

# 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 aktívájának, 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 történeté-

ben, 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 teremtetten, 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 kísérletekellen, 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 agnosztici-

cizmus talaján áll, tagadja az emberi értelem világát megismerő képességét. Ugyanakkor megmutatja a jelenkori burzsoázia agnoszticizmusának társadalmi tartalmát, amely abban áll, hogy a munkásosztály nem szabadíthatja fel magát a kapitalista rabság alól, hogy nem ismerheti fel felszabadításának feltételeit.

A pozitivistá és metafizikus felfogással szemben a dialektikus materialista módszer 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 közzet, 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 terüle-

teinek 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 eszközt fogják fel és ezáltal hangsúlyozzák, hogy a filozófia-történet tanulmányozása nem önmagáért történik, ahogyan ezt egyes filozófiatörténetesek 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 kezdti 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 feltétlenül 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 kezdje a tárgyalást, és ez nem véletlen. Szerzői arra törekedtek, hogy visszahívják 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 alkalmazták 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 szükség-szerű 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. Kezdi 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 szükség-szerű 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 ismételteket lecsökkenti a lehetőséghez mérten, amenny-

nyire 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, létezőbbben 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 bármilyen való tagadás példajaként 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 teremődik semmi.  
Mit bűnnek, rontásnak nevezni  
szokás, gonosznak röviden:  
az én sajátos elemem.”

„Mefisztó — írják a szerzők — nem kevés igaz kritikát nyújt 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 gátló 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 a 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 munkatermelékenységnél 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 érzékelei alkotják az őt környező világot, azért nem szűnt meg idealizmus lenni, nem változik materializmussá. Az objektív idealizmus szerint a világ a „pszichikumtól általában”, valamilyen „abszolút szellemtől” függ. Azonban a „pszichikum általában”, „az abszolút szellem”, amint ezt Lenin megmutatta, ezek maguk az ember érzékelei, 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 félgymarmati 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 lejártszódó 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 monoplista 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 segítség 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 tényezőtől 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 kapcsolatban, mert ezt a fogalmat különböző emberek és csoportok, különböző értelemben használják. Nálunk Magyarországon az 1956-os ellenforradalommal kapcsolatban, 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 ellentmondássonssággal vádolják a történelmi materializmust azon álláspontjáért, amelyet az elfoglal azzal kapcsolatban, 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 szubjektivizmuslett a jelenkori burzsoáz 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 konkrétóságában 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 mondhasunk, szükséges azt alaposan ismerni és mélyen átgondolva megérteni. A burzsoázia teoretikusai, szociológusai, politikai képviselői és a revizionisták azonban távol állnak a történelmi materializmus ismertetől 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 végbemenniük. 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 burzsoáz filozófia és szociológia fő irányzatai) konkrét elemzésekben 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 frissességével. 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 ismételtetése s nem is különböző adatok és példák pozitivistá halmazása, hanem a valóság tényein s eddigi ismereteinken alapuló alkotó gondolati tevékenység, a tudomány kérdéseinek helyes feltevése s amennyire lehetséges, e kérdésfeltevések helyes megválaszo-

lása 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 készíti 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 \*  
 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 gnoszológia e két vonatkozását, nem fordítanak gondot az objektív valóságnak a gyakorlaton keresztül visszautkrözésére.

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 eszmeifolyamatokat, amelyek adekvátan és objektíven tükrözik a gyakorlatot”.

A szerző e tételével nem érthetünk egyet. Fenti álláspontjával tulajdonképpen megkettőzi a megismerést. Todor Pavlov fejtegetéseiben ugyanis impliciten 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 — akár csak impliciten — 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 lehetnek már létre, ha bizonyos elemi általánosítások, absztrakciók a köznapi gondolko-

dásban 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 szubjektívizmussal felcserélt fogalmából indulnak ki. Természetesen a szubjektivitás valóban átesaphat szubjektívizmusba, de ebben az esetben — éppen ezért — nem beszélhetünk tudományos módszerrel.

Helyesen mutat rá Todor Pavlov, hogy az emberi gondolkodás szubjektív oldalának bizonyítéka és jele a tudományban a hipotézisek, a művészetben a teremő 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 etapjai 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 előbbieket — 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 kérdéssoportját 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. Am 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, tárgyak különbözőségére, a műszaki vagy alkalmazott tudományok önálló tudomány voltára; de fogyatékosága, 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: mennyiben 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 hármask 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 empiriokriticismus című művében: „... az anyag fogalma, mint már mondtuk, 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 tükrözőhető-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.

Eppen ennél a pontnál nem tud — szerezünk — a könyv kielégítő megoldást találni. Nem érezzük eléggé reálisnak a „fényben”, „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 fogyatéksége koncepciójának.

\*

Todor Pavlov fokozatosan szűkíti könyvének témáját s a harmadik nagy kérdéscsoportban a filozófiának s alkotóelemeinek sajátos problémáit tárgyalja.

Sokat vitatott kérdést 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 munkárpárt szövetségről stb. szóló tanítások tárgyához tartoznak; ez azonban sajná-

latos 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 diszciplína 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 érdemei 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 örömről némely öröm is vegyült a nem túlzottan gondos fordítás és szerkesztés láttán. Gyakran előforduló magyartalanság és stílári nehézség mellett nem egy értelemzavaró fordítási hibára akadunk. Egy kis csokorra való ezekből:

„... az eszmék az objektíven létező valóságos dolgok objektíven hű tükrözésének a jelentőségével bírnak” — helye-

sen: „... 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 gondolkodásról 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 műz önmagában véve is állásfoglalás a marxista filozófiatörténeti-biográfiai irodalom kiszélesítésének szükségessége mellett és bizonyítéka annak, hogy a polgári filozófiatörténetírás idealista, pozitívista tendenciáival szemben nem a tudományos, marxista életrajzi irodalomnak a befagyasz-tásával, hanem egyebek között annak ki-

szélesítésével 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, technikait, természet-tudományos 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 külsőleg, formai probléma, valójában azonban a szerző helyes módszertani törekvéseit fejezi ki művének az a szerkezeti sajátossága, hogy Descartes természet-tudományos 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 íróinak 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 fordítottja 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 élet-történet 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 egységeknek* és ezen belül az *anyagai, társadalmi történeti motívumok elsődlegességének*, mint módszertani elvnek az alkalmazása a filozófiatörténeti-biográfiai irodalomban. (Pontosabban ennek a módszertani elvnek egyik lehetséges formái 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 ütközniük *ugyanazeknek* 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 mozzanatok, 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 ismeretseget 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 hasznos 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 „tökés mintaáll-

mát” 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 frott 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 kortűnet, 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, Montaignénél a kibontakozó antiskolasztikus kritikanak 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 subjektíve 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 szembeneszegeti 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” koncepciójához*, 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 manufaktúrális *termelési gyakorlat* bizonyos jellemvonásait viseli magán (104. o.), tehát „mélyreható 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 karteziánizmus 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 összefüggésekre 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 fejt 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<sup>1</sup> 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 szervezettebb 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?

<sup>1</sup> 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 személynévi konfliktusaként is jelentkeznek, 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 még inkább, mint Itáliában.

Ennek ellenére amikor Descartes eszmei engedményeinek konkrét vizsgálatára tér rá (a „Világról” c. mű kiadásától való eltekintés, Koppernikuszi 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 külsőleg, külszínre törekvő taktika volna.

A Descartes portréjának 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 engedelmessékedem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodtam 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”.<sup>2</sup> (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 érzékelte nem állította a szerzőt kényszerítő erővel a descartesi karakter konfliktusainak, az életrajzirótól 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-

<sup>2</sup> 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 elem-

zésekben gazdag fejezetekkel, amelyek Descartes egész természettudományos tevékenységét felfölelik, 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 irány-  
nak, amelyet az ellentábor mint a klasszi-  
kus fizika, vagy éppen a mechanisztikus  
elmélet korlátai között mozgó kauzalitás-  
felfogás fenntartását védelmező irányzatot  
jellemez. Ezzel szemben Bohm szerint  
éppen az uralkodó valószínűségi interpre-  
táció mechanisztikus, csak éppen ez egy  
sajátos „indeterminisztikus mechanizmus”.  
Okság és véletlen nem abszolút ellen-  
tét, éppennygy, 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 kvantumelmé-  
lethől következik, de nem a természet alap-  
törvénye, mint Heisenberg értelmezi. Nem  
is minden lehetséges mérés örök határa.  
Korlátolt érvényességi területe van.

Bohm a kvantumelmélet szokásos inter-  
pretációjának hibáját abban látja, hogy  
eszerint egy atomnak egyáltalán nincsen  
semmiféle tulajdonsága, ha az nem meg-  
figyelés tárgya. (92) Bohm egy kvantum-  
alatti mechanikus színvonal (sub-quantum  
mechanical level) létezését posztulálja.  
Ezen a színvonalon a mikroobjektum ob-  
jektív valósága, kauzalitás, meghatározott-  
ság stb. lehetséges. Ehhez a hipotétikus  
kvantum-alatti színvonalhoz viszonyítva  
a kvantumfizika mai megállapításai meg-  
közelítők, nem abszolút jellegűek.

Az uralkodó kvantumelméleti inter-  
pretáció azért nem akarja egy sub-quantum  
színvonal lehetőségét elismerni, mert  
az a jelenleg rendelkezésre álló módszerek-  
kel nem figyelhető meg (99). Ami pedig  
nem figyelhető meg, az az uralkodó elmé-  
let szerint nem létezik.

Recenzens emlékeztet arra, hogy ugyan-  
ezt a gondolatot az elmúlt évek folyamán  
többben kifejtették. (Fogarasi, Bunge,  
Schrödinger). Az uralkodó interpretáció a  
meg nem figyelhetőséget abszolutizálja,  
elvi meg nem figyelhetőségnek tartja és  
abból nem-létezési következtetéseket haj-

landó 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 inde-  
terminisztikus álláspont hívei a *szubjektív  
negációnak* (meg nem figyelhető) sokkal  
messzemenőbb „objektív” jelentőséget tu-  
lajdonítanak, mint azt a negáció tényleges  
bizonyító ereje alapján joguk volna meg-  
tenni.

Bohm bírálói két szempontból szokták  
álláspontját elvetni : 1. nem tudja néze-  
tét kísérletekkel bizonyítani ; 2. mecha-  
nista. Utóbbi nézetet a szovjet irodalom-  
ban is olvastuk. Recenzens véleménye : az  
első megjegyzés igaz, de pontosan fogal-  
mazva csak azt mondhatjuk, hogy Bohm  
és Vigier *egyelőre* nem tudják hipotézisü-  
ket bizonyítani. De ez nem jelenti azt,  
hogy elméletük helytelen és azt sem, hogy  
a jövőben nem volna lehetséges akár kísér-  
letileg, akár elméletileg bizonyítani.

A második ellenvetés nézetem szerint  
leegyszerűsített formában értelmezi Bohm  
nézetét. Könyvének zárófejezetében Bohm  
azt a követelést állítja fel, hogy a termé-  
szettörvénynek a jelenleginél általánosabb  
konceptióját dolgozzuk ki, amely megha-  
ladja a mechanizmus és indeterminizmus  
alternatíváját.

Bohm elismeri, hogy az ő álláspontja  
sem ad választ arra a kérdésre, miben áll  
a partikulák belső szerkezete. De a fel-  
adat szerinte abban áll, hogy megtaláljuk  
a választ, vagyis feltárjuk ezt a szerkeze-  
tet. Ez valami új lesz ahhoz képest, amit  
eddig ismerünk (123).

Összefoglalva : az uralkodó indetermi-  
nisztikus valószínűségi agnoszticizmus bí-  
rálata igen meggyőző. Bohm pozitív állás-  
pontját egyelőre nem tudja kellő bizonyító  
erejű argumentációval alátámasztani, de  
mégkevésbé látunk okot annak kategori-  
kus elvetésére, amivel a pozitívizmus 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 valláshoz, „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 hánvába hűnyt abban a történelmi pillanatban, amikor a szintérre lépő munkásosztály kibontja zászlaját a kizsákmányolás kapitalista formája és ezzel mindenféle osztályellenyomás ellen. A nép számára meg kell őrizni a vallást és maga a burzsoázia is felcsereéli 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 hatékonyással 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 *ellenmondásos és fonák* jelleget mutat. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e gondolkodók álláspontjának ateisztikus, antiklerikális tendenci-

ait negative 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 apologetái 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 hipokrizisét, 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 neopozitivistá alapról csupán egy — végső fokon a vallással összeegyeztethető — agnosztikus — szkeptikus álláspontot lehet védelmezni.

Ismeretelméletileg Russell tulajdonképpen az új-hegelianusoktól indult el, de nem előre, a materializmus, hanem vissza, Kant és Hume irányába. Miként Feuerbach, ő is a hegeli abszolút eszme bírálatával kezd, 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 abszolútum bírálatává szélesedik

és kirajzolódik a szerzőnek az a törekvése, hogy *jelülemelkedjék mind az anyagon, mind a tudaton*. Russell az anyag elemi részeit éppúgy, mint a szellemet „logikai fikciónak” tekinti, a törvényeket pedig konvencióknak, amelyek nem képezhetnek kiindulópontot semmilyen világnézeti általánosításhoz. („*What I believe?*”)

Abból a tényből, hogy Russell szubjektivistikus 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. Istén 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 akaratallal 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 teológiát és ezen alapuló istenbizonyítékot is: vajon, ha isten lehetőségei áll-

nának rendelkezésünkre, „nem jutna jobb teremteni való eszünkbe a Ku-klux-klan-nál 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 — *visszajára 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 ítéltető 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 hőhalálméletet 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 valláserkölc*s és a vallással egy töről fakadó *konzervatív polgári morál* bírálatának. Nagy elmeéllel és igen találóan ana-

lízálja, gúnyolja a vallásérkölcset, az üres moralizálást és a burzsoá hipokrizist (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 mutakozó 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 engedelmséget és sorsukban való megnyugvást követelhetnek a tömegektől. Rámutat arra, hogy a vallásos istenfogalom az ókori despotizmusból származik s mindmáig viseli a despotizmus 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 szubjektivistikus. 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 a 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 *idealistikus* 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 érkezünk a jellem „fiziológiai alapjához” egy erősen idealistikus színezetű antropologizmushoz. („*What I believe?*”)

Sok szó esik ezekben a fejezetekben és külön tanulmányokban a *szexuális erkölcsekről*. 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 promiskuitás fog dominálni.

Abból, hogy a kapitalizmus viszonyai között (ahogy Russell ezt megfogalmazza: „nagyvárosi, ipari környezetben”) felbomlanak a hagyományos családi erkölcsi normák és — nem utolsósorban 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-erkölcsi vallásos-aszkétikus, az élettől elszakadt felfogását, de végső fokon maga sem tesz egyebet, mint, hogy a kapitalizmus viszonyai közt uralkodó erkölcsi állapotokat hiposztázálva, 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 hiból, az ész csödjéből*, ez pedig az első világháború „pszichológiai katasztrófájából”, amely két, „lényegében

keresztény” mozgalmat fakasztott: a náciakat és a kommunizmust. („*Can Religion cure our troubles?*”)

De Russell még tovább megy: a kommunizmus mindössze egy fajtája „a katolikus szkepticizmussal” (és itt azt a fantasztikus megállapítást teszi, hogy Lenin az ortodoxia bizantinus vonásai befolyásolták), amely — szemben „a protestáns szkepticizmussal”, — végeredményben nem tud megenni 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 ellensége, 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 antiklerikalizmus 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 — akaratan kívül — magával a vallásos apologetikával is, amely napjainkban jórészt ugyanezen az alapon deklarálja a kommunizmust valamiféle ellenvallásnak, pusztá hitnek. És persze azért is, mert a jelenségvilág abszolutizálása, az anyag „kiküszöbölése” 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 *fejgyvertára* 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 közötti 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 neokantianus filozófia „tekintélyét” sok mindentől kell féltetnie. 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 azért, hogy korunk legbefolyásosabb, leghatékonyabb burzsoá filozófiai irányzatává vált, való-

ban 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 intuícións filozófia metodikai és ontológiai megfogalmazásával, 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 ahe-lyett, 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 újkantianus filozófiának mint „egyet-

lennek" a lehetősége. Az empirizmus és intuicionizmus vitáján (mindkettő lehetetlenségén) ime így emelkedik felül a kanti kriticismus: 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 kriticismus mély belátási talaján továbbdolgozó jövőnek”. (111. o.) Itt közös alap adódik, amelyen kezdetű a neokantiánus Kraft a megbírált Husserlrel, a fasizmusba átszápó 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 apriorizmusát, vagy a zárójelbe tett létet, de hogyan vegyük komolyan ezt az elítélést, egy olyan ismeretelméleti állásponttól, 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 Husserlrel és követőivel. Meglátja, hogy nincs olyan lényeges különbség a tudatban kifejezésre jutott lét racionális megragadása, a tiszta tudat tételezése és a tiszta tudat mítikus 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 intuíción 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 természetesen, 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 a filozófia elleni harcot már komolyan veszi. Nemcsak Kraft hibája, hanem természetes és szükségszerű, hogy a neokantiánus fegyvertár csak szidalmakkal és rágalomokkal tudja elvetni a marxista filozófiát ami-

kor a kritikai filozófia elsőbbségét és megszerzését 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 bősziült fanatizmusokat „Higyjél vagy holtra verlek” (Fries: Die Geschichte der Phil...), „amelyek ma újból fákllyával a kézben... bekötött szemmel Európát bejárják” (Schiller: Philipp II...) csak egy megtisztult filozófia tudja majd a távoli időkhöz egyszer legyőzni. És csak akkor lesz remény arra, hogy ettől a céltől örök időkre ne kelljen távol maradni, ha egy megrendíthetetlen, generációkon át tartó falanszok ezt teljes komolyságában megragadja.” (112. o.) Érvek helyett tehát „költői” gondolatok segítségével hívása, fordultatos frázisszerű alkalmazása, a filozófia területére történő elvont átültetése, melyet Kraft egyaránt szánt a fasiszta ideológia fantomja ellen, és a marxista filozófia ellen (1); régről ismert módszere a burzsoá filozófiának. Am a marxista filozófiát jónéhányszor megkísérelték már így megcáfolni (és még hányszor kísérlék meg?), de ettől még a filozófia nem ingott meg, viszont a tudományok fejlődése nap mint nap igazolja ismeretelméleti és módszertani elveit, míg az újkantiánus filozófiát és a kanti kriticismust, mint a korszerű tudományokkal összeegyeztethetlent gyakorlatilag megsemmisíti.

Szükségnek 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 csödjé vár. Ez az alapmondanivaló. Am még ezen csödbbe jutott filozófiának is, — „melyet protestáns teológiai iskolák támogatnak, amely nem más mint modern metafizikai szükségletek perverzija,” — komoly történelmi érdeme és jelentősége van. Ez az érdem elsősor-

ban Husserl. Husserl egy 1937-es beszédében kifejezést adott egy racionalis filozófia kulturális jelentősége és lehetősége hitének. „A magasabb emberiség vagy ész emberisége valódi filozófiát követel” jelszót tartja olyan egyszerű filozófiai tetteknek 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 hovatarozásáról. A filozófia történeti fejlődésének semmibevesését mutatja a következők 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, éppen úgy mint azon legújabb ideológiai analitikus móddal szemben, ami ehhez a mondatához 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 korszak ellen a filozófia tiszteltetését érvényben tartották. (115–116. o.) E „fenyegető korszakemet” nem differenciálja Kraft és az adornói marxizmussal való kacérkodást azonosítja a marxista filozófiával magával. Nem meglepő az ilyenfajta azonosítás sem, korunk burzsoa filozófiatörténetírásában, példázva ezzel is azt a nagy színvonalúsúlyydedést, 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 pozitívizmusa ellen is kritikailag fellép.

Kraft szerint jelenleg négy befolyásos filozófiai irányzat van: a katolikus egyház tomista filozófiája, a dialektikus materializmus, a pozitívizmus és az egzisztencializmus. A fenomenológia kritikailag megsemmisíti a pozitívizmust 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 fenome-

nológiai kritikát a három diszciplína ellen, azután széttúzni a fenomenológiát, és győztesen ott áll a porondon az újkantianizmus. 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 neokantianus 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): Heidegger —, csupán leírását adják ezen gondolkodók főbb műveinek, főbb gondolatainak, a beható bírálat igénye nélkül. Valószínű, hogy e módszertani megmondolás 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 ki nyilvánításával 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 „intuícións 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 pusztán megállapítás sem állja meg a helyét. Kraft azt állítja, hogy Husserl paradox tétele „a világon levő minden létérvényesség”-ről, Hegel abszolút szelleméhez vezet 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 Nietzschehez való kapcsolatát is egyszerűen deklarálja: „... az az aig elhíhető történik, (—) hogy Husserlt a tiszta logika bajnokát Nietzsche voluntarizmusához látjuk közeledni, ami mindenestre 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 megállapítás-

ból levonható következtetés. Miért van szükség korunkban a platonizmus-mentes 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 mindenestre 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 szelleményegiségek 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 bízna saját szemléletében és jobban bízna a „Logische Untersuchungen” (Husserl fő munkája) szellemében, és „ennek alkalmazásában a kultúrinterpretáció szférájára, ennek fantomjai ellillantak volna”. Kraft képtelen felfogni, hogy Husserl törekvése eleve reménytelen, ezen még az általa oly nagyon óhajtott arisztotelizmus — amit „sajnos” túlhaladott — sem segíthetett. Egyenesen kétségbeesett, hogy milyen okokban keresi a husserli filozófia hézagosságainak magyarázatát. „... hogy a husserli művek kidolgozása a kutatások terén még nem kielégítő ez az ő magasabb egzakt-ságra való törekvéseivel 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 mélységakadékok. Ebben a vonatkozásban helyesen állapítja meg, hogy Husserl maga is belátja, hogy első kísérletei az intuíciónak a 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 beállítódásának 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-ontológiaiilag 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, és pedig citadellájában a logikai kutatásokban.” (122. o.)

Vajon azért csodálkozik ezen összefo-  
nódáson Kraft, mert nincs tisztában azzal a ténnyel, hogy a legreakciósabb filozófiák — jelen esetben az imperialista korszak irracionizmusa —, 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 kapcsolatot feltárása messze-  
menő következményekkel járna az újkantianus 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 meg-  
rajzolt 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 újkantianus —, 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 semmi-  
vel sem lesz jobb és ellentmondásmentesebb mint a Husserl-kép volt.

Scheler individuálisan érvényes világ-  
szemlélete, 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 meg-  
állapítására. 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 szövik 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 kitartható energiával, kiterjedt kutatással, és nyugodt, ha gyakran hosszadalmas kifejtés adottságával vállalta, mind olyan tulajdonságok, amelyeket nagy mintaképével, Aristotelessel oszt.” Tehát Hartmannnak azért jut ki a komolyabb elismerés, mert Aristoteleshez kapcsolódik, de azért mégis megrója, hogy kompromisszumfilozófus. Elítéli azért is, mert feleleveníti a „régí doktrínát a megismerésnek tárgya által való előhozását aminek közbejárása és pszichológiai elhibázottsága nyilvánvaló. Hartmann végül is úgy értékeli, hogy ontológiájának néhány részlete pl. természetfilozófiája felveszi a versenyt a természetfilozófiai pozitívizmussal, 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 alapjánól 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 abszurdításai c. fejezet. Természetesen ugyanazokkal a kiküszöbölhetetlen fogytékosságokkal, amelyek az előző fejtegetéseket is jellemzik. Sikerültebb azonban azért, mert itt szellemesen állítja pellengekre az egzisztencializmus, főleg Heidegger ad abszurdumig vihető tételeit.

Kimutatja, hogy a Husserlnél és Scheirlernél még bátortalanabban meglevő voluntarizmus „markos voluntarizmussá válik Heideggernél”, és a „világ megértés” nyílt szubjektivismusba 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” hiányát kifogásolja.)

Mint mindenütt itt is megragadja Kraft az alkalmat, hogy a hegeli dialektika meg nem értésének 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 minket Kierkegaard és Hegel az ellentmondásban az igazi sigillum veritatis (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 alapmondani-valóját, 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 Geschen 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 fundamentálonológiai mondat: „Az öntve töltésben időzik a négy egyszerűsége.” A további fejtegetés során, „a korsó mint dolog lényegestül”, 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 képzeletlenül 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 következtelenséget jelent, kritikai elutasítása a Nincsen-nek a fundamentál-ontológiái 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.

Kipellengézi először a sartrei egzisztencializmusnak a szekszualitás, az evés, és a köznapi dolgokról való filozófálási törekvést, 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 hiperszkolasztikus! 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 lényegyet érintő kódosítás 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 „Föbelövendők 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, vigaspasztillákkal 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)” dicsőfényt 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 szabadságesszme, 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 túlfeszítetttsége miatt a társadalmi és közélet arisztokratikus megvetése létkérdés. A Sartre biztosította cinikus cselekvési lehetőség a nihilizmussal felhígítva a dekadens 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 kriticismus meghaladásának kísérlete. A kriticismus, amely ezen modern „szertelen” filozófiai áramlatokkal szemben kielégíti a tudományos szellem utolsó megindoklási 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 abszurdításának 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

### VOPROSI 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 kevésbé 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 megnyilvánulásait foglalkozik.

kozik, 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 szofizmat 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 meggyőzésének célzatát, az igazságnak hazugsággal való felcserélését is magában foglalja.

A paradoxonok olyan következtetések, amelyek megoldhatatlan logikai ellentmondást tartalmaznak. Diogenes Laertius-tól 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 szofizmatól. E logikai megoldhatatlanság oka a helytelen kérdésfeltevés. A paralogizmust ki lehet javítani, a szofizmat le lehet leplezni s ezután 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 véleményel ellentétes állítást szokták fel fogni. 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 köz-felfogásnak.

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 bírálatahoz” c. kéziratáról)

A szerző bevezetőben megállapítja, hogy „A hegeli jogfilozófia bírálatahoz” 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 bírálatainak keretein s nagy szerepet játszik a materialista elmélet kialakításában. Am a tudományos világnézet elemei mindenekelőtt impliciten 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 feuerbach-i 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 összefoglaló 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. Am 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 pozitívista hibákkal foglalkozik. Megállapítja, hogy a rendes szerkezetű relativitáselmélet teljesen materialista módon is értelmezhető, ám legalapvetőbb kérdéseiben tág teret nyit a pozitívista 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 konkrétához való dialektikus viszonyának megneemtése.

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 egységről vallott nézeteket; megerősíti és továbbfejleszti a dialektikus materializmus tanítását a világ anyagi egységről, 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 fejlesztése 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 tételait.

Cáfolja — a többi között — azt a véleményét, 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 hegelianus hibák a materialista világnézetnek a filozófiában betöltött szerepe lebecsüléséből származnak, abból, hogy nem érték 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 összegzi, 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, asztrológiát, 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 tanácskozáshoz néhány fogvatékoszággal 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 tartalmazták.

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 empiriokriticismus” című művét, elismerőleg szól a dialektikus materializmusról s ezen belül a dialektikáról, de a konkrét problémák elemzésénél a matematikus 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 ellentmondatóssága és következtetlensége ellenére filozófiája nagy lépés a világ tudományos, materialista felfogása felé, filozófiai és társadalmi nézeteiben a filozófia történeté-

nek 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 munkaértékelmeletet?**

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 ökonomiai jellegű írásaiban a munkától függetlenül határozza meg.

Nála a szükségletekről mindig, mint az individuum akaratának legkülönbözősebb, elemi feltárásáról van szó.

Annak bebizonyítása, hogy Hegel nem a munkaértékelmelet 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 rész kérdés a hegeli filozófiában. Hegelnek ez az álláspontja a filozófia és a rész tudományok 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 értékelmelete is.

A politikai gazdaságtan hegelianus „filozófiai elmélyítése” idealista spekulációként mutatkozik meg, amely lerombolja az elméletet, restaurálja az empiriát.

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 bíralt — tendencia nyilvánul meg Lukács Györgynél, hogy titokban közelít hozzá, sőt azonosítsa Hegel metodológiáját és a marxizmus tudományos módszerét.

**J. K. Vojšvillo, 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 megértégyalására.

A tanácskozás résztvevői hangsúlyozták a formális logika, különösen a matematikai logika egyre növekvő szerepét a jelenkori tudományban és technikában, valamint a népoktatás területén, ugyanakkor komoly fogyatékoságokra mutatnak 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 feltevése az általános logikai és filozófiai, valamint matematikai és fizikai problémák eredményes kidolgozásának.

A cikk ezután egy sor fogyatékoságra 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 FILOSZOFIÛ 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 tradíciót 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 szubsztátumáról. 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 vallás-etikai 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, kulturális 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. „szféríkussággal” rendelkeznek. A szféríkusság ellenlétes 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 következőt: a Vajsezsika alapján 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 Szankhijában 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 konklúziókat 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 gondolkodunk? — 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 tárgyról szóló kiadványok és cikkek bizonyos meghatározásaival vitakoznak. (E cikk a Voproszi Filozofii 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 nézeteit.

## 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 hatásától szabad tiszta ész; tiszta akarat szférájában vélte megtalálni. A kultúra és a kulturális tevékenység általános és szükségzerű alapjait úgyiszhintegy 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 átforgalmazására 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 „bűnbeeséssel” 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 társadalmatlan társadalmisága”, hajlama a társas életre, és ugyanakkor egy ennek ellentmondó törekvés: mindig saját aka-

rata 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 szükségzerű fejlődési formája egy olyan társadalomnak, amely viszonylag nemrég keletkezett a természetes állapotból. Azonban a 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 szükségyszerűséget, Kant ugyanakkor a szabadságot (és az ezen alapuló kulturális tevékenységet) transzcendentáliszként 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 meglévő termelőerők összességét. Az emberiség kulturális felzabarádásának 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 pozitivistá felfogásáról

Az NDK-ban viták folynak a marxista filozófia és a természettudományok viszonyáról. Egyes természettudósokat a pozitivistá koncepció vádjával illetik, ezek a marxizmust a természettudomány módszertani segédtudományává akarják degradálni. Szükségessé vált a filozófia és a természettudományok kapcsolatának pozitivistá 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 Hückeligig.

Mivel a modern fizika ún. válságának és a pozitívizmus 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 pozitívizmus 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 empiria” a valóságban tehát gátolja az empirikus kutatás lehetőségét; a pozitívizmus idealista módon eltorzítja a természettudományos empirizmust.

A neopozitivistá 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, abszolutizálják. A gondolkodás lebecsülése azon nézetükből ered, hogy a gondolkodást nem évezredek folyamatok eredményének tekintik, hanem a természettudományos megfigyelések közvetlen reflexének. Ez már a szemantikus pozitívizmus 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 pozitívizmus 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 Havemannnak 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 pozitívizmus útjára odavezet, hogy a dogmatizmus elleni harc jelzava 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 tárgyvilágos — vita tárgyává tette Matthäus Kleinnek számos etikai vonatkozású állásfoglalását. Loeser szerint Klein abszolutizálja a meghatározott tulajdonviszonyokból fakadó jó, illetve rossz erkölcsi értékeket, holott Klein ismételtlen kijelentette, hogy az osztálytársadalmakban az erkölcsi értékek szükségképpen antagonisztikusak és nem általánosan kötelezőek. Éppen ellenkezőleg, Loeser abszolutizálja a feltörekvő kizsákmányoló osztályok pozitív 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. Kleinnek 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 polemijában nagy szerepet játszik az erkölcsi tudat és kategóriák objektív forrásának kérdése. Szerinte a kapitalista országok munkásosztályának erkölcsa a kapitalista magántulajdon talajából fakad — bár opposzióban 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, intézmények

stb. erkölcsi mozzanata, amely szoros egyiséget 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 téziséből, amelyiket logikában axiómaként fogadnak el. Ezen axióma szerint nem lehetséges, hogy egy tárgy egy és ugyanazon időben birjon, és ne birjon 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

axiómákban 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 szemelláthatóan 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 konzervativizmus 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 eszméi 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. Procházka 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 univerzális 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 eszméi alapja lett, és az állam-elmélet területére való alkalmazásával elméletileg megalapozta a fasiszta államot. Spann a társadalom „egész-koncepciójával” 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 egyének 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 fasiszmusnak. 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 fasiszmus és a polgári demokrácia közti, másrészt a fasiszmus és a marxizmus közti ellentmondás,

elméleti korrelátuma az univerzalizmus és individualizmus közötti ellentmondásban, valamint abban az ellentmondásos viszonyban van, amelyben a dialektika 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 kollektívizmus, 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 Durdiktől Saldáig a cseh esztétikusok és az úgynevezett hostinsky-i iskola ismeretelméleti alapját ké-

pezik. 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 vonatkozásokban az életfilozófia atmoszférájára és az esztétikai irracionizmus által befolyásolva Hegel „logiczáló” konstrukciója ellen fordul. Az empirikusok egy részének érvei olyan pozitivisták 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 intuíción és a műalkotás közvetlen érzéki voltának kérdésére is.

## SLOVENSKY FILOZOFICKÝ 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 filozófusok” 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 Pythagorást politikailag egyértelműen reakciónak, filozófiailag idealistának tartja. Thomsonnal egyetértésben Pythagorast átmeneti alaknak

tartja, aki mind politikailag, mind filozófiailag is közbülső álláspontot foglalt el. Aristotelesre hivatkozva kimutatja, hogy a pythagoreusok számfogalma nem az anyagtól független, afölött álló lényeg volt. Különbséget kell tenni világnézeti, leg 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 Thomstont, aki lebecsüli Herakleitos dialektikáját. Thomson tévedésének forrását abban látja, hogy áldozatul esik annak a látszatnak, hogy a görögök nem tartották Herakleitoszt nagy dialektikusnak, mivel másrt érteltek dialektikán — ti. az ellentmondások feltárásának és kiküszöbölésének művészetét. Hibás szerinte továbbá Thomsonnál az a koncepció, melynek értelmében az egész görög filozófiát egyetlen fejlődési folyamatnak tart-

ja, 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-arché 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 Herakleitoszt mérsekelte arisztokratának tartja.

A szerző alapvető kritikai megjegyzéséhez híven Parmenidest sem tartja „tisztá” idealistának, nézeteit a materializmus és idealizmus ötvözetének tekinti. Végül szembeáll 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 művészi, leg 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 létrejötté 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 tár-

sadalom művészetének. Desné ezzel szemben hangsúlyozza, hogy noha a jobbágyság nem voltak tájékozottabbak a művészetek tekintetében, mint a mai francia parasztságot, 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 elősorban 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 giccs 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 burzsoázianak 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 valóságba.

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 foglalkozik. Elsősorban megállapítja, hogy a haladásnak nincs értelme, ha nem a humanizmus alapelvein nyugszik, a humanizmusnak azonban a szó legszorosabb értelmzése 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 múlt-kor ember 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 szocializ-

musban 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 — kivonatossan ismerteti a marxizmus—leninizmus álláspontját a vallásról. Az ismertetés keretében — „megjegyzéseket” fűzve a marxista

elméletéhez — 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 megszűnik, ha megszűnnek azok a társadalmi körülmények, amelyekben a vallás megszületett, és gyökerezik. A kommunista társadalomban megszűnik 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, csalódások 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 túlvilágban való kielégülési vágy. A fizikai szenvedéstől pedig semmiféle társadalmi rendszer sem mentes, az minden emberi közösség velejárója. Eppen ezért — írja a szerző — a marxisták elszakadnak a valóságtól azon állításukkal, hogy a kommunizmusban megszűnik 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 Feuerbach 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 a szövevény kibogozására és megváltoztatására, de megjegyzi, hogy szerinte Marx túlbecsülte az e téren mutakozó 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 vezethető.

Ezek után Kanthoz kapcsolódva kifejti a szerző, hogy a következő pontokban kritizálja a newtoni elmélet levezethetőségének koncepcióját.:

1. Ez az állítás intuitíve kivihetetlenül 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 platonai legfőbb jó eszméjéből következő, 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 fölötté áll minden megfigyelésnek. Általános, exakt és absztrakt. Történetileg a mítoszról 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 szükségzerű 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. Egvetért 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 oly módon, 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 megcáfolhatatlannak 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 szerzőkészítés képessége teszi. A harmadik a morfológiai jellemvonásokat és emellett a szerzőkészítés 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, közeti 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 *egyenesevonalú* 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 csonthalmarok alapján az élelmiszer elraktározására lehet következtetni. A késő pleisztocén-kor 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 asztrahálni 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 középtől kezdve állandóan és folyamatosan előrehaladt.

## MIND 1959. 1. SZÁM

### Raphael Demos : Részben ilyen és részben nem ilyen

Az ellentmondás törvénye a köznyelven 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 lehetlenné 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: mennyi vagy pokol; a köznyelv bevezeti a purgatóriumot.”

A köznyelvvvel ellentétben más a helyzet a tudományos nyelvénél, 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 kezd, 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 platonai „transzcendens formák birodalmán”) kívül egyetlen nyelvre sem alkalmazható az ellentmondási törvény kivétel nélkül minden esetben. „Legalábbis a köznap 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 megtevesztő 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 kérdés-

sel, hogy vajon az erkölcsi ítéletet azzal a szándékkal mondják-e, hogy vele állítsanak, vagy cáfoljanak, és másfelől ilyeneként 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 cézzel 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.

Egyesek azt állítják, hogy az ismeretadó kijelentésnek vagy empirikus, vagy analitikus ítéletet kell kifejeznie, mint-hogy 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 rendszerei 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 eredetüket 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 realiztikus 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 ősök és naív apriori feltételezések helyett az emberi lét számára fontos problémákkal foglalkozzék.

## **O. Stocker : A biológiai tudományok rendszere és a célokáság 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 rendszertan 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 cél-szerűség csodálata ösztönzést jelentenek a kutatók számára.

## **F. Kaulbach : Szemléletesség a klasszikus és a modern fizikában**

Azaz az eltejedt nézettel vitatkozik a szerző, mely szerint a klasszikus fizika szemléletes, a modern fizika pedig nem-szemléletes 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 meg-

lévő maradandót fogta fel. A modern fizikában a testi modell helyébe a vonatkozások, viszonyok összessége lép, a tárgy 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—Weizel féle felfogást pedig azért nem tartja kielégítőnek, mert az egyes részek hullámjellegét nem tudja magyarázni. (Ezzel kapcsolatban hivatkozik a szerző Jánossy kísérleteire, amelyek kimutatják, hogy nemcsak a részecske-sokaság 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 szükségességét. 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, szétföredezett, 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 mítosz”-ban gyakran fordul elő Kierkegaard, Jaspers és Heidegger neve. Sziszifoszt örök és hiábavaló munkára ítélték, de ráébred abszurd 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 do-

log.” A semminek alkotni, „tudni, hogy alkotásunknak nincs jövője, látni művünk szétrombolását egyetlen napalatt”, tudatában lenni annak, hogy semminek sincs értelme — ez az abszurd gondolkodás legmélyebb bölcsessége. „Leírni: ez az abszurd gondolkodás ambíciójának csúcspontja.” A mű annál hitelesebb, minél kevésbé mély és egyetemes. Az abszurd 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 Nietzsche-t vallja, aki szintén tagadja a természetfeletti vigaszt.

Az abszurd ember megtesítője „Az idegen” Mersault-ja. Története: értelmetlen emberi élet. Egyhangú vidéki napjából 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 elkerülhetlensége.

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 világ-szemlélet egyoldalúsága. Lehet-e hit és reménység nélkül élni; s a hit és a reménység forrását kereshetjük-e istenen kívül?

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 alap gondolatait. E gondolatok lényege, hogy a filozófiai problémák jórésze nem hamis, hanem egyszerűen értelmetlen, mert az empirikus valóságban semmi megfelelője nincs. Az álmegképzések forrása: a nyelv logikai szerkezetének és jelentésének meg nem értése. 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 pozitívizmus álláspontjáról. Wittgenstein szerint a nyelv a valóság logikai képe — ahogy a zene képe a partitúra, vagy a hanglémez 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 pozitívista alapon történő — tanulmányozásának rekonstruálnia kell az emberi megismerés útját, amely a szó kialakulásához vezetett. A pozitívizmus 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; posztumusz 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 nyelv-elemzés nem feltétlenül az újpozitívizmushoz kapcsolódik. Wittgenstein követői azonban a nyelv-elemzést 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 pusztá megértésénél. Ha a filozófia nyelv-elemzéséé 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 skolaszтика mesterei pedig különös gondot fordítottak minden kétértelműség kiküszöbölésére a filozófiai nyelvből. A mai nyelv-elemzés jelentősége nem állítólagos felfedezéseiben áll, hanem abban, hogy — az újpozitívista 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 tartalmi és tárgyai alapvetően egyfajtaúak: 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 muzsikuskok zenei tehetőség 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 fogalmat, 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. Érdekldése kimerül a nyelv logikai vizsgálatában, anélkül, hogy a realitással való viszonyát vizsgálná: a logikát elszakítja az ontológiától. A nyelvelmézést meg kell tisztítani ezektől az újpozitivistá előítéletektől, s így mint kifejezőkészségünk gyarapítója, valóban fontos eszközzé 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 internazionale di filosofia*. Venezia, settembre 1958. Firenze, Sansoni. 172 p.
- Ducassé, P.*: Les Techniques et le philosophe. Préf. par Max Sarruns. 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.
- Izvestija na Insztituta po filozofija*. T. III. Szofija, BAN. 352 p.
- Kowalewski*: Wstęp do filozofii. Poznań, Pallotinum.
- Mora, F. J.*: Diccionario de filosofia (Cuarta edicion). Buenos-Aires, Editorial Sudamericana. 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 filozofii. Rekomendatel'nij ukazatel' literatury po dialekt. i isztories. materializmu i isztorii domarksizszskoj filozofii. 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', C. P.*: Zakonü materialiszticeszkoy dialektiki. Materialü k lekcijam po kursu dialekticeszkogo i isztorieseskogo materializma. Moszkva, Izdat. Szovetszkaja Nauka. 113 p.
- Dzsunuszov, M.*: Ob isztorieseszkom opüte sztroitel'sztva szocializma v ranne otsztalüh sztranah. Moszkva, Goszpolitizdat. 264 p.
- Fataliev, H. M.*: Dialekticeszkij materializm i voproszü esztesztvoznanija. Moszkva, Izdat. Szovetszkaja Nauka. 133 p.
- Filozofsziekie voproszü szovremenoj fiziki*. Red. Kuznecov i Omel'janovszkij.

- Moszkva, Goszpolitizdat. 246 p. (Akad. Nauk SzSzSzR, Inszt. Fil.)
- Zu *Fragen des dialektischen und historischen Materialismus*. Berlin, Verl. Kultur u. Fortschritt. 134 p.
- Gouska, J. — Kara, K.*: Harakter narodno-demokratseszkij 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.*: Dialekticeszkij materializm o zakonah nauki. Minszk, Izd. Akad. Nauk BSzSzR. 164 p.
- Lem, G.*: O perehode ot sztarogo kacesztva k novomu v obscesztvennom 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 marksizma—leninizma pri CK KPSzSz. 584 p.
- Marks (Marx), K.*: Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844. Tłumaczyli: Jazdżewski i Zabłudowski. Slovo 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 beskonecsnogo. Moszkva, Goszpolitizdat. 264 p.
- Minaszjan, A. K.*: Perehod kolicsesztvennüh izmenenij v kacesztvennüh v neorganiceszkij prirode. Jerevan. 284 p. (Akad. Nauk Armjanszkij SzSzR, Szektor filosofii)
- Nicsük, V. M.*: Filozofszi osnovü naukovüh prac Bogomole'ja. Küjiv. 78 p. Akad. Nauk Ukr. SzSzR.
- Nekotorie problemü dialekticeszkogo i isztoriceszkogo 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.*: Isztoriceszkij materializm i szociologijata. Szofija, 296 p. Bölgarszka Akad. na Naukite. Insztitut po Filosofija.
- Osnovü marksizsistszkij filosofii*. Red. Pavelkin i Kurbatova. Moszkva, Goszpolitizdat. 688 p.
- Panchava, J. D.*: Dialekticeszkij 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 filozofszie proizvedenija. T. 5. Vsztup. sztat'ja—V. Scserbin. Moszkva, Szocckgiz. 903 p.
- Plechanow, J.*: Przeciw rewizjonizmowi. Wybór artykułów. Warszawa, Książka i Wiedza. 166 p.
- Problemü razvitija v prirode i obscesztve*. Otv. red. B. A. Csagin. Moszkva—Leningrad. 295 p. (Akad. Nauk SzSzSzR. Leningr. Kafedra filosofii.)
- Procska, M. A.*: Marksizsistszko—leninszkaja teorija goszudarsztva, revolucii i diktaturüproletariata. 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 szurnalah kom. i rab. partij. Moszkva, Pravda. 243 p.
- Rozsin, V. P.*: Predmet i sztruktura marksizsistszko—leninszkij filosofii. Leningrad, Leningr. Universitet. 72 p.
- Sahparonov, M. I.*: Dialekticeszkij materializm i nektorzije 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.*: Prosztranzstvo i vremja. Moszkva, Goszpolitizdat. 200 p.
- Tugarinov, V. P.*: Szootnosenie kategorii isztoriceszkogo materializma. Leningrad, Leningr. Universitet. 116 p.
- Ucsentie zapiszki*. Dialekticeszkij i isztoriceszkij materializm. Vüp. I. Red. V. Sz. Kapürin. Moszkva, Vüszsaja partijnaja skola pri CK KPSzSz. 135 p.
- Ucsenüe zapiszki*. Vüp. 190. Moszkva, Izdat. Moszkovszkogo Universiteta. 179 p.

- Voproszū dialekticeszkogo i isztoriceszkogo materializma.* Szbornik sztatej. Red. kol.: Gapocska i drug. Moszkva, Akad. Obscesztvennūh Nauk pri CK KPSzSz. 320 p.
- Voproszū isztoriceszkogo materializma.* Red. Rozsin. Leningrad, Izdat. Leningradsk. Universiteta. 145 p.
- Voproszū marksizistszkaj filosofii v trudah V. I. Lenina.* Red. kol.: Gorbacs, Kovalgin, Manin. Minszk. 295 p. (Akad. Nauk Beloruszkaj SzSzSzR, Insztitut Filosofii.)
- Voproszū razvitija szocialisticeszkogo obscesztva.* Szbornik sztatej. Red. G. M. Gak. Moszkva, Moszk. Univ. 144 p.
- Zweilung, K.: Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik.* Berlin, Dietz. 79 p.

#### Filozófiatörténet, a filozófia klasszikusainak művei

- Agadzsanjan, G. Sz.: Voproszū marksizistszko—leninszkaj 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 I.* Brno, Českoslov. Akad. Véd. 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.
- Arnould, A. i Nicole, P.: Logika czyli sztuka myślenia. Przetł. i poprzedał 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 vracsebnaj nauki.* Taskent. 793 p.
- Bakradze, K.: Szisztéma i metod filosofii Gogel'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.: Osznovnūe csertū mirovoznenija vūdajusesihsza predstavitel'ej dvizsenija petravecev.* 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.
- Csernūsevszkij, N. G.: Sztat'i, iszsszledovanija; materialū. Pod red. Tokusaeva.* T. I. 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 recogn. 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 wrazeniach zmyslowych.* Tłumaczyła W. Wiecechowska. Warszawa, PWN. XX, 326 p. (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Corbato, C.: Sofisti e politica ad Atene, durante la guerra del Peloponoso.* 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 Rhénane” „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, Arthème Fayard. 230 p.
- Deborin, A. M.*: Szocial’no-politicseskie ucenija novego vremeni. Moskva, Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 628 p.
- Descartes, R.*: Namiętności duszy. Tłum. z jez. franc. L. Chmaj. Warszawa, PWN. XVII, 186 p.
- Descartes, R.*: Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumowi. Tłum. z jez. 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, Schüsselman. 512 p.
- Diaz, F.*: Voltaire storico. Torino, Einaudi. 323 p.
- Dobrolubow, M.*: Pisma filozoficzne. Tłum. H. Kowalewska. Wstępem poprzedził A. Walicki. Warszawa, PWN. T. I —XV, 411 p.; t. 2—455. p. (Biblioteka Kłasyków Filozofii.)
- Duhem, P.*: Le système 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.*: Validità della logica aristotelica. Padova. 97 p.
- Fichte, G. A.*: Teoria della Scienza 1788, „Nova Methodo”. Milano, Cisalpino. 262 p.
- Filosofie* v dějinách Českeho Národa. Protokol celostátní Konference o dějinách české filosofie v Liblicích ve dnech 14—17 dubna. Nahládelství Československé Akademie věd. 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. Studentexte).
- Freu, K.*: Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinen „Dion” (Dio Dhrystostomus 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. Moskva, Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 701 p.
- Gercen, A. I.*: Szobranie szocsinenij t. 15. sztat’i iz „Kolokola” i drugije proizvedenija 1891 godov. Moskva, Izdat. Akad. Nauk SzSszR. 498 p.
- Gilbert, W.*: On the Magnet. Basic Books Inc. New York. VIII, 246 p.
- Girnius, 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 — Sämtlichen Werke. 22. Jubiläumsausgabe.)
- Gouhier, H.*: Les premières pensées de Descartes. Paris, Press Univ. de France. 340 p.

- Grégoire, F.*: Études hegéliennes. Les 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'objectivation dans la „Phénoménologie de l'esprit" Hegel G. W. F. Bucuresti. 143 p.
- Gurevics, Sz. M.*: Novaja rejniskaja 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. Hermann 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.*: Wykłady z filozofii dziejów. Tłum. J. Grabowski i A. Landman. Wstępem poprzedził 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 livsmål. Uppsala. 416 p.
- Hombres, 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 filozofii*. 2. vüp. Pod. red. M. M. Grigorjana. Moszkva, AON pri CK KPSzSz (Ucson. zap. vüp. 44.)
- Iz isztorii marksizistskoj filozofii*. Szbornik sztatej pod red. Bühovszkogo. Moszkva. 248 p.
- Izbrannüe proizvedenia progreszszivnüü polszkich müszlitatej*. T. 3. Moszkva, Szoeckgiz. 1156 p.
- Jaeger, W.*: Paideia. La formazione dell'uomo greco. III. Il conflitto degli ideali di misura nell'età di Platone. Trad. di A. Senti. Firenze, La Nuova 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.*: Kriticeszkij analiz filozofii 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. Stanford (California), Stanford Univ. Pr.; London, Black. 195 p.
- Klein, C.*: The credo of Maimonides. A synthesis. New York, Philosophical Library. 143 p.
- Kojévë, 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. Etude 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. Henning. 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. Kierkegaard. 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 veseć. Per., vsztup. sztat'ja i komment. F. A. Petrovskogo. Moskva, 258 p.
- Luscsicki, J. N.*: Narisü pa gisztorii gramadszka-politicsnoj i filozofszkaj dumki v Belaruzi 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 opatrzył K. Leśniak. Warszawa, PWN. 192 p.
- Melescsenko, Z. N.*: Iz isztorii idejno-filozofszkaj 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. Moskva—Leningrad, Akad. Nauk SzSzSzR. 652 p.
- Muljacić, Ž.*: Tomo Basiljević-Baselji pretsavnik prosvjećenja u Dubrovniku. Uredn. P. Kolendić. Beograd, Naučno Delo. 114 p.
- Narszkij, J. S.*: Filozofija pol'szkogo prosvescsenija. Moskva, Izdat. Moszk. Univ. 39 p.
- Nicolaus de Cusa*: Opera omnia iussu et auctoritate 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 Nuova 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 Nuova 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.*: Utopiceszkij szocializm XIX v. Moskva, Goszpolitizdat. 78 p. (Biblioteka naucsno go 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. Csavesavadze. Filozofszkie i szocial'no-politicseszkie vozrenija. Moskva, Izdat. Szocck-giz. 202 p.
- Roj, M.*: Isztorija indijszkaj filozofii. 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. Csernüsevskogo v 1872—1883 g. Jakutzsk, Jakutzsknigoizdat. 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 myślifilozoficznej i naukowej. Wrocław, Polska Akad. Nauk, Ossolineum. 92 p.
- Szilin, M. A.*: K. A. Gelvecij-vüdajus-csijszja franc. filozof-materialiszt XVIII v. Moszkva. 146 p.
- Szvetlov, L. B.*: Radiscev. Moszkva, AN SzSzSzR. 304 p.
- Tatarkiewicz, Wl.*: Historia filozofii. Wydanie nowe, uzupełnione. Warszawa, PWN t. I — Filozofia starożytna i średniowieczna. 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 obszesztvennoj 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 Puffendorfs. 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. Tomasz z Akwinu i Dunsza 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 szovre-menniki. Ocserki po issztorii russzkoj obszesztvenno — politiceszkoj 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, Vandenhoeck 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.
- Bhattacharyya, 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 œuvres. Avec un exposé de sa philosophie. Paris, Press. Univ. de France. 158 p.
- Csaszan Zsu-szin*: Kritika pragmatizmszkoj filozofii Hu si. Perekod 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, Vandenhoeck u. Ruprecht. 125 p.
- Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften. Bd. 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Stuttgart, Teubner, Vandenhoeck u. Ruprecht. XII, 381 p.
- Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften. Bd. 10. System der Ethik. Stuttgart, Teubner, Vandenhoeck u. Ruprecht. 125 p.
- The emergence of the modern mind*. Ed. by F. Ch. Gruber. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Pr. 93 p.
- Fink, E.*: Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem d. Phänomenbegriffs. Den Haag, Nyhoff. VIII, 156 p.
- Fothergill, P. G.*: Life and its origin. Sheed Ward. 77 p.
- Foulquie, P.*: L'existentialisme. 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 Schöpfungstheorie. 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 métaphysique. Paris, Fayard. 123 p.
- Krosszer, P. K.*: Nihilizm Dzsuna D'jui (Dewey). Moszkva, Izdat Inosztr. Lit. 285 p.
- Kurszanov, G. A.*: Gnoszeologia szovremennogo pragmatizma. Moszkva, Szoc-ekgiz. 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 filozofii ekzistencijalizma. Perekod sz nemeck. A. G.

- Miszlivcsenkovij E. A. Frolovoj. Moszkva, Izdat Inosztr. Lit. 251 p.
- Murval, A. de: L'idée de la phénoménologie. 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.
- Pierce, 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 Mannheim. 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.
- Szovremennüje 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.: Kibernetika i obscesztvo. 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, I. 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 appliquee*. Paris, Gauthier-Villars. 57 p.
- Gardner, M.: *Logic machines and diagrams*. New York, Mc. Graw-Hill. LX, 157 p.
- Gokiel, L. P.: *O prirode logiceszkogo*. Tbilisi, Izdat. Akad. Nauk Gruz. SzSzR. 467 p.
- Golqb, St.: *Elementy logiki matematycznej*. Wyd. 2. poprawione i uzupełn. Kraków. 223 p.
- Gorszkij, D. P.: *Logika*. Ucebn. poszobie dlja pedagogiceszkich insztitutov. Moskva, Ucspekgiz. 290 p.
- Hansen, N. R.: *Patterns of discovery*. Cambridge, Univ. Pr. IX, 241 p.
- Hariland-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.: *Filosofija grammatiki*. Moskva, Izdat. Inosotr. 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.
- Lefèvre, 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 logiceszkite vözgli na burzsoaznite filosofi 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.: *Ponjatje 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 Uniwersytecie 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-materializst. logika. Szofija, Nauka i Iszkusztvo 175 p.
- Suppes, P.: *Introduction to logic*. Princeton, Van Nostrand.
- Suszeko, R.: *Zarys elementarnej skladni logicznej. W sprawie antynomii klamecy*. 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.: *Logiceszkije osibki. Kak oni mesajut pravil'nomi szli'*. Moskva, Goszpoltizdat. 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)
- Aleksandrov, 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 „novejszej“ szocial'noj utopii. (Krit. zametki o mikroszociologii). Moszkva, Szocekgiz. 160 p. (AN SzSzSzR, Inszt. Filozofii.)
- 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 équilibres démo-écon. L'ère de la surpopulation. Paris, Payot. 267 p. (Bibl. scient.)
- Breysig, K.*: Gesellschaftslehre—Geschichtslehre. Berlin, de Gruyter. XXIX, 229 p.
- Chalasinski, 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. Gurvitch, 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 amerikanskogo 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-Humboldt. XIV, 804 p.
- Lafitte, P.*: Social structure and personality in the future. 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. Stasiak i T. Swiecka. Wyboru dokonał St. Nowak. Warszawa, Książka i Wiedza. XXII, 546 p.
- Marsal, M.*: L'autorité. 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, 766 p. (Intern. libr. of sociology and soc. reconstruct.)
- Maulnier, Th.*: La revolution du XX<sup>e</sup> siècle. Paris, Plon. 64 p. („Tribune libre” 17)
- Mende, T.*: Entre la peur et l'espoir. Paris, Edit du Seuil. 256 p.
- Méthode sociologique et droit. Rapports présentés par divers auteurs au Colloque de Strasbourg (nov. 1956). t. 1.* Paris, Deloz. 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. reconstruct.)
- Weber, M.*: Gesammelte politischen Schriften. Geleitw. v. Th. Heuss. Neu hrsg. v. J. Winkelmann. 2., erw. Aufl. Tübingen, Mohr. XXXVI, 593 p.
- Zamoskin, Ju. A.*: Psichologiceseszkoe napravlenie v szovremennoj burzsuażnoj sociologii. Moskva, Izd. IMO. 63 p.
- 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.
- Kriegewicz, 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 éd. 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 course. Revised ed. London, Cultural Publ. 330 p.
- Reif, H. : Politik und Moral. Berlin, Colloquium Verl. 20 p.
- Schaff, A. : Spór o zagadnienie 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.
- Voproszŭ marksizistszko-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.
- Burou, 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 Roszsziya. 76 p.
- Hartman, N. : Esztetika. Moszkva, Izdat. Inosztr. Liter. 692 p.
- Hogart, V. : Analiz kraszotŭ. Per. Melkovoj. Vsztp. sztat’ja, primecs. i red. M. P. Alekszeeva. Moszkva, Iszkuszsztvo. 339 p. (Klaszsziesszkie pamjatniki izobrazit. iszkuszsztva.)
- Ingarden, R. : Studia z estetyki. t. 2. Warszawa, P. W. N. 478 p.
- Jenkins, I. : Art and the human enterprise. Cambridge, Harvard Univ. Pr. (London, Oxford Univ. Pr.). IX, 318 p.
- Kagan, M. S. : Eszteticeszkoe uczenie Csernŭsevszko. Moszkva, Iszkuszsztvo. 170 p.
- Kublanov, B. G. : Gnoszeologiceszkaja priroda literatŭri i iszkuszsztva. L’vov, Izdat. L’vovszkoj Univ. 289 p.
- Langer, S. K. (ed) : Reflections on art. A source book of writings by artists, 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. : Eszteticeszkoe vozpriiatie Kisinev, Goszizdat Moldavii, 167 p.
- Ossowski, St. : U podstaw estetyki. Wyd. III., przejrane i uzupeln. Warszawa, P. W. N. 362 p.
- Plehanov, G. V. : Literatura i esztetika. t. 1—2. Moszkva, Goszpolitizdat.
- Problemŭ esztetiki. Moszkva, Izdat. Akad. Nauk SZSZSZR. 172 p. (Insztitut fil.)
- Strzemiŭski, W. : Teoria widzenia. Krakow, Wydawnictwo Literackie. 248 p.
- Szmŭrnova, Z. V. : Voproszŭ hudozsztvennogo tvorcsesztva v esztetike ruszszkih revol. demokratov. Moszkva. Szoczekgiz 250 p.
- Teyssèdre, B. : L’Esthétique de Hegel. Paris, Presses Univ. de France. VII, 102 p.
- Za szocialistszieszkij realizm v izobrazitelnom iszkuszsztve. Szbornik sztatej. Red. K. I. Matveeva. Moszkva, Szovetszkij Hudozsnik. 244 p.
- Voproszŭ 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.
- Beirnaert, L. S. J. (éd.)*: Qu'est-ce que vouloir? Paris, Les 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'Épistémologie génétique V.) 160 p.
- Buytendijk, F. J. J.*: Das menschliche Wege zu seinem Verstand. 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. Ucebnyk. Moszkva, Ucspekgiz. 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. Zaniwski. Przedmowa — L. Korzeniowski. Warszawa, Książka i Wiedza. XXXII, 416 p.
- Gellerstejn, Sz. G.*: Csusvztvo 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 à 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 csusvztv. 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 Jérôme S. Bruner, A. Morf etc. Paris, Pr. Univ. de France. 6, 205 p.
- Lewson, Ch. A.*: Language, thought and the human mind. East 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. Nost-rand 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 orientirovocno-isszsedovatelszkaja dejatelnozt.* Moszkva, Akad. Pedagog, Nauk RSZFSZR.
- Raevszkij, H. N.*: Pszihologija reesi v szovetszkij pszihologiceszkij nauke za 40 let. (1917—57). Kijiv, Miniszersztvo Vuszsego Obrazov. USZSZR. Kiev-szkij Goszud. Univ. 121, 3 p.
- Ralea, M.—Boter, C.*: Isztoria psihologiei. Bucuresti, Ed. Acad. Rep. Popul. Ro-mine. 740 p.
- Ramul', K. A.*: Demonsztracionnue 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. Glas-gow, Penguin Books, 405 p. 8 t. (Pelican).
- Révész, G.*: The human hand. A psycho-logical study. Transl. by J. Cohen. London, Routledge and Kegan Paul. XII, 138 p.
- Rhine, J. C. and Pratt, J. G.*: Parapsycho-logy. Oxford, Blackwell scientific pub-lications. 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 all-gemeinen 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. Bronfenbren-mer, F. L. Strodbeck. Toronto, New York, London, Nostrand. VII, 1, 275 p.
- Tolman, E. Ch.*: Behavior and psycholo-gical 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 mea-ning, 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 pamiatü.* Szbornik sztatej. Red. A. A. Szmirnov. Moszkva, Izdat. Akad. Pedagog. Nauk RSZFSZR. 216 p.
- Weizsaecker, V. von:* Le cycle de la struc-ture. 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-Munks-gaard. 356 p. 2 t.
- Winnicott, 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. neu-bearb. u. stark erv. Aufl. Basel—Stutt-gart, Schwabe. 467 p.
- Xylander, E.*: Vom Umgang mit schwieri-gen Menschen. Psychologische Fragen das Alltagslebens. München—Basel, Rainhardt. 127 p.
- Z problematyki psychologii i teorii poznania.* Studia pod red. Cz. Wowińskiego. War-szawa, PWN 249 p.

#### Vallás és ateizmus

- Aniszimov, A. F.*: Religija evenkov v isztoriko-geneticseszkom izucsenii i problemü proiszhozsdenija pervobüt-nüh verovanij. Otv. red. M. I. Sahno-

- vics. Moszkva—Leningrad. 235 p. (Akad. Nauk SZSZZR Muzej Isztorii Religii i Ateizma.)
- Aspects of the dead sea scrolls.* Ed. on behalf 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. Burekhard, 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, problèmes 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.
- Esegednik muzeja isztorii religii i ateizma* 2. tom. Moszkva—Leningrad. 396 p. Akad. Nauk SZSZZR. 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'Israël 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 Bhikku 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, Association. 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 théologiques.)
- 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 religieuse.)
- Lencman, Ja. A. :* Proischozhdenie hristsiansztva. Moszkva, A.N. SZSZZR. 265 p.
- Lietzmann, H. :* Kleine Schriften I. 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 antikerikale 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. Translated 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.
- Sejnmán, N. M.* : Vatikán i katolicizm v konce XIX-nacsale XX vv. Moszkva, Izdat. AN SZSZSZR. 469 p.
- Sella, D.* : Gli studie di storia religiosa negli 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.* : Vosztocsnűe 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.* : Szvjascennűe knigi i kto ih napiszal. Leningrad, Lenizdat. 71 p. (Biblioteka ateisza.)
- 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

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Az SZKP XXI. kongresszusának egyes elméleti kérdéseire</i>                                          |     |
| <i>Földesi Tamás: A háborúk elkerülhetlenségéről szóló lenini tétel fejlődése</i>                      | 235 |
| <i>Sipos János: A tudatosság szerepének növekedése a kommunista társadalom építésének folyamatában</i> | 245 |
| <i>Peschka Vilmos: Az SZKP XXI. kongresszusa és az államelmélet néhány kérdése</i>                     | 258 |
| <i>Erdei László: Logisztika vagy marxi-lenini logika?</i>                                              | 266 |
| <i>Balogh Elemér: Az irracionálisizmus bírálatahoz. Vita Lukács Györggyel</i>                          | 287 |
| <i>Fukász György: A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban</i>         | 299 |
| <i>A. N. Leontyev: Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere</i>                           | 320 |

### VITA

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Megjegyzések Erdei László könyvéről (Szabó András György)</i> | 358 |
| <i>Vita Földesi Tamás cikkéről</i>                               |     |
| <i>Az akaratszabadság és a determinizmus (Sós Vilmos)</i>        | 368 |
| <i>A szabadakarat kérdéséhez (Balázs Sándor)</i>                 | 380 |
| <i>Raymond Aron: Az értelmiségek ópiuma (Makai Mária)</i>        | 386 |
| <i>Hogyan értelmezi Marxot egy jezsuita? (Simon Endre)</i>       | 409 |

### FIGYELŐ

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>A történelmi materializmus és a marxista szociológia egyes kérdései a Szovjetunióban (Molnár László)</i> | 421 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

|                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>A marxista filozófia alapjai (Pais István—Szigetvári Sándor)</i>                      | 431 |
| <i>T. Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok (Rudas János)</i> | 436 |
| <i>V. F. Aszmusz: Descartes (Munkácsy Gyula)</i>                                         | 440 |
| <i>D. Bohm: Causality and Chance in modern physics</i>                                   | 445 |
| <i>B. Russell: Why I am Not a Christian? (Lukács József)</i>                             | 446 |
| <i>J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger (M. Zsigmond Anna)</i>                             | 449 |
| <i>Folyóirat-ismertetések</i>                                                            | 456 |
| <i>Az 1958. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája (Márkus Mária)</i>           | 478 |

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

|                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>К отдельным идеологическим вопросам XXI-го съезда КПСС</i>                                   |     |
| <i>Тамаш Фелдеши: Развитие ленинского учения о возможности избежания войны</i>                  | 235 |
| <i>Янош Шпош: Роль роста сознательности в процессе строительства коммунистического общества</i> | 245 |
| <i>Вилмош Пешка: XXI. съезд КПСС и некоторые вопросы теории государства</i>                     | 258 |
| <i>Ласло Эрдеи: Логистика или марксистско-ленинская логика?</i>                                 | 266 |
| <i>Элемер Балог: К критике иррационализма. Poleмика с Дьёрдем Лукач</i>                         | 287 |
| <i>Дьёрдь Фукас: Пути разрешения общественных противоречий в Китайской народной республике</i>  | 299 |
| <i>А. Н. Леонтьев: Об историческом подходе к изучению психики человека</i>                      | 320 |

### ДИСКУССИЯ

|                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| <i>Замечания о книге Ласло Эрдеи (Дьёрдь Андраш Сабо)</i> | 358 |
| <i>Дискуссия со статей Тамаша Фелдеши</i>                 |     |
| <i>Свобода воли и детерминизм (Вилмош Шпош)</i>           | 368 |
| <i>К вопросу о свободе воли (Шандор Балаж)</i>            | 380 |
| <i>Арон Раймон: Опиум интеллигенции (Мария Макаш)</i>     | 386 |
| <i>Как объясняет Маркса один иезуит (Эндре Шимон)</i>     | 409 |

### ОБОЗРЕВАТЕЛЬ

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Отдельные вопросы исторического материализма и марксистской социологии в Советском Союзе (Ласло Молнар)</i> | 421 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

|                                                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Основы марксистской философии (Иштван Пайш—Шандор Сигетвари)</i>                                                                | 431 |
| <i>Т. Павлов: Философия диалектического материализма и частные науки (Янош Рудаш)</i>                                              | 436 |
| <i>В. Ф. Асмус: Декарт (Дюла Мункачи)</i>                                                                                          | 440 |
| <i>Д. Бом: Причинность и случай в современной физике</i> <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Бела Фогараши</span> | 445 |
| <i>Б. Руссел: Почему я не христианин (Йозеф Лукач)</i>                                                                             | 446 |
| <i>Й. Крафт: От Гуссерля к Гейдеггер (Анна М. Жигмонд)</i>                                                                         | 449 |
| <i>Рецензии журналов</i>                                                                                                           | 456 |
| <i>Библиография иностранной философской литературы 1958-го года (Мария Маркуш)</i>                                                 | 478 |

## INHALT

### AUFsätze

#### *Beiträge zu einigen theoretischen Fragen auf dem XXI. Parteitag der KPdS*

|                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Tamás Földesi</i> : Die Weiterentwicklung der Leninschen These über die Unvermeidlichkeit des Krieges .....     | 235 |
| <i>János Sipos</i> : Das wachsende Bewußtsein im Prozeß des Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft .....         | 245 |
| <i>Vilmos Peschka</i> : Zu einigen Fragen der Staatstheorie auf dem XXI. Parteitag der KPdSU .....                 | 258 |
| <i>László Erdei</i> : Logistik oder Marxsche—Leninsche Logik? .....                                                | 266 |
| <i>Elemér Balogh</i> : Zur Kritik des Irrationalismus. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lukács .....              | 287 |
| <i>György Fukász</i> : Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche in der Chinesischen Volksrepublik ..... | 299 |
| <i>A. N. Leontjew</i> : Die geschichtliche Methode der Untersuchung der menschlichen Psyche .....                  | 320 |

### DISKUSSION

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Bemerkungen zum Buch von László Erdei ( <i>György András Szabó</i> ) ..... | 358 |
| Diskussionsbeiträge zum Artikel von Földesi Tamás                          |     |
| Die Willensfreiheit und der Determinismus ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....      | 368 |
| Über die Frage der Freiheit des Willens ( <i>Sándor Balázs</i> ) .....     | 380 |
| Aron Raymond: Das Opium der Intelligenz ( <i>Mária Makai</i> ) .....       | 386 |
| Wie bewertet ein Jesuit Marx? ( <i>Endre Simon</i> ) .....                 | 409 |

### BEOBACHTER

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Einige Fragen des historischen Materialismus und der marxistischen Soziologie in der Sowjetunion ..... | 421 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### BUCHBESPRECHUNG UND KRITIK

|                                                                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Grundlagen der marxistischen Philosophie ( <i>István Pais</i> und <i>Sándor Szigetvári</i> ) ...                                               | 431 |
| <i>T. Pawlow</i> : Die Philosophie des dialektischen Marxismus und die Fachwissenschaften ( <i>János Rudas</i> ) .....                         | 436 |
| <i>W. F. Asmus</i> : Descartes ( <i>Gyula Munkácsy</i> ) .....                                                                                 | 440 |
| <i>D. Bohm</i> : Causality and Chance in modern physics <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>Béla Fogarasi</i></span> ..... | 445 |
| <i>B. Russell</i> : Why I am not a Christian? ( <i>József Lukács</i> ) .....                                                                   | 446 |
| <i>J. Kraft</i> : Von Husserl zu Heidegger ( <i>Anna M. Zsigmond</i> ) .....                                                                   | 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*

|                                                                                                                                          |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Tamás Földesi</i> : The Development of Lenin's Thesis on the Inevitability of Wars .....                                              | 235 |
| <i>János Sipos</i> : The Growth of the Role of the Consciousness in the Course of Building the Communist Society .....                   | 245 |
| <i>Vilmos Peschka</i> : The XXIst Congress of the Communist Party of the Soviet Union and Some Problems of the Theory of the State ..... | 258 |
| <i>László Erdei</i> : Logistic or Marxian—Leninian Logic? .....                                                                          | 266 |
| <i>Elemér Balogh</i> : To the Criticism of Irrationalism. Polemic with György Lukács .....                                               | 287 |
| <i>György Fukász</i> : Modes of Solving of the Social Contradictions in the Chinese People's Republic .....                              | 299 |
| <i>A. N. Leontiev</i> : The Historical Method of Examining Human Psyche .....                                                            | 320 |

### DISCUSSION

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| Comments on L. Erdei's Book ( <i>György András Szabó</i> ) .....         | 358 |
| Discussion on T. Földesi's Paper                                         |     |
| Freedom of Will and Determinism ( <i>Vilmos Sós</i> ) .....              | 368 |
| To the Problem of Free Will ( <i>Sándor Balázs</i> ) .....               | 380 |
| Aron Raymond: The Opium of the Intelligency ( <i>Mária Makai</i> ) ..... | 386 |
| A Jesuit's Interpretation of Marx ( <i>Endre Simon</i> ) .....           | 409 |

### OBSERVER

|                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Certain Problems of Historical Materialism and Marxist Sociology in the Soviet Union ( <i>László Molnár</i> ) ..... | 421 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

### BOOK REVIEW

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| The Fundamentals of Marxist Philosophy ( <i>István Pais—Sándor Szigetvári</i> ) .....               | 431 |
| T. Pavlov: Dialectical Materialistical Philosophy and special sciences ( <i>János Rudas</i> ) ..... | 436 |
| V. F. Asmus: Descartes ( <i>Gyula Munkácsy</i> ) .....                                              | 440 |
| D. Bohm: Causality and Chance in Modern Physics ( <i>Béla Fogarasi</i> ) .....                      | 445 |
| B. Russell: Why I am not a Christian? ( <i>József Lukács</i> ) .....                                | 446 |
| J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger ( <i>M. Anna Zsigmond</i> ) .....                                | 449 |
| Review of periodicals .....                                                                         | 456 |
| Bibliography of Foreign Philosophical Literature for 1958 ( <i>Mária Márkus</i> ) .....             | 478 |

**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.**