törekedni: „Az új erkölcsi felfogásnak don Juan, a komédiás és hódító típusa felel meg."

Camus szerint nemcsak az erkölcsnek: a művészi tevékenységnek sincs értelme. „Alkotni vagy nem alkotni közömbös dolog." A semminek alkotni, „tudni, hogy alkotásunknak nincs jövője, látni művünk szétrombolását egyetlen nap alatt", tudatában lenni annak, hogy semminek sincs értelme — ez az abszurd gondolkodás legmélyebb bölcsessége. „Leírni: ez az abszúrd gondolkodás ambicióinak csúcspontja." A mű annál hitelesebb, minél kevésbé mély és egyetemes. Az abszúrd regény egyszerű dokumentum és szenvedélymentes tanúságtétel.

Kik sorolhatók Camus eszmei elődei közé? Dosztojevszkij és Kafka, hozzá hasonlóan, szintén az ember és a világ meghasonlottságát ábrázolják, de náluk az emberi kétségbeesés megoldódik a természetfelettibe vetett hit révén; Camus viszont ilyen feloldást nem ismer. Egyetlen elődjének Nietzschét vallja, aki szintén tagadja a természetfeletti vigaszt.

Az abszúrd ember megtesítője „Az idegen" Mersault-ja. Története: értelmetlen emberi élet. Egyhangú vidéki napjaiból kiragadja az a gyilkosság, amelyért, az emberi logika látszata szerint, ő felelős, de amit szinte öntudatlanul követ el, egy adott helyzet logikájától kényszerítve. Sorsát nem választhatja meg, a bírósági folyamat mechanizmusában nincs beleszólása — halálra ítélik. Alakja azzal lesz az emberi végzet jelképévé, hogy az élet szeretete annál hevesebb és kétségbeesettebb benne, minél inkább tudatába vésődik a halál közelsége és elkerülhetetlensége.

Camus gondolatai kétségkívül összefüggnek a két világháborút követő irányvezetéssel. „Természetesen" — mondja az író — „az optimizmus nem erős oldalam. Én is, mint korom minden embere, az első világháború trombitaharsogása közepette nőttem fel, s történelmünk azt követően is bűn, igazságtalanság és erőszak maradt." A szerző szerint a normális viszonyok helyreálltával azonban egyre világosabb e tragikus világszemlélet egyoldalúsága. Lehet-e hit és reménység nélkül élni; s a hit és a reménység forrását kereshetjük-e istenen kívül?

LA CIVITTA CATTOLICA 1958. 2., 3. ÉS 6. SZÁM

E folyóirat az elmúlt évben több cikket közölt G. Bortolaso jezsuita atya tollából, Ludwig Wittgenstein filozófiájáról. Az első cikk — „Nyelv-elemzés és filozófia" — ismerteti Wittgenstein alapgondolatait. E gondolatok lényege, hogy a filozófiai problémák jórésze nem hamis, hanem egyszerűen értelmetlen, mert az empirikus valóságban semmi megfelelője nincsen. Az álproblémák forrása : a nyelv logikai szerkezetének és jelentésének megnemértése. A valóságról csak a tapasztalati tudományok állíthatnak valamit ; a filozófia nem mondhat róla semmit, egyetlen feladata a nyelv-elemzés. Ennek segítségével a filozófiának be kell bizonyítania, hogy aki metafizikával kísérletezik, az bizonyos jeleket értelem nélkül használ.

A cikk szerzője megállapítja, hogy Wittgensteinnek ez a felfogása maga is metafizika, mégpedig radikális empirizmus. Wittgenstein úgy tekinti a világot, mint egyedi, egymástól független tények halmazát, amelyben nem érvényesülnek oksági kapcsolatok — egyszóval atomisztikusan, a legszélsőségesebb pozitivizmus álláspontjáról. Wittgenstein szerint a nyelv a valóság logikai képe — ahogy a zene képe a partitúra, vagy a hanglemez barázdái — ; feladata az empirikus valóságra vonatkozik, a mondat pedig a tényt ábrázolja, mint bonyolultabb egységet. E felfogás téves voltát bizonyítja az a mód, ahogyan egy-egy szó jelent valamit. Az „ember" szó például nem egy meghatározott egyént jelöl, hanem az ember fogalmát, amelyet az érzéki valóságból nyerünk ; csak a fogalom közvetítésével vonatkozik egy meghatározott egyénre. Ellenkező esetben nem közölhetne semmit, hacsak nem azzal, aki ismeri az egyént, akire gondolunk. A szó tehát pontosan annyi figyelmet érdemel, amennyit az általa képviselt eszme, s vizsgálata nem lehet öncél. A szó nem önmagában való tény, hanem a megismerő tevékenység hosszú fejlődésének eredménye, s így magán viseli mind az érzéki, mind a logikai megismerés bélyegét. Éppen ezért a nyelv valóban elmélyült — és nem pozitivista alapon történő — tanulmányozásának rekonstruálnia kell az emberi megismerés útját, amely a szó kialakulásához vezetett. A pozitivizmus elvetése esetén kitűnik majd a logikáról is — amelyet az újpozitivisták nemritkán úgy fognak fel, mint a jelképek egyszerű kombinációját — hogy a valóságban gyökerezik, s azért törvénye a gondolkodásnak, mert törvénye mindenekelőtt a létnek.

Következő cikkében — „A nyelv elemzése L. Wittgenstein szerint" — a szerző Wittgenstein „Tractatus logico-philosophicus" című könyvének a „bécsi kör" újpozitivistáira gyakorolt hatásával foglalkozik, s összefoglalja a mű főbb eszméit. Ha a szó pusztán az érzéki valóság képmása, és csak empirikus tényeket fejezhet ki, akkor kizárólag a tapasztalati tudományok jelenthetnek ki igazságokat a világról, s a filozófiának a nyelv elemzésévé kell zsugorodnia. A „Tractatus"-on kívül Wittgensteinnek haláláig nem jelent meg más könyve ; poszthumusz műveiben felülvizsgálja eredeti álláspontját, s arra a következtetésre jut, hogy a szó a dolgok lényegét fejezi ki, a gondolatnak a jele, és csak a gondolat közvetítésével vonatkozik a tárgyakra. Ez is azt bizonyítja, hogy a nyelvelemzés nem feltétlenül az újpozitivizmushoz kapcsolódik. Wittgenstein követői azonban a nyelvelemzést semleges módszertanként kezelik, amelynek feladata meghatározni a kifejezések, mondatok jelentését, anélkül, hogy állást foglalna az igazságot illetően. E törekvésük ellentétes az emberi megismerés természetes vágyával, amely nem állhat meg a kifejezések puszta megértésénél. Ha a filozófia nyelv-elemzéssé szűkülne, le kellene mondania olyan, az embert mélyen érdeklő kérdésekről, mint isten léte, a lélek és az erkölcsi törvény.

A nyelv-elemzés módszere voltaképpen nem új : már Sokrates és Aristoteles is alkalmazták, a skolasztika mesterei pedig különös gondot fordítottak minden kétértelműség kiküszöbölésére a filozófiai nyelvből. A mai nyelv-elemzés jelentősége nem állítólagos felfedezéseiben áll, hanem abban, hogy — az újpozitivista megalapozásnak elutasításával — felhasználható az idealizmus és az egzisztencializmus ködös szofizmái ellen.

A harmadik cikk — „Nyelv-elemzés és metafizika" — Mach, Russell és Wittgenstein tanítványát, Rudolf Carnapot bírálja. Carnap a maga felfogását fizikalizmusnak nevezi, mert, mint mondja, „a mondatok és a szavak, a különböző tudományos területek tartalmai és tárgyai alapvetően egyfajtájúak : valamennyi terület egyetlen tudomány része, a fizikáé." Carnap szerint minden mondat annyit jelent, amennyi igazolható belőle, tehát ha egyáltalán jelent valamit, csak empirikus tényt jelenthet. Ami elvileg túl van a tapasztalatin, azt nem mondhatjuk ki, nem gondolhatjuk el, nem tehetjük kérdés tárgyává. A jelentéssel bíró mondatok

kivétel nélkül a tapasztalati — fizikai — tudományokhoz tartoznak; a filozófia nem több a logikai elemzés módszerénél. Negatív célja az értelem nélküli szavak és mondatok kikapcsolása, pozitív célja, hogy megalapozza a tapasztalati tudományt és a matematikát. A logikai elemzés tudományos filozófia, a metafizika nem az. Utóbbi „álmondatokat" tartalmaz, amelyeknek sem realis, sem irreális tartalmuk nincs: mindössze egy bizonyos életérzést fejeznek ki, amelynek nálunk megfelelőbb kifejezési eszköze a zene volna. A metafizikusok tulajdonképpen muzsikusok zenei tehetség nélkül.

E gondolatok ismertetése után a szerző rátér Carnap bírálatára. A szó empirikus elmélete rész-igazságot rejt magában: végeredményben ugyanis minden emberi ismeret tapasztalati tényekből származik. A megismerés azonban nem reked meg itt: a tapasztalati tényekben az ember megragadja a fogalmit, s ezzel az érzékelés fölé emelkedik. Következésképpen minden olyan filozófia érvényes és igaz, amely egyrészt a konkrét létezőre támaszkodik, másrészt utat nyit az egyetemes felé. Carnap elmélete nemcsak a metafizikát teszi lehetetlenné, hanem a logikai megismerés tagadásával, egyben minden tudományos ismeretet.

Carnap önmagát sorolja a fenomenalisták közé, amikor tagadja, hogy megismerésünk megragadhatja a lét lényegét. Érdeklődése kimerül a nyelv logikai vizsgálatában, anélkül, hogy a realitással való viszonyát vizsgálná: a logikát elszakítja az ontológiától. A nyelvelemzést meg kell tisztítani ezektől az újpozitivista előítéletektől, s így mint kifejezőkészségünk gyarapítója, valóban fontos eszközévé lesz a filozófiának — mert ha egy filozófiai rendszer terminológiája szegényes és nélkülözi az árnyalatokat, akkor képtelen kifejezni a világ kimeríthetetlen gazdagságát.

AZ 1958. ÉVI KÜLFÖLDI FILOZÓFIAI IRODALOM BIBLIOGRÁFIÁJA

Általános jellegű művek

Apel, M.: Philosophisches Wörterbuch. 5. völlig neubearbeitete Aufl. v. P. Ludz. Berlin, de Gruyter. 315 p.

Bhattacharyya, K.: Studies in philosophy. Vol. II. Calcutta, Progressive Publisher. 360 p.

12. *Congresso* internationale di filozofia. Venezia, settembre 1958. Firenze, Sansoni. 172 p.

Ducassé, P.: Les Techniques et le philosophe. Préf. par Max Scrrungs. Paris, Pr. Univ. de France. 128 p.

International bibliography of social and cultural anthropology. Bibliographie internationale d'anthropologie sociale et culturelle, Prep. by the Internat. Comm. for Soc. Sciences Doc. Ed. by Georges Balandier, J. F. M. Middleton. Vol. I. Paris, Unesco. 259 p.

Izvesztija na Insztituta po filoszofija. T. III. Szofija, BAN. 352 p.

Kowalewski: Wstęp do filozofii. Poznań, Pallotinum.

Mora, F. J.: Diccionario de filosofia (Cuarta edicion). Buenos-Aires, Editional Sudamerikana. 1481 p.

Les *rapports* de la pensée et de l'action. Entretiens philosophiques de Varsovie. Wrocław, P.A.N. Ossolineum. 202 p.

Totok, W.: Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur. Frankfurt/M., Klostermann. 36 p.

Tugov, J. M.—Misarina, V. V.: Csto csitat' po filoszofii. Rekomendatel'nüj ukazatel' literaturü po dialekt. i isztorics. materializmu i isztorii domarksziszlszkoj filoszofii. Moszkva, Bibl. im. Lenina. 153 p.

Dialektikus és történelmi materializmus

Der *dialektische* Materialismus und der Aufbau des Sozialismus. Konferenz des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim ZK. der S. E. D. über den dialektischen Materialismus, die theoretische Grundlage der Politik der Partei der Arbeiterklasse und seine erfolgreiche Anwendung durch die S. E. D. 5—6. Mai 1958 in Berlin. Diskussionsbeiträge. 2. Aufl. Berlin, Dietz.

Dudel', O. P.: Zakonü materialiszticseszkoj dialektiki. Materialü k lekcijam po kurszu dialekticseszkogo i isztoricseszkogo materializma. Moszkva, Izdat. Szovetszkaja Nauka. 113 p.

Dzsunuszov, M.: Ob isztoricseszkom opüte sztroitel'sztva szocializma v rannye otsztalüh sztranah. Moszkva, Goszpolitizdat. 264 p.

Fataliev, H. M.: Dialekticseszkij materializm i voproszü eszteszlvoznanija. Moszkva, Izdat. Szovetszkaja Nauka 133 p.

Filoszofszkie voproszü szovremennoj fiziki. Red. Kuznecov i Omel'janovszkij.

Moszkva, Goszpolitizdat. 246 p. (Akad. Nauk SzSzSzR, Insztut. Fil.)
Zu *Fragen* des dialektischen und historischen Materialismus. Berlin, Verl. Kultur u. Fortschritt. 134 p.
Gouska, J.—Kara, K.: Harakter narodno-demokraticseszkoj revolucii. Red. i vsztupit. sztat'ja A. I. Szoboleva. Perevod sz cseszkogo Sztarosztina. Moszkva, Izd. Inosztr. Lit. 490 p.
Klaus, G.: Philosophie und Einzelwissenschaft. Berlin, Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 73 p.
Kovalgin, V. M.: Dialekticseszkij materializm o zakonah nauki. Minszk, Izd. Akad. Nauk BSzSzR. 164 p.
Lem, G.: O perehode ot sztarogo kacseszstva k novomu v obscsesztvennom razvitii. Moszkva, Goszpolitizdat. 200 p.
Lenin, V. I.: O goszudarsztve i prave. Szbornik proizvedenij i dokumentov v 2-h tomah. Moszkva, Goszjurizdat. 659 + 847 p.
Lenin, V. I.: Protiv revizionizma. Moszkva, Insztitut markszizma—leninizma pri CK KPSzSz. 584 p.
Marks (Marx), K.: Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844. Tłumaczyli: Jażdżewski i Zabludowski. Słowo wstępne M. Fitzhanda. Warszawa. Książka i Wiedza. LV, 172 p.
Marks (Marx), K. i *Engels, F.:* O literaturze i sztuce. Wybór tekstów. Warszawa, Książka i Wiedza. XXX, 270 p.
Martel, K.: Marksistowski materializm i filozoficzna koncepcja człowieka społecznego. Warszawa, Książka i Wiedza. 85 p.
Marx, K.—Engels, F.: Szocsinenija, t. 11. Moszkva, Goszpolitizdat. XXVI, 787 p.
Marxistische Philosophie und sozialistische Politik. Aktuelle Probleme d. marxistischen Philosophie in der DDR. Berlin, Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 190 p.
Meljuhin, S.: Problema konecsnogo i beszkonecsnogo. Moszkva, Goszpolitizdat. 264 p.
Minaszjan, A. K.: Perehod kolicsesztvennüh izmenenij v kacsesztvennüe v neorganicseszkoj prirode. Jerevan. 284 p. (Akad. Nauk Armjanszkoj SzSzR, Szektor filoszofii)
Nicsük, V. M.: Filoszofszki osznovü naukovüh prac Bogomolc'ja. Küjiv. 78 p. Akad. Nauk Ukr. SzSzR.
Nekotoriie problemü dialekticseszkogo i isztoricseszkogo materializma. Szbornik sztatej. Red. kol.: Kolbanovszkij i drug. Moszkva, A.O.N. pri CK KPSzSz 228 p.
Oktoberrevolution und Philosophie. Berlin, Dtscher. Verl. d. Wissenschaften. 202 p.
Osavkov, Zs.: Isztoricseszkijat materializöm i szociologijata. Szofija, 296 p. Bölgarszka Akad. na Naukite. Insztitut po Filoszofija.
Osznovü markszisztsztkoj filoszofii. Red. Pavelkin i Kurbatova. Moszkva, Goszpolitizdat. 688 p.
Panchava, J. D.: Dialekticseszkij materializm. Kursz lekcij. Moszkva, Goszucspedgiz. 314 p.
Philosophes Roumains contemporains. Bucarest. 307 p. Académie de la République Populaire Roumaine.
Philosophie und Gesellschaft. Beiträge zum Studium der marxistischen Philosophie. Hrsg. v. Warner Pfoh und Hans Schulze. Berlin, Akad. Verl. 518 p.
Plehanov, G. V.: Izbrannüe filoszofszkie proizvedenija. T. 5. Vsztup. sztat'ja—V. Scserbin. Moszkva, Szocekgiz. 903 p.
Plechanow, J.: Przeciw rewizjonizmowi. Wybór artykułów. Warszawa, Książka i Wiedza. 166 p.
Problemü razvitija v prirode i obscsesztve. Otv. red. B. A. Csagin. Moszkva—Leningrad. 295 p. (Akad. Nauk SzSzSzR. Leningr. Kafedra filoszofii.)
Procska, M. A.: Markszisztszko—leninszkaja teorija goszudarsztva, revolucii i diktaturü proletariata. Moszkva, Izdat. V. P. S. 128 p.
Protiv szovremennogo revizionizma. Szbornik perevodov. Pod. red. G. Sz. Vaszeckogo i A. P. Butenko. Moszkva, Izdat. Inosztr. Literaturü. 364 p.
Protiv szovremennogo revizionizma. Szbornik sztatej opubl. v gazetah i zsurnalah kom. i rab. partij. Moszkva, Pravda. 243 p.
Rozsin, V. P.: Predmet i sztruktura markszisztszko—leninszkoj filoszofii. Leningrad, Leningr. Universzitet. 72 p.
Sahparonov, M. I.: Dialekticseszkij materializm i nekotorije problemü fiziki i himii. Moszkva, Goszpolitizdat. 88 p.
Segal, J.: Die dialektische Methode in der Biologie. Berlin, Dietz. 272 p.
Spasowski, W.: Człowiek a świat. Warszawa, Książka i Wiedza. 200 p.
Szviderszkij, V. I.: Prosztransztvo i vremja. Moszkva, Goszpolitizdat. 200 p.
Tugarinov, V. P.: Szootnosenie kategorii isztoricseszkogo materializma. Leningrad, Leningr. Universzitet. 116 p.
Ucsenüe zapiszki. Dialekticseszkij i isztoricseszkij materializm. Vüp. 1. Red. V. Sz. Kapürin. Moszkva, Vüszszaja partüjnaja skola pri CK KPSzSz. 135 p.
Ucsenüe zapiszki. Vüp. 190. Moszkva, Izdat. Moszkovszkogo Universziteta. 179 p.

Voproszü dialekticseszkogo i isztoricseszkogo materializma. Szbornik sztatej. Red. kol.: Gapocska i drug. Moszkva, Akad. Obscsesztvennüh Nauk pri CK KPSzSz. 320 p.

Voproszü isztoricseszkogo materializma. Red. Rozsin. Leningrad, Izdat. Leningradszk. Universziteta. 145 p.

Voproszü marksziszt szkoj filoszofii v trudah V. I. Lenina. Red. kol.: Gorbacs, Kovalgin, Manin. Minszk. 295 p. (Akad. Nauk Beloruszkoj SzSzSzR, Insztitut Filoszofii.)

Voproszü razvitija szocialiszticseszkogo obscsesztva. Szbornik sztatej. Red. G. M. Gak. Moszkva, Moszk. Univ. 144 p.

Zweiling, K.: Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik. Berlin, Dietz. 79 p.

Filozófiatörténet, a filozófia klasszikusainak művei

Agadzsanjan, G. Sz.: Voproszü marksziszt szko—leninszkoj teorii v trudah Szt. Saumjana. Jerevan, Ajpetrat. 287 p.

Alambert, de *Jean le Rond:* Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie (1755) Neu übers. Mit Einl. und Anmerk. vers. von G. Klaus. Berlin, Deutsche Akad. der Wissensch. LXX, 141 p.

Altaner, B.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 5. völlig neu bearbeitete Aufl. Freiburg, Herder. XXVIII, 508 p.

Antonopoulos, G.: Der Mensch als Bürger zweier Welten. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von I. Kant Philosophie. Bonn, Bouvier. 157 p.

Aristotle: On poetry and style. Tr. with an introd. by G. M. A. Grube. New York, Liberal Arts Press. XXXII, 110 p. (The little library of Liberal Arts No 68.)

Aristoteles: Kategorien. Lehre vom Satz. Übers., mit e. Einl. u. Anmerkgn. vers. v. E. Rolfes. Hamburg, Meiner. 191 p.

Aristoteles: Kategorie. Organon 1. Brno, Ceskoslov. Akad. Věd. Sekce ekonomie práva a filosofie. Filos. Urt. 75 p.

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. v. E. Grumach. Bd. 8. Magna Moralia, Berlin, Akad. Verl. 480 p.

Arnauld, A. i *Nicole, P.:* Logika czyli sztuka myślenia. Przetł. i poprzedziła wstępem S. Romahnowa. Warszawa, P.W.N. (Biblioteka klasyków filozofii.) XVI, 531 p.

Aster, E. von: Geschichte der Philosophie. 12. Aufl. durchges. Stuttgart, Kröner. XXI. 504 p.

Augustine, Saint: On Christian Doctrine. Tr. with an introd. by D. W. Robertson. New York, Liberal Arts Press. XXII, 169 p.

Avicenna (Ibn Szina Abu Al'): Kanon vracsebnoj nauki. Taskent. 793 p.

Bakradze, K.: Szisztema i metod filoszofii Gegel'a (Hegel). Tbiliszi, Izdat. Tbiliszkogo Univ. 465 p.

Basson, H. H.: David Hume. Baltimore, Penguin Books. 183 p. (Pelican Books. 428).

Berkeley, G.: The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. vol. IX. Edinburgh, Nelson. 191 p.

Bogatov, V. V.: Osznovnüe csertü mirovozrenija vüdajuscsihsza predsztavitelej dvizsenija petrasevcev. Moszkva, Izd. Moszk. Univ. 58 p.

Bréhier E.: The philosophy of Plotinus. Translated by Joseph Thomas. Chicago, University of Chicago Press. VII. 205 p.

Burke, E.: The correspondence of Edmund Burke. vol. I. April 1744—June 1768. Ed. by Thomas W. Copeland. Cambridge, University Press; Chicago, Univ. of Chicago Press. XXVI. 377. p.

Capelle, W.: Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und mit einer Vorbemerkung versehen. Berlin, Akademie Verl. 503 p.

Cazeneuve, J.: La philosophie médicale de Ravaisson. Paris, Press. Universitaires de France.

Csernüsevszkij, N. G.: Sztat'i, iszsszledovanija; materialü. Pod red. Tokusaeva. T. 1. Szaratov, Kn. Izd. 542 p.

Chabod, F.: Machiavelli and the Renaissance. Trl. from Italian by D. Moore. London, Bowes. 276 p.

Cicero, M. T.: Scripta quae manserunt omnia 48 fasc. De officiis. Tertium re cogn. C. Azert. De virtutibus. Post O. Plasberg iterum recogn. W. Ax. Ed. sterotypa corr. Lipsiae, Acad. Scient. Germ. Berolinensi XLIII. I. 189 p.

Ciceron. Szbornik sztatej. Moszkva, Izdat. Akad. Nauk. SzSzSzR. 149 p.

Condillac, E. B. de: Traktat o wrażeniach zmysłowych. Tłumaczyta W. Wiecechowska. Warszawa, PWN. XX, 326 p. (Biblioteka Klasyków Filozofii).

Corbato, C.: Sofisti e politica ad Atene, durante la guerra del Peloponeso. Trieste. 42 p.

Cordier, P. M.: Jean Pic de la Mirandole, ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien. Paris, Nouvelles Éditions Debresse. 192 p.

Cornu, A.: Karl Marx et Friedrich Engels. T. II: Du liberalisme démocratique au communisme. La „Gazette Rhénene" „Les Annales Franco—Allemandes" 1842—1844. Paris, Press. Universitaires de France.

Cushman, R. E.: Therapeia, Platos conception of philosophy. Chapel Hill, The University of North Carolina Press; London, Oxford Univ. Press XII, 322 p.

Danielou, J.: Philon d'Alexandrie. Paris, Arthéme Fayard. 230 p.

Deborin, A. M.: Szocial'no-politicseszkie ucsenija novego vremeni. Moszkva, Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 628 p.

Descartes, R.: Namiętności duszy. Tłum. z jęz. franc. L. Chmaj. Warszawa, PWN. XVII, 186 p.

Descartes, R.: Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez swiatło przyrodzone rozumu. Tłum. z jęz. franc. L. Chmaj. Wyd. II. XIII, 170 p.

Die *deutsche* bürgerliche Philosophie seit der Grossen Sozialist. Oktoberrevolution. Berlin, Dtscher. Verl. 119 p.

Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers. Hrsg. von Kurt Rossmann. Bremen, Schüssemann. 512 p.

Diaz, F.: Voltaire storico. Torino, Einaudi. 323 p.

Dobrolubow, M.: Pisma filozoficzne. Tłum. H. Kowalewska. Wstępem poprzedzit A. Walicki. Warszawa, PWN. T. I —XV, 411 p.; t. 2—455. p. (Biblioteka Klasyków Filozofii.)

Duhem, P.: Le systeme du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic 3 on. Nour tir. Paris, Hermann. 549 p.

Dunayevskaja, R.: Marxism and freedom, from 1776 until today. With a preface by Herbert Marcuse. New York, Bookman Associates. 384 p.

Durkheim, E.: Socialism and Saint-Simon. Ed. and with an introd. by A. W. Gouldner. Tr. by Charlotte Sattler. With a preface by Marcel Mauss. Jellow Springs, Ohio, Antioch Press. XXIX, 240 p.

Ferm, V. (ed.): A history of philosophical systems. (New Students Outline Series) Ames (Iowa), Little Field, Adams and Co. XIV, 642 p.

Feuerbach, L.: Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Kritisches über Religion, Theologie und Kirche. Ausgew. und eingel. von Werner Schuffenhauer. Berlin, Dietz. 190 p.

Fichera, G.: Validita della logica aristotelica. Padova. 97 p.

Fichte, G. A.: Teoria della Scienza 1788, „Nova Methodo". Milano, Cisalpino. 262 p.

Filosofie v dějinách Cseskeho Národa. Protokol celostátni Konference o dějinách cseské filosofie v Liblicich ve dnech 14—17 dubna. Nahladelstvi Cseskoslovenski Akademie ved. 321 p.

Findlay, J. N.: Hegel. A re-examination. London—New York, Allen and Unwin, Macmillan. 372 p.

Flashar, H.: Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie. Berlin, Akademie V, 144 p.

Fleckenstein, J. O.: G. W. Leibniz. Barock u. Universalismus. München, Ott Verl. 200 p.

Forster, G.: Philosophische Schriften. Mit Einführung hrsg. von Gerhard Steiner. Berlin, Akad. Verlag. LXX, 256 p. (Philos. Studientexte).

Freu, K.: Synesics von Kyrene. Ein Kommentar zu seinen „Dion" (Dio Dhrysostomus Coccejus) Berlin, Akad. Verl. XII, 184 p.

Friedländer, P.: Plato. vol I. An introduction. Translated by Hans Meyerhoff. New York, Pantheon Books. XXIII, 422 p.

Galli, G.: Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti, Torino, Editrice Gheroni, 369 p.

Gauss, H.: Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, T. 2, Hälfte 2.: Die Dialoge der literarischen Meisterschaft: Phädo, Symposium, Staat. Bern, Lang. 272 p.

Gauthier, R. A.: La morale d'Aristote. Paris, Presses Universitaires de France.

Gercen, A. J.: Szobranie szocsinenij t. 14. Sztatji iz „Kolokola" i drugije proizvedenija 1859—1860. Moszkva, Izdat Akad. Nauk SzSzSzR. 701 p.

Gercen, A. I.: Szobranie szocsinenij t. 15. sztat'i iz „Kolokola" i drugije proizvedenija 1891 godov. Moszkva, Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 498 p.

Gilbert, W.: On the Magnet. Basic Books Inc. New York. VIII, 246 p.

Girnus, W.: Voltaire. Berlin, Aufbau Verl. 88 p.

Glockner, H.: Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart, Reclam Verl. 2, 1184 p.

Glockner, H.: Hegel. Bd. 2. Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie. Stuttgart, Frommann. 568 p. (G. W. F. Hegel — Sämmtlichen Werke. 22. Jubliäumsausgabe.)

Gouhier, H.: Les premières pensèes de Descartes. Paris, Press Univ. de France. 340 p.

Grégoire, F.: Études hegéliennes. Lés points capitoux du système. Louvain—Paris, Édit Béatrice — Nauwelaerts. IX, 411 p.

Gropp, R. O.: Zu Fragen der Geschichte der Philosophie und des dialektischen Materialismus. Berlin, VEB. Deutscher Verl. 137 p.

Gulian, C. J.: De probleme de l'objectivitation dans la „Phenoménologie de l'esprit" Hegel G. W. F. Bucuresti. 143 p.

Gurevics, Sz. M.: Novaja rejnszkaja gazeta K. Marksza i F. Engelsza. Moszkva, Goszpolitizdat. 190 p.

Guzzo, A.: Agostino Tommaso. Torino, Filozofia. 276 p.

Hagendahl, H.: Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers. Göteborg, Elander. 424 p.

Hegel, G. W. F.: Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit. In neuer Anord. hrsg. v. Hermann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 547 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 1.)

Hegel, G. W. F.: Naturphilosophie. Mit einem Vorw. v. Karl Ludwig Michelet. Jubiläumsausg. im Faksimileverfahren neu hrsg. v. Hermann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 722 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 9.)

Hegel, G. W. F.: System der Philosophie 3. T. Die Philosophie des Geistes. Mit einem Vorw. v. Ludwig Bauman. Jubiläumsausg. im Faksimileverfahren, neu hrsg. v. Hermann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 476 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 10.)

Hegel, G. W. F.: Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit. Vorwort v. Germann Glockner. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. 544 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 20.)

Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Vorwort v. Leopold Henning. 3. Aufl. Teil 1. Die objektive Logik. Stuttgart, Frommann. 721 p. (G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke. 4.)

Hegel, G. W. F.: Wyklady z filozofii dziejów. Tłum. J. Grabowski i A. Landman. Wstępem poprzedzil L. Kroński. Warszawa, PWN. (Biblioteka Klasyków Filozofii).

Henrici, P.: Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action". Pullach bei München, Berchmans Kolleg. XIX, 206 p.

Hildebrandt, K.: Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht. 2. Aufl. Berlin, De Gruyter. 320 p.

Holte, R.: Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskalornas diskussion om människans livsmal. Uppsala. 416 p.

Hommes, J.: Krise der Freiheit. G. W. F. Hegel, K. Marx, J. H. Heidegger. Regensburg, Pustet. 331 p.

Hunger, E.: Von Demokrit bis Heisenberg. Quellen und Betrachtungen zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Braunschweig, Vieweg. 120 p.

Hunt, R.—Klibansky, R.—Labowsky, L. (editors): Mediaeval and Renaissance Studies. col. IV. London, University of London.

Husik, J.: A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New York, Meridian Books. XLIX, 466 p.

Iz *isztorii* filoszofii. 2. vüp. Pod. red. M. M. Grigorjana. Moszkva, AON pri CK KPSzSz (Ucson. zap. vüp. 44.)

Iz *isztorii* markszisztszkoj filozofii. Szbornik sztatej pod red. Bühovszkogo. Moszkva. 248 p.

Izbranniüe proizvedenia progreszszivnüh polszkih müszlitelej. T. 3. Moszkva, Szocekgiz. 1156 p.

Jaeger, W.: Paideia. La formazione dell' uomo greco. III. Il conflitto degli ideali di-metura mell'etá di Platone. Trad. di A. Senti. Firenze, La Nouva Italia.

Jevons, W. S.: The principles of science. A treatise on logic and scientific method. New York, Dover Publication. 786 p.

Kant, I.: Werke. Hrsg. v. W. Weischedel. In 6 Bd. Bd. 3. Schriften zur Metaphysik u. Logik. Wiesbaden, Insel Verl. 686 p.

Karapetjan, A. A.: Kriticseszkij analiz filoszofii Kanta. Jerevan, Ajpetrat. 567 p.

Kierkegaard, S.: Edifying discourses. A selection. Transl. by F. David and M. Swenson. Introduct. by P. L. Holmer. New York, Harper.

Kierkegaard, S.: Gesammelte Werke. Abt. 16., T. 2. Düsseldorf—Köln, Diederichs. 418 p.

Kierkegaard, S.: Johannes Climacus, or, De omnibus dubitandum est and A sermon. Translated, with an assessment by T. H. Croxall. Stanfond (California), Stanford Univ. Pr.; London, Black. 195 p.

Klein, C.: The credo of Maimonides. A synthesis. New York, Philosophical Library. 143 p.

Kojévé, A.: Hegel G. W. F. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar

zur Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. I. Fetscher. Stuttgart, Kohlhammer. 234 p.

Kolakowski, L.: Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa, PWN. 630 p.

Lacombe, R. E.: L'apologétique de Pascal. Étude critique. Paris, Press Univ. de France.

Lefebvre, R.: La vocation de René Descartes. 3. tom. Le criticisme. Paris, Press Univ. de France. 340 p.

Leibniz, G. W.: Discours de Metaphysique-Metaphysische Abhandlung, übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. v. H. Hening. Hamburg, Meiner. X,106 p.

Lieberg, G.: Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles. München, Beck. 10, 131 p.

Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolut. Bruch im Denken d. 19. Jh. Marx u. Kierkegeard. 4. Aufl. Stuttgart, Kohlhammer. 464 p.

Luccioni, J.: La pensée politique de Platon. Paris, Press Univ. de France.

Lukrecij, Titusz Kar (Lucretius, Titus Carus) : O prirode vescsej. Per., vsztup. sztat'ja i komment. F. A. Petrovszkogo. Moszkva, 258 p.

Luscsücki, J. N.: Narüsü pa gisztorii gramadszka-politicsnoj i filoszofszkaj dumki v Belaruszi v drugoj palavine XIX v. Minszk, Vüd. Beldzjarzsuniv. 364 p.

Maimonides, M.: The preservation of youth. Essays on health. Translated from the original Arabic, and with an introduction by H. L. Gordon. New York, Philosophical Library. 92 p.

Marek Aureliusz: Rozmyślania. Przekład M. Reitera. Posłowiem i przypisami opatrzyl K. Leśniak. Warszawa, PWN. 192 p.

Melescsenko, Z. N.: Iz isztorii idejno-filoszofszkoj bor'bü za edinsztvo Germanii v XVIII. i nacsale XIX. vv. Leningrad, Univ. 81 p.

Meulen, J. van der: Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg, Meiner. 358 p.

Mill, J. S.: Considerations on representative government. Ed. with an introduction by C. Shields. New York, The Liberal Arts Pr. XLIV, 275 p.

Montaigne, M. de: Selbstzeugnisse u. Dokumente. Hamburg, Rowohlt. 173 p.

Monten' (Montaigne), M. de : Opütü. 2. kniga. Izd. podgot. F. A. Kogan i Bernstejn. Moszkva—Leningrad, Akad. Nauk SzSzSzR. 652 p.

Muljacić, Ž.: Tomo Basiljevič-Baselji pretsavnik prosvječenja u Dubrovniku. Uredn. P. Kolendič. Beograd, Naučno Delo. 114 p.

Narszkij, J. S.: Filoszofija pol'szkogo proszvescsenija. Moszkva, Izdat. Moszk. Univ. 39 p.

Nicolaus de Cusa: Opera omnia iussu et auctoritete Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. IV. Opuscula philosophica. I. De des abscondito ; De quaerendo deum ; De filiatione dei ; De ultimis diebus ; De genesi. Hamburg, Meiner Verl.

Nicolaus de Cues: Schriften in deutscher Übersetzung (E. Hoffmann und P. Wilpert) III. Drei Schriften vom verborgenen Gott. Hamburg, Meiner Verl.

Nowicki, A.: Grzegorz z Sanoka. Warszawa, PWN. 254 p.

Ong, W. J.: Ramus, Method and the decay of dialogue. Cambridge (Mass), Harward Univ. Pr. 400 p.

Parmenide: Testimonienze e frammenti. Introduz., traduz. e commento a c. di M. Untersteiner. Firenze, La Nouva Italia.

Il *pensiero* stoico ed epicureo. Scelta, traduz. ed esposizione dei sistemi a c. di R. Mondolfo, introduz. critica e commento a c. di Di Pesce. Firenze, La Nouva Italia.

Pieper, J.: Hinführung zu Thomas v. Aquin. 12 Vorlesung. München, Kösel. 245 p.

Pitagorici: Testimonianze e frammenti, a c. di M. Timponaro Cardini. Fasc. I. Firenze, La Nuova Italia. XIX, 177 p.

Plehanov, G. V.: Utopicseszkij szocializm XIX v. Moszkva, Goszpolitizdat. 78 p. (Biblioteka naucsnogo szocial. 26.)

Quiring, H.: Heraklit. Berlin, de Gruyter 160 p.

Prace z zakresu historii filozofii. Red. St. Swiezewski. Lublin. 172 p.

Ratiani, P. K.: Il'ja Grig. Csavcsavadze. Filoszofszkie i szocial'no-politicseszkie vozrenija. Moszkva, Izdat. Szocck-giz. 202 p.

Roj, M.: Isztorija indijszkoj filoszofii. Per. sz beng. M. Sz. Andronova, M. Sz. Kolobkova i dr. Vsztup. sztat'ja V. V. Brodova. 12, 548 p.

Romanov, J. M.: Mirovozzrenie N. G. Csernüsevszkogo v 1872—1883 g. Jakutszk, Jakutszknigoizdat. 292 p.

Schelling, F. W. J. von : Werke. Münchner Jubiläumsdruck. Unveränd. Nachdr. Hauptbd. 1. Jugendschriften. 1793—98. München, Beck. XVII, 723 p.

Schleiermacher, F.: On religion. Speeches to its cultured despisers. Trans. by J. Oman. Introd. by R. Otto. New York, Harper.

Scholberg, K. R.: Pierre Bayle and Spain. Chapel Hill, Univ. of North Carolina. 8, 40 p.

Schwann, St.: Korespondencje Karola Marksa do wrocławskiej „Neue Oder-Zeitung". Poznań 267 p.

Sniadecki, J.: Pisma filozoficzne t. I. II. Warszawa, PWN. 1. t. — IX, 299; 2 t. — 449 p.

Steiner, R.: Die Philosophie des Thomas v. Aquin. 2. Aufl. Dornach, Steiner Verl. 103 p.

Suchodolski, B.: Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej. Wrocław, Polska Akad. Nauk, Ossolineum. 92 p.

Szilin, M. A.: K. A. Gelvecij-vüdajuscsijszja franc. filoszof-materialiszt XVIII v. Moszkva. 146 p.

Szvetlov, L. B.: Radiscsev. Moszkva, AN SzSzSzR. 304 p.

Tatarkiewicz, Wł.: Historia filozofii. Wydanie nowe, uzupełnione. Warszawa, PWN t. I — Filozofia starożytna i sredniowieczna. 436 p. t. II — Fil. nowożytna do roku 1830. 341 p. t. III. — Fil. XIX w. i współczesna. 605 p.

Testard, M.: Saint Augustin et Cicéron. Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin. Paris, Études Augustiniennes. VII, 392 p.

Tokarski, M.: Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy. Lublin, Tow. Nauk KUL. 370 p.

Tugendhat, E.: Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg—München, Alber. X, 160 p.

Vercman, I.: Zsan-Zsak Russzo (Rousseau). Moszkva, Goszlitizdat. 271 p.

Verneaus, R.: Histoire de la philosophie moderne. Paris, Beauchesne. 204 p. (Cours de philosophie thomiste.)

Volgin, V. P.: Razvitie obscsesztvennoj müszli vo Francii v XVIII veke. Moszkva, Izdat. Akad. Nauk SzSzSzR. 413 p.

Vyverberg, H.: Historical pessimism in the French Enlightenment. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr. (London, Oxford Univ. Pr.) 253 p.

Warnock, G. J.: English philosophy since 1900. London, Oxford Univ. Pr. VIII, 180 p.

Wąsik, W.: Historia filozofii polskiej. t. 1. Scholastyka, Renesans, Oświecenie. Warszawa, Pax. 425 p.

Welch, H.: The parting of the way, Lao Tzu and the Taoist Movement. London, Methuen Co Ltd. 204 p.

Weldon, T. D.: Kant's critique of pure reason. 2-d. ed. Oxford, Clarendon Pr. XI, 331 p.

Weizel, H.: Die Naturrechtslehre Samuel Puffendorf. 17 und 18 Jahrhunderts. Berlin, de Gruyter. 112 p.

Weizsäcker, C. F.: Descartes und d. neuzeitl. Naturwissenschaft. Hamburg, Univ. 29 p.

Wilczkówna, F.: Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga wedł. Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota. Warszawa, Pax. 332 p.

Wolf, H. M.: Spinozas Ethik, eine kritische Einführung. München, Lehnen Verl. 128 p.

Wolgin, W. P.: Poprzednicy naukowego szocjalizmu. Tłum. M. Kelles-Krauz. Warszawa, Książka i Wiedza. 334 p.

Zimin, A. A.: Pereszvetov i ego szovremenniki. Ocserki po issztorii russzkoj obscsesztvenno — politicseszkoj müszli szeredinü XVI. v. Moszkva, AN SzSzSzR. 498 p.

Jelenkori burzsoá filozófia

Abbagnano, N.: Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus, mit einem Beitrag v. Ernesto Grassi: Was ist Existentialismus? Hamburg. 134 p.

Bachelard, G.: Le nouvel esprit scientifique. Paris, Presses Univ. de France.

Bagot, J. P.: Connaissance et amour; essai sur la philosophie de Gabriel Marcel. Paris, Beauchesne. 248 p.

Barrett, W.: Irrational man. A study in existential philosophy. New York, Doubleday. 278 p.

Barth, K.: Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit. Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht.

Beck, W. S.: Modern science and the nature of life. London, Macmillan. XIX, 302 p.

Bergmann, G.: Some reflections on time. Rome, Instituto di Studi Filosofici. 36 p.

Bergson, H.: Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, Presses Univ. de France.

Bhattachäryya, K.: Studies in philosophy. Vol. II. Calcutta, Progressive Publisher. XXXI, 360 p.

Bollnow, O. F.: Die Lebensphilosophie. Berlin—Göttingen—Heidelberg, Springer. VI, 154 p.

Born, M.: Physik im Wandel meiner Zeit. 2. Aufl. Braunschweig—Berlin, Vieweg. Akad. Verl. VII, 252 p.

Bréhier, É.: Problemy filozoficzne XX. w. Tłum. M. Tazbir. Warszawa, Pax. 100 p.

Brightman, E. Sh.: Person and reality. An introduction to metaphysics. Ed. by P. A. Bertocci in collaboration with J. Newhall and R. Brightman. New York, Ronald Press.

Bröcker, W.: Dialektik, Positivismus, Mythologie. Frankfurt, Klostermann. 113 p.

Buber, M.: Ich und du. Heidelberg, Schneider. 116 p.

Buber, M.: Schuld und Schuldgefühle. Heidelberg, Schneider. 68 p.

Caracciolo, A.: L'estetica a la religione di Benedetto Croce. Arona, Librarie Paideia. 213 p.

Cazeneuve, J.: Les rites et la condition humaine. Paris, Press. Univ. de France.

Conrad, M. H.: Der Raum. München, Kösel. 250 p.

Cresson, A.: Bergson. Sa vie, ses ouvres. Avec un exposé de sa philosophie. Paris, Press. Univ. de France. 158 p.

Cszsan Zsu-szin: Kritika pragmatisztszkoj filoszofii Hu si. Perevod sz kitajszkogo E. V. Nikogoszova. Moszkva, Izdat. Inosztr. Liter. 106 p.

Diemer, A.: Ontologische Untersuchungen. Meisenheim, Hein. 176 p.

Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. II. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Stuttgart, Teubner, Vanderhoeck u. Ruprecht. 125 p.

Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Bd. 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Stuttgart, Teubner, Vanderhoeck u. Ruprecht. XII, 381 p.

Dilthey, W.: Gesammelte Schriften. Bd. 10. System der Ethik. Stuttgart, Teubner, Vanderhoeck u. Ruprecht. 125 p.

The *emergence* of the modern mind. Ed. by F. Ch. Gruber. Philadelphia, Univ. of Pensylvania Pr. 93 p.

Fink, E.: Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem d. Phänomen-Begriffs. Den Haag, Nyhoff. VIII, 156 p.

Fothergill, P. G.: Life and its origin. Sheed Ward. 77 p.

Foulquie, P.: L'éxistentialisme. Paris, Press. Univ. de France.

Gamow, G.: Matter, earth, and sky (2 print). Englewood Cliffs, Prentice Hall. XI, 493 p.

Harkins, W. E.: Pragmatism and the czech „Pragmatist generation" 's Gravenhage, Monton. 20 p.

Hartmann, N.: Kleinere Schriften Bd. III. Vom Neukantianismus zur Ontologie. Berlin, de Gruyter. 395 p.

Heidegger, M.: Introduction a la métaphysique. Paris, Presses Univ. de France.

Heinemann, F. H.: Existentialism and the modern predicament. New York, Harper Brothers. 229 p.

Heisenberg, W.: The physicist's conception of nature. Hutchinson. 192 p.

Hengstenberg, H. E.: Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfunglsehre. Mit einem Vorw. v. L. B. Gerigen. München, Salzburg, Köln; Pustet. XXIV, 168 p.

Hessen, J.: Das Kausalprinzip. München—Basel, Reinhardt Verl. 300 p.

Holz, H. H.: Der französische Existenzialismus. Theorie und Praxis. Speyer—München, Dobleck-Verl. 144 p.

Hutin, S.: La philosophie anglaise et américaine. Paris, Pr. Univ. de France. 128 p.

Huxley, J.: The living thoughts of Darwin. New and rev. ed. London, Cassel. VIII, 156 p.

Jaspers, K.: Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München, Piper. 425 p.

Jaspers, K.: Rechenschaft und Ausblick. München, Piper. 432 p.

Jolivet, R.: Aux sources de l'existentialisme crétien. Nouvelle édition. Paris, Fayard. 287 p.

Jolivet, R.: L'homme metaphysique. Paris, Fayard. 123 p.

Krosszer, P. K.: Nigilizm Dzsona D'jui (Dewey). Moszkva, Izdat Inosztr. Lit. 285 p.

Kurszanov, G. A.: Gnoszeologia szovremennogo pragmatizma. Moszkva, Szocekgiz. 193 p.

Leclerc, I.: Whitehead's metaphysics; an introductory exposition. London, G. Allen and Unwin XII, 234 p.

Lendgrebe, L.: Philosophie der Gegenwart. Frankfurt, Ullstein Taschenbücher Verl. 174 p.

Maquet, A.: Albert Camus: The invincible summer. Translated by H. Briffault New York, Braziller. X, 224 p.

Mascall, E. L.: The importance of being human; some aspects of the Christian doctrine of man. New York, Columbia Univ. Press. VI, 118 p.

Mayer, E.: Kritik des Nihilismus. München, Lehnen Verlag. 476 p.

Mende, G.: Ocserki po filoszofii ekzisztencializma. Perevod sz nemeck. A. G.

Miszlivcsenko i E. A. Frolovoj. Moszkva, Izdat Inosztr. Lit. 251 p.

Murvalt, A. de: L'idée de la phénomenologie. Paris, Pr. Univ. de France. 420 p.

Narorp, P.: Philosophische Systematik. Aus dem Nachlass hrsg. von H. Natorp u. H. Knittermeyer. Hamburg, F. Meiner. XL, 420 p.

Passmore, J. A.: Hundred years of philosophy. Duckworth Co. 526 p.

Paumen, J.: Raison et existence chez K. Jaspers. Bruxelles, ed. du Parthenon. 344 p.

Pedroli, G.: La fenomenologia di Husserl. Torino, Taylor. 210 p.

Peirce, Ch. S.: Values in a universe of chance. Edited with an introduction and notes by Ph. Wiener. Stanford (Calif), Stanford Univ. Press. XXIV, 446 p.

Perry, R. B.: In the spirit of W. James. Bloomington, Indiana Univ. Press. 211 p.

Polanyi M.: Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy. London, Routledge and Kegan Paul. XIV, 428 p.

Pole, D.: The later philosophy of Wittgenstein. London, Athlone Pr. 192 p.

Randall, J. H.: Nature and historical experience. Essays in naturalism and in the theory of history. New York, Columbia University Press. (London, Oxford Univ. Press) VIII, 236 p.

Reinl, K.: Grundrisse des Seins. Ein Beitr. zum Weltbild d. Atomzeitalters. München, Barth. 204 p.

Rossi-Landi, F. (ed): Il pensiero americano contemporaneo. Scienze sociali. Diezione dell'opera F. Rossi-Landi. Milano, Edizioni di'Communita. XII, 290 p. (Centro di Studi Metodologici di Torino)

Le Roy, E.: Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale. t. II.: L'action. Paris, Presses Univ. de France.

Schaff, A.: Ideologia w ujęciu Mannheima. Warszawa, Książka i Wiedza. 48 p.

Schrödinger, E.: Mind and matter. The Turner lectures delivered at Trinity College, Cambridge in October 56. Cambridge, Univ. Press. VII, 103 p.

Schrödinger, E.: Science, theory and man. London, Allen-Unwin. XXIV, 223 p.

Szovremenniüje japonszkie müszliteli: Szbornik sztatej. Red. Szakiszaka Iszuro. Vsztup. sztat'ja Ja. B. Padul'-Zatulovszkogo. Moszkva, Izdat. Inosztr. lit. 359 p.

Topitsch, E.: Vom Ursprung und Ende der Methaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien, Springer. 4, 320 p.

Urmson, J.: Philosophical analysis. London, Oxford University Press.

Veraldi, G.: L'Humanisme technique. Essai critique sur les théories de R. Villadiez, Paris, Éd. de la Table Ronde.

Waelhens, A. de: Existence et signification. Louvain, Ed. Nauwelaerts. 290 p.

Wahl, J.: Husserl. t. I—II. Paris, Centre de Documentation Univ.

Weiss, P.: Modes of being. Carbondale (Ill), Southern Illinois Univ. Press. XI, 617 p.

Wiener, N.: Kibernatika i obscsesztvo. Moszkva, Izdat, Inosztr. Lit.

Wittgenstein, L.: Logiko-filoszofszkij traktat. Obscsaja red. i prediszl. V. N. Aszmusza. Moszkva, Izdat. Inosztr. Lit. 132 p.

Wittgenstein, L.: Preliminary studies for the „Philosophical investigations", generally known as the Blue and Brown Books. New York, Harpers. XVI, 185 p.

Wood, A.: B. Russell, the passionate sceptic. New York, Simon and Schuster. 249 p.

Logika és ismeretelmélet

Ajdukiewicz, K.: Abriss der Logik. Berlin, Aufbau V. 204 p.

Alleau, R.: De la nature des symboles. Paris, Flammarion. 124 p.

Bachelard, S.: La Conscience de Rationale. Paris, Presses Univ. de France. 215 p.

Banerjee, N. V.: Concerning human understanding. New York, Macmillan.

Bohr, N.: Atomic physics and human knowledge. New York—London, Wiley-Chapman and Hall. VIII, 101 p.

Brown, H. (ed): Science and the creative spirit. Essays on humanistic aspects of science. Toronto, Univ. of Toronto Pr. XXVII, 165 p.

Bunkov: Logika. Szofija, Nauka i iszkusztvo. 3., osznov. per. izd. 368 p.

Carnap, R.: Introduction to symbolic logic and its applications. 1. vol. New York, Dover Publications. XIV, 242 p.

Chauchard, P.: De langage et la pensée 2. ed. Paris, Presses Univ. de France. 128 p.

Coserin, E.: Logicismo y antilogicismo en la gramática. 2. ed. Montevides. 23 p.

Curry, H. B.—Feys, R.: Combinatory logic. With two sections by William

Craig. 1. vol. Amsterdam, North Holland Publ. Co. XVI, 417 p.

Dessauer, F.: Naturwissenschaftliches Erkennen. Frankfurt a/M., Knecht V. 1. vol. 446 p.

Dubarle, D.: La utilidad matematica de la formalizacion. Univ. Nac. de Mexico. 20 p.

Freudenthal, H.: Logique mathematique applique. Paris, Gauthier-Villars. 57 p.

Gardner, M.: Logic machines and diagrams. New York, Mc. Graw-Hill. LX, 157 p.

Gokieli, L. P.: O prirode logicseszkogo. Tbiliszi, Izdat. Akad. Nauk Gruz. SzSzR. 467 p.

Gołąb, St.: Elementy logiki matematycznej. Wyd. 2. poprawione i uzupełn. Kraków. 223 p.

Gorszkij, D. P.: Logika. Ucsebn. poszobie dlja pedagogicseszkih insztitutov. Moszkva, Ucspedgiz. 290 p.

Hansen, N. R.: Patterns of discovery. Cambridge, Univ. Pr. IX, 241 p.

Hartland-Swann, J.: An analysis of knowing. London, Ruskin House, Allen and Unwin. 142 p.

Horn, H.: Widerspiegelung und Begriff. Eine log.-erkenntnistheoretische Untersuchung. Hrsg. v. A. Horn. Berlin, Dt. Verl. d. Wiss. XV, 246 p.

Jaspers, K.: Von der Wahrheit. München, Piper. XXIII, 1102 p.

Jeszperszen, O.: Filoszofija grammatiki. Moszkva, Izdat. Inosztr. Lit. 404 p.

Klaus, G.: Einführung in die formale Logik. Berlin, VEB. Dt. Verl. d. Wiss. XII, 391 p.

Kotarbiński, T.: Wybór pism. t. 2. Myśli o myśleniu. Warszawa, P. W. N. 926 p.

Language, thought and culture. By Roger W. Brown, Irving M. Copi etc. Ed. by Paul Henle. Ann Arbor, Univ. of Michigan Pr. VI, 273 p.

Lawson, Ch. A.: Language, thought and the human mind. East Lansing (Michigan), Hate Univ. Pr. VI, 117 p.

Lefèvbre, E.: Structure et objet de l'analyse mathématique. 1. vol. Paris, Gauthier-Villars. 284 p.

Lorenzen, P.: Formale Logik. Bd. 1. Berlin, de Gruyter. 165 p.

Lukasiewicz, J.: Elementy logiki matematycznej. Wyd. 2. Warszawa, PWN. 98 p.

Martin, R. M.: Truth and denotation: A study in semantical theory. London, Routledge and Kegan Paul. XII, 304 p.

Mehlberg, H.: The reach of science. Toronto, Univ. Pr. XII, 356 p.

Minnesota studies in the philosophy of science. 2. vol. Concepts, theories, and the mind-body problem. Ed. by Herbert Feigl, Michael Scriven and Grover Maxwell. Minneapolis, Univ. of Minnesota Pr. XV, 553 p.

Moreau, J.: La conscience et l'être, Paris, Ed. Montaigne. 160 p.

Nagel, E.—Newman, J. R.: Gödel's Proof. New York, Univ. Pr. IX, 118 p.

Pap, A.: Semantics and necessary truth. An inquiry into the foundations of analytic philosophy. New Haven, Yale Univ. Pr. XII, 456 p.

Penev, M.: Kritika na logicseszkite vözgledi na burzsoaznite filoszofi v Bölgarija. Szofija, Nauka i iszkusztvo. 152 p.

Perelman, Ch.—Albrechts-Tyteca D.: La nouvelle rhétorique. Traite de l'argumentation. 1—2. tom. Paris, Presses Univ. de France.

Prace z zakresu logiki. Red. Korcik. Lublin. 232 p.

Reiser, O. L.: The integration of human knowledge; a study of the formal foundations and the social implications of unified science. Boston, Poster Sargent. 487 p. (Extending Horizont Books.)

Reznikov, L. O.: Ponjatie i szlovo. Leningrad, Izd. Univ. 124 p.

Russell, B.: Wstęp do filozofii matematyki. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa, Książka i Wiedza. 308 p.

Schaff, A.: Teoria poznania. (Wykłady na Universytecie Warszawskim 1957—1958. Część 1.) Warszawa, PWN. 148 p.

Scherrer, W.: Exakte Begriffe. Eine kurz gefaßte Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften. Bern, Haupt. 79 p.

Siewerth, G.: Ontologie du langage. Préface de Brice Parain. Texte français, introduction et notes par Marc Zemb. (Bruges) Brouwer. 187 p. (Textes et études philosophiques.)

Spaszov, D.: Novoto i sztaroto v logikata. Krit. uvod kum rozrabotkata na dialektiko-materialiszt. logika. Szofija, Nauka i Iszkusztvo 175 p.

Suppes, P.: Introduction to logic. Princeton, Van Nostrand.

Suszko, R.: Zarys elementarnej składni logicznej. W sprawie antynomii kłamcy. Semantyka języka naturalnego. Warszawa, PWN. 55 p.

Thiel, M.: Die Umstilisierung der Wissenschaft und die Krise der Welt. Heidelberg, Winter. XXII, 431 p.

Toulmin, St.: The uses of argument. Cambridge, Univ. Pr. VII, 264 p.

Uemov, A. I.: Logicseszkije osibki. Kak oni mesajut pravil'no mi szlif'. Moszkva, Goszpolitizdat. 119 p.

Ushenko, A. P.: The field theory of meaning. Pref. by Stephen Coburn Pepper. Arbor Univ. Pr. XXII, 182 p.

Vries, Josef de: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. München—Salzburg—Köln, Pustet, 188 p.

Wittenberg, A. I.: Vom Denken in Begriffen. Basel—Stuttgart, Birkhäuser Verl. 360 p.

Szociológia

Achinger, A.: Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik. Von d. Arbeiterfrage z. Wohlfahrtsstaat. Hamburg, Rowohlt. 174 p. (Rowohlt deutsche Enzykl., 47)

Alekszandrov, G. F.: Isztorija szociologii kak nauka. Minszk. Izd. Beloruszk. Univ. 79 p.

Angel, R. C.: Free society and moral crisis. Forew. by R. Niebuhr. Ann Arbor, Univ. of Michigan Pr. VIII, 252 p.

Arendt, H.: The human condition. Chicago, Univ. of Chicago Pr. 327 p.

Bacon, E. E.: Obok. A study of social structure in Eurasia. New York, Wenner—Gren Foundation. XV, 235 p.

Bahitov, M. S.: Ob odnoj „novejsej" szocial'noj utopii. (Krit. zametki o mikroszociologii). Moszkva, Szocekgiz. 150 p. (AN SzSzSzR, Inszt. Filoszofii.)

Barby, P.: Culture and history. Prolegomena to the comparative study of civilizations. London, Longmans, Green Co. 244 p.

Barret, Fr.: Histoire du travail. 5. ed. Paris, Pr. Univ. de France. 128 p. („Que sais-je?", 164.)

Bayart, P.: L'homme et la machine dans notre civilisation industrielle. Lille, École d'administration des affaires des Facultés catholiques. 115 p.

Becker, H.: Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln. Auf d. Grundlage e. Übersetzung v. Viebrock. Bearb. u. hrsg. v. B. Holzner. Würzburg, Holzner Verl. 320 p.

Bloch, H. A.—*Niederhoff*, A.: The gang. A study in adolescent behavior. New York, Philosophical Library. XV, 231 p.

Bourdieu, P.: Sociologie de l'Algerie. Paris, Pr. Univ. de France. 126 p. („Que sais-je?", 802.)

Bouthoul, G.: Histoire de la sociologie. 3. ed. Paris, Pr. Univ. de France. 127 p. („Que sais-je?", 423.)

Bouthoul, G.: La surpopulation dans le monde. La mutation démographique. Les éqilibres démo-écon. L'ère de la surpopulation. Paris, Payot. 267 p. (Bibl. scient.)

Breysig, K.: Gesellschaftslehre—Geschichtslehre. Berlin, de Gruyter. XXIX, 229 p.

Chalasiński, J.: Społeczeństwo i wychowanie. 2. wyd. Warszawa, PWN. 335 p.

Cuvillier, A.: Manuel de sociologie. T. 1—2. Paris, Pr. Univ. de France. t. 1— XLIV, 386 p., t 2. — 387—720 p.

Dictionary of sociology. Ed. by H. B. Fairchild. London, Vision. 342 p.

Dobriner, W. M.: The suburban community. New York, Putnam. XXVIII, 416 p.

Dore, R. P.: City life in Japan. A study of Tokio ward. London; Routledge—Kegan Paul, 487 p. (Intern. libr. of sociology and soc. reconstr.)

Eisermann, G.: Die Lehre von der Gesellschaft. E. Lehrbuch d. Soziologie. In Verbindung mit P. Honigsheim, G. Gurvitsch, Fr. Lenz u. J. A. Beegle. Stuttgart, Enke Verl. XII, 452 p.

Emmet, D.: Function, purpose and powers. London, Macmillan; New York, St. Martin Pr. 300 p.

Friedrich, C. J. (ed.): Authority. Oxford, Univ. Pr. VIII, 234 p. (Nomos I.)

Galati, V. G.: La democrazia cristiana. Milano, Nuova Acad. Ed. 143 p.

Gordon, M. M.: Social class in American sociology. Durham, Duke Univ. Pr. XIII, 281 p. (Sociolog. ser.)

Grant, A: Socialism and the middle classes. London, Lawrence—Wishart. 171 p.

Gurko, L.: Krizisz amerikanszkogo duha. Szokrascs. perev. J. Sz. Tihomirovoj. Moszkva, Izd. Inoszt. Lit. 307 p.

Gurvitch, G.: Traite de sociologie. T. 1. Paris, Pr. Univ. de France. 514 p. (Bibl. de sociologie contemporaine.)

Harris, A. L.: Economics and social reform. New York, Harper. XLV, 357 p.

Hocking, W. E.: The coming world civilisation. London, Allen—Unwin. 210 p.

Kötter, H.: Landbevölkerung im sozialen Wandel. Ein Beitr. z. Ländlichen Soziologie. Düsseldorf—Köln, Diederichs. 181 p.

Kühne, O.: Allgemeine Soziologie. Lebenswissenschaftl. Aufriß ihrer Grundprobleme. 1. Halbbd.: Die Lehre vom sozialen Verhalten u. von d. sozialen Prozessen. Berlin—München, Duncker-Humbolt. XIV, 804 p.

Lafitte, P.: Social structure and personality in the facture. London, Routledge—Kegan Paul. 228 p.

Lambrecht, St.: Die Soziologie. Stuttgart, Seewald.

Lockwood, D.: The blackcoated worker. A study in class consciousness. London, Allen—Unwin. 224 p. (Studies in soc.)

Malinowski, Br.: Szkice z teorii kultury. Tłum. H. Buczyńska, H. Stasiek i T. Swiecka. Wyboru dokonał St. Nowak. Warszawa, Książka i Wiedza. XXII, 546 p.

Marsal, M.: L'authorité. Paris, Pr. Univ. de France. 123 p. („Que sais-je?")

Marsh, D. Ch.: The changing social structure of England and Wales, 1871—1951. London, Routledge—Kegan Paul; New York, Humanities Pr. XVIII, 366 p. (Intern. libr. of sociology and soc. reconstruct.)

Maulnier, Th.: La revolution du XX^{e} siècle. Paris, Plon. 64 p. („Tribune libre" 17)

Mende, T.: Entre la peur et l'espoir. Paris, Edit du Seuil. 256 p.

Mèthode sociologique et droit. Rapports présentés par divers auteurs au Colloque de Strasbourg (nov. 1956). t. 1. Paris, Delloz. 230 p.

Naumann, H.: Soziologie. Ausgewählte Texte. Stuttgart, Köhler Verl. 284 p.

Nef, J. U.: Cultural foundations of industrial civilisation. Cambridge, University Pr. 163 p. (Wiles lectures at the Queen's University, Belfast.)

Palou, J.: La peur dans l'histoire. Paris, Edit. Ouvrières. 122 p.

Rice, A. K.: Productivity and social order. The Ahmedabad experiment. London, Tavistock Publ. XLII, 298 p.

Rosenstock—Hussey, E.: Soziologie. Bd. 2.: Die Vollzahl der Zeiten. Stuttgart, Kohlhammer. 600 p.

Schreier, F. T.: Human motivation, probability and meaning. Illinois, The Free Pr. XXI, 257 p.

Soziologie. Hrsg. von R. König. Frankfurt am Main, Fischer Bücherei. 363 p.

Spiro, M. E.: Children of the kibbutz. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr. 500 p.

Stark, W.: The sociology of knowledge. An essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas. London, Routledge—Kegan Paul. XI, 356 p. (Intern. libr. of sociology and soc. reconstr.)

Weber, M.: Gesammelte politischen Schriften. Geleitw. v. Th. Heuss. Neu hrsg. v. J. Winckelmann. 2., erw. Aufl. Tübingen, Mohr. XXXVI, 593 p.

Zamoskin, Ju. A.: Pszichologicseszkoe napravlenie v szovremennoj burzsuaznoj szociologii. Moszkva, Izd. IMO. 63 p.

Etika

Adler, M. J.: A dialectic of morals. Towards the foundation of political philosophy. New York, Unger Publ. Co. X, 117 p.

Adler, M. J.: The idea of freedom. New York, Doubleday. XXVII, 689 p.

Baier, K.: The moral point of view. A rational basis of ethics. Ithaca, Cornell Univ. Pr.

Bay, Ch.: The structure of freedom. Stanford Univ. Pr. IX, 418 p.

Baylis, Ch. A.: Ethics. New York, Holt. 383 p.

Bergson, H.: Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, Press. Univ. de France.

Berlin, S.: Two concepts of liberty. London, Oxford Univ. Pr. 57 p.

Bollnow, O. F.: Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt, Ullstein. 204 p.

Borne, E.: Le probleme du Mal. Paris, Press. Univ. de France. 118 p.

Brock, E.: Befreiung und Erfüllung. Grundlinien d. Ethik. Zürich — Stuttgart, Artemis. 396 p.

Cysarz, H.: Individuelle und kollektive Ethik. Tübingen, Niemeyer. 192 p.

Gauthier, V. P.: La morale d'Aristotle. Paris, Press. Univ. de France. 136 p.

Gregoire, Fr.: Les Grandes doctrines morales. 2 éd. Paris, Press. Univ. de France. 118 p. („Que sais-je?")

Guillmain, B.: Philosophie morale. Paris, Press. Univ. de France.

Johnson, J.: Ethics. A source book. New York, Dryden Pr. 555 p.

Krawczyk, M.: Zasady wychowania moralnego. Warszawa, PWSzk. 119 p.

Kriegelewicz: Etyka katolicka w świetle teologii moralnej. Warszawa, Książka i Wiedza. 68 p.

Krohn, Sv.: Die normative Wertethik. Turku, Turun Yliopiston Kustontama. 284 p.

Kurella, A.: Der Mensch als schöpfer seiner selbst. Beitr. z. soz. Humanismus. Berlin, Aufbau. 129 p.

Mackinnon, D. M.: A study in ethical theory. New York, Macmillan. 287 p.

Madinier, G.: La conscience morale. Paris, Press. Univ. de France.

Mayo, B.: Ethics and the moral life. London, Macmillan. VIII, 238 p.

Melden, A. I. (ed.): Essays in moral philosophy. Seattle, Univ. of Washington Pr. XII, 216 p.

Meynard, L.: Cours de philosophie morale. 2 ed. Paris, Belin. 244 p.

Miller, R.: Das moralische Antlitz des sozialistischen Menschen. Die Entwickl.

d. soz. Moral in D. D. R. Berlin, Dietz. 53 p. (Marxistisch-leninistische Bildungsh.)

Montefiore, A.: A modern introduction to moral philosophy. London; Routledge-Kegan Paul. VII, 213 p.

Moore, G. E.: Ethics. London, Oxford Univ. Pr.

Munitz, M. K. (ed): A modern introduction to ethics. Glencoe, Free Press. 656 p.

Ossowska, M.: Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności. Warszawa, Książka i Wiedza. 328 p.

Pepper, S. C.: The sources of value. London, Cambridge Univ. Pr. XIV, 732 p.

Philosophy and ethics. A reading cours. Revised ed. London, Cultural Publ. 330 p.

Reif, H.: Politik und Moral. Berlin, Colloquium Verl. 20 p.

Schaff, A.: Spór o zagadnenie moralności. Warszawa, Książka i Wiedza. 175 p.

Scheler, M.: La Saint, le génie, el héros. Trad. par É. Marmy. Paris—Lyon, E. Vitte. 132 p. („Animus et anima" 10.)

Schischkin, A.: Die Grundlagen der kommunistischen Moral. Berlin, Dietz. 367 p.

Thielicke, H.: Ethik des Politischen. Tübingen, Mohr. 810 p.

Voproszü marksziszlszko-leninszkoj etiki. Szbornik sztat'ej. Tambov, Tambovszk. Pravda. 159 p.

Esztétika

Baur, J. H. S.: Nature in abstraction.The relation of abstract painting and sculpture to nature in twentieth-century American art. New York, Macmillan. 83 p.

Beam, Ph. C.: The language of art. New York, Ronald Pr. XI, 948 p.

Bullough, E.: Aesthetics. Lectures and essays. Ed. with an introd. by E. M. Wilkinson. Stanford, Stanford Univ. Pr. XLIII, 158 p.

Burow, A. J.: Das ästhetische Wesen der Kunst. Aus d. Russ. übers. v. U. Kuhist. Berlin, Dietz. 330 p.

Cary, J.: Art and reality. Cambridge, Univ. Pr. 182 p.

Cohen-Seat, G.: Essai sur les principes d'une philosophie du cinema. Notions fondamentales et vocabulaire de filmologie. Nouv. ed. Paris, Presses Univ. de France 240 p.

Collingwood, R. G.: The principles of art. New York, Oxford Univ. Pr. XI, 347 p. (A Galaxy Book.)

Garvie, P. (ed): Music and western man. New York, Philos. Library. XXIII, 328 p.

Goranov: Szödörzsanie i forma v iszkusztvoto. Szofija, Bölg. Akad. na Naukite. Inszt. po filosz. 233 p.

Hanser, A.: Philosophie der Kunstgeschichte. München, Beck. XII, 463 p.

Harcsev, A.: Prekrasznoe v dejsztvitelnoszti i v iszkuszsztve. Moszkva, Szovjetszkaja Roszszija. 76 p.

Hartman, N.: Esztetika. Moszkva, Izdat. Inosztr. Liter. 692 p.

Hogart, V.: Analiz kraszotü. Per. Melkovoj. Vsztup. sztat'ja, primecs. i red. M. P. Alekszeeva. Moszkva, Iszkuszsztvo. 339 p. (Klaszszicseszkie pamjatniki izobrazit. iszkuszsztva.)

Ingarden, R.: Studia z estetyki. t. 2. Warszawa, P. W. N. 478 p.

Jenkins, I.: Art and the human enterprise. Cambridge, Harward Univ. Pr. (London, Oxford Univ. Pr.). IX, 318 p.

Kagan, M. S.: Eszteticseszkoe ucsenie Csernüsevszkogo. Moszkva, Iszkuszsztvo. 170 p.

Kublanov, B. G.: Gnoszeologicseszkaja priroda literaturü i iszkuszsztva. L'vov, Izdat. L'vovszkogo Univ. 289 p.

Langer, S. K. (ed): Reflections on art. A source book of writings by artistis, critics, and philosophers. Baltimore, The J. Hopkins Pr. XVIII, 364 p.

Lukács, Gy.: Wider den mißverstandenen Realismus (Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus). Hamburg, Classen. 155 p.

Mezencev, P.: Eszteticseszkoe voszprijatie Kisinev, Goszizdat Moldavii, 167 p.

Ossowski, St.: U podstaw estetyki. Wyd. III., przejrzane i uzupeln. Warszawa, P. W. N. 362 p.

Plehanov, G. V.: Literatura i esztetika. t. 1—2. Moszkva, Goszpolitizdat.

Problemü esztetiki. Moszkva, Izdat. Akad. Nauk SZSZSZR. 172 p. (Insztitut fil.)

Strzemiński, W.: Teoria widzenia. Krakow, Wydawnictwo Literackie. 248 p.

Szmirnova, Z. V.: Voproszü hudozseszlvennogo tvorcseszlva v esztetike ruszszkih revol. demokratov. Moszkva. Szocekgiz 250 p.

Teyssèdre, B.: L'Esthétique de Hegel. Paris, Presses Univ. de France. VII, 102 p.

Za *szocialiszticseszkij* realizm v izobrazitelnom iszkuszsztve. Szbornik sztatej. Red. K. I. Matveeva. Moszkva, Szovetszkij Hudozsnik. 244 p.

Voproszü esztetiki. Szbornik sztatej. Red. Nedasivin. t. 1. Moszkva, Iszkuszsztvo, 435 p.

Wölfflin, H.: The sense of form in art. Transl. A. Muchsam. New York, Chelsea Publ. Co. 230 p.

Wutz, H.: Zur Theorie der literarischen Wertung. Tübingen, Hopfer V. 191 p.

Lélektan

Artemov, V. A.: Kursz lekcij po pszihologii. 2-e. izd. Harkov, Izd. Harkovszk. Univ. 420 p.

Assessment of human motives. Ed. by G. Lindzey, Gordon Willard etc. New York. 273 p.

Bartlett, F.: Thinking. An experimental and social study. London, Allen—Unwin; New York, Basic Books. 203 p.

Bartley, H. S.: Principles of perception. New York, Harper. XII, 482 p.

Beirmaert, L. S. J. (éd.): Qu'est-ce que vouloir? Paris, Lés éd. du Cerf. 145 p.

Björkman, M.: Measurement of learning. A study of verbal rote learning. Stockholm, Almaquist och Wiksell. 114 p.

Bruner, J. S.—*Bresson*, F.—*Morf*, A.—*Piaget*, J.: La lecture de l'expérience. Paris, Press. Univ. de France (Études d'Epistemologie génétique V.) 160 p.

Buytendijk, F. J. J.: Das menschliche Wege zu seinem Verständnis. Stuttgart, Koehler. VIII, 1, 240 p.

Buytendijk, F. J. J.: Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie. Hamburg. 136 p.

Candill: The psychiatric hospital as a small society. Harvard Univ. Press. (for the Commonwealth Fund.); London, Oxford Univ. Press. 406 p.

Cohen, J.: Humanistic psychology. London, Allen and Unwin. 206 p.

Contributions to modern psychology. Selected readings in general psychology. By E. Dulany, Russel L., De Valois etc. 2. print. New York, Oxford Univ. Press. X, 398 p.

Egorov, T. G.: Pszihologia. Ucsebnik. Moszkva, Ucspedgiz. 231 p.

Erismann, T.: Allgemeine Psychologie. 2., neu bearbeitete Auflage. 3 Bände. I. Grundprobleme. Berlin, de Gruyter 146 p.

Freiheit der Persönlichkeit. Eine Vortragsreihe mit Beiträgen v. L. von Bertalanffy, G. Coemmerer etc. Stuttgart, Kröner. 166, 32 p.

Freud and the twentieth century. Ed. B. Nelson. London, Allen-Unwin. 314 p.

Freud, Z.: Wstep do psychoanalizy. Tłumaczyla Kempnerówna, W. Zaniewski. Przedmowa — L. Korzeniowskiego. Warszawa, Książka i Wiedza. XXXII, 416 p.

Gellerstejn, Sz. G.: Csuvsztvo vremeni i szkoroszt' dvigetel'noj reakcii. Moszkva Medgiz. 148 p.

Görres, A.: Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse. München, Kösel. 300 p.

Götlind, E.: Three theories of emotion. Some views on philosophical method. Lund, Gleerup. 151 p.

Hebb, D. O.: A textbook of psychology. Philadelphia—London, Saunders Co. X, 276 p.

Heider, F.: The psychology of interpersonal relations. New York, John Wiley and Sons. IV, 422 p.

Henri, P.: Les aveugles et la société. Contribution á la psychologie sociale. (Diss.) Paris, Press Univ. de France. 465 p.

Hoizner, B.: Amerikanische und deutsche Psychologie. Eine vergleichende Darstellung. Würzburg, Holzner, 406 p.

Hollingshead, A. B.—*Redlich*, F. C.: Social class and mental illness. New York, John Wiley and Sons. IX, 422 p.

Jakobszon, P. M.: Pszihologija csuvsztv. 2. dop. izd. Moszkva. 382 p. (Akad. Pedagogics. Nauk RSZFSZR Insztitut Pszihologii.)

Jung, C. G.: Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden. Zürich—Stuttgart, Rascher-Verl. 122 p.

Klages, L.: Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches. 2. Aufl. Bonn, Bouvier. 6, 228 p.

Kretschmer, E.: Geniale Menschen. Mit einer Porträtsammlung. 5. Aufl. Berlin, Göttingen—Heidelberg, Springer. VIII. 311 p.

Kohlmann, T.: Die Psychologie der motorischen Begabung. Eine experimentelle gestaltpsychologische Studie zum Problem des Wesens der Geschicklichkeit und der Typen der Geschicklichkeit. Wien—Stuttgart, Braumüller. 107 p. 4 t.

Logique et perception. Par Jérome S. Bruner, A. Morf etc. Paris, Pr. Univ. de France. 6,205 p.

Lewson, Ch. A.: Language, thought and the human mind. Eart Lansing, Michigan State Univ. Press. VI, 177 p.

Macintyre, A. C.: The unconscious. A conceptual analysis. London—New York; Routledge and Kegan Paul—Humanities Pr. IX, 100 p.

Malmquis E.: Factors related to reading disabilities in the first grade of the elementary school. Stockholm, Amquist och Wiksell. 428 p.

Moede, W.: Psychologie des Berufs- und Wirtschaftslebens. Berlin, de Gruyter. 190 p.

Motives in fantasy, action and society. Ed. J. A. Atkinson. London, D. Nostrand Co Ltd. XV. 873 p.

Naksianowicz-Golaszewska, M.: Twórczość a osobowość twórcy cz. I. Analiza procesu twórczego. Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 329 p.

Neumann, J.: The computer and the brain. New Haven. XIV, 82 p.

Penfield, W.: The excitable cortex in conscious man. Liverpool, Univ. Press. IX. 42 p.

Person, perception and interpersonal behavior. Ed. R. Tagiuri and L. Petrullo. Stanford, Stanford Univ. Press. (London—Oxford Univ. Press) XX, 390 p.

Peters, R. S.: The concept of motivation. London, Routledge and Kegan Paul 166 p.

Phenix, Ph. N.: Philosophy of education. New York, Henry Holt and Co. XII, 623 p.

Piaget, J. and *Inhelder*, B.: The growth of logical thinking from childhood to adolescence. An essay on the construction of formal operational structures. Transl. by A. Parsons and St. Milgram. New York, Basic Book; London, Routledge. XXIV, 356 p.

Pieter, J.: Historia psychologii w zarysie. Katowice, Śląsk. 321 p.

Problemü orientirovocsnogo refleksza i orientirovocsno-iszszledovatel'szkaja dejatelnoszt. Moszkva, Akad. Pedagog, Nauk RSZFSZR.

Raevszkij, H. N.: Pszihologija recsi v szovetszkoj pszihologicseszkoj nauke za 40 let. (1917—57). Küjiv, Miniszterstvo Vüszsego Obrazov. USZSZR. Kievszkij Goszud. Univ. 121, 3 p.

Ralea, M.—*Boter*, C.: Isztoria psihologici. Bucuresti, Ed. Acad. Rep. Popul. Romine. 740 p.

Ramul', K. A.: Demonsztracionnüe opütü po pszihologii. Tartu, Tartuszkij Goszud. Univ. 973 p.

Reeves, J. W.: Body and mind in western thought. An introduction to some origins of modern psychology. Glasgow, Penguin Books, 405 p. 8 t. (Pelican).

Révész, G.: The human hand. A psychological study. Transl. by J. Cohen. London, Routledge and Kegan Paul. XII, 138 p.

Rhine, J. C. and *Pratt*, J. G.: Parapsychology. Oxford, Blackwell scientific publications. IV, 220 p.

Rossi (ed.): Die Abhängigkeit des mensch lichen Denkens von der Stimme und Sprache. Bonn, Bouvier. 119 p.

Rubinstein, S. L.: Grundlagen der allgemeinen Psychologie. Übers. aus d. Russ. Berlin, Volk u. Wissen. 861 p.

Structures et liberté. 25 e. anniversaire des Études carmélitaines. Bruges, Brouwer. XXV, 282, 15 p.

Szokolov, E. N: Voszprijatie i uszlovnüj refleksz. Moszkva, Izdat. Moszkov, Univ. 335 p.

Talent and society. New perspectives in the identification of talent. by B. A. *Maclelland*, A. *Lee*, B. M. *Bronfenbremmer*, F. L. *Strodtbeck*. Toronto, New York, London, Nostrand. VII, 1, 275 p.

Tolman, E. Ch.: Behavior and psychological man. Essays in motivation and learning (2 print). Berkeley and Los Angeles, Univers. of California Pr. XIV, 269 p.

Ushenko, A. P.: The field theory of meaning, Pref. by Stephen G. Pepper. A. N. N. Arbor. Univ. Pr. XXII, 182 p.

Viaud, G.: L'intelligence, son évolution et ses formes. 7. éd. Paris, Presses Univ. de France. 118 p.

Voproszü pszihologii pamiati. Szbornik sztatej. Red. A. A. Szmirnov. Moszkva, Izdat. Akad. Pedagog. Nauk RSZFSZR. 216 p.

Weizsaecker, V. von: Le cycle de la structure. Traduit de l'allemand par M. Foucoult et D. Rocher, Préface du Dr. Henry Ey. Bruges, Brouwer. 230 p.

Werdelin, I.: The mathematical ability. Experimental and factorial studies. Lund-Copenhagen, Glaerup-Munksgaard. 356 p. 2 t.

Winnicolt, D. W.: Collected papers. through pediatrics to psycho-analysis. Tavistock Publications Ltd. IX, 350 p.

Wörterbuch der Psychologie und ihrer Grenzgebiete. Unter Mitarb. zahlr. Fachgel. hrsg. von K. v. Sury. 2. neubearb. u. stark erv. Aufl. Basel—Stuttgart, Schwabe. 467 p.

Xylander, E.: Vom Umgang mit schwierigen Menschen. Psychologische Fragen das Alltagslebens. München—Basel, Rainhardt. 127 p.

Z problematyki psychologii i teorii poznania. Studia pod red. Cz. Wowińskiego. Warszawa, PWN 249 p.

Vallás és ateizmus

Aniszimov, A. F.: Religija evenkov v isztoriko-geneticseszkom izucsenii i problemü proiszhozsdenija pervobütnüh verovanij. Otv. red. M. I. Sahno-

vics. Moszkva—Leningrad. 235 p. (Akad. Nauk SZSZSZR Muzej Isztorii Religii i Ateizma.)

Aspects of the dead sea scrolls. Ed. on behalt of the Institute of Jewish Studies in the Faculty of humanities by Chaim Rabin and Yigael Yadin. Jerusalem, The Hebrew Univ. 282 p. 1. t.

Bachofen, J. J.: Gesammelte Werke. Mit Benützung des Nachlasses unter Mitw. v. M. Burckhard, H. Fuchs, hrsg. v. K. Meuli. 7. Bd. Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie. In Verl. mit J. Dörig und H. Fuchs hrsg. v. E. Kienzle, K. Meuli und K. Schefold. Basel—Stuttgart, Schwabe. 548 p.

Barnikol, E.: Das Leben Jesu der Heilsgeschichte. Halle, Niemeyer. 567 p.

Bertocci, P. A.: Religion as creative insecurity. New York, The Association Pr. XIII, 128 p.

Buber, M.: Moses, the revelation and the covenant. New York, Harper Brothers. 226 p.

Chateau, R.: Problèmes biologiques, problemes religieux. 1. vol. Paris, Berger—Levrault. 152 p.

Coulson, C. A..: Science and the idea of god. Cambridge, Univ. Pr. 51 p.

Dawson, Ch.: Religion and culture. New York, Meridian Books. V, 225 p.

Delmedico, H. E.: Le mythe des Esséniens. Des origines à la fin du moyen age. Paris, Plon. 334 p.

Dumery, H.: Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne. Paris, Presses Univ. de France.

Ezsegodnik muzeja isztorii religii i ateizma 2. tom. Moszkva—Leningrad. 396 p. Akad. Nauk SZSZSZR. Muzej Historii Religii i Ateizma.

Fuchs, H.: Hat die Bibel recht? Ein Streifzug durch d. Gesch. d. Kampfes d. Theologie gegen d. wiss. Fortschritt. Nachw. d. Verl. Ill. 3. Aufl. Leipzig—Jena, Urania. 249 p.

Gelin, A.: L'âme d'Israel dans le livre. Paris, Fayard. 124 p.

Goldziher, J.: Le Dogme et la loi de l'Islam, Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane. Trad. F. Arin. Paris, Geuthner. VIII, 317 p.

Grimm, G.: The doctrine of the Buddha. The religion of reason and meditation. (Die Lehre des Buddha, der Religion der Vernunft und der Meditation.) Ed. by M. Keller—Grimm, Max Hoppe. Transl. by Bhikkeu Silacara. 2 rev. ed. Berlin, Akad. Verl. VI, 413 p.

Haeckel, E.: Gibt es ein Weiterleben nach dem Tode? 2. Aufl. Berlin, Dietz. 35 p.

Hagendahl, H.: Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and christian writers. Göteborg, Elanders Boktr. 424 p.

Halverson, M. (ed.): A handbook of christian theology. New York, Meridian Books. 138 p. (A Living Age Books)

Harrington, J. B.: Essentials in Christian faith. New York, Harper.

Harris, E.: Revelation through reason. Religion in the light of science and philosophy. New Haven, Yale Univ. Pr. XII, 160 p.

Hunt, G. L.: Ten makers of modern protestant thought. New York, Associat. Pr. 226 p.

James, W.: Doświadczenia religijne. Tłum., przedmową opatrzył J. Hempel. Warszawa, Książka i Wiedza. XXIX, 481 p.

Journet, Ch.: Theologie de l'Église. Paris—Bruges, de Brouwer 444 p. (Textes et études theologiques.)

Jung, C. G.—*Kerényi*, Ch.—*Rodin*, P.: Le Fripon divin. Un mythe indien. Trad. de A. Meiss. Geneve, Georg. 203 p.

Kannisto, A.: Materialien zur Mythologie der Wogulen. Bearb. u. hrsg. v. E. A Vistanen und Matti Lümola. Helsinki. 443 p.

Klohr, O.: Naturwissenschaft, Religion und Kirche. Berlin, Dietz. 139 p.

Lacroix, J.: Le sens de l'athéisme contemporain. vol. 1. Paris, Casterman 128 p. (Cahiers de l'actualité religiense.)

Lencman, Ja. A.: Proiszhozsdenie hrisztiansztva. Moszkva, A.N. SZSZSZR. 265 p.

Lietzmann, H.: Kleine Schriften 1. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte. Hrsg. v. K. Aland. Berlin, Akad. V. X, 487 p.

Malalosekera, G. P.—*Jayatilleke*, K. N.: Le bouddhisme et la question raciale. Paris, Unesco. 71 p.

Mollnau, K. A.: Aus dem Schuldbuch des politischen Katholizismus. Eine antiklerikale Entlarvungsschrift. Berlin, Dietz. 180 p.

Otto, R.: The idea of the holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. Transalted by J. W. Harvey. New York, Oxford Univ. Pr. XIX, 232 p.

Patterson, R.: Die primitiven Seelenvorstellungen. Eine religions-ethnographische Untersuchung. Stockholm. 407 p.

Renou, L.: L'hindouisme. Les textes, les doctrines, l'hist. 2 éd. Paris, Presses Univ. de France. 126 p.

Riquet, M.: La Bible. Le peuple de Dieu. Vie de S. Jésus Christ. Racontée a tous. Ill. de J. Recnard. Paris, Hachette. 95 p.

Sejnman, N. M.: Vatikan i katolicizm v konce XIX-nacsale XX vv. Moszkva, Izdat. AN SZSZSZR. 469 p.

Sella, D.: Gli studie di storia religiosa megli Stati Uniti e l'opera di K. S. Latousette. Firenze, Sansoni. XVII, 153 p.

Smith, H.: The religions of man. New York, Harper-Brothers. XI, 328 p.

Sztucsevszkij, I. A.: Vosztocsnüe korni mifa o Hriste. Moszkva, Izdat. vosztocsnoj literat. 62 p.

Tillich, P.: Dynamics of faith. New York, Harper Broth. IX, 134 p.

Voropajeva, K. L.: Szvjascsennüe knigi i kto ih napiszal. Leningrad, Lenizdat. 71 p. (Biblioteka ateiszta.)

Wilson, J.: Language and christian belief. London, Macmillan. XVI, 135 p.

Zuurdeeg, W. F.: An analytical philosophy of religion. New York, Abingdon Pr. 320 p.

Márkus Mária

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Az SZKP XXI. kongresszusának egyes elméleti kérdéseihez

Földesi Tamás: A háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel fejlődése 235

Sipos János: A tudatosság szerepének növekedése a kommunista társadalom építésének folyamatában ... 245

Peschka Vilmos: Az SZKP XXI. kongresszusa és az államelmélet néhány kérdése ... 258

Erdei László: Logisztika vagy marxi-lenini logika? ... 266

Balogh Elemér: Az irracionalizmus bírálatához. Vita Lukács Györggyel ... 287

Fukász György: A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban ... 299

A. N. Leontyev: Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere ... 320

VITA

Megjegyzések Erdei László könyvéről *(Szabó András György)* ... 358

Vita Földesi Tamás cikkéről

Az akaratszabadság és a determinizmus *(Sós Vilmos)* ... 368

A szabadakarat kérdéséhez *(Balázs Sándor)* ... 380

Raymond Aron: Az értelmiségiek ópiuma *(Makai Mária)* ... 386

Hogyan értelmezi Marxot egy jezsuita? *(Simon Endre)* ... 409

FIGYELŐ

A történelmi materializmus és a marxista szociológia egyes kérdései a Szovjetunióban *(Molnár László)* ... 421

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A marxista filozófia alapjai *(Pais István—Szigetvári Sándor)* ... 431

T. Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok *(Rudas János)* 436

V. F. Aszmusz: Descartes *(Munkácsy Gyula)* ... 440

D. Bohm: Causality and Chance in modern physics *Fogarasi Béla* ... 445

B. Russell: Why I am Not a Christian? *(Lukács József)* ... 446

J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger *(M. Zsigmond Anna)* ... 449

Folyóirat-ismertetések ... 456

Az 1958. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája *(Márkus Mária)* ... 478

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

К отдельным идеологическим вопросам XXI-го сьезда КПСС

Тамаш Фелдеши: Развитие ленинского учения о возможности избежания войны 235

Янош Шипош: Роль роста сознательности в процессе строительства коммунистического общества 245

Вилмош Пешка: XXI. съезд КПСС и некоторые вопросы теории государства 258

Ласло Эрдеи: Логистика или марксистко-ленинская логика? 266

Элемер Балог: К критике иррационализма. Полемика с Дьёрдем Лукач 287

Дьёрдь Фукас: Пути разрешения общественных противоречий в Китайской народной республике 299

А. Н. Леонтьев: Об историческом подходе к изучению психики человека 320

ДИСКУССИЯ

Замечания о книге Ласло Эрдеи *(Дьёрдь Андраш Сабо)* 358

Дискуссия со статей Тамаша Фелдеши

Свобода воли и детерминизм *(Вилмош Шош)* 368

К вопросу о свободе воли *(Шандор Балаж)* 380

Арон Раймон: Опий интеллигенции *(Мария Макаи)* 386

Как объесняет Маркса один иезуит *(Эндре Шимон)* 409

ОБОЗРЕВАТЕЛЬ

Отдельные вопросы исторического материализма и марксистской социологии в Советском Союзе *(Ласло Молнар)* 421

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Основы марксистской философии *(Иштван Пайш—Шандор Сигетвари)* 431

Т. Павлов: Философия диалектического материализма и частные науки *(Янош Рудаш)* 436

В. Ф. Асмус: Декарт *(Дюла Мункачи)* 440

Д. Бом: Причинность и случай в современной физике *Бела Фогараши* 445

Б. Руссел: Почему я не християнин *(Йожеф Лукач)* 446

Й. Крафт: От Гуссерля к Гейдеггер *(Анна М. Жигмонд)* 449

Рецензии журналов 456

Библиография иностранной философской литературы 1958-го года *(Мария Маркуш)* 478

INHALT

AUFSÄTZE

Beiträge zu einigen theoretischen Fragen auf dem XXI. Parteitag der KPdS

Tamás Földesi: Die Weiterentwicklung der Leninschen These über die Unvermeidlichkeit des Krieges 235

János Sipos: Das wachsende Bewußtsein im Prozeß des Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft 245

Vilmos Peschka: Zu einigen Fragen der Staatstheorie auf dem XXI. Parteitag der KPdSU 258

László Erdei: Logistik oder Marxsche—Leninsche Logik? 266

Elemér Balogh: Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lukács 287

György Fukász: Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche in der Chinesischen Volksrepublik 299

A. N. Leontjew: Die geschichtliche Methode der Untersuchung der menschlichen Psyche 320

DISKUSSION

Bemerkungen zum Buch von László Erdei *(György András Szabó)* 358

Diskussionsbeiträge zum Artikel von Földesi Tamás

Die Willensfreiheit und der Determinismus *(Vilmos Sós)* 368

Über die Frage der Freiheit des Willens *(Sándor Balázs)* 380

Aron Raymond: Das Opium der Intelligenz *(Mária Makai)* 386

Wie bewertet ein Jesuit Marx? *(Endre Simon)* 409

BEOBACHTER

Einige Fragen des historischen Materialismus und der marxistischen Soziologie in der Sowjetunion 421

BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

Grundlagen der marxistischen Philosophie *(István Pais* und *Sándor Szigetvári)* ... 431

T. Pawlow: Die Philosophie des dialektischen Marxismus und die Fachwissenschaften *(János Rudas)* 436

W. F. Asmus: Descartes *(Gyula Munkácsy)* 440

D. Bohm: Causality and Chance in modern physics *Béla Fogarasi* 445

B. Russell: Why I am not a Christian? *(József Lukács)* 446

J. Krajt: Von Husserl zu Heidegger *(Anna M. Zsigmond)* 449

Zeitschriftbesprechungen 456

Bibliographie der philosophischen Literatur im Ausland vom Jahre 1958 478

CONTENTS

ESSAYS

On Certain Theoretical Problems Raised at the XXIst Congress of CPSU

Tamás Földesi: The Development of Lenin's Thesis on the Inevitability of Wars 235

János Sipos: The Growth of the Role of the Consciousness in the Course of Building the Communist Society 245

Vilmos Peschka: The XXIst Congress of the Communist Party of the Soviet Union and Some Problems of the Theory of the State 258

László Erdei: Logistic or Marxian—Leninian Logic? 266

Elemér Balogh: To the Criticism of Irrationalism. Polemic with György Lukács 287

György Fukász: Modes of Solving of the Social Contradictions in the Chinese People's Republic 299

A. N. Leontiev: The Historical Method of Examining Human Psyche 320

DISCUSSION

Comments on L. Erdei's Book *(György András Szabó)* 358

Discussion on T. Földesi's Paper

Freedom of Will and Determinism *(Vilmos Sós)* 368

To the Problem of Free Will *(Sándor Balázs)* 380

Aron Raymond: The Opium of the Intelligency *(Mária Makai)* 386

A Jesuit's Interpretation of Marx *(Endre Simon)* 409

OBSERVER

Certain Problems of Historical Materialism and Marxist Sociology in the Soviet Union *(László Molnár)* 421

BOOK REVIEW

The Fundamentals of Marxist Philosophy *(István Pais—Sándor Szigetvári)* 431

T. Pavlov: Dialectical Materialistical Philosophy and special sciences *(János Rudas)* 436

V. F. Asmus: Descartes *(Gyula Munkácsy)* 440

D. Bohm: Causality and Chance in Modern Physics *Béla Fogarasi* 445

B. Russell: Why I am not a Christian? *(József Lukács)* 446

J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger *(M. Anna Zsigmond)* 449

Review of periodicals 456

Bibliography of Foreign Philosophical Literature for 1958 *(Mária Márkus)* 478

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki felelős: Pataki Ferenc

A kézirat a nyomdába érkezett: 1959. X. 1. — Példányszám: 1500. — Terjedelem: 23 (A/5) ív

Akadémiai Nyomda, Budapest — 50118/59 — 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.