

a 1242

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
SZIGETI JÓZSEF

NEGYEDIK ÉVFOLYAM  
3. SZÁM  
1960.

## Tartalomból:

SÁNDOR PÁL

**Lenin könyvek Horthy-  
Magyarországon**

MOLNÁR LÁSZLÓ

**A kommunista filozófus-aktíva  
vitájáról**

GEDŐ ANDRÁS

**A revizionizmus ösztönösség-  
kultusza és a szocialista építés  
tudományos törvényei**

MÁRKUS GYÖRGY

**Az ifjú Marx ismeretelméleti  
nézetei**



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

A szerkesztőség címe

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

A kiadóhivatal címe

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

*Előfizethető*

a Posta Központi Hírlap Irodánál (Budapest V. József nádor tér 1.) és bármely postahivatalnál. Csekkszámla szám : egyéni előfizetésnél 61.257, közületi 61.066 (vagy átutalás az M. N. B. 47. sz. folyószámlájára.)

## Lenin könyvek Horthy-Magyarországon

— EMLÉKEK —

SÁNDOR PÁL

Leninnek egyik magyar vörösgárdistája írja visszaemlékezéseiben, hogy Lenin szava hallatára a dereka kiegyenesedett és egy fejjel magasabbnak érezte magát. Nos, e sorok írója nem részesült a sorsnak abban a kegyében, hogy Lenint szemtől szembe láthatta, vagy személyesen beszélhetett volna vele. Eszméi azonban abban a minden szépre és igazra oly érzékenyen reagáló korában vertek gondolkodásában és érzelmvilágában gyökeret, hogy az azokkal való megismerkedés felért a közvetlen érintkezéssel.

Ma már nehéz úgy visszakonstruálni azt a diákkort, amelyben Lenin neve először felmerült, hogy ne hasson torzításnak, jelenlegi tudatunk bele-magyarázásának. De talán érthetővé válik az a kielégítetlenség és nyugtalan-ság, amely elfogott akkor, amikor a magyar polgári újságok első ízben foglal-koztak Leninnel espedígg mint valami furcsa és ördöngös szerzettel, akit a német hadvezetőség leplombált vagonban szállított haza a forrongó Oroszországba, hogy romboló tevékenységével közvetve győzelemre segítse a német fegyvere-ket Oroszország felett. Hogy ez a nyugtalan-ság és értetlenség még inkább világos legyen, hozzá kell tenni, hogy abban az időben a fennállóval való szembenállás motívumait Bazarov, Raszkolnyikov, Pierre, Pavel és más hasonló regényhősök alakjai szolgáltatták és a fekete oroszinges, pokolgépet a kabátjuk alatt rejtegető forradalmárok keltettek bennünk lelkesedést és lebegtek szemünk előtt követendő eszménykép gyanánt. Ezek a képzetek legyőztek minden nevelés és tanítás által belénk oltott magyar nacionalista ideált, de ugyanakkor romantikus képzelgésekbe is ringattak. Hogy egyebet ne mondjak, az első magyar tanácsköztársaság kitörése és győzelme feletti örömbe az az ürmögés vegyült, hogy íme mostmár örökre le kell mondanunk az illegális, földalatti forradalmi tevékenységről, hiszen a kommun ezentúl csak legális, „hétköznapi” tevékenységre, „szürke” munkálkodásra nyújt lehető-séget. Hogy a történelmi fordulatok egy gimnazista aggodalmát mennyire és mily hamar eloszlatták, arra fölösleges rámutatni.

A leplombált vagon, az ellenség hazacsempészése azonban nem bizo-nyult olyan mértékig romantikusnak, hogy fel ne keltette volna a gondolatot: azoknak a nagyra tartott embereknek, akik három világrész összefogott hatal-mát akarják megsemmisíteni és az egész föld feletti uralomra tartanak igényt, ne lenne annyi sütnivalójuk, hogy ne tudnák — ami előttem a maga teljes konkrét kézzelfoghatóságában megmutatkozott — hogy eszmék terjedését nem lehet országhatárokkal feltartóztatni. Hogy elfelejtik, ha Oroszországban győz a forradalom, akkor az nem áll meg, hanem villám gyorsasággal szétter-

jed az egész világon, ahogyan Marx és Engels elméletének bizonytalan forrásokból táplálkozó foszlányaiból kivehettem. S nemcsak e hitem erősödött meg a későbbi hónapok eseményei, a német és osztrák-magyar frontok összemomlása és a kitört forradalmak hatása alatt, hanem túltengő öntudattal és minden eddigi nagyság iránt táplált illúzió teljes lerombolásával állapítottam meg, hogy ime, nekem, illetve Marxnak és Engelsnek, illetve a világforradalmat hirdető Leninnek volt igaza a leplombált vagonokban bízó és a forradalmárokat lekezelő német hadvezetőséggel szemben.

Kósza híreken, közvetett, ferdített idézeteken, és a Kun Bélához, a magyar proletárdiktatúrához intézett üzeneteken túl, amelyekből próbáltam magamnak kifaragni Lenin alakját, Lenin első saját munkájával a kommün ismertetett meg. Az „Állam és forradalom” c. munkája jelent meg először magyar nyelven, hevenyészett fordításban, de bármilyen szomjúsággal, lelkesedéssel olvastam is történelmi taglalásait, a munkásmozgalom és annak elmélete terén szerzett ismereteim hiányosságai és felületességei nem igen engedték, hogy a mű elméleti jelentőségét kellőképp felmérjem. Ami hatott és ami most már sűrítetten felidézte bennem Turgenyev, Dosztojevszkij, Tolsztoj, Arcübasev, Gorkij forradalmár regényalakjait, a mű befejező mondata volt: „Kellemesebb és hasznosabb dolog „a forradalom tapasztalatait” végigcsinálni mint írni róluk”.

Ez a mondat mottóként csengett még évekig a fülemben és arra készítetett, hogy felkészüljek arra a munkára, amelynek elmúlását láttam a kommün kitérésében: a földalatti tevékenységre, a „hivatásos forradalmár” sorsának vállalására. S az „Állam és forradalom” féltve őrzött példányával való bánásmódom arról tanúskodott, hogy a „földalattiságot” túlságosan alantasan-hétköznapi módon értettem, viszont a felkészülés nem éppen szakszerű módon ment végbe. Mert a kommün leverése után elfogatásom előtti legfontosabb teendőmnek azt tartottam, hogy az „Állam és forradalmat” és a kommün más kiadványait elássam a kamránk sarkában. A helyet — Dumas regényhőseinek mintájára — ugyan jól megjegyeztem magamnak, de mivel a romantikus irodalom erre nem adott kellő útbaigazítást, a hősi gesztussal nem sokra mentem: mindössze egy kimustrált szőnyegdarabba burkoltam be a kincseket, melyek, miután évek múltán kiástam őket, szőnyegestől rothadt, szétmállott állapotban kerültek ismét napvilágra.

A bécsi emigráció alkalmat nyújtott aztán arra, hogy Lenin műveivel rendszeresen foglalkozzam. De mivel itt most nem erről van szó, hanem Lenin könyveinek magyarországi vonatkozásairól, ismét az „Állam és forradalom” az, amely első helyen áll emlékeimben. A bécsi emigráns magyar ifjúmunkás csoport legfontosabb feladatai közé tartozott a lassan meginduló magyarországi kommunista mozgalomnak megfelelő irodalommal való ellátása. Sallai Imre volt a Türkenstrassen székelő ifjúmunkás szervezet titkára — mindaddig, amíg a Bank-gassei magyar követség ablakait egy május 1.-i tüntetés alkalmával az ő és a púpos „kis Jakab” (Jakab József) vezetése mellett be nem vertük, amikor is kettejüket lefoglák és kiutasították Ausztriából — és egyben a mozgalom lapja, az „Értesítő” szerkesztője. Ebben a minőségben adott nekünk megbízásokat fordításra, anyaggyűjtésre, kisebb cikkek megírására, stb. Így kaptam egyszer azt a feladatot, hogy szervezzem meg az „Állam és forradalom” szövegének Magyarországra, egy megadott címre való eljuttatását. A sok „hétköznapi”, nyelvvel, szótárral való bajmолódás után, úgy éreztem, hogy most minden regényes hajlamomat szabadjára ereszthetem. A. Irén-

nel, az ifjúmunkás csoport egy másik tagjával nekifogtunk és tejjel és citromlével leírtuk az egész szöveget. Erre a célra igen alkalmasnak bizonyult a Kant: Kritik der reinen Vernunft-jának a Reclams-Universallibothekban megjelent kiadása, amely a kanti mű első és második kiadásának szövegét egyaránt közli és mivel szerencsére Kant a második kiadásban mondanivalóját hosszabb lére eresztette, a párhuzamos szövegkiadásban számos üres oldal maradt. Ezeket és a margókat használtuk fel Lenin szövegének leírására. A titkos írás e legprimitívebb eljárása viszont a legcélravezetőbb is volt, hiszen csak egy kis meleg fölé kellett a lapokat tartani és szép világosbarna színben olvashatóvá vált a szöveg. A Magyarországra juttatás persze külön feladat volt: Fr. Ernő egyetemi kollégánkat, egy jugoszláviai gazdag fiút, megkértük, hogy hazautaztában, útközben Pesten juttassa el a könyvet egy megadott címre: filozófiai vizsgára készül az illető s nem tud hozzájutni Kant főmunkájához. Fr. Ernő készségesen vállalkozott a szívésségre — persze nem tudta, hogy nemcsak Kant szövegét viszi — és annál komikusabban hatott a története, amelyet visszatérte után elmesélt. Hajón utazott és a magyar vámvizsgálat alaposan felforgatta a holmiját. Számos könyve közül a vámtiszt éppen a Kant könyvet vette elő. — Ezek kommunista könyvek — jelentette ki. Barátunk elnézően mosolygott, Kant 1724-től 1804-ig élt, — mondta magabiztos fölénnel — a német klasszikus filozófia legnagyobb alakja. A vámtiszt — talán megszegyenülten, talán csak bosszúsan dobta vissza a könyvet a többi közé és hogy ő maradjon fölényben, morogta: — Minden filozófus kommunista. Nem tudta szegény feje, hogy ebben az esetben mennyire igaza volt.

Ez a Lenin könyv aztán eljutott rendeltetési helyére. De az illegális mozgalomnak állandó gondja maradt a megfelelő könyvekkel való ellátása. Kisebb brosrák, folyóiratok, újságok mégcsak becsúsztak valahogy — az Inprekor, később a baseli Rundschau bibliapapíron nyomott példányai elég jól megérték a Frankfurter Zeitung, Neue Zürcher Zeitung és más nagy polgári újságok lapjai között, amelyek többnyire nem magáncímekre, hanem olyan cégek, vállalatok címeire jártak, ahol beszervezett elvtársak voltak, — a könyvekre azonban a vám- és postahatóságok annál jobban ügyeltek. Ártalmatlan címlapokkal történő csere sem sokat segített, úgy látszik, a könyvek ellenőrzésére ama vámtisztnél intelligensebb embereket osztottak be, akik között elvétele tisztességes gondolkodásúak is akadtak. Legalább is erre mutat az az eset, amelyet talán érdemes feljegyezni. Az ellenőrző közeg kinyit egy könyvesomagot és olvassa: Wilhelm Wolf: Einführung in die Nationalökonomie. Belelapoz és így szól: Ja, ez Marx Kapitalja, — mehet!

Rendszerint azonban még sokkal „ártatlanabb” könyvek sem csúsztak át a rostán. Hogy milyen regényes történetek adódtak abból, amikor legalizálni akartuk a Malik Verlag kiadványait és nagy ládákban erre a célra kreált, iparendélyes „Könyvterjesztő vállalat” igyekezett őket behozatni, annak elmondására inkább hivatott Tamás Aladár elvtárs, aki ezt a koncepciót szervezte. A magam részéről inkább egy másik „vállalkozásról” számolnék be, részben azért, mert ezúttal a Lenin-könyvekről essék csak szó, részben pedig azért, mert a terv sikeres végrehajtója, Szenes Lajos elvtárs, a Népszava könyvkereskedés akkori vezetője csak rövid sorokban utal rá emlékirataiban. Az ellenőrzésen ugyanis aránylag kevés könyv csúszott át, sok elveszett és ez komoly anyagi károkat is jelentett, amit a mozgalom „guruló rubeljeinek” a hiányában bizony alaposan megérzett.

Szenes elvtárs koncepciója lényegében abban állt, hogy beszervezett néhány munkást, akik a dunai uszályokon teljesítettek szolgálatot. E munkások nagy vízhatlan gumizsákokba rakták a könyveket — főleg Lenin németnyelvű kiadásait —, kötélén az uszály végéhez erősítették, leeresztették a vízbe és a könyvszák szépen úszott a vízben Bécstől Újpestig, ahol aztán éjszaka felhúzták a zsákot és a könyveket eljuttatták Szenes elvtárshoz. Lebukásokkal kapcsolatban feltűnően sok elvtársnál találtak a detektívek Lenin könyveket és bizonyára sokat törték a fejüket — és nemcsak a fejüket — hogyan kerül minden szigorú ellenőrzés mellett annyi Lenin könyv Magyarországra.

Nékem is volt egy tizenkétkötetes, fekete vászonkötéses, arany cínyomásos Lenin Válogatottam, amelynek egyes kötetei addig-addig cirkuláltak az elvtársaknál, míg aztán lebukások, házkutatások révén lassanként elkallódtak. Nem azért említem ezt, hogy rámutassak: hányan és mennyit tanulhattak elvtársak ebből az egyetlen sorozatból, — hanem azért, hogy azzal kapcsolatban, mint jutottam én ehhez a gyűjteményes kiadáshoz, egyben emléket állítsak egy elvtársnak, akinek az irodalmi működésének az „elsüllyedt irodalom” égisze alatti feltárása, sőt — lehet mondani — felfedezése fiatal irodalomtörténészeink jövődő feladata kell hogy legyen. Tolnai Istvánnak hívják az illető elvtársat, akinek történetem közvetlen előzményeként emlékezetem szerint „Három mese” címen jelent meg egy novellás kötete. Egy nap meglátogatott és egy köteg könyvet hozott magával. A fent említett tizenkétkötetes Lenint. Búcsúzni jöttem — mondta — és egyben végrendelkezni. Kiszököm az országból és beállok a spanyol nemzetközi brigádba. Harcolni akarok a fasiszták ellen. Nos, egyetlen érték, amit magam után itt hagyhatok, Lenin. Őrizd meg, használjátok. Ha visszajövök, akkor majd jelentkezem érte, ha nem, emlékül rád hagyom.

Elbúcsúztunk és azóta nem hallottam róla. Érdeklődtem hazatért „spanyolosoknál”, de senki sem ismerte. Ha eljutott a frontra, lehet, hogy álnevet vett fel. Nem akarta burzsoá szüleit kompromittálni, vagy nekik kellemtelenségeket okozni. Hiszen már a könyve tendenciája miatt is haragudtak rá. Nem ő volt az egyetlen, akinek nemcsak a Horthy-rendőrség, hanem közvetlen környezete, családja miatt is konspirálnia kellett.

Lenin műveit azonban nemcsak tanultuk, nemcsak igyekeztünk az ő szellemében dolgozni, hanem közvetlenül is „merítettünk” belőle. Különösen Eörsi Béla volt nagy mestere ennek a „nemes” plagizálásnak. A magyar mezőgazdasági válság, A szegényparasztság helyzete Magyarországon és más könyvei és cikkei tudatosan, programszerűen egész fejezetek kiírásai voltak Lenin műveiből, különösen „A kapitalizmus fejlődése Oroszországban”, de egyéb írásaiból is. Szinte csak a magyar statisztikai anyag egyes adataival helyettesítette be Lenin számait, egyébként azonban a szöveg Leniné volt. Sokkal büszkébb volt erre a manőverére, mint saját munkáira.

Más módon is igyekeztünk Lenin-szövegeket felhasználni. De Hitler németországi uralomrajutása után a fokozódó terror miatt egyre elvontabbak lettek a témáink. A magam részéről szinte már csak filozófiai írásaimnak tudtam legalitást biztosítani. Már a háború alatt — 1942-től fogva — jelent meg füzetekben a Filozófiai Lexikonom, amelyben azonban már a terjedelmi különbségek is szemetszúrtak és az egyik folyóirat denunciáló módon támadott, hogy Bergsonról másfél, Engelsről pedig harminc oldalt írok. A kiadóval előre törtük a fejünket, hogyan oldjuk meg a kérdést, ha az L betűig, Leninig elutunk. Aktuálisá vált a kérdés már az I betűnél, mert hiszen eredetileg Iljics

néven akartuk az ismertetést közölni. De már erre sem került sor, F-né megállt a mű kiadása, mert a német megszállás miatt a kiadóm is, én is illegálisba mentünk. A nyomdászt viszont perbe fogták a „Fogarasi Béla” cím-szó miatt és a büntetéstől csak a felszabadulás mentette meg.

Viszont, ha nem is a Lexikonban, mégis sikerült Lenin filozófiai tevékenységét ismertetnem a magyar közönséggel. Az 1943-ban megjelent, „A dialektika története” című könyvemben részletesen taglalok egy Uljanov nevű filozófust, akinek Materializmus és empiriokriticizmus c. munkája jelentékeny fejezetét alkotja a dialektika történetének. „Ravaszágom” iránt táplált illúziómat azonban a felszabadulás után meglehetősen megtépázták. A bírának és ügyészeknek tartottam dialektikus materializmusból előadást. Utána odajött hozzám a hallgatóságból valaki, bemutatkozott és azt kérdezte: — Remélem meg voltál elégedve velem, én cenzúráztam a munkáidat és amit csak lehetett, átengedtem. Hivatalosan nem voltam köteles tudni, hogy mi az a dialektikus materializmus, de természetesen tisztában voltam vele, miről van szó, de már akkor szimpatizáltam veletek. — Bizonyos, hogy őszinte volt ez a megnyilatkozás, mert a Horthy-cenzúrával való bajlódásom során nem egyszer meggyőződtem róla, hogy a cenzorok sokkal tájékozottabbak és műveltebbek voltak, mint ahogy általában el akarták velünk hitetni.

Persze, a szépirodalmi cenzorokra ez már kisebb mértékben áll. Mert nem valószínű, hogy rájöttek a csalafintaságra, amellyel Ognev: Kosztja Rjabcev naplója című művét sikerült magyarul megjelentetnünk. Az eredeti szöveget a cenzor — a háború alatt már előzetes cenzúra volt — visszadobta. Ekkor a neveket amerikaira változtatva nyújtottam be a könyvet, amely aztán cenzori engedéllyel Ogne: Mister Dalton és én címmel meg is jelent. A szövegváltoztatásnál csupán egy ízben akadtam meg. A regényben nagy szerepet játszik Lenin halála. Nem volt mit tennem, Lenin neve helyébe „Elnököt” írtam. S a cenzor — gondolom — nem vette észre, hogy amerikai aktív elnök a huszas években nem halt meg. Amint hogy az sem volt utolsó dolog, hogy a nyilasok által újonnan alapított könyvkereskedés kirakatában a műszaki könyvek között felfedeztem Rosa Luxemburg: Akkumulation des Kapitals című könyvét — feltételezem, hogy az akkumulátorokkal tévesztették össze.

Sok ilyen esetről lehetne még megemlékezni, de hát ezúttal csak a Lenin könyvekről legyen szó. Éspedig egyről még, amelyért annyit kockáztattam és amelyet emlékül még ma is őrzök. A Materialismus und Empiriokritizismus Rjazanov előszavával ellátott német példányát a tizenkétkötetes Lenin kiadáshoz hasonlóan megőrzésre, illetve búcsúzóul kaptam a büntetőszázadba kényszerített és a Don-kanyarban elpusztult Demjén József elvtárstól. Azzal adta át „legféltebb kincsét”, hogy használjam fel jól addig is, amíg ő „a szovjet csapatokkal vissza nem érkezik.” Örök optimizmusában ezt az időt sokkal rövidebbre szabta, mint ahogyan az valóban bekövetkezett. De amíg a szovjet csapatok — bizony ő nélküle — már elérték Budapestet, sok minden történt, magával a könyvvel is. Amikor a német megszálláskor illegálisba mentem, a lezárt lakásból feleségemnek sikerült kilopnia néhány ruhadarabommal pár könyvet is, köztük a Materializmust és ha az illegálisban nevet, lakást gyakran változtatni is kellett, ez a könyv hosszú időn át hű kísérem maradt. De végül, Rajk László lebukásakor, amikor hirtelen tovább kellett állnom egy házzal, elhagytam ezt a könyvet is, illetve rábíztam a szállásadó elvtársra, lelkére kötve, hogy mihelyt lehet, juttassa el hozzám. Az illető

elvtárs — S. László — *budai* lakása belövést kapott az ostrom alatt, ő maga is kénytelen volt bújdosni és a könyv további változatos életútját mindmáig nem tudtam végigkísérni. Így hát csak a végső — valóban drámai — kifejeletet regisztrálhatom. Egy ismerősöm a felszabadulás után közölte velem, hogy irataim és pár könyvem az Ostende kávéház fölötti lakásban a Rákóczi úton vannak. A ház erősen romos volt, a lakásba bonyolultan és különböző létrák segítségével lehetett csak bejutni. Egy aktatáskában megtaláltam a keresett iratokat és a romhalmaz közepette, a konyhában, a tűzhelyen, faltörmelékek között üdvözölt az Empirikriticismus. De bármily eleven és örömteljes volt a találkozás, sem a könyv, sem mások nem tudták elmesélni, hogy miken ment keresztül, hogyan jutott el a budai hegyek közül ebbe a pesti romos konyhába.

De ma is még, másfél évtized múltán, ha ránézek erre a könyvre, vagy méginkább, különösen, amikor szerte az országban, kirakatokban, könyvtárakban, polcokon megpillantom magyar társait, nemcsak arra gondolok, hogy milyen hosszú utat tettünk meg, amíg eljutottunk idáig, hogy minden kockázat, konspiráció és baj nélkül mindenki a birtokába juthat ezeknek a Lenin könyveknek és a bennük foglalt nagy gondolatoknak és mély igazságoknak — hanem arra is, hogy vajon a mai fiatalok, akik ilyen könnyen, készen kapják ma mindazt, amiért nekünk küzdenünk és szenvednünk kellett, ugyanolyan féltő gonddal, lelkesedéssel, mohó tanulási vágygal és azzal a fogadalommal, hogy mindent megtesznek a bennük lefektetett elvek megvalósításáért, forgatják-e ezeket a világot átformáló lapokat, mint ahogyan mi tettük annak idején?

## КНИГА ЛЕНИНА В ВЕНГРИИ В РЕЖИМЕ ХОРТИ

Пал Шандор

Автор бывший член венгерской партии коммунистов, действовавшей иллегально во время между двумя мировыми войнами, воспроизводит те переживания по случаю 90-ой годовщины смерти Ленина, которые связанные с приносом в Венгрию произведений Ленина и с их использованием в подпольном движении. Эти воспоминания имеют двойную тенденцию: с одной стороны подчеркивание того, как необходимо изучение и освоение произведений Ленина в каждом этапе и моменте в борьбе за социализм; с другой стороны, это является предупреждением для сегодняшних молодых живущих в народной демократии поколений, чтобы оценили ту возможность и пользовались ей лучше, что они свободно, без трудности и рисков могут достать собрание сочинений Ленина.

## LÉNINS BÜCHER IN UNGARN WÄHREND DES HORTHY REGIMES

Pál Sándor

Der Verfasser als Mitglied der während der Zeit der zwei Weltkriege illegal tätigen Ungarischen Partei der Kommunisten frischt diese Erlebnisse anlässlich der 90. Jahreswende des Todes Lenins auf, welche mit der Einschmuggelung der Werke von Lenin nach Ungarn und mit ihrer Aufwendung in der Untergrundbewegung verbunden sind. Diese Erinnerungen haben eine zweifache Tendenz: einerseits die Betonung dessen, wie unentbehrlich das Studium und die Aneignung der Werke von Lenin in jedem Stadium und Moment des Kampfes für den Sozialismus ist; andererseits ist es eine Mahnung für die heutige in der Volksdemokratie lebende junge Generation, dass sie die Möglichkeit, dass sie frei, ohne Schwierigkeiten und Gefahr zu den gesammelten Werken Lenins gelangen, achten und besser ausnützen sollen.

## THE WORKS OF LENIN IN HUNGARY IN THE HORTHY-REGIME

*Pál Sándor*

On the occasion of the 90<sup>th</sup> anniversary of Lenin's death the author — as a member of the Hungarian Communist Party working in illegality between the two world wars — describes his personal experiences relating the smuggling of Lenin's works into Hungary and their use in the underground movement. By the description of these personal experiences he emphasizes how indispensable it is to study and to make oneself master of Lenin's works in all periods of the struggle for socialism, and partly it has to be an admonition for the young generation of our people's democracy that it may esteem and make use of the free possibility to study without any difficulty and risk the Works of Lenin.

## A kommunista filozófus-aktíva vitájáról

MOLNÁR LÁSZLÓ

A szocialista társadalom alapjainak lerakása hazánkban, a két világrendszer békés egymás mellett élése és harca nemzetközi téren számos új problémát vet fel a filozófiai munkában. A kapitalizmus és szocializmus nemzetközi küzdelmében egyre jelentősebbé válik az ideológiai harc, a burzsoá nézetek bírálata. Az MSZMP VII. kongresszusa a filozófusok feladatává tette a szocialista építés törvényszerűségeinek elemzését. Nagy feladatok várnak a filozófusokra a magyar nép tudatának szocialista átalakításában. A kongresszus felhívta a figyelmet a polgári és kispolgári nézetek elleni harc fontosságára. Mindezek szükségessé teszik a marxista—leninista filozófiai munka jelentős fejlesztését Magyarországon, a filozófusok erőinek összefogását és azoknak az élet által felvetett problémák megoldására való orientálását. Ilyen körülmények között, hónapokig tartó hosszú és alapos előkészítő munka után, május 19-én tartotta meg a kommunista filozófus-aktíva nagyfontosságú értekezletét, amely megvitatta a KB. Filozófiai Munkaközösségének tézis-tervezetét a magyarországi filozófiai front helyzetéről és feladatairól.\* Az aktívaülés elnöke *Szerényi Sándor elvtárs*, a KB. tagja, a Tudományos és Kulturális Osztály helyettes vezetője, a Filozófiai Munkaközösség elnöke volt. A vitán megjelent *Szirmai István elvtárs*, a KB. titkára és *Orbán László elvtárs*, a KB. tagja, a Tudományos és Kulturális Osztály vezetője.

Az értekezletet *Szerényi Sándor elvtárs* bevezetője nyitotta meg, amely meghatározta a vita célját. A párt a VII. kongresszus határozatainak szellemében meg akarja szüntetni a filozófus-front széttagoltságát, létre akarja hozni az *egységes, harcos, pártos* filozófiai életet. Ennek mindenekelőtt *eszmepolitikai* alapjait kell biztosítani. A kommunista filozófusoknak egyetértésre kell jutniuk a filozófiai munka irányát meghatározó alapvető elvekben. Ez távolról sem jelenti azt, hogy a párt a jövőben ki akarná zárni vagy akárcsak korlátozni is kívánná az elvi vitákat. Ellenkezőleg, arra törekszik, hogy elősegítse a filozófusok közötti eszmecserét. A viták azonban annál termékenyebbek lesznek, minél inkább megvalósul a kommunista filozófusok eszmepolitikai egysége. Az aktíva elé terjesztett tézisek a filozófiai front legfontosabb elvi problémáit tartalmazzák, meghatározzák a filozófiai tudomány és propaganda legfontosabb feladatait és kijelölik az alkotó filozófiai élet kibontakozásának helyes útját.

\* A tézisek megjelentek a Társadalmi Szemle 1960. augusztus-szeptemberi számában.

Melyek azok a *fő elvi problémák*, amelyek helyes marxista—leninista szellemű tisztázásával a *tézisek* meghatározzák a magyarországi filozófiai élet több éves fejlődését?

A filozófiai élet továbbfejlesztésének kulcskérdése a *pártosság* helyes, marxista—leninista értelmezése. A revizionizmus az „objektivizmus”-t hirdette, a filozófiai munkát elfordította a párt harcaitól, gyakorlatától, a politikai-ideológiai feladatoktól. A dogmatizmus szubjektivista módon eltorzította a pártosság lenini eszméjét, elszakította az elméletet a gyakorlattól és a hamis aktualizálást hirdette. Mindkettő közös elméleti gyökere: a pártosság és az igazság kettéválasztása és szembeállítás. Marx és Lenin tanítása alapján a filozófiai tudományos és propaganda munka legfőbb hivatása társadalmunkban az, hogy választ adjon a jelenkor társadalmi és tudományos fejlődésének világnézeti-módszertani kérdéseire, a maga sajátos eszközeivel segítse a szocializmusért vívott ideológiai—politikai harcot. A kommunista pártálláspont elfoglalása biztosítja az objektív igazság megragadását, a szigorú tudományos-ságot, amely a pártosság elsőrendű követelménye. A filozófiai tudományos és propagandamunka kerüljön szoros kapcsolatba a *gyakorlattal*, a párt politikájával, a nemzetközi és hazai ideológiai küzdelmekkel, a tudományok mai fejlődésével. A filozófiai tudománynak a magyarországi szocialista építés gyakorlatából kiindulva vizsgálnia kell a dialektikus és történelmi materializmus törvényeinek és kategóriáinak érvényesülését s bővítenie kell azok tartalmát. A filozófia pártossága azt is jelenti, hogy a marxista filozófia befolyásolja az egész ideológiai és tudományos életet, segíti a kispolgári-polgári eszmeáramlatok elleni harcot, kezdeményezi és támogatja a különböző tudományágakban, az irodalmi és művészi életben ható antimarxista felfogások világnézeti-módszertani bírálatát, azaz reagál az ideológiai küzdelmek adta feladatokra. Különösen erősíteni kell a marxista filozófia és a természettudományok szövetségét, a filozófusok és természettudósok együttműködését a természettudományok filozófiai problémáinak megoldása érdekében. A társadalom- és természettudományok anyagára támaszkodva tovább kell folytatni a dialektikus és történelmi materializmus törvényeinek és kategóriáinak kidolgozását. A tézisek hangsúlyozzák a tudományos munka színvonalának fontosságát, megállapítva, hogy a pártosság eszméje a megoldott problémákban, magasszínvonalú, alkotó szellemű művekben, tanulmányokban, cikkekben realizálódik.

A filozófiai munka fontos területe a marxista—leninista világnézet *propagandája*, a filozófusok aktív részvétele a munkásosztály, a parasztság és az értelmiség tudatának szocialista átfarmálásában. A propaganda munkában a fő feladat jelenleg: hatékonyságának, meggyőző erejének növelése. Elsősorban a pártaktivisták, a kommunista és a párthoz közel álló értelmiségiek rendszeres filozófia-oktatását kell biztosítani. Tovább kell folytatni az értelmiség széles rétegeinek világnézeti átnevelését, a filozófiai propagandát közel vize az értelmiségi munka szakterületeihez. A munkások és parasztok széles tömegeihez a marxista világnézetet változatos, közérthető formában kell eljuttatni. A világnézeti propagandamunkában a legképzettebb filozófusok vegyenek részt.

A filozófiai élet egészséges továbbfejlődésének egyik fő feltétele a marxista filozófia eszmei tisztaságának megóvása, a *revizionizmus* és a *dogmatizmus* és azok maradványai *elleni harc*. A filozófiában is a revizionizmus és a vele szembeni békülékenységek a fő veszély. A nemzetközi filozófiai revizionizmus egyik legbefolyásosabb exponense, Lukács György hosszú időn keresztül nagy

hatást gyakorolt a magyarországi filozófiai életre. A Lukács György revizionista nézetei elleni harcnak a jövőben a filozófiai és esztétikai mondanivalóra kell összpontosulnia. Határozottan fel kell lépni a revizionista filozófiai torzítások ellen, elkerülve a filozófiai tudomány fejlődéséhez nélkülözhetetlen viták gátlását. A revizionizmus elleni harccal egyidőben harcolni kell a dogmatizmus és szektás szemlélet ellen. A párt kétfrontos harca segített megszabadulni a dogmatikus hibáktól is, de a dogmatizmus maradványai még ma is megtalálhatók a filozófiai életben (pl. a filozófiai munka nem kapcsolódik eléggé a valósághoz, a politikai gyakorlathoz, a tudományok fejlődéséhez, stb.). A filozófiai életet foglalkoztató problémákat (ellentmondások, törvény, stb.) tudományos vitákban kell tisztázni.

A filozófiai élet fellendülésének egyik fontos feltétele a filozófiai front *szervezettségének*, a filozófiai munka *tervszerűségének és összehangoltságának* biztosítása. A filozófiai tudományos munkát a szocialista építésből adódó fő feladatokra kell összpontosítani, azaz célratörőbbé kell tenni. Bővíteni kell, ill. tovább kell szilárdítani a filozófiai munka és irányítás szervezeti kereteit is. E téren már történtek intézkedések a KB. mellett működő Filozófiai Munkaközösség, az MTA Filozófiai Főbizottsága és a Filozófiai Szemle Szerkesztőbizottsága újjászervezésével, az országos távlati tudományos kutatási tervben szereplő filozófiai témák kidolgozására előkészítő bizottságok alakításával. Az egyetemek és főiskolák filozófiai tanszékeit az országos tudományos terv egy-egy feladatának kollektív kidolgozására kell irányítani. Ki kell dolgozni a filozófus káderek kiképzésének és továbbképzésének programját, mivel a filozófiai kádereképzés az eredmények (új filozófus nemzedék felnevelése stb.) mellett elmaradt a követelmények és szükségletek mögött. Végül fontos a külföldi marxista filozófusok — elsősorban a szovjet filozófusok — munkájának számbavétele, a nemzetközi munkamegosztás követelményeinek felmérése és érvényesítése.

A tézistervezet feletti *vita* azt mutatta, hogy a kommunista aktíva a tézisek alapvető mondanivalójával, a tézisek által a filozófiai front elé állított, a fő feladatokat meghatározó irányelvekkel egyetért. Az elhangzott 20 felszólalás (Elek Tibor, Horváth József, Szigeti József, Gedő András, Jeney Jenő, Pál Lénárd, Sőtér István, Galántai Józsefné, Farkas László, Pozsgai Imre, Sándor Pál, Molnár László, Fukász György, Mátrai László, Simonovits Istvánné, Oláh István, Erdei László, Kerékgyártó Elemér, Bencze László, Gondi József) a téziseket kibővítette, gazdagította, az egyes területekre konkretizálta, megmutatta a megvalósítás útját, módját, általában közelebb vitte a valóráváltáshoz. A vitában néhány olyan gondolat is elhangzott, amely nem volt összhangban a tézisek szellemével s amelyet éppen ezért magán az aktíván a felszólalók többsége részéről erős bírálat is ért. A legtöbb hozzászólás a tézisek gerincét képező pártosságot és a filozófiának a gyakorlati élethez kapcsolódását s az ezekkel összefüggő kérdéseket elemezte. A felszólalások zöme valamilyen formában érintette a revizionizmus és a dogmatizmus elleni harc kérdését is. Sok hozzászólás foglalkozott a filozófiai élet tervszerűbbé tételének, szervezésének kérdésével is, továbbá a filozófiai propagandamunka egyes területeivel s a filozófiai élettel kapcsolatos más kérdésekkel. E cikk a vitát nem a felszólalások sorrendjében ismerteti, hanem azokat a kérdéseket emeli ki, amelyek közvetlenül kapcsolódtak a tézisekben felvetett alapvető elvi-politikai problémákhoz.

\*

A felszólalásokban központi helyet foglalt el a *marxista filozófia pártosságának* eszméje. A felszólalásokat áthatotta az a gondolat, hogy a filozófia tudomány megítélésének mércéje, a feladatok kijelölésének, a filozófia tudomány továbbfejlődésének legfontosabb követelménye a pártosság helyes fel fogása. Amint a vitából kiderült, az aktíva elfogadta és helyeselte mindazt, amit a tézisek erről kifejtettek és sok értékes gondolattal ki is egészítette azt.

A pártossággal kapcsolatban először *Gedő András elvtárs* fejtegetett igen lényeges gondolatokat. Kiemelte, hogy a tézisek centrumában a pártosság eszméje áll. A pártosság régi eszme, de mint megvalósuló eszme a magyarországi marxista filozófiai életben — az elmúlt évtizedet tekintve —, sok vonatkozásban új eszme. 1948—49-től kezdve 1956-ig a filozófiai élet vezetésében, elsősorban a Lukács György által képviselt revizionizmus hatására sok tekintetben az „objektivizmus” eszméje érvényesült. Ez az 1950. évet követő első esztendőekben nem nyíltan jelentkezett, hanem úgy, hogy az első helyre, a filozófiai élet középpontjába a múlt, a filozófiatörténet problémáit állították. A filozófiatörténet jelentősége vitathatatlan, de az a filozófiai orientáció, amely ezt állította a filozófiai munka centrumába, elfordulás volt a jelen feladataitól, a marxista filozófia lényegétől. A marxista filozófia pártosságának eszméje ellen 1956—1957 elején nyílt és durva támadás indult. Lukács György az „objektivizmus” elutasítását az ún. „zsdanovi kiskaté” egyik tételének nyilvánította. Ebben az időben a burzsoá „objektivizmus” homlokzata mögül kibújt a kispolgári politika, az ellenforradalom apológiája.

Amikor a pártosság gondolatát jobbról revizionista módon tagadták, „balról” szubjektivistá módon eltorzították, különösen jogos és indokolt, hogy a pártosság lenini eszméjében keressük a filozófia lenini orientációját és az új feladatok megoldásának kulcsát. A pártosság mai tartalmának meghatározásánál nem lehet eltekinteni három tényezőtől. Először: a kapitalizmus és a szocializmus közötti világméretű küzdelem mai helyzetétől és feladataitól. A két világrendszer küzdelme korunk dialektikájának lényege és ennek a dialektikának ábrázolása a marxista filozófiának — ha Marx szellemében akar eljárni, abban a szellemben, hogy a világot nemcsak magyarázni kell, hanem meg is kell változtatni — elsőrendű követelménye. Ha elfogadjuk a revizionisták koncepcióját és felrobbantjuk a marxista filozófia tényleges egységét, a világnézetnek és a módszernek, a logikának és az ismeretelméletnek, a materializmusnak és a dialektikának az egységét, akkor az imperialista ideológiának tesszünk közvetlen szolgálatot, mely ebben, az emberek lelkéért és tudatáért folyó harcban gyengén áll, gyengése — a többi között — abban van, hogy nem rendelkezik igaz és totális, tudományos-filozófiai világnézettel. A másik körülmény, amely a pártosság mai tartalmát megszabja, a szocialista építés gyakorlata országunkban. A szocializmus építése: a dialektikus materializmus a gyakorlatban, éppen ezért jogos, hogy ez a gyakorlat megkapja a maga helyét a dialektikus materializmusban. A marxista filozófia nemcsak „tisztá” formáiban vizsgálja a lét és a tudat legáltalánosabb problémáit, hanem a lét és a tudat viszonyát, a dialektikus mozgástörvények érvényesülését a konkrét valóság konkrét problémáiban is igyekszik megkeresni és megválaszolni. A harmadik tényező: a természettudományok mai helyzete. Lenin írta, hogy a természettudományok vajúdnak a dialektikus materializmussal, s e vajúdnak a jelenlegi időszakban olyan folyamataival és jelenségeivel találkozunk, mint a materializmusnak a természettudósok körében való elterjedése, a neopozitivizmustól való elfordulás tendenciája. A marxista filo-

zóiának mind a természettudományok társadalmi hatását (a termelőerőkkel, a technikával való mind szorosabb összefüggését), mind a természettudományok világnézeti, ismeretelméleti és módszertani problematikáját át kell fognia.

A továbbiakban a filozófia és a filozófusok felelősségéről beszélt. A burzsoá ideológia elterjedt változata szerint — ezt az álláspontot képviselte az 1957-ben, Varsóban tartott filozófiai kongresszuson R. Aron — a filozófus és a filozófia társadalmi felelőssége tudományosan definiálhatatlan, mert a filozófia és a szociológia a vak fanatizmus és a szkepticizmus között imbolyog, s vagy az egyikbe, vagy a másikba ütődik bele. A filozófus, mint ember — mondja Aron — lehet harcos, de mint filozófus, mint szociológus, nem. A marxizmus szerint a filozófusnak éppen mint filozófusnak kell harcosnak, a párt emberének lennie.

*Jeney Jenő elvtárs* felszólalásában kiemelte, hogy a marxista filozófia pártosságának egyik fontos követelménye: a kommunista filozófusok a párt filozófusai, akik számára a párt útmutatásai és a szocialista építés követelményei kötelezőek, amelyeknek a legjobb tudás szerint meggyőződésből kell eleget tenni. A marxista filozófusok munkáját, állásfoglalásait mindenkor és mindenben a kommunista „alapállás” kell jellemezze. Nincs a párt harcától, a szocialista építéstől független, „tiszt” filozófiai élet. A kommunista filozófus megtisztelő címére csak az tarthat igényt, aki a szocializmus építése elméleti elemzője szerepének betöltése mellett a szocializmus megvalósításáért folyó mindennapi ideológiai és politikai harc frontkatonájának szerepét is betölti.

*Simonovits Istvánné elvtársnő* elmondotta, hogy a tézisekből legjobban a pártosság megfogalmazása ragadta meg, amely nagyon hosszú ideig, talán élete végig is irányt mutat számára. A marxista irodalomból eléggé ismeretes, mit jelent a pártosság, mégis sokan elkövettek — maga a hozzászóló is — e téren hibákat. Elmondotta, hogy miután a hibák belátása is elkövetkezett, most tudja kellőképpen értékelni a pártosságnak a tézisekben található sokoldalú megfogalmazását.

A nacionalizmus elleni harcról beszélt többek között *Kerékgyártó Elemér elvtárs*. Elmondotta, hogy a Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófiai Tanszékének munkatársai „A nacionalizmus filozófiai kérdései” c. témával foglalkoznak. A tézisekben véleménye szerint ki lehetett volna emelni, hogy a vallás és a nacionalizmus szorosan összefügg egymással. Különösen a két világháború közötti Magyarországon fonódott össze szorosan a nacionalista és a vallásos ideológia. A tanszék azt szeretné elérni, hogy egy országos jelentőségű munka bontakozzék ki a nacionalizmus bírálatával kapcsolatban s más tanszéken dolgozó filozófusok is részt vállalnának e rendkívül fontos probléma kidolgozásából, amely nemzetközi jelentőséggel is rendelkezne. A feladat csak egy széles kollektíva létrejötte és együttműködése mellett oldható meg. Ezután részletesen elemezte, milyen kategóriákat kell vizsgálni a nacionalizmus bírálatánál és a nacionalizmusnak milyen két — ideológiai és pszichikai — oldala van.

Többen foglalkoztak azzal, hogy a filozófiai munkát a szocialista építés problémáinak filozófiai elemzésén keresztül közelebb kell vinni a társadalmi-politikai gyakorlathoz. Ennek egyik módja a szociológiai kutatómunka fejlesztése, amely egyben a filozófia és a társadalomtudományok közötti kapcsolat kérdését is felveti.

*Szigeti József elvtárs* sok kérdést elemző felszólalásában többek között megállapította: viszonylag kevés található a tézisekben arról, hogy jó lenne komolyabb és szélesebb alapon szociológiai kutatásokat folytatni. A Filozófiai Intézet Szociológiai Csoportja már megindította az ilyen irányú kutatómunkát, de a szociológiai kutatás nálunk még nem nyert teljes mértékben polgárjogot. A Szovjetunióban általános elvi síkon beható munka folyik a különböző társadalmi ellentmondások vizsgálata terén. E munka jelentős mértékben abba az irányba fejlődik, hogy magában az életben, a társadalmi fejlődésben mérjék fel a problémákat. Ilyen vizsgálat nálunk is található, párt és állami vonalon, pl. a munkásosztály helyzetének felmérésével kapcsolatban. Elméleti síkon azonban nagyon kevés történik. A megjelent cikkek inkább szociográfiai jellegűek, amelyeknek maguknak is módszerbeli megalapozásra van szükségük. A párt közvetlen gyakorlati munkája számára igen értékes lehetne a konkrét szociológiai kutatás módszerének kidolgozása. A Szovjetunióban pl. felmerült a munkaerőköles problémáinak ilyen konkrét vizsgálat alapján történő tanulmányozása. Az egyes marxizmus—leninizmus tanszékeken szükséges lenne hasonló jellegű konkrét szociológiai kutatások folytatása. — A továbbiakban arról beszélt, hogy a filozófiai munka offenzívabb jellegű kell, hogy legyen. Ez nem jelentheti csak a dogmatizmus és a revizionizmus és az ezekkel összefüggő elképzelések felszámolását, hanem azt is, hogy a marxista filozófusok hatoljanak be a különböző tudományos területek problematikájába, segítsék megoldani ezeknek a területeknek bizonyos metodikai, világnézeti kérdéseit s ezáltal vigyék előre a szaktudósok marxistává válását. A filozófusok feladata többek között az egyes szaktudományok képviselőinek marxistává fejlődését elősegíteni, amely csak úgy valósítható meg, ha az említett kérdések konkrét megoldásához segítséget tudnak adni. Felhívta a figyelmet arra, hogy a marxista filozófusoknak jobban kell tanulmányozniuk az olyan új tudományok fejlődését, mint a kibernetika, a matematikai logika, stb.

A marxista szociológiai kutatás fejlesztésének jelentőségével foglalkozott *Molnár László elvtárs*. Elmondotta, hogy nálunk az ilyen irányú munka országos szervezése most kezdődik. A helyesen értelmezett szociológiai kutatás elősegítheti a tézisekben lefektetett alapelvek megvalósulását. A konkrét szociológiai kutatáson keresztül a filozófiai élet közelebb kerül a szocialista építés gyakorlatához. A marxista szociológiai kutatómunkának vannak alapvető elméleti problémái — a történelmi materializmus és a szociológia kapcsolatának részletekbe menő tisztázása, a marxista szociológiai kutatás sajátos módszerének kimunkálása, a szociológia' és szociográfia, demográfia, etnográfia közötti viszony meghatározása, stb. —, amelyekkel foglalkozni kell, elsősorban filozófusoknak. A fő kérdés ma a szociológiai fejlesztés területén: a konkrét szociológiai kutatások kiépítése. Ilyen konkrét szociológiai kutatási témák: az osztályviszonyok alakulása egy-egy helyen és időben, egy-egy ipari vagy mezőgazdasági nagyüzem különböző társadalmi problémáinak feltárása, stb. A konkrét szociológiai kutatás a jelen társadalmi viszonyok különböző területeinek konkrét, egzakt felmérésével anyagot szolgáltat a történelmi materializmus törvényei és kategóriái kidolgozásához, a szocialista építés problémáinak filozófiai általánosításához. A marxista szociológiai kutatás fejlesztése elősegíti a filozófia és a társadalmi szaktudományok közötti szoros kapcsolat kiépülését. Konkrét szociológiai kutatást nemcsak filozófusoknak kell végezniük, hanem közgazdászoknak, történészeknek, jogászoknak, etnográfusoknak stb. is. Ebből következik, hogy a szociológiai kutatómunka területén a szervezés-

nek igen nagy jelentősége van. Komplex jellegű munkacsoportok létrehozása lehetőséget ad arra, hogy a filozófia építsen a szaktudományokra, továbbá, hogy a szaktudományokba behatoljon a marxista világnézet. A marxista szociológiai kutatómunkán keresztül egyes nem-marxista egyetemi oktatók is közelebb kerülhetnek a marxista világnézethez, a szocialista társadalmi-politikai gyakorlathoz. Végül röviden vázolta, milyen elgondolások merültek fel egy szociológiai kutatócsoport létrehozásával kapcsolatban a debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus—Leninizmus Tanszékén.

*Fukász György elvtárs* arról beszélt, hogy az egyetemi filozófiai tanszékek (szakcsoportok) kutatómunkájában előtérbe kell állítani olyan problémákat, mint a szocializmus fejlődése során jelentkező ellentmondások tanulmányozása, a társadalom tagjai szocialista tudatának fejlesztése, a szocialista ideológia térhódítása meggyorsításának lehetőségei a tömegek között, stb. A filozófiai kutatómunka egyik legfőbb feladata, hogy elősegítse a szocializmus alapjainak lerakását, az emberek világnézetének hozzáalakítását a meggyorsuló szocialista építéshez. Utalt a konkrét szociológiai kutatómunka fejlesztésének jelentőségére is. Mindez segítené az egyetemi oktatók szemléletmódjának helyes irányba történő fejlődését is. Rámutatott arra, hogy a vallás elleni harc területén elsősorban a mai életben jelentkező problémákkal kell foglalkozni. — Utalt a Politikai Bizottságnak a marxizmus—leninizmus oktatásáról hozott határozatára, amely felhívja a figyelmet arra, hogy meg kell szüntetni a marxizmus oktatásában még meglevő, az élettől elszakadt, elvont jelleget. Ennek egyik fontos eszköze az, hogy a tanszékek munkatársai bizonyos időre gyakorlati pártmunkára menjenek, ami elősegíti azt, hogy az oktatásban is jobban össze tudják kapcsolni az elméletet a gyakorlattal. Az oktatásnak az élettel való szorosabb kapcsolata megköveteli azt is, hogy a filozófiát az adott egyetem szakterülete sajátosságainak figyelembevételével oktassák.

A filozófia pártosságának, a filozófia gyakorlathoz kapcsolódásának igen fontos része a *természettudományok* és a filozófia szövetségének részletes kidolgozása és megvalósítása. Szerényi elvtárs bevezetőjében utalt arra, hogy a tézisek ezzel kapcsolatos része további kimunkálást, konkretizálást igényel. A vitában többen foglalkoztak e kérdéssel s a hozzászólások gazdag anyagot adtak a feladatok részletes kidolgozásához.

Elsőnek *Elek Tibor elvtárs* beszélt a marxista filozófia és a természettudományok szövetségének erősítéséről. Rámutatott arra, hogy e téren hagyományainkat, a filozófusok és természettudósok összefogására irányuló törekvéseket részletesebben kell elemezni, mint ahogy a tézisek teszik. 1949-ben a Politikai Bizottság határozata alapján létrejött és négy évig működött a filozófiai-természettudományi munkaközösség, amely elméleti munkát és előadásos propagandát végzett s igyekezett biztosítani a marxista világnézet érvényesülését a tudományos életben és az ismeretterjesztő munkában. Fennállásának első két évében néhány jelentős propagandaelőadást dolgozott ki, később egyes filozófiai és természettudományos művek megvitatásával foglalkozott. 1953 őszén megszüntették; ez az intézkedés már a revizionizmus előretörését jelezte. A párt kiengedte kezéből e terület közvetlen összefogását, irányítását s azt egyrészt a MTA-nak, másrészt a TIT-nek adta át. A munkaközösség feloszlása után a filozófusok és természettudósok szövetsége meglazult s csak az akadémikusok egy szűk csoportjának érintkezésére korlátozódott. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy az egyetemi természettudományi okta-

tásban ritka kivételnek számított a dialektikus materialista világnézetet és módszert tudatosan érvényesítő tanár s háborítatlanul éltek a machista, pozitívista, mechanikus materialista vagy fideista nézetek. Másrészt a filozófia-oktatás is megsínylette e szövetség meglazulását, elhanyagolását. Az ellenforradalom leverése után nagyobb fejlődés valósult meg a filozófia és a természettudományok szövetségének erősítésében, mint azt a tézistervezet jelzi. De ezek még mindig csak kezdeti lépések. 1957 őszén az ország minden műszaki egyetemén megindult a filozófia-oktatás több ezer hallgató, továbbá aspiránsok, oktatók, tudományos munkatársak részére. A Központi Fizikai Kutató Intézetben három éves filozófiai tanfolyam indult. Az ELTE Természettudományi Karán rendszeres szakmai ideológiai vitákat tartanak a matematika és fizika ideológiai kérdéseiről, speciálkollégiumot a fizika filozófiai problémáiról, a filozófia-szakos hallgatók rendszeres matematikai és természettudományi képzésben részesülnek, stb. A Budapesti Műszaki Egyetem 53 tanszékén színvonalas tanszéki vitákon tárgyalták meg a szakoktatás világnézeti problematikáját. Számos tanszéken a viták eredményeképpen komoly tanulmányok születtek. Utalt arra, hogy a TIT is egyre több segítséget ad a filozófia és a természettudomány szövetségének erősítéséhez (viták, könyvkiadás, folyóiratcikkek, stb.). Hasonlóképpen említhető a Művelődésügyi Minisztérium „Tájékoztató”-ja is.

A marxista filozófia és a fizikai tudományok szövetsége erősítéséről beszélt *Pál Lénárd elvtárs*. Kiemelte, hogy nemzetközi téren jelentősen megnőtt napjainkban a marxista filozófia tekintélye a vezető fizikusok között. Nálunk azonban a jószándékú, becsületes fizikusok jelentős része még mindig nem áll a marxista világnézet alapján. Ennek többek között az az oka, hogy nem tudnak megszabadulni a burzsoá világnézet hatásától, amellyel ma is nap mint nap szembetalálják magukat elsősorban a külföldi szakirodalomban. Az atomtechnika szerepét például sok nyugati munka, amely a mi tudósainkhoz is eljut, úgy tárgyalja, hogy a fizikában és a technikában végbemenő forradalmi változások után már nem az a kérdés, hogy szocializmus vagy kapitalizmus lesz-e. Javasolta, hogy ezeket a kérdéseket a filozófusok és természettudósok közösen vitassák meg, hogy eredményesebben harcolhassunk a nyugati burzsoá világnézet hatása ellen. A továbbiakban arról beszélt, hogy az egyetemi fizikai-oktatás jelenlegi felülvizsgálatakor az tapasztalható, hogy a fizika oktatása lényegében machista szellemben történik. Igen erősek a formalista elképzelések a programokban és az előadások módszerében észlelhető a szimbolizmus felelevenítése. Többek között ennek következtében az egyetemről kikerült fiatal fizikusok formálisan gondolkodnak és idegenkednek a gyakorlati feladatoktól. Példákat hozott fel, hogy a fizikusok szakmai munkáját is akadályozza a helytelen világnézet. A természettudósok feladata, hogy gyarapítsák filozófiai műveltségüket. Található olyan felfogás, amely szerint filozófolni mindenki tud, lebecsülik, nem tekintik olyan nagy jelentőségű dolognak a filozófiai ismeretek megszerzését, mint a szakmai tudás gyarapítását. A filozófia és természettudományok szövetsége erősítése terén két oldalú a feladat: a természettudósok intenzíven képezzék magukat a filozófiában, a filozófusok pedig a természettudományokban. A természettudományok s a filozófia szövetségéből ne csak bíráló, hanem alkotó munka is fejlődjék ki és segítse a szakemberek tudatának világnézeti-politikai átalakítását.

A filozófia és a biológia kapcsolatának kérdésével foglalkozott hozzájárulásában *Farkas László elvtárs*. A tézisek hiányossága, hogy nem mutatják

meg a természettudományokkal való szövetség problémájának felvetésekor a tudományokban lezajló világnézeti harcot, nem mutatják meg, honnan indultunk, hol tartunk ma és melyek a konkrét feladatok. — Ezután a materializmus és a dialektika behatolását elemezte történetileg a biológia területén. Utalt arra, milyen károkat okozott az ellenforradalom ezen a területen. Még nem sikerült teljes mértékben felszámolni azokat, e téren lemaradás tapasztalható. A Természettudományi Közlöny 1957, 1958 és 1959-es évfolyamainak egyes cikkein keresztül szemlélteti ezt. Következtetése az, hogy a TIT-nek következetesebben kell védenie a darwini koncepció alapvető tartalmát, Micsurin hagyatékát és Liszenko tanításainak alapvető materialista és dialektikus vonalát. Határozottabban kell harcolnia a mendelizmus-morganizmus ellen. A kialakult helyzetért nagymértékben felelősek a filozófusok is. A filozófusok közül kevesen foglalkoznak a biológia filozófiai problémáival. A Filozófiai Szemle kevés segítséget nyújt a biológiában folyó ideológiai harchoz. A filozófia és biológia szövetségének erősítése terén a következő feladatok vannak: Jobban fel kell használni a természettudományos érdeklődésű filozófusok munkáját. Új kádereket kell nevelni, akik kielégítő természettudományos szakképzettséggel rendelkeznek. Növelni kell a filozófiai szakon a természettudományos ismeretek elsajátítására fordított időt. Szorgalmazni kell szakmailag és filozófiaiilag egyaránt kielégítő cikkek, monográfiák megjelenését. Növelni kell az elméleti viták számát. Az orvostudományi egyetemeken a biológia és az orvostudomány filozófiai vonatkozásairól speciálkollégiumot kell szervezni. A folyóiratok szerkesztőségei szorgalmazzák filozófiai-természettudományi tárgyú cikkek, stb. írását, megjelenését.

*Simonovits Istvánné elvtársnő* a filozófusok és természettudósok között az ELTE Természettudományi Karán kialakult jó kapcsolatról beszélt. Állandó, rendszeres és sokoldalú együttműködés alakult ki, főleg a szaktudományok ideológiai vonatkozásai tekintetében. De ezek még csak az első lépések; egyrészt azért, mert még sok a tennivaló a szakmai-ideológiai kérdések tisztázása terén, másrészt, mert az egyetemi oktatókat szakmai-ideológiai téren megnyerve tovább kell menni világnézeti-politikai megnyerésükig. A munka sikerének fő oka az, hogy az általános politikai helyzet kedvező a szakmai-ideológiai viták rendezésére, továbbá Fogarasi elvtárs ilyen irányú munkásságának gyümölcsei most érnek be.

\*

A filozófiai *propagandamunkával* részben már az eddig ismertetett hozzászólások is foglalkoztak. A pártosságról és a filozófiának a gyakorlattal való szoros kapcsolatáról elmondottak teljes egészében vonatkoznak a propagandamunkára is. Az eddigieken túl azonban szükséges még utalni néhány olyan hozzászólásra, amelyek a propagandamunka egyes fontos kérdéseivel foglalkoztak.

*Sándor Pál elvtárs* hozzászólásában többek között a filozófiai propagandamunka egyes kérdéseit, területeit is tárgyalta. A pártoktatással kapcsolatban megállapította, hogy a filozófiai oktatás eredményes és népszerű. A különböző kerületekben szervezett filozófiai akadémiák sikeresnek bizonyultak. A másik terület, ahol szintén rendkívül gyors javulást lehet tapasztalni, a TIT. A filozófiai szakosztály munkájáról beszélt, de megjegyezte, hogy véleménye szerint a természettudományi szakosztály sem dolgozik olyan rosszul, ahogy azt Farkas elvtárs jellemezte. A filozófiai oktatásban résztvevők száma

egy év alatt kb. kétszeresére emelkedett. A világnézeti jellegű előadások az ország minden részén elhangzanak és egyre nagyobb a látogatók száma. Az egyetemeken a marxizmus—leninizmus oktatáson belül előtérben áll a filozófia, amelyet a diákok igen szeretnek.

A TIT munkájáról beszélve *Bencze László elvtárs* elmondotta, hogy a tudományos ismeretterjesztés szempontjából nagyon hasznos a tézisek kidolgozása, melyek a következő időben nagy segítséget jelentenek e munkában is. Világos eszmei alapot adnak az ismeretterjesztés számára. Megkönnyítik az egységes, helyes álláspont kialakítását. Az egy év alatt duplájára nőtt világnézeti ismeretterjesztő előadások közül elsősorban a vallás eredetével, szerepével, majd az etika problémáival foglalkozó előadások érdeklik leginkább a munkásokat és a parasztságot is. A fő probléma az, hogy az előadások számának növekedése nem áll arányban a rendelkezésre álló előadók számával és színvonalával. A TIT szeretné, ha minél több filozófus bekapcsolódna az ismeretterjesztés igen fontos munkájába. A munkások és parasztok világnézeti igényei gyorsabban nőnek, mint ahogy azokat ki tudják elégíteni. A tömegek tudatának szocialista átalakításában nagy jelentősége van a filozófiai-világnézeti tudat átalakításának.

\*

A felszólalók sokoldalúan foglalkoztak a *revizionizmus és a dogmatizmus elleni harc* kérdéseivel. A felszólalók túlnyomó többsége teljes egyetértését fejezte ki a tézisek e részével kapcsolatban is, s sok helyes kiegészítés, részletes magyarázat és konkretizálás merült fel. A revizionizmus és a dogmatizmus leküzdésében az aktíva jelentős lépést tett előre abban az értelemben is, hogy több felszólaló személyes példát mutatott saját régebbi hibáinak önkritikus elemzésében. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy mind filozófiai életünk fejlődésének megítélésében, mind pedig a jelenlegi helyzet értékelésében és a feladatok kijelölésében az aktíva túlnyomó többsége egységes álláspontot foglalt el és így létrejött az alkotó filozófiai munka egészséges kibontakozásához szükséges eszmei-politikai egység.

*Szigeti József elvtárs* elmondotta, hogy egyetért a jellemzéssel, melyet a tézisek róla, múltbeli, illetve későbbi szerepéről adnak. Bár azok a hibák, amelyeket a múltban elkövetett, személyesen számára már a múlté, de mégsem felesleges egy önkritikai számadás, mert okulni lehet belőle. Annak idején esztétikai és kritikai kérdésekkel kapcsolatban gyakorolt önkritikát s igen alaposan átgondolta azokat a dolgokat, amelyek Lukács György általános demokratizmusával kapcsolatban rá hatással voltak. Ez segítette abban, hogy az ellenforradalom idején világosan látott az általános demokratikus jelszavak tekintetében. Hiba volt azonban az, hogy annakidején nem vonta le elég messzemenően ennek a felismerésnek a következményeit és nem vizsgálta meg Lukács filozófiai nézeteit az általános demokratizmus szempontjából. E nézetek rá is hatottak és bizonyos hibákhoz vezettek. A dolog lényegét tekintve nem neki, hanem azoknak az elvtársaknak volt igazuk, akik felvetették Lukács objektivizmusának kérdését. Helytelen volt Lukácsot védeni ezzel szemben. Kétségtelenül helytelen volt az is, hogy bizonyos tudomány-politikai és kultúrpolitikai kérdésekben szintén együtt ment Lukáccsal és noha voltak közöttük bizonyos belső viták, de ezek nem kerültek a nyilvánosság elé. A leghelytelenebb volt a filozófiai vitában elhangzott felfogása, amely szerint Lukács nem követte el azokat a hibákat, amelyek az általános

demokratizmussal kapcsolatosak. Mikor újból tanulmányozni kezdte Lukács műveit, világossá vált, hogy ezek a hibák Lukácsnál megvannak s hogy egységes, a filozófiai kérdésekre is kiterjedő fő vonaluk van. Az ellenforradalom előtt a dogmatizmus is akadályozta a tisztánlátást. A fő akadály az a légkör volt, amelyben nem lehetett kommunista módon megbeszélni ezeket a dolgokat. Továbbá abban az időben nem volt elég szoros kapcsolata a párt gyakorlatával. — Egyetért a tézisekben a Filozófiai Intézetről adott értékeléssel. Az utóbbi időben jelentős javulás van az Intézet munkájában; ma már szervezett munka folyik. Létezik egy egységes munkaterv, amely a kollektív munkát tekinti fundamentálisnak. Egy-két elvtársnál vannak még a régi elképzeléseknek bizonyos maradványai. Az Intézet kapcsolatokat keres más területek felé. Tudományos intézményekkel, a Pártfőiskolával vitákat rendeznek, amely segít a bizalmatlan légkör felszámolásában, mely ha nem is nagymértékben, de még ma is megnyilatkozik az Intézettel kapcsolatban. Ez nem vált ki jó hatást, képzett, párthű elvtársakat is visszavet. Arra kell törekedni, hogy az elvi kérdéseket ne változtassák át személyi kérdésekké, mert ez nehezíti az előrehaladást.

*Gedő András elvtárs* rámutatott arra, hogy a filozófiai revizionizmus okozta károk nem korlátozhatók a Lukács-féle általános demokratizmusra, hanem a pártosságnak Lukács-féle felfogása, a marxista pártosság polgári negligálása kihat a marxista filozófia minden vonatkozására.

*Gedő elvtárs* kiemelte, hogy a filozófiai revizionizmus egyik elterjedt vonatkozása a Hegel-kérdés hamis megítélése, a hegelianizmus. Hegel megítélése nemcsak filozófia-történeti, hanem mindenekelőtt elméleti-filozófiai kérdés. Lukács „Der junge Hegel” című művében téves Hegel képet fest, mert az az álláspont, amelyből Hegelt magyarázza, egy hegelianus „marxizmus” álláspontja, éppen ezért az a „marxizmus”, amelyet Hegelben megtalálni vél, nem a valóságos, hanem a revizionista „marxizmus”. Az objektív „ész”-koncepció, amely Lukácsnál „Az ész trónfosztása” bevezetőjében mint az összefejtegetés alapja, mint a megismerés és a társadalmi fejlődés objektív garanciája szerepel, voltaképpen nem más, mint a hegeli abszolút eszme színtelen másolata. A módszer előtérbe állítása az elmélet rovására, a dialektika és a metafizika közti küzdelemnek a filozófiatörténet alapproblémájává változtatása ugyanennek a hegelianus koncepciónak a megnyilvánulása. A hegelianizmus beletorkollik a szubjektivista relativizmusba, a marxista filozófia világnézeti jellegének tagadásába; a materializmus elhomályosítása és kétségbevonása pedig a materialista dialektika félremagyarázásával és eltorzításával jár. A filozófiai revizionizmus végeredményben likvidálni próbálja a materialista dialektikát, kísérletet tesz rá, hogy szubjektivista relativizmussá alakítsa át.

*Jeney Jenő elvtárs* hangsúlyozta, hogy a kommunista filozófusok erős, elvi egysége létrehozásának egyik előfeltétele a filozófiai revizionizmussal, különösen Lukács György és eszmetársainak revizionizmusával való szembe fordulás és az ellene folytatott kimeríthetetlen harc a jelenben és a jövőben. Lukács György és hívei filozófiai életünket saját hitbizományuknak tekintették. Az „igazi” tudományosság jelmezébe bújva elfordultak a szocialista építéstől, az osztályharctól. Tevékenységük sugározta az arisztokratizmust. Legfőbb bűnük, hogy magatartásukkal gátolták a kommunista filozófus utánpótlás kinevelését. Az aktíván félreérthetetlenül le kell szögezni, hogy az ellenforradalom előtti évek magyar filozófiai életének súlyos helyzetéért, a kommunista filozófusok egységének széttűlesztéséért a fő felelősség Lukács

Györgyöt terheli. Lukácsék revizionizmusát máig nem küzdöttük le teljesen. Az értelmiség bizonyos köreiben, de még filozófusok között is akadnak, akik Lukácsot politikailag elítélik, de mint filozófust kevésbé. — A marxista filozófusok egységének másik feltétele a múlt dogmatizmusának és szektárianizmusának minden maradványával való leszámolás. A filozófiai front kibontakozó egysége csak akkor erősödhet, szilárdulhat, ha minden kommunista filozófus határozottan leszámol a múlt dogmatizmusának és szektárianizmusának maradványaival, — mert még ma is vannak ilyen maradványok, — ha a jövőben is harcolni fog a dogmatizmus és a szektárianizmus jelentkezése ellen bárhol és bármikor üti fel a fejét. A pártfőiskolán már 1957-ben — amikor újból megkezdte munkáját — sok tanulságot vontak le az ellenforradalom előtti évek tapasztalataiból, mert ezekben az években a pártfőiskolán folyó filozófiai oktatás is magánviselte a dogmatizmus és a szektárianizmus maradványait, jóllehet azok leküzdése már korábban kezdetét vette.

*Sőtér István elvtárs* Lukács György irodalomelméleti és irodalomtörténeti koncepcióját elemezte felszólalásában a marxista irodalomtörténet oldaláról. Arról beszélt, hogy az irodalomtörténészek már évekkel ezelőtt szembe kerültek Lukács irodalomelméleti és irodalomtörténeti koncepciójával, ami bizonyos kérdésekben konkrét vitákhoz is vezetett (Madách-kérdés, a realizmus kérdése, Arany-probléma). Ezekből a vitákból azonban nem vonták le eléggé a filozófiai tanulságokat. Rámutatott, hogy Lukács és tanítványai irodalomtörténeti módszerével nem lehet egyetérteni, mert az ellentétes a materialista dialektikával, nem épül eléggé a tényeknek, a történelmi folyamatoknak minél mélyebb és alaposabb feltárására, elvont, tulajdonképpen olyanfajta idealista konstrukció, amivel a szellemtörténet szokott dolgozni. Javasolta, hogy ezeknek a kérdéseknek a tisztázását irodalomtörténészek, filozófusok és esztétikusok közösen végezzék el.

A filozófusok és irodalomtörténészek együttműködéséről beszélt *Mátrai László elvtárs is*. A helyzet értékelésénél azonban vitába szállt Sőtér elvtárrsal és rámutatott arra, hogy az irodalomtörténészek sok kérdésben — például a Madách kérdésben — jobbról és nem a következetes marxizmus álláspontjáról bírálták Lukács Györgyöt. Hangoztatta, hogy Lukács revizionista koncepciójának bírálata nem lehet érv ahhoz, hogy az irodalomtörténetírás visszatérjen a régi, pozitívista filológiai módszerre.

*Sándor Pál elvtárs* hozzászólásában többek között a kétfrontos harc fontosságáról beszélt. Kiemelte, hogy bizonyos mértékű hullámvás, vontatottság van e harcban. A revizionizmus bírálatában Szigeti és Gedő elvtárs cikkei után hallgatás következett be, pedig szükség lenne Lukács egész életművének átfogó értékelésére. — A dogmatizmussal kapcsolatban elmondotta, hogy annak bírálatára terén még nem történt meg minden. Nincsenek még eléggé feltárva filozófiai gyökerei. Pedig ez éppen olyan fontos, mint a revizionizmus filozófiai gyökereinek kimutatása.

A vitában megnyilvánultak olyan hangok is, amelyek ellentétesek voltak az aktíván kialakult egészséges, pártos és önkritikus légkörrel. Jellemző azonban, hogy ezek a hangok a vita során teljesen elszigetelődtek és határozott visszautasításra találtak.

Ide kell sorolni *Horváth József* elvtárs hozzászólását, aki a káros frakciós szemléletet próbálta visszacsempészni a vitába és feléleszteni azokat az elméletileg meddő és személyi jellegű csoportosulásokat szülő rendszer-vitákat,

amelyek fő kezdeményezője Nyakó volt. Ez a kísérlet azonban az aktíván nem kapott semmiféle támogatást. Ellenkezőleg: többen határozottan elítélték. A tanácskozás egészséges szellemét mutatja, hogy — noha Horváth elvtárs a vita elején szólalt fel — ennek a „problémának” a felvetése nem térítette el a vitát a filozófiai munka valóban fontos feladatainak termékeny megvitatásától.

A másik hozzászólás *Erdei László elvtárs* hozzászólása volt. Ő a hozzászólásában többek között megállapította, hogy egyetért azzal, amit a tézis-tervezet a Filozófiai Intézet munkájáról, a Lukács-kérdésben elkövetett hibájáról és saját felelősségéről mond. Ugyanakkor saját hibáját a Lukács-kérdésben személyes jellegű motívumokra próbálta redukálni, tagadta, hogy ingadozásában Lukács revizionizmusának ideológiai hatása jelentkezett volna, ezeket az ingadozásokat Lukács iránt érzett személyes tisztelettel magyarázta. Vitába szállt azzal is, hogy a Lukács kérdésben elfoglalt hibás álláspontja összefügg Hegel helytelen értelmezésével. Igaz, hogy az általa adott Hegel értékelésben 1956-ban politikai vakság nyilvánult meg, de ez nem jelenti azt, hogy elméletileg helytelenül határozta volna meg a marxista filozófiának Hegelhez való viszonyát. Továbbá azért bírálta a téziseket, mert véleménye szerint nem került sor a dogmatizmus olyan komoly és tüzetes bírálatára, mint ahogy a revizionizmust bírálják. Ebből a szempontból nem fogadta el az 1954-es filozófiai vita értékelését sem. Véleménye szerint ebben a vitában nem a revizionizmus jogos, de némely dogmatikus hibával is terhelt bírálatáról volt szó — ahogy ezt a tézisek állítják — hanem itt a helyes, alkotó marxizmus ütközött össze a dogmatizmussal, a revizionizmus pedig csak később jelentkezett. *Erdei elvtárs* megállapításaival az utána következő hozzászólók — *Bencze László, Kerékgyártó Elemér, Gondi József elvtársak* — határozottan vitába szálltak.

\*

A filozófiai front szervezettségének, a filozófiai munka teryszerűségének és összehangolásának kérdésével, annak nagy fontosságával majdnem minden hozzászóló foglalkozott valamilyen vonatkozásban. Felvetődött a vitában néhány olyan probléma, amelyet szükséges konkrétan is ismertetni. Az első az MTA Filozófiai Főbizottságának szerepe a filozófiai front szervezésében.

*Mátrai László elvtárs* több kérdést felvető és elemző hozzászólásában elmondotta, hogy szeretné, ha a Főbizottság, a régi szokástól eltérően, amikor olimposzi magasságban trónolt, szerény, de aktív részese lenne a filozófiai kutatómunkának. A Főbizottságnak nagy szerepe kell hogy legyen a filozófiai front elmaradottságának felszámolásában. Rámutatott arra, hogy a filozófiai élet elmaradottsága viszonylagos dolog. Ha filozófiai életünk mai színvonalát a régi úri Magyarország filozófiájához mérjük, egyáltalán nem áll fenn. Akkor a filozófia 8—10 ember ügye volt. Ha ehhez hasonlítjuk, akkor a fejlődés óriási és igen örömdetes látni, hogyan nő a különbség a szocializmus és a volt úri társadalom között. Ha azonban a szocializmus építéséből adódó szükségletet vesszük figyelembe és a többi tudományokhoz viszonyítjuk, az elmaradás kétségtelen. Az elmaradottság felszámolásával függ össze az, hogy a külföldi filozófiai művek és dokumentációk terén országos viszonylatban sem vagyunk kellőképpen ellátva, informálva. A műszaki emberek pl. sokkal jobban ismerik külföldi szakirodalmukat, mint a filozófusok. Az a sajátos munkamegosztás alakult ki a filozófusok között, hogy éppen azok az elvtársak, akik ideológiai és politikai szempontból megbízhatók, annyira túl

vannak terhelve társadalmi és politikai feladatokkal, hogy elmaradnak a tudományos művek, a külföldi szakirodalom tanulmányozásában. Az Akadémia Főbizottsága szervezési, koordinálási munkájának egyik feladata éppen az, hogy egészséges munkamegosztást próbáljon megvalósítani a filozófiai kutatás területén.

*Kerékyártó Elemér elvtárs* a Filozófiai Főbizottság munkájával kapcsolatban elmondotta, hogy a Főbizottság a jövőben a tanszékeken folyó tudományos munka koordinálásával és egyesítésével is foglalkozik, a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—Leninizmus Osztályán létrejött, a tanszéki filozófiai tudományos munkát irányító bizottság segítségével. A tudományos munkának ilyen tematikai és területi összefogása igen helyes s lehetővé teszi, hogy a jövőben a tanszékeken végzett tudományos munka az Akadémia programjában is szerepeljen.

A Filozófiai Szemléről több gondolatot fejtett ki hozzászólásában *Szigeti József elvtárs*. Elmondotta, hogy a Filozófiai Szemlének nagy szerepe kell legyen a filozófiai viták szervezésében. Ezzel kapcsolatban foglalkozott a filozófiai viták kérdésével. A viták nagyon különböző jellegűek lehetnek. A viták egyik típusa az, ahol a kérdések már megérették arra, hogy eldöntsük azokat, tehát olyan kérdésekről van szó, amelyeknél már megvan a problémák megfelelő feldolgozása és bizonyos döntések lehetségesek. Vannak azonban más típusú viták is, olyanok, amelyeknél a kérdések eldöntéséhez még sok minden szükséges, nem utolsósorban egymással vitatkozó folyóiratcikkek, sőt monográfiák is, amelyek egy-egy szempontot végigvezetnek, megmutatják egy-egy szempont használhatóságát, stb. Ilyen esetben is helyes vitákat rendezni, de ebben az esetben a vitáknak bizonyos fokig eszmecsere jellegűeknek kell lenniük. Az ilyen viták olyan kérdésekben, mint például a dialektikus logika és a formális logika viszonya, feltétlenül hasznosak.

Több hozzászóló foglalkozott az egyetemi filozófiai tanszékek (szakcsoportok) tudományos munkája szervezésének kérdésével. *Fukász György elvtárs* ismertette, hogy a filozófiai tanszékeken kb. 120 elvtárs dolgozik. Ezek munkája nagy súllyal esik latba az ország filozófiai kutatómunkája feladatainak megoldásában. Éppen ezért nem mindegy az, hogy a szervezettség milyen fokán dolgoznak a filozófiai oktatók és hogyan kapcsolódnak be az országos kutatási tervbe. A Minisztérium Filozófiai Szakbizottsága mellett létrejött egy, a tanszékek filozófiai tudományos munkáját irányító bizottság, amelynek segítségével a tanszékeken most már nagyobb súlyt helyeznek a kollektív munkára. A tanszéki tudományos tervek nem elégségesek ma már azon a szinten, hogy a munkatársak egyéni hajlamainak megfelelő témák összességéből alakuljanak ki. A tanszékeken kollektív témákon kell dolgozni, az élet, a párt előtt álló feladatok, az országos tudományos terv útmutatásainak megfelelően. A kollektív téma mellett továbbra is jogosultak a speciális egyéni kutatási témák. Egy-egy kollektív téma kidolgozásán több tanszék is dolgozhat együtt. *Sándor Pál elvtárs* a kutatási munka kollektív végzésének fontosságáról beszélve kitért a távlati tudományos terv készítésére. Ilyen terv először jön létre Magyarország történetében. Nagy jelentősége van a filozófusok mozgósítása és összefogása, a filozófiai front kialakítása szempontjából. *Simonovits Istvánné elvtársnő* is a kollektív munkára hívta fel a figyelmet. A kollektív munka kifejlesztése elősegíti a filozófusok egységének megszilárdulását. *Kerékyártó Elemér elvtárs* elmondotta, hogy a kollektív tudományos téma kialakítása nem könnyű feladat. Tanszékükön úgy oldották meg a kér-

dést, hogy fenntartva az elvtársak egyéni témáit, a tanszék egésze elé egy kollektív téma kidolgozását állították feladatul.

A filozófiai káderproblémák megoldásának nagyfontosságú kérdését vetette fel *Sándor Pál elvtárs*. Megállapította, hogy a filozófiai oktatók előtt újabb és újabb komoly feladatok állanak (egyetemi doktorátusi vizsga, aspiránsvizsga, esti és levelező hallgatók oktatása, gyakorlati pártmunkára küldés, külföldi kiküldetések, stb.). Ugyanakkor az utánpótlás nincs megfelelően biztosítva a filozófiai szakon. Helyes lenne arra alkalmas középiskolai tanárokat filozófusnak átképezni. *Fukász György elvtárs* szintén arról beszélt, hogy a káderutánpótlás nincs megfelelően biztosítva. Meg kell javítani az ELTE-en a filozófiai szakoktatást. További káderforrások lehetnek: természettudománnyal foglalkozó szakoktatók, pártpropagandisták, pedagógusok. Ezek tervek, eredményekről még nem tud beszámolni. A káderutánpótlás biztosításában nagy szerepük van a tanszékvezetőknek a munkatársak nevelésével és a fejlődésükhöz szükséges feltételek megteremtésével.

Végül utalni kell arra, hogy több felszólaló foglalkozott a nemzetközi munkamegosztás és a nemzetközi — elsősorban szovjet — eredmények megismerésének és terjesztésének fontosságával. *Galántai Józsefné elvtársnő* a logika problémáiról beszélve kiemelte, hogy a hazai kutatások csak az általános eredmények felhasználásával válhatnak igazán gyümölcsözőkké. Utalt arra, hogy nálunk filozófiai téren nem valósul meg kielégítően a nemzetközi eredmények megismerése és felhasználása. *Sándor Pál elvtárs* foglalkozott a nemzetközi munkamegosztás jelentőségével a filozófiai kutatómunkában. Meg kell ismerni a haladó külföldi eredményeket, el kell jutni arra a színvonalra, ahol azok állanak. A magyar filozófusoktól a külföldi elvtársak nem elsősorban fundamentális kérdések megoldását várják, hanem a magyar problémák filozófiai elemzését.

\*

A vitát *Wirth Ádám elvtárs*, a KB. Filozófiai Munkaközösségének titkára foglalta össze. Megállapította, hogy az aktíva a tézisek összes lényeges mondanivalójával egyetértett. A lezajlott vita ugyanakkor a tézisek bizonyos kibővítését, gazdagítását, konkretizálását teszi szükségessé. A jegyzőkönyvet alaposan tanulmányozni kell és az elhangzott konkrét javaslatokat fel kell használni részben a tézisek végleges formájának elkészítésében, másrészt a filozófiai munka egyes területei, intézményei, tanszékek munkájának továbbfejlesztésében.

Az aktíva megfelelt a várakozásnak, hű képet adott a filozófiai életről, felvetette a legfontosabb problémákat s megjelölte a filozófiai munka irányát. Az előzetes munkálatokkal együtt betöltötte feladatát, hogy kedvező légkört teremtsen a filozófiai élet kibontakozásához. Hozzájárult a filozófiai munka egészséges kibontakozása alapvető feltételeinek megteremtéséhez. Az alkotó filozófiai munka legszilárdabb alapja a párt helyes, következetes, a marxizmus—leninizmus elvein nyugvó politikája. Arra van szükség, hogy a filozófusok szilárdan álljanak a párt politikájának talaján, szívvel, lélekkel dolgozzanak a maguk területén a párt politikájának megvalósításáért. A filozófiai munka fellendítésének fontos feltétele a marxista—leninista pártosság helyes értelmezése és következetes érvényesítése. Nem véletlen, hogy ez a tézisek központi gondolata és ez volt a vita középpontjában is. Egyetért azzal, hogy a filozófiai munkának közelebb kell kerülnie a gyakorlathoz. Helytelen azonban

a gyakorlathoz való közelebb kerülés követelményét prakticista értelemben, a napi gyakorlati politikai feladatokra leszűkíteni. A tézisek azt a szellemet árasztják, hogy az élettel való kapcsolatot sokoldalúan kell értelmezni. A szociológiai kutatás fejlesztésével kapcsolatban megjegyezte, hogy e munka széleskörű megindítása számos elvi probléma tisztázását veti fel. Elsősorban is ki kell dolgozni a szociológiai kutatás metodikáját. Megállapította, hogy sajnos, a vitában nem kapott megfelelő súlyt a burzsoá ideológia különböző válfajainak és területeinek bírálata, különösen nem a tudományos munka oldaláról. A vita jelentős segítséget ad a filozófia és a természettudomány kapcsolatának részletesen kimunkálásához. E területen a léghözelebbi feladatok: a) jobban kell tájékozódni a marxista filozófia nemzetközi eredményeiről, elsősorban a szovjet filozófusok e téren elért eredményeiről és ezeket fel kell használni a hazai filozófiai és tudományos életben is; b) fokozni kell a filozófusok természettudományos és a természettudósok marxista filozófiai felkészültségét; c) hozzá kell kezdeni, ill. folytatni kell a természettudományok új kérdéseinek alkotó szellemű filozófiai feldolgozását saját erőnkből is.

Az egészséges filozófiai munka egyik feltétele, hogy küszöböljük ki a vitákból azokat a személyi mozzanatokat, amelyek éveken keresztül mérgezték a légkört. Ez még e vitában is éreztette hatását. Horváth József elvtárs az úgynevezett „Nyakó-csoport”-ról beszélve felelevenítette azokat a csoportszempontokat, amelyeket a párt egyszer már elítélt. Ki kell küszöbölni a vitákból minden személyi ellentétet, intrikát, megbízhatatlan híresztelést. Egyetért Mátrai elvtárral, hogy filozófiai életünkben még mindig nem alakult ki teljesen a megfelelő kommunista bírálat és önbírálat. Egyes elvtársak visszariadnak a valóban mély, alapos, elvi önkritikától. Erdei László elvtársnál például az önkritika nem elég következetes és nem eléggé az alapvető elvi kérdéseket veti fel. A Lukács-kérdésben az ellenforradalom utáni ingadozásait Lukács iránti szubjektív tisztelettel indokolta. Ilyen szubjektív tisztelet szerepet játszhatott, de nem ez a fő ok és ez nem leplezheti azt aényt, hogy döntő jelentőségű elvi-ideológiai ingadozásról volt szó. A Hegel-kérdés is a világnézeti-ideológiai harc központi kérdése és ezért Erdei elvtársnak 1956-ban a Hegel kötethez írt előszavát nem lehet csak egyszerűen politikai vakságnak tekinteni és elválasztani egymástól ebben a kérdésben egyrészt a politikai, másrészt az elméleti filozófiai állásfoglalást. Hangsúlyozta, hogy az az értékelés, melyet Erdei elvtárs adott az 1954-es vitáról elfogadhatatlan, mert egyrészt lebecsüli a revizionizmus káros hatását filozófiai életünkre, másrészt pedig eltorzítja a dogmatizmus leküzdésének igazi történetét. A valóságban a dogmatikus hibák leküzdése már előbb elkezdődött, a Pártfőiskolán pl. 1953-ban. 1954-ben a vitában a revizionista jelenségek bírálatával fellépő elvtársak már kezdtek megszabadulni a dogmatikus hibáktól, de még nem küzdöttek le teljesen azokat. A tézisek is ezért állapítják meg, hogy alapjaiban helyes problémafelvetésük nem volt mentes dogmatikus hibáktól.

Javasolta, hogy az előkészítő bizottság a vita alapján a téziseket egészítse ki, a vita tanulságait pedig a filozófiai élet különféle területein dolgozzák fel.

Az aktívatülés *Szerényi Sándor elvtárs* zárszavával fejeződött be. Megállapította, hogy az alapvető kérdésekben teljesen egyetért a Wirth elvtárs által elmondottakkal. Hangsúlyozta, hogy az utóbbi hónap munkája folytán fordultszerű javulás állt be a kommunista filozófusok tevékenységében, magatartásában. Annak a kommunista filozófus mának, amely valóban a marxista filozófiai álláspontot képviseli, vezető szerepe van a filozófiai életben s hang-

súlyozni kell az elért eredményeket. Erre a vitára is elsősorban a pozitívumok a jellemzőek. Az Erdei és a Horváth elvtárs felszólalásaiban jelentkező hiányosságok és tévedések ma már egyre kisebb jelentőségűek és náluk is van fejlődés. Erdei elvtárs még néhány hónappal ezelőtt is határozottan szembehelyezkedett a párt álláspontjával egész sor kérdésben. Azóta igen komoly önbírálatot gyakorolt, ami határozott lépést jelentett előre. Felfogásában azonban vannak ingadozások, ezért jogos az a bírálat, amiben Wirth elvtárs részesítette. Horváth elvtárs magatartását az súlyosbítja, hogy ő már egyszer határozott önkritikát gyakorolt. Felszólalása azt mutatta, hogy most lényegében a párt határozatával és saját korábbi önkritikájával ellentétes álláspontot foglalt el.

Végül megállapította: a vita is azt mutatta, hogy a tézisek alapján véve helyesek és azokat az elhangzott észrevételek és bírálatok alapján átjavítva közzé kell tenni.

## О ДИСКУССИИ АКТИВА КОММУНИСТИЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

*Ласло Молнар*

Автор излагает в этой статье совещание актива коммунистических философов, проведенное в 19-ого мая 1960 года, которое обсуждало проект тезисов о положении и задачах венгерского философского фронта, сделанный Философской Комиссией при Ц. К. Венгерской Социалистической рабочей Партии. Цель совещания актива была в духе решений VII конгресса Венг. Соц. раб. Партии обсуждение идейно-политических вопросов обеспечивающих единство философического фронта, боевую, партийную деятельность, прежде всего обсуждение правильного толкования партийности марксистской философии. Статья излагает в соответствии с вопросами предложенными тезисами, дискуссию и более значительные выступления. Участвующие в дискуссии считали правильным принципы, изложенные в проекте тезисов и приняли их как такой документ, который на несколько лет определяют принципы марксистской философической работы и главные задачи.

## ÜBER DIE DISKUSSION DES AKTIVS DER KOMMUNISTISCHEN PHILOSOPHEN

*László Molnár*

In diesem Artikel legt der Verfasser die am 19-en Mai 1960 abgehaltenen Funktionärskonferenz der kommunistischen Philosophen dar, der den Thesiplan des Arbeitskollektivs des ZK der Ungarischen Sozialistischen Arbeitspartei über die Lage und Aufgaben der ungarischen philosophischen Front zum Gegenstand einer Diskussion gemacht hat. Das Ziel der Funktionärskonferenz war im Geiste des VII. Kongresses der Ungarischen Sozialistischen Arbeitspartei die Diskussion der die Einheit der philosophischen Front, ihre kämpferische, parteiliche Tätigkeit zu sichernden ideal-politischen Grundfragen, vor allem die Diskussion über die richtige Sinngebung der Parteilichkeit der marxistischen Philosophie. Der Artikel legt den von den Thesen aufgeworfenen Fragen entsprechend die Diskussion, die bedeutendsten Beiträge dar. Die Teilnehmer der Diskussion haben die Grundprinzipie des Thesiplans für richtig gehalten und haben sie als ein solches Dokument angenommen, welches für einige Jahre die Grundprinzipie und die Hauptaufgaben der marxistischen philosophischen Arbeit bestimmt.

## ABOUT THE DEBATE OF THE COMMUNIST PHILOSOPHERS' ACTION COMMITTEE MEETING

*László Molnár*

The author describes in his article the communist philosophers' action committee meeting held the 19<sup>th</sup> May 1960, which discussed the draft of the theses on the Hungarian philosophical front and its tasks elaborated by the study-group for Philosophy of the Central Committee of the Hungarian Socialist Workers' Party. It was the aim of the meeting to discuss the fundamental ideological and political questions of the philosophical front in connection with the unity, the militant and party-minded activity of it; to discuss for all the proper interpretation of the party-mindedness of the Marxist philosophy, to discuss all these question in the spirit of the resolutions of the VII. Congress of the Hungarian Socialist Workers' Party. The article describes the debate, the more important contributions corresponding to the questions raised by the Theses. The participants of the meeting agreed with the principles explained in the draft of the theses and accepted them as a document determining the fundamental principles and chief tasks of the Marxist philosophical work for more years.

## A revizionizmus ösztönösség-kultusza és a szocialista építés tudományos törvényei\*

GEDŐ ANDRÁS

A proletárforradalom, a proletárdiktatúra eszméje és praxisa: hadüzenet a kapitalizmus spontaneitásának és a burzsoá ideológia s politika befolyásából származó tudati ösztönösségnek. A kapitalista társadalomnak *objektív* természete az anarchia, a társadalmi törvények spontán érvényesülése. Ahol minden viszonyt az értéktörvény — és az értéktöbblet törvénye — szabályoz, ott a társadalmi dráma szerzőire és szereplőire általában csak utólag, nem várt, nem szándékolt végeredményként csap le tevékenységük társadalmi tartalma. „A polgári társadalom lényegéhez tartozik éppen az — mondja Marx —, hogy a termelést tudatosan, a priori nem szabályozzák. Ami észszerű és természetszerűen szükséges, csak mint vakon ható átlag érvényesül.”<sup>1</sup> A társadalmi törvény itt az emberi cselekvéstől idegen látszatot kap; a szükségszerűség az emberek társadalmi tevékenységén kívül és afölött uralkodó, külső, ellenséges és vak hatalomként jelenik meg, mely kifürkészhetetlen és hozzáférhetetlen. Objektív látszat ez: az áru- és tőkefetisizmus velejárója, annak kifejeződése, hogy a kapitalizmusban az egymással ellentétes érdekű tőkés magántermelők anarchiája az úr. „Saját társadalmi mozgásuk számukra a dolgok mozgásának formáját ölti magára, amely dolgok ellenőrzése alatt állanak, ahelyett, hogy ők ellenőriznék őket . . . Termékeik véletlen és folyton ingadozó *csereviszonyaiban* a termelésükhöz társadalmilag szükséges munkaidőt szabályozó *természeti törvényként* éppúgy erőszakosan kérésztül töri magát, mint teszem a nehézkedési törvény, amikor valakinek a ház a feje fölött összeomlik.”<sup>2</sup> Egyes kapitalisták s a burzsoá állam bizonyos részletösszefüggések felismerése alapján elősegíthetik vagy ideig-óráig hátráltathatják a kapitalizmus egyik-másik tendenciájának érvényrejutását, de e törvényeket épp úgy nem helyezhetik hatályon kívül, mint ahogy érvényesülésük spontán jellegét sem szoríthatják vissza. A termelőeszközök magántulajdonára épülő árutermelésben az egész társadalmi mozgás a cselekvő egyvelegtől független és ellenséges fétissé válik. Az elkülönült árutermelők eleve szabályozhatatlan egymásra hatása — mondja Marx — „felettük álló, *idegen* társadalmi hatalmat produkál”, mely „tőlük független folyamat és erőszak.” „Az individuumok társadalmi viszonya, mint az individuumok felett önállósult hatalom, akár természeti hatalomnak, akár véletlennek vagy

\* Részletek egy hosszabb tanulmányból.

<sup>1</sup> Marx—Engels: Válogatott levelek. 243. o.

<sup>2</sup> Marx: A tőke. I. köt. Szikra, 1948. 85—86. o.

bármilyen formában képzelik el, szükségszerű következménye annak, hogy nem a szabad társadalmi individuum a kiindulópont.”<sup>3</sup> A kapitalista társadalom objektív szerkezetének tükröződése a tőkés (és kistulajdonos) árutermelők osztályálláspontjáról csak hamis lehet, nem ismerhetik fel a kapitalista társadalmi-gazdasági rendszer törvényeit, saját cselekedeteik társadalmi hatását és mozgatórugóit. A burzsoázia természetesen a legkevésbé sem „spontán” abban az értelemben, mintha nem valóságos osztályérdekeinek tudatában cselekedne, csakhogy éppen a kapitalista osztályérdek zárja ki (a burzsoázia reakciós fordulata előtt pedig szűk határok közé szorítja) a társadalmi fejlődés szükségszerűségeinek belátását.

A munkáosztály a kapitalista rendszert — és a velejáró spontaneitást, anarchiát — csak a proletárdiktatúra útján likvidálhatja. A tőkés társadalom spontánul kiváltja a munkások elégedetlenségét, harcát a munkaerő árának emeléséért. De ez a küzdelem — önmagában — a kapitalizmuson belül, a burzsoázia alapvető osztályérdekei által körülhatárolt mozgástérben marad, a tőkés világ objektív spontaneitásához igazodik. Lenin a századeleji revizionizmussal, s ennek orosz változatával, az „ökonomizmussal” folytatott vitájában kimutatta, hogy a kapitalizmus idején a spontán munkásmozgalom a forradalmi munkáspárt talaja, de a spontán megmozdulás nem hozhat létre szocialista tudatosságot, nem vezethet el a proletárforradalomhoz, „a munkásmozgalom *ösztönös* fejlődése pedig éppen odavezet, hogy a munkásmozgalom a burzsoá ideológia befolyása alá kerül”, ezért az a feladat, hogy „*harcoljunk az ösztönösség ellen*”.<sup>4</sup> A munkásmozgalom ösztönössége és tudatossága a marxizmus és a revizionizmus küzdelmének elméleti kulcsproblémája volt s ma is az: megválaszolásától függ, hogy a munkáosztály megmozdulása a kapitalizmus számára elfogadható — mert a kapitalizmust elfogadó —, a polgári liberális politika és ideológia vezette általános-demokratikus mozgalommá degradálódik-e, vagy a több bérért, a nagyobb darab kenyérért folyó harc a tudatos, forradalmi, politikai küzdelem szerves részévé válik. Az ösztönösséggel szakító, a polgári ideológiától különböző és azzal ellentétes tudományos szocialista tudatosságot a marxista—leninista párt hordozza, mely a marxizmus egyetemes, nemzetközi érvényű elméletét alkalmazza az adott ország valóságára, egyesíti a tudományos kommunizmust a munkásmozgalommal. A munkásmozgalom szubjektív ösztönösségének leküzdése — a harc a proletariátus valóságos osztályérdekeinek, társadalmi missziójának történelmi távlatú (s a napi küzdelmekben realizálódó) felismeréséért, s az ennek megfelelő cselekvéséért, és a harc a polgári-kispolgári ideológia s politika befolyása ellen, a szocialista tudatosságért: a forradalmi marxista álláspont alfája volt és maradt.

A revizionizmus ösztönösség-elmélete a kapitalista és kispolgári ösztönösség *valóságát* védi, idealizálja, és programmá emeli. A modern revizionizmus az ösztönösséget a társadalom egész életét szabályozó elvvé teszi: a „gazdasági demokrácia”, az „önigazgatás” a szocializmushoz vezető ösztönös fejlődésnek, a kapitalizmus spontán átforgatódásának, az „egységes szocialista világfolyamatnak” eszköze és megnyilvánulása; a „közvetlen termelők önigazgatása” a pótléka és helyettesítője a szocialista társadalom tudatos

<sup>3</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Dietz Verlag, 1953. S. 111.

<sup>4</sup> Lenin: Mi a teendő? Lenin Művei 5. köt. Szikra, 1953. 397. o.

vezetésének és fejlesztésének, ez a társadalmi-gazdasági törvények spontán érvényrejutásának mechanizmusa, az értéktörvény, a piaci viszonyok ösztönössége szerint alakuló, a demokratikus centralizmust megszüntető „szocialista piacgazdaság” rendszere, a társadalmi ellentmondások spontán megoldódása, a „szabad egyéniség”, az individuális érdek teljes diadala, a közvetlen demokrácia” alapja; vele és általa szűnik meg a proletárdiktatúra létjogosultsága, benne oldódik fel a kommunista párt tevékenysége. „*Számunkra minden demokratikus szocialista politika, minden szocialista demokrácia kiinduló pontja a termelők öngazgatásának elve*” — írja Kardelj. „Az a forradalom, amely nem nyit ajtót az ilyen fejlődés előtt, hosszabb vagy rövidebb ideig elkerülhetetlenül államkapitalista formákban és bürokratikus despotizmusban tesped.”<sup>5</sup> Ennek a revizionista ösztönosság-kultusznak a szemszögéből a kapitalizmusból a kommunizmusba vezető átmenet marxi—lenini elmélete és gyakorlata: „bürokratikus etatizmus”, a „demokrácia” csorbitása, erőszak a társadalom spontán anyagi és szellemi erőin, a „szabad, szocialista egyéniség” jogain.

A revizionizmus ösztönosság-kultuszának legfőbb veszélye abban van, hogy a szocialista forradalom alapkérdésének — az államhatalom problémájának — megválaszolásában kapitulál a nemzetközi imperializmus és a belső burzsoa ösztönosság előtt, s ezt a behódolást a szocialista forradalom „további fejlesztésének” tünteti fel. A szocialista építés objektív törvényeinek tudatos érvényesítése osztályharc műve, s ennek az osztályküzdelemnek a frontszaka-sza az a harc, amelyet a proletárdiktatúra a polgári-kispolgári ösztönösséggel folytat a politikában, a gazdaságban és az ideológiában. A szocialista építés marxi—lenini elméletének sarktétele, hogy a szocialista társadalom létrehozása és fejlesztése tudatos folyamat, melyben a munkásosztály és a többi dolgozó osztály s réteg szövetségének ereje, a kommunista párt vezette egységes cselekvéssel lerombolja a tőkés államot és a kapitalista termelési viszonyokat, meghonosítja és fejleszti a szocialista alapot és felépítményt. E tudatos építés fő eszköze a proletárdiktatúra, mely *egy* központból, *egységes* terv szerint irányítja és szervezi az összehangolt társadalmi cselekvést, a termelőerők, a termelési viszonyok és a felépítmény fejlesztését. „A termelők öngazgatásának” revizionista elmélete *általában* tagadja az *egész* szocialista társadalom *egységes, tudatos és tervszerű*, a demokratikus centralizmus elve szerint megszervezett működését, *különösen* támadja a szocialista államot, mely ennek az egységes, tudatos és tervszerű cselekvésnek a kialakítója és motorja a kapitalizmusból a kommunizmusba vezető átmenet korszakában.

Társadalmi szükségszerűség-e a szocialista állam társadalmi-gazdasági szerepe a szocializmus és a kommunizmus építése idején? A revizionizmus válasza egyértelműen és ingerülten tagadó. A szocialista állam gazdasági szerepére, a termelőerőket és a termelési viszonyokat közvetlenül szabályozó tevékenységére addig van szükség, amíg létre nem jönnek a szocialista termelési viszonyok; gazdasági tevékenysége addig jogosult, de „e gazdasági funkció végzése közben az állam arra törekszik, hogy a gazdaságot megfossza belső mozdatójától és ezáltal saját magát társadalmi szükségszerűségnek tegye meg és tüntesse fel.”<sup>6</sup> Kardelj szerint „nem beszélhetünk valamilyen felépített szocialista rendszerről, de mégkevésbé kommunista rendszerről mindaddig,

<sup>5</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. Beograd, 1955. 50. o.

<sup>6</sup> A JKSz programja. 36—37. o.

amíg az állam, mint a hatalom fő eszköze fő tényezőként szerepe a gazdasági viszonyokban és fejlődésben.”<sup>7</sup> A revizionizmus azért utasítja el a szocialista állam társadalmi-gazdasági szerepét, mert felfogása a *szocializmusról*: polgári-kispolgári koncepció. A szocializmus proudhonista-revizionista elképzelése szerint a társadalmi folyamat vezetése és szervezése *egy központból*: „bürokrácia”, „bürokratikus etatizmus”.

Proudhon és a proudhonizmus a Marx előtti szocializmus bomlási terméke, hanyatlásának, reakcióssá válásának tünete. A szocializmus tervszerűségét, centralizált jellegét már a kritikai utópisták előre látták. Az új társadalomban az a cél, mondja Saint-Simon, hogy „lehetőleg egy egészbe egyesüljön minden, *oly különböző*, részben *ellentétes* irányokba ható erő, hogy — amennyire lehetséges — egy irányba vezessük ezeket az erőket, az emberi sors megjavítása érdekében.”<sup>8</sup> Ismeretes, hogy Saint-Simon és Fourier élesen és szellemesen kritizálták a kapitalista konkurrenciát, mely pusztítja az embert és a termelőeszközt, az anyagi és a szellemi értékeket. Felismerésük — az új társadalom szükségszerűsége — nem utolsó sorban ebből a kritikából, a tőkés világ anarchiájának bírálatából táplálkozott. A proudhonizmus visszaesés az utópiás-kritikai szocializmus mögé: a proudhoni bírálat már nem a tőkés konkurrenciát, hanem annak megvalósulási formáját támadta, s a megváltást a konkurrencia „jó oldalának” megtartásában látta, a centralizmus tagadását, a „megtisztított” konkurrenciát emelte reakciós szocializmusának principiumává. Ami az utópiás-kritikai szocializmusban sejtés volt, az a marxizmusban a tudományos tudatosság szintjére emelkedett. Marx és Engels mindig tartózkodtak attól, hogy a szocialista társadalom részleteiről nyilatkozzanak; de újra meg újra hangoztatták: a szocializmus *conditio sine qua non*-ja a társadalmi-gazdasági folyamatok centrális vezetése és tervezése, a kapitalizmus ösztönösségének likvidálása; a szocialista társadalmasítás éppen azért juttatja érvényre a termelőerők jellege és a termelési viszonyok közti összhang törvényét, hogy nem az egyes termelőkollektívák, hanem az *egész társadalom* kezébe és vezetésébe adja a termelőeszközöket, s ez a centrális vezetés az *egész társadalom* érdekei szerint működteti és fejleszti a termelőerőket. Engels már 1845-ben kifejtette: „Azok az előnyök azonban, amelyeket a kommunista berendezkedés az *eddig elpocsékolott munkaerők felhasználásával* nyújt, *még nem is a legjelentősebbek*. A legnagyobb munkaerőmegtakarítás az *egyes erőknél* a társadalom kollektív erejévé való egyesítésében és abban a berendezkedésben rejlik, mely az eddig egymással szembenálló erőknél e koncentrációján nyugszik.”<sup>9</sup> S mivel a marxizmus megalapítói a proletárdiktatúrát, az új társadalom államiságát, a kapitalizmusból a kommunizmusba vezető átmenet *egész* korszakában szükségszerűnek tartották, a termelőerők szocialista centralizációjának igénylését összekapcsolták a szocialista állami centralizmus helyeslével. „Marx centralista” — hangoztatta Lenin, s a Marx képviselte demokratikus centralizmus elvét szegezte szembe a Bernstein-féle revizionizmussal. „Bernstein, mint minden nyárspolgár, olyasvalaminek képzei a centralizmust, ami csakis felülről jöhet, amit csakis a hivatalnoki kar és a hadsereg erőszakolhat ki és biztosíthat.”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> E. Kardelj felszólalása 1956. december 7-én. Nemzeti érdek és munkásnemzet. köziség. Zrínyi Kiadó, 1957. 55. o.

<sup>8</sup> Saint-Simon: Válogatott művek. 1. köt. Moszkva, 1948. 133. o. (oroszul)

<sup>9</sup> Engels: Elberfeldi beszédek. Marx és Engels Művei, 2. köt. Kossuth Kiadó, 1958. 512 o.

<sup>10</sup> Lenin: Állam és forradalom. Lenin Művei, 25. köt. Szikra, 1952. 460, 461. o.

A szocialista állam léte és társadalmi-gazdasági tevékenysége a szocializmus és a kommunizmus építésében *objektív társadalmi szükségyszerűség*. A népgazdaság tervszerű-centrális irányítása a termelőerők társadalmi jellegének — önmagában — az állam lététől független követelménye. De amíg osztályok vannak, amíg nem az egységes, össznépi kommunista termelési viszonyok alkotják a társadalom gazdasági alapját, amíg nem a szükségletek szerint osztják el a javakat, amíg nem vált életszükségletté a munka, amíg nem hatja át az emberek egész gondolkodásmódját, szemléletét a kommunista tudatosság, addig az *egységes szocialista cselekvést*, a *tervszerű* társadalmi folyamatot a szocialista állam vezeti. Az objektív szükségszerűséget kielégítő tervszerű társadalmi cselekvés *tartalmát*, irányát a kommunista párt tudományos politikája jelöli ki, a társadalmi cselekvést a párt és a szocialista állam *szervezete*, a proletárdiktatúra „mechanizmusa”, a demokratikus centralizmus rendszere teszi *egységessé*. A kommunista párt, a szocialista állam fogja össze *egy akaratba* a szocializmust építő társadalom tömegeinek cselekvését, megküzdve az ellenforradalmi burzsoázia ellenállásával, a kispolgári ösztönösség antiszocialista törekvéseivel, a nemzetközi imperializmus behatolási törekvéseivel. Amíg a nemzetközi vagy a belső küzdőtéren harc folyik a szocialista rendszer és a kapitalizmus között, addig minden gazdasági probléma a *politikában* koncentrálódik. A szocialista állam gazdasági-szervező munkája a teljes kommunizmus megvalósulásáig az osztályharc *politikai* követelménye, a szocialista termelési viszonyok funkcionálásának *politikai-gazdasági* eszköze, az egységes tömegcselekvés kialakításának *politikai-ideológiai* feltétele. A revizionizmus felfogása — „minél jobban erősödik a szocialista viszonyok anyagi ereje és minél pótolhatatlanabbak gazdaságilag, annál szükségteletlenebb az állam gazdasági és politikai szerepe”<sup>11</sup> (Kardelj) — a munkásosztályt leg-erősebb fegyverétől: pártjának és államának erejétől próbálja megfosztani.

A proletárdiktatúra társadalmi-gazdasági szerepét tagadó felfogást a mai revizionizmus a „szocialista spontaneitás” kategóriájával véli megtámasztani. „Amennyiben minden objektív valóság, törvényszerűségeinek erejénél fogva, ösztönszerű hatást fejt ki, annyiban kétféle ösztönösségről beszélhetünk társadalmi valóságunkban: kistulajdonos és bürokratikus ösztönösségről — amelyek egyesítik magukban azt, ami öröklött, maradi és túlél, vagyis ami visszahúz, — és a szocialista ösztönszerűségről, amely a szocialista társadalmi viszonyok talajából nő és az objektív törvényszerűségek erejével hat a társadalmi létre és az emberek öntudatára abban az értelemben, hogy haladó irányban megváltoztatja őket.”<sup>12</sup> Látni fogjuk, hogy a „szocialista ösztönösség” a piaci spontaneitás, a kispolgári ösztönösség fedőneve. A marxista elmélet programja és távlata: a szocializmus felépítése és kommunizmussá fejlesztése, ezért a spontaneitás *korlátozása és kiszorítása, leküzdése és kiküszöbölése*. A revizionizmus programja és távlata: a szocializmus deformálása, visszafejlesztése és lebontása, ezért a kispolgári ösztönösség *megőrzése és kiterjesztése a szocialista viszonyokra*; a „szocialista ösztönösség” antimarxista kategóriája ennek a programnak ad elméleti „indoklást.” Behrens, német közgazdász így magyarázza a spontaneitás-elméletet: „a központi irányítású gazdaságvezetés addig játszik döntő szerepet, amíg az emberek cselekedeteit még nem szabályozzák az új gazdasági törvények és ezért még nem hatnak szocialista irány-

<sup>11</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. 32. o.

<sup>12</sup> A JK Sz. programja. 236—237. o.

ba... Olyan mértékben, ahogy a szocialista termelés gazdasági törvényei hatni kezdenek, azaz olyan mértékben, ahogy a szocialista termelési viszonyok megszilárdulnak, a központi irányítású gazdaságvezetés háttérbe kell szoruljon, mivel egyébként a további fejlődés akadályává válik.”<sup>13</sup> Az objektív törvények a szocialista termelési viszonyok között csak akkor érvényesülhetnek spontán módon, csak akkor zárnák ki a központosított irányítást és szervezést, ha e törvények a piaci anarchia szükségletei volnának, ha a szocialista gazdaság az egymástól különálló, elszigetelt individuumok, vagy termelő kollektívák összessége volna.

A szocialista termelési viszonyok kiindulópontja nem az egyedi termelő, vagy a termelők üzemi egyesülése, hanem az össznépi tulajdon, a felszabadult munkásosztály. A revizionizmus azzal kérkedik, hogy „a termelők öngazdátása”, a „szocialista spontaneitás” elveinek megvalósulása változást visz a termelési viszonyokba. Az állami tervezés és vezetés elvetése, az állami-össznépi tulajdon visszaszorítása *valóban* a termelési viszonyok megváltoztatásának elméleti programja. A revizionizmus szerint az a „minél közvetlenebb és valóságosabb társadalmi tulajdon”, amelyet „egyre közvetlenebbül a felszabadult és egyesült dolgozók igazgatnak”, „az állam, mint politikai hatalom, egyre kisebb mértékben avatkozik a közvetlen termelésbe”.<sup>14</sup> A modern revizionizmus teóriája megtagadja a *valóságos* szocializmus törvényeit, lényegét; e teória megvalósulása olyan folyamat, melynek tendenciája végeredményben nem a szocialista csoporttulajdon, hanem a polgári szövetkezet, a „munkás-résztársaság” felé, tehát a szocialista társadalmazás visszafejlesztése, kispolgári-polgári átalakítása felé mutat.

\*

Ez az ösztönösség-kultusz a spontaneitás antimarxista felfogására épül. A revizionizmus, hogy igazolja az ösztönösség megörökítését, a spontaneitást azonosítja az objektivitással, illetve a megismerés érzéki fokával, a tömegtevékenységgel, az alkotó kezdeményezéssel, az ösztönösséget a társadalmi mozgás általános attributumává, az ember *örök* utitársává teszi.<sup>15</sup> Természetesen a revizionizmus csak úgy azonosíthatja az objektívet a spontánnal, hogy az ösztönösség konkrét, *társadalmi-történeti* kategóriáját kiemeli a társadalmi folyamatok valóságos összefüggéseiből. Az a spontaneitás, amelyet a revizionizmus az objektivitás zsinórmértékének nyilvánít, végeredményben az egyén,

<sup>13</sup> Statistische Praxis. 10/1956. S. 142.

<sup>14</sup> A JKSz programja, 134, 138. o. A programtervezet még kimondta az egész koncepció logikus következtetését, a termelési viszonyok retrográd megváltoztatásának értelmét: az „igazi” társadalmi tulajdon „fokozatosan a felszabadult termelők és fogyasztók egy időben közös és egyéni tulajdonává válik”. (A JKSz programtervezete. Noviszád, 1958. március, 120. oldal.) Koszanovics, jugoszláv filozófus azt fejtegeti, hogy „amennyiben a proletárállam erősödik a szocialista építés folyamatában, ez mindenneelőtt annak a jele, hogy társadalmi funkcióinál és szervezeténél fogva nem felel meg a termelőörök fejlettségi fokának, amely tökéletesebb termelési viszonyokat követel, olyan viszonyokat, amelyek mentesek az állami formáktól”. (J. Kosanović: Istoriski materijalizam. Sarajevo, 1957. str. 192.)

<sup>15</sup> „Ha helyes, hogy a gazdasági törvények az emberek lényeges cselekvési módjai, és hogy az emberek akarataától és tudatától függetlenül hatnak, hogy e cselekvésnek objektív jellege van, akkor ebből az következik, hogy a törvények az emberek *spontán* cselekedetei révén hatnak”. (A. Benary: Zu Grundproblemen der politischen Ökonomie des Sozialismus in der Übergangsperiode. Wirtschaftswissenschaft, 3. Sonderheft, 1957. S. 75.)

a történelmi és osztályösszefüggésekből kiemelt individuum tudati állapota: a revizionizmus ösztönösség-fogalma a *valóságos* spontaneitás hamis, *misztifikált* kifejeződése.

A revizionizmus a polgári szociológiától és ökonómiától veszi kölcsön ezt az ösztönösség-kategóriát. Ismeretes, hogy a burzsoá filozófia és szociológia individuálissá és történelemfelettivé torzítja a társadalmi cselekvést, szubjektivizálja a társadalmi folyamatokat, s az örökkévalóság nimbuszát fonja a tőkés termelési viszonyok spontaneitása köré, amelyet nem az objektív társadalmi viszonyokhoz, hanem a szubjektív véletlenek káoszához köt. A tudatosság és az ösztönösség polgári koncepciója — különösen a probléma leghatásosabb, Max Weber-től származó „megoldása” — ott kísért a revizionista ösztönösség-kultusz filozófiai előfeltevéseiben. Max Weber felfogása szerint a tudatosság és az ösztönösség nem a társadalmi törvényszerűségek és az emberi cselekvés viszonyából származnak, hanem az egyén pszichikai magatartásának összetevői. „Célracionális magatartás az, amely kizárólag (szubjektíve) adekvátnak vélt eszközökhöz orientálódik, (szubjektíve) egyértelműen felfogott célok érdekében.”<sup>16</sup> S ha Max Weber el is fogad valamiféle „objektív célracionalitást”, ez nem lehet más, mint az egyéni szándék és a cselekvés eredménye közti — mindig esetleges — megfelelés, hiszen a „cselekvés, a saját magatartás értelmes, megérthető orientálódása értelmében, számunkra mindig csak egy vagy több *egy* személy magatartásaként létezik.”<sup>17</sup> A tényleges társadalmi folyamat tehát spontán irracionális módon megy végbe, az egyén tudatos magatartása csupán határeset, az egyéni tevékenység is csak kisebb részben magyarázható kauzálisan a társadalmi összefolyamatot pedig a szociológia a „vélt értelem” szerint osztályozza, *mintha* tudatosan orientált lett volna. Ez a „vélt értelem”, az objektivitást nélkülöző szabály: a *típus*, a törvény-kategória szubjektív idealista ellentársa és pótléka a burzsoá szociológiában. A „célracionális” magatartást nem határozzák meg objektív törvények, a „vélt értelem” általában meg nem valósuló *eshetőség* csupán. „A társadalmi törvények megismerése nem a társadalmi valóság megismerése, hanem csak egyike azoknak a segédeszközöknek, amelyekre gondolkodásunknak e megismerés végett szüksége van.”<sup>18</sup> A „típusok”, az általánosan szabályszerű esetek minden konkrétság híján vannak, s végletekig formalizált absztrakciók, melyek „a történelem konkrét realitásához képest *üresek* kell, hogy legyenek. Amit (a szociológia — G. A.) cserébe kínálhat, az a fogalmak fokozott *egyértelműsége*.”<sup>19</sup> Ez az egyértelműség volna az a tál lencse, amiért a burzsoá szociológia eladja a tudomány elsőszülöttségi jogát az objektív törvények megismerésére. De megkaphatja és továbbadhatja-e ezt az egyértelműséget? Milyen egyértelműséget igényel az önkényes konstrukciók önkényes egymásba-fűzése, amikor eleve kizárják a valóság, a gyakorlat kontrollját? A modern burzsoá filozófia és szociológia fogalmait nem a tudomány éles fénye világítja meg, hanem a misztikus szeánszok sejtelmes homálya burkolja. A mai revizionizmus nemcsak az egyértelműség be nem váltott ígéretét és a kétértelműség homályát veszi át a reakciós burzsoá filozófiából és szociológiából, hanem az elméletet és a módszert általában is, különösen az ösztönösség-probléma

<sup>16</sup> M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922. S. 404.

<sup>17</sup> Uo., S. 513.

<sup>18</sup> Uo., S. 180.

<sup>19</sup> M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1922. S. 9.

megközelítését és „megoldását”. A Max Weber-féle tipológia tér vissza a spontaneitás-kultuszban: a revizionizmus formalista-pszichologista módon értelmezi az ösztönösséget, elszakítja a termelési viszonyoktól, az osztályharctól, az egyén belátásából eredezteti, a konkrét-társadalmi „föle” emeli, hogy a szocializmust is az ösztönösség-fogalom alá rendelhesse. A Max Weber-féle tipológia tér vissza a tudományos törvények revizionista kiüresítésében, abban a felfogásban, amely a konkrét tartalmuktól megfosztott objektív törvények helyét a „szocialista ösztönösséggel”, az „automatizmusokkal” tölti be.

A spontaneitás megörökítésének filozófiai indoklását — marxista terminológiával, de a *lényegben* a polgári filozófia és szociológia módszertanát követve — Lukács György kísérelte meg; ő vázolta fel azt az ösztönösség-kategóriát, amelyet a mai revizionizmus használ, amelyre (Lukács nevét is idézve, vagy csak a gondolatát) hivatkozik. Mi a lényege ennek az ösztönösség-fogalomnak? A társadalmi-történeti tartalom elhomályosítása, ignorálása, a *csak-ismeretelméleti* (és ismeretelméletileg is hamis) kérdésfeltevés. Lukács szerint a spontaneitás esetén „az érdeklődés és a tevékenység tárgya valami *közvetlen* és tisztán közvetlen. A tárgyi vonatkozás közvetlensége természetesen magától értetődő *kiindulási pontja* minden tevékenységnek.”<sup>20</sup> Ezt ismétli Behrens: „a spontaneitás közvetlenség, a társadalmi jelenségek befogadása és a reagálás rájuk a gondolkodás közvetítése nélkül”,<sup>21</sup> és Benary: „a tudatosság és a spontaneitás dialektikája egyáltalán nem küszöbölhető ki. A szocializmusban is az érdek és tevékenység közvetlen tárgyán lobban fel a tudatosság.”<sup>22</sup> Mi köze ennek a történelem- és társadalomfelettivé abszolutizált ösztönösség-fogalomnak a dialektikus materializmushoz? A marxizmussal összeférhetetlen a társadalmi törvények, a társadalmi megismerés problémáinak feloldása csak-ismeretelméleti kérdésfeltevésekben. A dialektikus materializmus ismeretelméletének vezérelve a gyakorlat primátusa; a gnoszológia kategóriáinak történeti megjelenési módjait csak a társadalmi gyakorlatból lehet kibontani. Az ösztönösség is elsősorban cselekvés, gyakorlat. Az ösztönös tudat is tükrözés, csak *hamis* tükrözés, amelyben — a kapitalizmus idején kialakuló spontán munkásmozgalom esetén — vannak helyes elemek az egyes munkások és a munkásosztály közvetlen helyzetét illetően, de amely nem merül ki a közvetlen valóság közvetlen szemléletében. A spontaneitás azonosítása a „közvetlen megismeréssel”, a „közvetlen átéléssel”: nem új dolog. Szabó Ervin a huszadik század első évtizedében ezzel a módszerrel igyekezett filozófiai alapot tolni az anarcho-szindikalista politikai elgondolások alá. „A tömeg igazságai sohasem mások, mint az objektív környezetében való elhelyezkedésének szubjektív reflexei és minden egyéb hite vagy meggyőződése — normális viszonyok között — csak addig él, amíg érzéki átéléseivel össze nem ütközik . . . a gazdasági harc mindennapi élet, mindennapi cselekvés, mindennapi átélés — a lelkek egyetlen alapos és megbízható idomítója.”<sup>23</sup> Lukács György természetesen nem vallja Szabó Ervin anakronisztikussá vált szindikalizmusát, de megtartja az alapgondolatot: a spontaneitás azonos az érzéki meg-

<sup>20</sup> Lukács György: A realizmus problémái. Athenaeum. 192. o.

<sup>21</sup> Fr. Behrens: Zum Problem der Ausnutzung ökonomischer Gesetze in der Übergangsperiode. Wirtschaftswissenschaft. 3. Sonderheft, 1957. S. 129.

<sup>22</sup> A. Benary: Zu Grundproblemen der politischen Ökonomie des Sozialismus in der Übergangsperiode. S. 75. Benary ösztönösség-felfogását részletesen bírálja H. Scheler: Über des Verhältnis von Spontaneität und Bewusstheit (Marxistische Philosophie und sozialistische Politik. Berlin, 1958).

<sup>23</sup> Szabó Ervin: Válogatott írásai. Kossuth Kiadó. 317. o.

ismeréssel, a tömegcselekvés eleve ösztönös. A spontaneitás „a közvetlen valósághoz való közvetlen viszony”, mondja Lukács, amivel az ösztönös-  
séget *a társadalmi élet általános tartozékává* teszi: a megismerés és a cselekvés *mindig tartalmazza* „a közvetlen valósághoz való közvetlen viszonyt”, az érzék-  
lés a megismerés kezdőfoka, a gondolati általánosítás alapja és anyaga.

A megrekedés az empiriánál — és ami ezzel együtt jár, a polgári-kis-  
polgári gondolkodásmód elfogadása — valóban *összefügg* a munkás-mozgalom  
ösztönösségével. A munkásosztály társadalmi megismerésének folyamata is  
végigjárja az érzéki és gondolati fokozatot, de csak a *konkrét társadalmi fel-  
tételekből* érthető meg, hogy ez az út miért és hogyan kapcsolatos a spontanei-  
tással. Csak a kapitalista társadalom objektív spontaneitásából fejthető meg a  
munkásosztály tudatának ösztönössége a marxizmus és a munkásmozgalom  
egyesülése előtt, a megismerés egyes fázisainak viszonya a munkásmozgalomban  
s nem megfordítva. Lenin az *osztályharc* konkrét törvényeiből vezette le a  
munkásosztály megismerésének és cselekvésének alakulását, a munkásmoz-  
galom szubjektív ösztönösségének *társadalmi lényegét*.

A spontaneitás e történeti feltételektől, osztálytartalomtól független,  
„örök” *ismeretelméleti* rangjának *szociológiai* megfelelője, hogy Lukács a tö-  
megek cselekvésének általában és eleve ösztönös jelleget tulajdonít, „a töme-  
gek eleven spontaneitását” állítja szembe „a vezető személyiségek mindenkor  
lehetséges maximális tudatosságával”. „A történelmi és tartalmi különbség  
életteljes spontaneitás és a közvetlen élet fenntartásától eltávolodott általá-  
nosítás képessége között éppúgy megtalálható az egész történelem folyamán,  
mint a lélektani”.<sup>24</sup> A Lukács-féle koncepció következtetését vonta le Benary,  
amikor a spontaneitást azzal az érveléssel próbálta igazolni a szocialista építés  
korszakában, hogy „a közvetlen tárgyra vonatkoztatott érdek minden emberi  
tevékenység, méginkább az alkotó tevékenység kiindulópontja. Alkotó aktivi-  
tás és kezdeményezés e tekintetben tehát egybeesik a spontán cselekvéssel.  
Az alkotó kezdeményezés teljes kibontakozása ezért magában foglalja a  
spontaneitást, a spontán cselekvés teljes kibontakozását”.<sup>25</sup> Az ösztönösség-  
kategória ismeretelméleti és szociológiai misztifikálása messzemenő követke-  
zményekkel jár: a társadalmi-történeti tartalom félretolásával megörökíti a  
spontaneitást és erre az általános ösztönösség-fogalomra hivatkozva követeli  
a „szocialista spontaneitás” elismerését. De az ösztönösség-ideológia nem  
elégszik meg ezzel. A revizionista spontaneitás-kultusz az ösztönösségnek  
*elsődleges* helyet és szerepet igényel. Ha az ösztönösség „a közvetlen valósághoz  
való közvetlen viszony”, „életteljes spontaneitás”, „a tömegek eleven sponta-  
neitása”, akkor a megismerésnek is, a társadalmi cselekvésnek is mindig és  
szükségképpen az ösztönösség az alapja és kezdőpontja, forrása és talaja.  
Lukács helyeslően idézte Lenin fejtegetéseit a spontaneitás elleni harcról, a  
tudatosság szerepéről, az ösztönösség túlbecsülésének reakciós voltáról. De  
mit ér ez az egyetértés, amikor koncepciói nem kiegészítik vagy továbbfejlesz-  
tik Lenin gondolatait, hanem szögesen ellentétesek velük? Hogyan fér össze  
a lenini felfogással és harci programmal, a spontaneitás *leküzdésének*, az ellene  
vívott *harcnak* az eszméjével Lukács elgondolása, mely az ösztönösség *osztály-  
felettségének* és *primátusának* tételét próbálja megtámasztani?

<sup>24</sup> Lukács György: A történelmi regény. Hungária kiadás. 27—28. o.

<sup>25</sup> A. Benary: Zu Grundproblemen der politischen Ökonomie des Sozialismus in der  
Übergangsperiode. S. 81.

Lenin a „Mi a teendő”-ben a kapitalista viszonyok közt harcoló munkásmozgalom ösztönösségét és tudatosságát elemezte, kimutatta dialektikus kapcsolatukat, mely a többi között abban nyilatkozik meg, hogy a tőkével szemben érzett spontán elégedetlenség és lázongás magában hordja a vonzódást a szocializmushoz, az ösztönös sztrájkoknak és más munkásmegmozdulásoknak a tapasztalatai fejlesztik a munkások tudatát, előkészítik objektív osztályérdekeik helyes felismerését. Különbséget kell tenni a munkásmozgalom egyes fázisainak ösztönösség-szülte megmozdulásai között, mondta Lenin a hozzátette: „az »ösztönös elem« lényegében nem más, mint a tudatosság *kezdeti formája*”. A tudatosság e viszonylagos fejlődése az ösztönösségen belül marad, amíg „a munkások még nem ébredtek és nem is ébredhettek érdekeik és az egész mai politikai és társadalmi rendszer kibékíthetetlen ellentétének tudatára.”<sup>26</sup> Lukács félremagyarázza Lenin megjegyzését a spontaneitás és a tudatosság *egységéről, folytonosságáról*, és e tévesen értelmezett tételt kiterjeszti a szocializmus társadalmi-gazdasági folyamataira. Lukács szerint a „spontaneitás és tudatosság Lenintől kifejtett dialektikus viszonya a szocialista társadalom megváltozott körülményei között is érvényben marad. A spontaneitás itt is csak a tudatosság bimbózó formája. Itt is hozzá kell járulnia a szocialista tudatnak, a céltudatos szocializmus tevékenységének, hogy ebből a csírából kifejlődjön a gyümölcs. »Magától«, pusztán spontaneitás által itt is csak elfajulás lehet, a szocialista élet spontaneitásában rejlő lehetőségek kibicsaklása.”<sup>27</sup> Minden fenntartás, a tudatosságnak bókoló kijelentés ellenére tehát az ösztönösség jogosult a szocializmusban, sőt: a lehetőségeket éppen „a szocialista élet spontaneitása” tartalmazza. „A tömegek spontán, közvetlen reakciója a társadalmi valóságra a győztes szocializmus feltételei között ugyancsak új szempontból vizsgálандó kérdés — írja Lukács György. Kétségtelen, hogy a szocialista eleveken épülő életnek magának spontán és pedig széles és erős hatást kell gyakorolnia a tömegekre. Ehhez kapcsolódik a szocialis *hozzászokás* lenini problémája.”<sup>28</sup> Lenin gondolata az, hogy a szocializmusból a kommunizmushoz való átfejlődésben, a kommunista életforma hatására az emberek „hozzászoknak” ahhoz, hogy a társadalmi együttélés legelemibb, „ősidők óta minden intelemben ismételt szabályait”, amelyek megtartására korábban az állam a jogi törvények kényszerítő erejével, az államapparátus nyomásával kötelezett, állami kényszer nélkül, belső indítékokból kövessék. Vajon a „szocialista spontaneitás” tünete ez a hozzászokási folyamat? Ellenkezőleg: ez a „hozzászokás” lehetetlen a szocialista tudatosság állandósult, a társadalmi gyakorlatban ellenőrzött rögződése és kommunista tudatossággá fejlődése nélkül, mely a szocializmus objektív folyamatait tükrözi. Természetesen a szocializmus, a kommunizmus objektív viszonyainak adekvát visszatükröződése, a szocialista, kommunista tudatosság: összetett folyamat, mely az objektív és a szubjektív állandó kölcsönhatásában megy végbe, s magában foglalja az érzéki és a gondolati mozzanatok dialektikáját, a tudatosság különböző fokozatait. A tömegeknek a szocialista társadalom valóságáról szerzett közvetlen, nap mint nap ismétlődő és megújuló tapasztalatai — melyek korántsem „spontán” hatások —, e tapasztalatok összhangja a párt politikájával, eszméivel: a szubjektív ösztönösség korlátozása és kiszorítása, a szocialista,

<sup>26</sup> Lenin: Mi a teendő? Lenin Művei 5. köt. 386—387. o.

<sup>27</sup> Lukács György: A realizmus problémái. 226. o.

<sup>28</sup> Uo., 225. o.

kommunista tudatosság fejlesztése irányában hatnak. A társadalmi együttélés szabályainak külön nyomás és kényszer nélkül való betartása, ami szorosan összefügg azzal, hogy a munka életszükségletté válik, s az emberek hozzászoknak az új életformához: nem a „szocialista ösztönösség” szimptomája, hanem a spontaneitás *kiküszöböléséé*.

A „szocialista ösztönösség” kategóriája, a spontaneitás-fogalom hamis ismeretelméleti és szociológiai magyarázata csak alkateleme a Lukács egész revizionizmusát átható ösztönösség-kultuszának. A spontaneitás filozófiai és politikai felmagasztalása végigvonul a Lukács-féle revizionista áramlat *történetén*, vezérmotívuma koncepciói *összefüggésének, rendszerének is*. A történelem bírálata is elsősorban itt érte. E tanulmánynak nem lehet célja, hogy végigkövesse Lukács spontaneitás-elméletének történetét és belső összefüggéseit, csupán néhány történeti és elméleti csomópontra utalhat. Ismeretes, hogy 1919-ben a KMP és az MSZDP olymódon egyesült, hogy a kommunista párt feloldódott egy alig körvonalazott politikai alakulatban. A kommunista forradalmárok egy része érezte a helyzet nehézségeit és kereste a kivezető utat. Nem így Lukács: ő a tévedés *filozófiai igazolását* kísérelte meg, felújította Szabó Ervin szindikalista felfogását „az osztály és a párt feloldhatatlan ellentéteiről”, kereken elutasította a kommunista párt vezető szerepének gondolatát, megtagadta a kommunista párt létjogosultságát a hatalom megragadása után.<sup>29</sup>

Jogosult-e Lukács ideológiai életútjának ezt az 1919-es epizódját felleveníteni? Jogosult, mert jelzi azt a *folytonosságot*, mely a revizionista ösztönösség-elmélet különböző formái, változatai között fennáll, még akkor is, ha Lukács később feladta az imént idézett megállapításokat. *Egyes* téziseket megtagadott, de fenntartotta és kifejlesztette az alaptendenciát: a spontaneitás igenlését, az osztályharc elvének elhomályosítását, a kommunista párt szerepéről vallott lenini eszmék (hol csendes, hol zajos) revízióját. Lukács „Történelem és osztályöntudat” című könyve — amelyet később szintén megtagadott — már nem vetette el teljesen a kommunista párt szerepét, „csak”

<sup>29</sup> A pártnál „magasabb egység az egységes proletariátus, mint a társadalomban uralkodó osztály” — írta Lukács. „Minden proletár osztályhelyzeténél fogva ortodox marxista.” (Lukács György: Taktika és etika, Budapest, 1919. 34, 39. o.) Lukács György szerint 1919. március 21-ével „megszűnt úgy a szociáldemokrácia, mint a kommunista párt létjogosultsága . . . mindegyiknek létalapja elveszett.” (Uo. 39. o.) A kommunista párt szerepének tagadása volt a jogcím arrais, hogy Lukács bizonygassa: a Tanácsköztársaság elvileg más úton járt, mint a szovjet forradalom. „Míg Oroszországban széles tömegek számára szükséges volt, hogy a proletariátus előharcosai testvérharcok árán megteremtsék a proletárforradalom kereteit, addig nálunk ezt maga a proletariátus mint diktatúrájának alapkövét, közvetlen elhatározással rakta le.” (Uo. 40. o.) A „közvetlen” cselekvés — e felfogás szerint — nemcsak megkülönböztette a magyar proletárforradalmat az oroszországitól, hanem a *felé is emelte*. Lukácsnak a párt szükségtelenségéről vallott teóriája nem annyira a kommunisták közti eszmei tisztázatlanságot fejezte ki, hanem az ideológiai zűrzavart segítette elő, a párt szükségességét felismerő leninistákkal szemben. Különösen fokozta Lukács felfogásának veszélyét, hogy ösztönösség-kultusza már ekkor is egybekapcsolódott a moralizálással: a taktika mércéje „az egységes munkáosztály” spontán cselekvésének absztrakt erkölcsisége. A kommunisták közül többen szót emeltek a párt szükségessége mellett. „A két párt egyesült, de nincs tulajdonképpen egy párt sem”, mondotta Kun Béla. „Az a hiba, hogy nincs egy pártja, egy vezető és elit csapata a magyar munkásmozgalomnak, mely fegyelmезetten és egységesen léphet fel . . .” (Vörös Újság, 1919. május 13.) Lukács idézett elgondolásait még az emigrációban éles bírálat érte. (Lásd Kun Béla: A Magyar Tanácsköztársaságról. Kossuth Kiadó, 1958. 565. o.)

annyiban „javította ki” Lenint, hogy a párt tevékenységét a proletariátus osztálytudatának alakítására korlátozta. „A forradalom folyamata — történelmi méretekben — egyet jelent a proletár osztályöntudat fejlődési folyamataival”, „a párt és az osztály helyes viszonyának mértékét és útmutatóját csak az osztályöntudatban lelhetjük fel.”<sup>30</sup> Az osztályharcok s általában a társadalmi fejlődés e szubjektív idealista felfogásában az osztálytudat nem a munkásmozgalomba bevitt, a munkásosztály *objektív* érdekeit tudományosan kifejező elmélet és politika, hanem a munkásosztályban spontánul kialakuló tudati állapot — a munkásosztálynál „az önmegismerés és a totálítás megismerése egybeesik”,<sup>31</sup> s e tudat fejlődését a párt csupán „támogatja és gyorsítja”. A kommunista párt szerepe tehát: az ösztönösen formálódó öntudat előmozdítása, a párt *cselekvése* csak annyira és annyiban jogosult, amennyire és amennyiben ezt a misztifikált „öntudatot” fejleszti. „A kommunista párt harca a proletariátus osztályöntudatáért folyik. Szervezeti elválása az osztálytól ez esetben nem azt jelenti, mintha maga az osztály *helyett*, az osztály érdekeiért akarna harcolni. (Amint ezt a blanquisták tették.)”<sup>32</sup> Csak a szélsőséges metafizika — és a valóságnak fittyethányó doktrinerség — konstruálhat ellentétet az osztály érdekeiért vívott harc és az osztály politikai küzdelme közé. Az osztályharc *realitásában* a kommunista párt — szervezett élcsapatként — a munkásosztály *objektív érdekeiért* küzd, ebben a harcban nyeri meg a szocializmus ügyének a munkásosztály tömegeit és más dolgozó rétegeket, *vezeti* a néptömegeket. A kommunista párt történelmi hivatásának degradálása az ösztönösségi elmélet konklúziója: a párt nem lehet vezető és cselekvő erő, ha az osztály tevékenysége érinthetetlen spontaneitás. Lukács György nemcsak átvette Rosa Luxemburnak a spontaneitást túlbecsülő koncepcióját, hanem történetfilozófiai elvvé fejlesztette. Ha a válság megrendíti a középrétegek helyzetét, a burzsoázia hatalma automatikusan és egycsapásra összeomolhat, fejtegeti Lukács, a középrétegek mozgása spontán és csak spontán és ennek az ösztönös folyamatnak az eredményeképpen „a proletariátus az egyetlen szervezett erőként állhat itt, anélkül, hogy egyetlen komoly csatát megvívta volna, nem is szólva arról, hogy a proletariátus ténylegesen győzött volna benne.”<sup>33</sup> Proletárforradalom — forradalmi cselekvés nélkül, győzelem — harc nélkül, kommunista párt — a forradalmi cselekvést vezető és formáló, szervező és megvalósító politika, tudományos elmélet nélkül, az „osztályöntudat” mítosza: íme, Lukács akkori ösztönösség-elméletének következtetései, a mensevizmusnak „forradalmi” frazeológiába bújtatott, hegelianus nyelven előadott dogmái.

A 30-as évektől kezdve Lukács lemondott a dialektikus materializmus direkt elutasításáról és nem tartotta fenn a kapitalizmus spontán összeomlásának elméletét sem. De a Lukács-féle koncepció nemcsak szűkült — néhány nyíltan antimarxista elemet elhagyott —, hanem bővült is; a demokratikus-antifasiszta harc és a szocialista forradalom közti spontán átmenet koncepciója Lukács elméleteinek tengelyévé lett. A 30-as évek előtti és a 30-as évek utáni revizionista felfogások folytonossága szembeűnő. Lukács a „Történelem

<sup>30</sup> G. Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, 1923. S. 329.

<sup>31</sup> Uo. S. 34.

<sup>32</sup> Uo. S. 328.

<sup>33</sup> Uo. S. 329. Lukács szerint „egy mozgalom spontaneitása csak szubjektív — tömegpszichológiai — kifejeződése tisztán gazdasági, törvényszerű determináltságnak.” (Uo. S. 309.)

és osztályöntudat"-ban úgy revideálta az osztályharc és a proletárforradalom lenini elméletét, hogy az osztályküzdelmeket lényegében az „osztálytudat” síkjára helyezte át s kétségbevonta a kommunista párt vezető és szervező tevékenységét. Ez a felfogás, mely az osztályharcban elsősorban az „öntudat” világtörténelmi távlatának fejlődését látta, kiindulópontja lett Lukács későbbi revizionizmusának is, különösen a kapitalizmus és a szocializmus közti harc messzi jövőbe tolásának. Ott a középrétegek spontán megmozdulása tette feleslegessé a szocialista forradalmat, itt az antifasiszta küzdelem; ott a „proletár osztályöntudat” mítoszában olvadt fel az objektív és a szubjektív, a társadalmi lét és a társadalmi tudat ellentéte és különbsége, itta „citoyen” mítoszában, az „ész”-ben; a „tisztá proletár” ösztönösség helyébe a „demokratikus” spontaneitás lépett.

A „szocialista ösztönösség” kategóriája ebbe a revizionista összefogásba illeszkedik. Mert a szocializmust a „citoyen” demokráciáért folytatott harc távoli, a konkrét határain kívül eső, spontán termékeként felfogni és a szocializmust e „citoyen” demokrácia, (tehát a polgári-kispolgári demokrácia) mintájára, ösztönös folyamatnak elképzelni és kívánni: ugyanannak a koncepciónak a két oldala. A revizionista felfogás a szocializmust a polgári demokrácia termékének, tökéletesített változatának tekinti. „A sztálini korszak szektásburokratikus korlátoltságához tartozik — írja Lukács 1958-ban, Nyugat-Németországban megjelent könyvében —, hogy a szocialista valóság ábrázolásának kérdésében folytonosan eltúlozták a kommunista tudat szerepét, sőt olykor csak a kommunista tudatot tekintették jogosultnak a nehézségek, vagy eltévelyedések szóbahozására.”<sup>34</sup> Lukács fejtegetései szerint a szocialista építés ellentmondásainak, nehézségeinek s a nemzeti mozzanatnak a visszaadására, ábrázolására a szocialista tudatnál sok tekintetben alkalmasabb a nem-szocialista tudat (s ennek művészi kifejeződése: a kritikai realizmus). A szocialista tudatosság lebecsülése, lekicsinylése, a spontaneitás védelmezése ílymódon a „nem-szocialista” — tehát polgári-kispolgári — ideológia polgárjogának nyílt apológiája. Lenin már a század elején kimutatta, hogy a spontaneitás előtti behódolás a burzsoá ideológia támogatása. „A kérdés *csakis így* tehető fel: burzsoá vagy szocialista ideológia? Itt nincs középút, (mert az emberiség semmiféle „harmadik” ideológiát nem dolgozott ki és mert általában egy osztályellentétéktől marcangolt társadalomban soha nem lehet osztályon kívüli, vagy osztályok feletti ideológia). Ezért a szocialista ideológia *mindennemű* lekicsinylése, *mindennemű mellőzése* egyszersmind a burzsoá ideológia erősödését jelenti.”<sup>35</sup> A burzsoá ideológia támogatása a mai revizionizmus ösztönösségkultuszának nemcsak végkonklúziója, hanem tudatosan vállalt programja is. Az a „marxizmus”, amelynek nincs nagyobb gondja, sürgetőbb feladata, mint az antimarxista ideológia védelme, már csak formájában különbözik attól, aminek szükségességét, jogosultságát és hasznosságát bizonygatni próbálja: a polgári ideológiától.

Az egész mai revizionizmus ezt az ösztönösség-fogalmat variálja, az objektív törvények érvényesülésével, a tömegek cselekvésével azonosított ösztönösség nevében harcol a valóságos szocializmus ellen. Lefőbvre így ír: „Sztálin lebecsül minden spontaneitást, reakciós jelleget tulajdonít neki. A történelmi szükségszerűség realizálására, a problémák megoldására az állam

<sup>34</sup> G. Lukács: Wider den missverstandenen Realismus. Hamburg, 1958. S. 116—117.

<sup>35</sup> Lenin: Mi a teendő? Lenin Művei. 5. köt. 397. o.

beavatkozása való, amely teljesen külsődleges az embertömegekkel és spontán kezdeményezésükkel szemben.”<sup>36</sup> A szocialista állam tudatossága valóban külsődleges a polgári-kispolgári osztálytartalmú ösztönösséggel szemben, de nem külsődleges a néptömegek tudatos cselekvéséhez képest. A tömegek tevékenységét nem a „hivatalos” — a kommunista pártok által vallott és megvalósított — marxizmus becsüli le, hanem a revizionizmus, amely a tömegcselekvést ösztönösségre szeretné kárhozatni. A spontaneitás „lebecsülésében” Sztálinnak kétségkívül igaza volt, s nem tévedett, amikor védelmezte Lenin eszméjét az ösztönösségnek — s az ösztönösség revizionista kultuszának — reakciós jellegéről, amikor alkalmazta és továbbvitte a lenini gondolatot, bírálta a buharinizmus és a trockizmus spontaneitás-felfogását, fejlesztette a szocialista tudatosság marxi—lenini elméletét. Tudott dolog, hogy Sztálin — különösen az 1930-as évektől kezdve — lényeges vonatkozásokban hibázott. A spontaneitás „lebecsüléséből” származtak ezek a tévedések? A személyi kultusz, a mezőgazdasági politika hibái, a kommunizmushoz vezető út egyes mozzanatainak félreismerése talán az ösztönösség „lebecsüléséből” eredt? Éppen fordítva. E tévedések a szocialista valóság ismeretének bizonyos hiányaival, az objektív törvények konkrét követelményeinek fogyatékos belátásával magyarázhatók, tehát nem a tudatosság „*túltengésével*”, hanem a társadalmi szükségszerűségek tudatos felismerésének *elégtelenségével*. Mintha a mai revizionistáknak címezte volna Lenin az ökonomisták ellen, több mint fél évszázaddal ezelőtt írt megjegyzését: „Szeretnők megkérdezni filozófusunktól: miben nyilvánulhat meg az, hogy a szubjektív tervek alkotója „lebecsüli” az objektív fejlődést? Nyilván abban, hogy ez az objektív fejlődés létrehoz vagy erősít, tönkretesz vagy gyengít bizonyos osztályokat, rétegeket, csoportokat, bizonyos nemzeteket vagy nemzetsoportokat, stb. s ezzel megszabja az erők ilyen és ilyen álláspontját, stb. De ebben az esetben az ilyen tervkészítő bűne nem az ösztönös elem lebecsülésében rejlik, hanem ellenkezőleg, a *tudatos* elem lebecsülésében rejlik, mert „tudatossága” nem elegendő az objektív fejlődés helyes megértéséhez.”<sup>37</sup>

A revizionista spontaneitás-elmélet szószólói a tudatos társadalomformálás minden nehézségét, a szocialista építés szükségszerű ellentmondásait és a tervezés baklövéseit, a szubjektív szabályozás és az objektív történet részleges divergenciáit eltúlozzák és öngigazolásképpen mutatják fel: íme, a szocialista tudatosság csődbejutott, a szocialista társadalom életét, a „gazdasági mechanizmust”, az ösztönösségre kell építeni! Az ösztönösség ideológusai számára érthetetlen valami, „szubjektivizmus” a marxizmus elmélete és gyakorlata: a társadalmi törvények tudatos érvényrejuttatása. „A jugoszláv szocializmus”, írja Kardelj, „tagadja azt a felfogást, hogy az ország valamennyi termelőeszközét központosítva irányító államgépezet megteremtésével nagyjából véget ér a gazdasági erők minden önálló elemi hatása a társadalmi életben.”<sup>38</sup> A termelőerők fejlődése a szocialista építés idején is, a kommunista társadalomban is meghatározza a társadalmi élet alakulását; a tulajdonképpeni probléma az, hogy e fejlődés — mely mindig a termelési viszonyok közvetítésével, az adott termelési viszonyok szülte mozgatóerők hatására megy végbe — az emberek tudatos, tervszerű munkájának eredménye-e, vagy a

<sup>36</sup> H. Lefébvre: Problèmes actuels du marxisme. Paris, 1958. p. 114.

<sup>37</sup> Lenin: Mi a teendő? Lenin Művei 5. köt. 407. o.

<sup>38</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. 9. 0.

„gazdasági erők” mozgása „elementáris”, tehát az emberek feje és cselekvése felett ható, ösztönös jellegű marad, hogy megfordítható-e az antagonisztikus osztálytársadalmak rendje s ahelyett, hogy tetteik idegen és ellenséges hatalommá sűrűsödnének, az emberek uralkodnak társadalmi cselekedeteik és ezek összerezdénye felett. Az ösztönösség hamis, antimarkista fogalmát értékesíti M. Hadzsi-Vaszilev, amikor azt bizonygatja, hogy „az állami tulajdon korlátozza a gazdasági törvények közvetlen befolyását” az elosztásban, mert „az arányokat nem az objektív eszközök, azaz a társadalmi tervnek és az emberek spontán akciójának együttes tevékenysége szabályozza.”<sup>39</sup> Valójában a revizionizmus homályosítja el a társadalmi lét objektivitását, ismeretelméleti vonatkozásban abszolút ellentétét a társadalmi tudattal, a társadalmi törvényeket megfosztja objektivitásuktól, mert az *egyes* emberre, az individuum ösztönösségére vezeti vissza, s ezt, az *individuum tudati* állapotával magyarázott, az áruifétis világával azonosított társadalmi valóságot zárja el a *tudatos szocialista társadalmi cselekvés* visszahatása elől. A revizionizmus ösztönösség-elmélete — az „ökonomizmus” modern változata — ismeretelméleti lényegét tekintve *szubjektívizmus*, amit a valóság „elementáris” erőire való hivatkozások palástolhatnak, de nem fedhetnek el.

A kommunista társadalom nem őrzi meg a spontaneitást, hanem hosszú és bonyolult folyamatban, lépésről-lépésre *legyőzi és kiküszöböli*, objektív és szubjektív értelemben egyaránt. A spontaneitás társadalmi-történeti jelenség, melynek meghatározó mozzanata nem a tudat színvonala, hanem a társadalmi valóság szerkezete az osztálytársadalmakban. Az ösztönösség-probléma lényege, főoldala az objektív társadalmi mozgás jellege, a társadalmi törvények érvényesülési módja, közelebbről *a társadalmi törvények és az emberi cselekedetek objektív viszonya*. A társadalmi folyamat spontán, amikor a társadalmi szükségszerűségek nem az egyesült, tudatosan vezetett és szervezett emberi cselekedetek révén érvényesülnek, amikor a fejlődés „nincs alávétve szabadon egyesült egyének tudatos tervének”,<sup>40</sup> az emberi cselekedetek társadalmi tartalma és következménye, értelme és hatása az egymástól különálló individuumok antagonisztikusan ellentétes érdekeinek összeköztözéséből, a cselekvések anarchikus kavargásából előálló eredő, amikor „azt, amit minden egyes ember akar, mindenki más megakadályozza és azt, ami kialakult, senki sem akarta.”<sup>41</sup> (Engels) Az ösztönösség — a fogalom filozófiai értelmében — az emberiség egész „előtörténetének” velejárója. Az emberi tevékenység első történelmi formáját a spontán személyi függőség rendszere adja (a rabszolgatársadalom-

<sup>39</sup> M. Hadjivassilev: Des contradictions du socialisme. Questions actuelles du Socialisme — janvier-février, 1958. (N° 46) p. 86—87.

<sup>40</sup> Marx—Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 59. o.

<sup>41</sup> Marx—Engels: Válogatott művek. II. kötet. 489 o. — Engels fiatalkori munkájában (amelyre Marx a Tőkében épp ebben az összefüggésben hivatkozott) ezt írta: „Mit gondoljunk egy olyan törvényről, amely csak periódikus forradalmak útján érvényesülhet? Az éppenséggel természeti törvény, amely a részeseinek tudatlanságán alapszik. Ha a termelők mint olyanok tudják, mennyire van szükségük a fogyasztóknak, ha megszerveznék a termelést, ha elosztanák azt egymás között, lehetetlen volna, hogy a konkurencia ingadozzon és a válság felé hajoljon. Termeljetek tudatosan, mint emberek, nem pedig mint az emberi nem tudatával nem rendelkező szétforgácsolt atomok, és túljutottatok mindezen a mesterséges és tarthatatlan ellentéteken. De mindaddig, amíg továbbra is a mostani tudattal, gondolat nélküli, a véletlen uralmára bízott módon termeltek, addig megmaradnak a mostani kereskedelmi válságok . . .” (Engels: A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlata. Marx és Engels Művei I. köt. Kossuth Könyvkiadó, 957. 512—513. o.)

ban, a feudalizmusban), de a termelőerők itt csak szűk határok között, izoláltan fejlődnek. Az emberek társadalmi tevékenységének második formája — mondja Marx — „a személyi függetlenség, mely *dologi* függőségen alapul”, ahol „először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az univerzális viszonyoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes lehetőségeknek a rendszere. Szabad individualitás, mely az individuumok egyetemes fejlődésén és közösségi, társadalmi termelőkenységüknek mint társadalmi képességüknek alárendelésén alapul, ez a harmadik fokozat.”<sup>42</sup> A termelési viszonyok „el-dologiasodása” a magántulajdonos árutermelés mozgási formája, a spontaneitásnak az a történelmi változata, mellyel a kapitalizmusban és a kapitaliz-mushoz vezető kisárutermelésben találkozunk. Ennek az objektív spontaneitás-nak szubjektív visszaverődése, hogy a társadalmi tevékenység Marx által jelzett első és második fokán az emberek előtt általában felismerhetetlenek azok a szükségszerűségek, amelyek tevékenységüket determinálják és a tár-sadalmi összefolyamat irányát megszabják, s amikor a haladó osztályok ideoló-gusai kísérletet tesznek e szükségszerűségek megragadására, éppen a lényeges törvények előtt torpannak meg.

A szocialista termelési viszonyok megszüntetik a „dologi függőséget”, a társadalmi tevékenység folyamatának, eszközeinek és eredményeinek elidegenedését, a szocialista állam likvidálja a tőkés termelési viszonyokat. A teljes, kifejezett kommunista társadalom „minden spontaneitás (Natur-wüchsigkeit) levetkezése”.<sup>43</sup> A tervszerűség a szocializmus objektív törvényei-nek követelménye, érvényesülési formája, — az ösztönösség-kultusz a szocia-lista társadalom objektív szükségszerűségeivel ellentétés, anakronisztikussá vált társadalmi viszonyokat és erőket véd. A revizionizmus, mely a magán-tulajdonos árutermelésnek (tehát a kapitalizmusnak) a spontaneitását azono-sítja a társadalmi folyamatok és törvények objektivitásával, s az elszigetelt árutermelő individuumot örökíti meg, voltaképpen a *társadalmi* folyamatot általában azonosítja a *kapitalista* társadalmi folyamat jellegével. Mi ez, ha nem modernizált, filozófiai átköltése és újrafogalmazása annak a — már Marx műveiben is kigúnyolt — locke-i gondolatnak, mely az ember és a bur-zsoá, a normális emberi értelem és a burzsoá értelem közé tett egyenlőségi jelet?

\*

Objektív vonatkozásban a társadalmi-gazdasági folyamatokat, szub-jektív vonatkozásban a szabadságot köti a mai revizionizmus a spontaneitás-hoz. A tudományos kommunizmus elmélete és gyakorlata szerint a szabadság megvalósulásának alapja és kiindulópontja a szocialista forradalom, mely demokratikus módon centralizált, osztálytársadalmi méretekben megállapított és kivitelezett tervszerűséget létesít. A burzsoá ideológia (s benne a revizioniz-mus) szerint a szabadság az ösztönösség függvénye. Szükség van társadalmi ellenőrzésre, fejtegeti a mai burzsoá szociológia egyik vezető képviselője, de élesen elválasztja és szembeállítja a „szervezett társadalmi ellenőrzést” és a „spontán társadalmi ellenőrzést”. Az utóbbi szabályok és szabványok nélküli szimbólumokból indul ki, „az ellenőrzés intenzívebb formáját ölti értékek, eszmék és eszmények révén, leghatékonyabb kifejezését a kollektív tapasztá-

<sup>42</sup> Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) S. 75.

<sup>43</sup> Marx—Engels: A német ideológia. 55. o.

latok, vágyak és alkotások aktusaiban éri el... Amennyiben a szervezett társadalmi ellenőrzést szakadékként választja el a spontán társadalmi ellenőrzéstől, autokratikus és paternalis ellenőrzés formáját ölti. Amennyiben viszont a szervezett társadalmi ellenőrzés a mélyebb, spontán társadalmi kontrollok spontán mozgékonyságában gyökerezik, ez hatja át, és megvan a biztosítéka a szervezett ellenőrzés e „nyitott jellegének”, annyiban a demokratikus ellenőrzés formáját ölti.”<sup>44</sup> Az ösztönösségnek ez a misztikába, irracionálisba hajló eszményítése, a tudatos, szervezett kontroll alárendelése a spontaneitásnak, csak kendőzetlenebbül fogalmazza meg a burzsoá ideológia hamis szabadságfogalmát, a kapitalista anarchia eszmei védelmezését. S ahogy a revizionizmus általános ösztönösség-kategóriáját a modern burzsoá filozófiából és szociológiából meríti, innen veszi a spontaneitás és az absztrakt szabadság, demokrácia azonosítását is. „A szabad társadalmi rendnek alulról kell nőnie, a társadalmi valóságból, a személyes és privát kielégülésből” — írja Pohl, nyugatnémet ultrarevizionista. „A boldogságot nem lehet tervezni, az embert nem lehet tervezni, a szabadságot nem lehet tervezni. Szabadság van mindenütt, ahol a felülről jövő tervnek nincs hatalma.”<sup>45</sup> Lényegében ezt a szabadság-kategóriát használja a mai revizionizmus a spontaneitás kultuszának kiépítésében, „a közvetlen termelők öngazgatásának” koncepciójában, a tervszerűség és a „szabadság” szembefordításában, abban a felfogásban, mely az egyéni érdeket a társadalom ultima ratiojának tekinti. A magántulajdonos árutermelés spontaneitásának megörökítése, az ösztönösen ható és elidegenített vak szükségszerűség azonosítása a szabadsággal: filozófiai-szociológiai általánosítása és támasztéka a revizionizmus politikai tartalmának, mely a *polgári-kispolgári demokrácia* „szabadságát” általános szabadságnak nyilvánítja, s ennek a „szabadságnak” a nevében ítéli meg — és ítéli el — a valóságos szocializmust, a proletárdiktatúrát.

A szocializmus szabadsága nem a tőkés rend ösztönösen ható szükségszerűségeinek kiszolgáltatott individuum vélt függetlensége, nem az antagonizálisan ellentétes érdekek, akaratok és cselekedetek „szabad játéka”, hanem az objektív törvények tudatos érvényesítése a társadalmi cselekvésben. „Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, melyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként állottak velük szemben, az emberek teljes szaktudással alkalmazzák, s ezzel uralmuk alá vetik. Az emberek saját társadalmasítása, mely eddig a természet és a történelem által rájuk erőszakoltan, velük szemben állott, most saját szabad tettük lesz. Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelemben uralkodtak, maguknak az embereknek ellenőrzése alá kerülnek.”<sup>46</sup> A társadalmi törvények természetesen a szocializmusban is függetlenek az emberek tudatától és akaratától, ezek az objektív törvények határozzák meg a társadalmi cselekvés rúgóit, tartalmát és irányát. A társadalmi törvények a szocializmus korszakában sem oldódnak fel az adott társadalmi cselekvésben, hanem determinálják a fejlődés egész menetét. Az objektív társadalmi törvények és az emberi cselekedetek objektív viszonyában az a változás, hogy a szocializmus objektív törvényei tudatosan vezetett, egységes, tervszerű társadalmi cselekvést igényelnek, a szocialista ter-

<sup>44</sup> G. Gurvitch: *Social Control*. Twentieth Century Sociology (edited by G. Gurvitch and W. E. Moore.) New York, 1945. p. 293, 294.

<sup>45</sup> B. Pohl: *Philosophie, Plan, Politik*. Die Neue Gesellschaft. 2. Heft, 1957. S. 113.

<sup>46</sup> Engels: *Anti-Dühring*. Szikra, 1948. 268. o.

melési viszonyok egységessé, tervszerűvé teszik a társadalmi tevékenységet. A tudatosság — s e tudatosság fő tényezője: a kommunista párt politikája, ideológiai és szervező munkája — a szocializmus törvényszerűségeinek nem oka, hanem követelménye. De *szükségszerű* követelménye, amely nélkül a — minden szubjektív tényezőtől független — társadalmi törvények sem juthatnak érvényre: vagy társadalmi vezetésű és szervezettségű, tudatos és tervszerű cselekvéssel elégítik ki a szocializmus objektív fejlődési törvényeit vagy sehogy; vagy a kommunista párt és a szocialista állam vezeti a társadalmat a kommunizmushoz, vagy szabad út nyílik a kispolgári-polgári spontaneitás előtt, aminek végeredménye csak a szocialista viszonyok szétesése, a kapitalizmus helyreállítása lehet.

A szocialista tervgazdálkodás, a tudatos társadalmi cselekvés, a demokratikus centralizmus — filozófiai síkon — a társadalmi *törvények* természetének és *felismerésének* a problémája. Ha a szocialista társadalmi fejlődésnek a marxizmus—leninizmusban kifejezett *tudományos törvényei* megbízható támpontjai az *egész* társadalmi mozgás *felmérésének, előrelátásának és tervezésének*, s a *tervszerű, egységes társadalmi cselekvésnek*, akkor szükséges, hogy a szocialista tudatosság áthassa az egész társadalmat és kizorítsa az ösztönösséget, hogy a tudatos vezetés szervezeti formája a demokratikus centralizmus legyen; ha az objektív azonos a spontánnal, ha a szocializmus tudományos törvényei legfeljebb általános kereteket fejeznek ki, az objektív törvények nem determinálják a társadalmi-gazdasági élet valóságos folyamatait, akkor a fejlődés kereteit a „szocialista ösztönösség” tölti ki, akkor „a tudatos szocialista akció” feladata arra korlátozódik, hogy „a társadalmi fejlődés anyagi elemi erejében” „a szocialista fejlődés tényezőit szabadítja fel”<sup>47</sup> (Kardelj), ezek a tényezők már a „szocialista spontaneitás” szabadságával hatnak, akkor a szocializmus tervszerűsége nem küszöböli ki az ösztönösséget, hanem olyan „új társadalmi munkaszervezés alakul ki, amely sajátos módon egybefűzi a tervszerű irányítást és a szabad szocialista kezdeményezést, a tudatos tényezőt és az ösztönszerűséget, az utóbbit úgy értelmezve, mint a szocialista gazdasági tényezők tervvel szabályozott és anyagi eszközökkel korlátozott szabad működését.”<sup>48</sup>

A burzsoá ideológia ma már nem a tervezés teljes elutasításával harcol a szocialista állam tervgazdálkodása ellen, hanem a „demokratikus” tervezést állítja szembe a „totalitárius” tervezéssel: az elsővel a tőkés állam nagyobb gazdasági tevékenységét, a kapitalista termelési viszonyok, a polgári demokrácia megőrzését jelzi, a másikkal a proletárdiktatúra valóságos tervgazdálkodását. A jelenkori reformizmus és revizionizmus a szocialista tervgazdálkodás (az „irányítással való tervezés”) ellen nemcsak a már ismert politikai érveléssel hadakozik — a proletárdiktatúra és gazdasági szerepe nem fér össze a polgári demokráciával —, hanem ismeretelméleti-szociológiai argumentációval is. A. Lewis, labourista teoretikus szerint a szocialista tervgazdálkodás demokratikus centralizmusa tarthatatlan, mert 1. „a központi tervezés, mely irányít, nem láthatja előre akcióinak minden következményét”; 2. az irányítással való tervezés szükségképpen merev; 3. még ha elkészítése idején jó is lett volna a terv, tökéletlenné válik, mert megváltoznak a feltételek.”<sup>49</sup> Mi a

<sup>47</sup> E. Kardelj: A szocialista demokrácia a jugoszláv gyakorlatban. 46—47. o.

<sup>48</sup> A JK Sz programja. 156, 157. o.

<sup>49</sup> W. A. Lewis: The Principles of Economic Planning. London, 1949. p. 16.

megoldás? A tőkés árutermelés spontaneitásának megtartása. A költségvetés befolyásolja a termelést, s kiegészítésképpen, amikor a kereslet és a kínálat piaci egyensúlya felborul, közbelép az irányítás. „A pénzfolyamat és az árak alkalmazkodása »szabályozóként« működik, automatikusan, minden központi irányítás nélkül fel- vagy lecsavarodik . . . Az ármechanizmus napról-napra alkalmazkodik, a pénzfolyamat módosul, az árak és a termelés reagálnak. Viszont az irányítással való tervezés merev.”<sup>50</sup> Ugyanezt az okfejtést ismételte meg Kardelj a JKSz. VII. kongresszusán: „Bármilyen haladó is a vezető központ öntudata egy országban, sohasem lesz képes arra, hogy felismerje és felöllelje a szocialista társadalmi áramlás teljes lényegét és valamennyi tényezőjét. A szocialista erők tudatos akciója tehát mindig téves, ha a fejlődés objektív törvényei feletti erőszak formáját ölti. A szocialista társadalomnak tehát olyan belső szervezetre kell törekednie, amelyben a szocialista fejlődés valamennyi tényezője minél szabadabban mozoghat s ezzel a mozgásával szakadatlanul és szervesen feloldhatja a szocializmus belső ellentmondásait.”<sup>51</sup> Tudott dolog hogy az a belső szervezet, amelyre Kardelj utal, a „szocialista ösztönösség” intézményesített formája, a „termelők önigazgatása”, az érték-törvény spontán hatásának mechanizmusa.

Az angol reformizmus és a jugoszláv neorevizionizmus elmélete egybevág. A revizionista ideológia a tervezésnek, a tudatosságnak, a szocialista fejlődés dialektikájának a *reális* ellentmondásaiba kapaszkodik, ezeket *abszolutizálja*. A megismerés bizonyos értelemben relatív, ezen a jogcímen azt állítja, hogy a megismerés *csak* relatív, nem ragadhatja meg a *lényegét*; a centralizált tervezés nem abszolút, nem tévedésmentes, a tervezés nem ölelheti fel a valóság *minden változását*, ezért a revizionizmus azt javasolja, hogy mondjunk le róla. A dialektikus és történelmi materializmus nem abszolutizálja a tudatosságot: a tudományos szocialista tudatosság a társadalom objektív valóságát tükrözi, e tükrözés nem ölelheti fel a társadalmi valóságnak a jelenségek végtelen bonyolultságát is magában foglaló totalitását; a tudatosság mindig közelebb jut a jelenségvilág konkrét egészében érvényesülő objektív törvények teljes megismeréséhez, anélkül, hogy valamikor is kimerítené. A tudományos tudatosság egysége a társadalmi cselekvéssel: a kommunista párt által vezetett néptömegek tervszerű, szocializmust építő tevékenysége, a gyakorlat, amely a tudatosság állandó fejlődésének, az új szükségszerűségek felismerésének fundamentuma. A szocialista tudatosság az objektív hatás mércéjén, a *gyakorlaton* ellenőrzi és korrigálja magát.

A tudományos törvények éppen, mert a viszonylag nyugvót, állandót, maradandót ragadják meg a mozgásban, „szűk, nem teljes, megközelítő” jellegűek, mondja Lenin. A jelenségvilág egésze több, gazdagabb, változatosabb, mint a törvény de a törvények *határozzák meg* a jelenségeket (nem extenzív teljességükben, nem minden vonatkozásban). A szükségszerű nem azonos a véletlennel, az általános a különössel és az egyessel, de a véletlenben, a különösben és az egyesben a szükségszerű, az általános jelenik meg. „Az általános csak az egyesben, az egyes által létezik. Minden egyes (így vagy amúgy) általános. Minden általános az egyesnek részecskéje, vagy oldala, vagy lényege. Minden általános csak megközelítőleg fogja át az összes tárgyakat. Minden

<sup>50</sup> Uo. p. 17.

<sup>51</sup> E. Kardelj felszólalása a JKSz VII. kongresszusán. Magyar Szó, 1958. április 25.

egyes csak megközelítőleg lép be az általánosba ...<sup>52</sup> Történetileg és nemzetközileg közös a revizionista teóriákban, hogy megbontják a törvénynek és a jelenségvilágnak, a szükségszerűnek és a véletlennek, az általánosnak, az egyesnek és a különösnek ezt az *objektív egységet*, tagadják a törvények szükségszerű, determináló jellegét. A revizionizmus ismeretelmélete — az empirista relativizmus — a jelenségre, az egyesre esküszik, az egyes jelenség leírását isteníti, de a jelenséget, az egyest, a véletlent nem képes megérteni, mert a jelenségek *összefüggéseit, lényegét* a törvények fejezik ki, a jelenségben a törvény *jelenik meg*. A revizionisták azon iparkodnak, hogy az empirista relativizmus érveivel bebizonyítsák: a *tudományos törvények* alkalmatlanok arra, hogy rájuk támaszkodva a társadalmi élet egészét a demokratikus centralizmus elvei szerint tervezzék és vezessék. „Nincs olyan szükségszerűség, nincsenek olyan objektív törvények, amelyek teljesen, működésük és következményeik egész változatosságában ismereteseek volnának, és amelyeket irodából, tervszerűen vezethetnek be az emberek termelési viszonyaiba” — írja M. Hadzsi-Vaszilev. „A tervek és a beavatkozások csökkenthetnek vagy kiküszöbölhetnek bizonyos zavarokat és súlyos kilengéseket, amelyekkel a spontán elementáris akció egyengeti a törvények útját, de nem lehet teljesen uralkodni e spontaneitás felett, még kevésbé lehet elfoglalni szubjektív akcióval az objektív törvények helyét.”<sup>53</sup> A domináló tényező tehát a „spontán elementáris akció” — a jelenségek, a véletlenek hozzáférhetetlen rezervátuma. A revizionisták hódolnak az objektív törvény szava előtt, de a szocializmus objektív törvényeit visszatükröző tudományos törvényeket degradálják, csempülük, gyakorlati jelentőségüket semmisnek nyilvánítják.

A magyar ideológiai irodalomban Erdős Péter „A tervgazdálkodás néhány elméleti kérdéséről” című tanulmánya tett kísérletet arra, hogy a marxizmustól eltérő, az empirista szubjektivizmus felé hajló ismeretelméleti felfogást a tervgazdálkodás problémáira alkalmazza. Erdős elismeri a tervgazdálkodás szükségességét, nem veti el a szocialista állam gazdasági szerepét, fenntartja a törvények objektivitásának elvét s jogos kritikai észrevételeket is tesz a túlzott centralizációról. Mégis, emellett és ennek ellenére, a társadalmi törvényekről — és a tudományos törvényekről — vallott koncepciója a szocialista állam gazdasági szerepét diszkreditáló, kisebbsítő revizionista ösztönösség-elméletet segíti. Miben téved Erdős Péter? Mindenekelőtt abban, hogy a lényegmetafizikusan elválasztja a jelenségtől, az általánost a különöstől és az egyestől, a törvényt a valóság totalitásától; a törvényeket csupán *kereteknek* tekinti. E kereteken belül — nézete szerint — *nem* a törvények, *hanem* „a mindenkorai konkrét adottságok” a meghatározó mozzanatok. „Ha a törvények csak tendenciák, akkor a mindenkorai konkrét helyzetre vonatkozólag alig adhatnak konkrét útbaigazítást ... Nem igaz az, hogy a törvények szabják meg a fejlődés *részleteit*.”<sup>54</sup> Ebből az elgondolásból — amely a törvényeket

<sup>52</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 341. o.

<sup>53</sup> M. Hadjivassilev: Des contradictions du socialisme. Questions actuelles du Socialisme — janvier-février, 1958. (N° 46.) p. 89.

<sup>54</sup> Erdős Péter: A tervgazdálkodás néhány elméleti kérdéséről. Közgazdasági Szemle, 1956. 6. szám. 681, 689. o. — A magyar közgazdasági irodalomban megnyilvánuló revizionista nézeteket bírálta Molnár Endre (Revizionista nézetek a szocialista állam gazdasági szerepéről. Társadalmi Szemle, 1957. 2. sz.) és Ripp Géza (Tervszerűség és spontaneitás. Közgazdasági Szemle, 1958. 2. sz.). Cikkeik — nézetem szerint helyesen — polemizálnak Péter György, Nagy Tamás, Erdős Péter, Kornai János és mások revizionista

*külsődleges* mozzanatoknak tekinti a jelenségvilág mozgásához képest — vonta le a következtetést: a tudományos törvények a gyakorlatban hasznavehetetlenek. „A valóban megfogalmazott gazdasági törvények legtöbbje banálisan általános, s alkalmatlan arra, hogy segítségével valamely konkrét gyakorlati kérdést a gyakorlatban el is döntsének.”<sup>55</sup> A törvények valóban nem határozzák meg a fejlődés *minden* részletét. Lenin helyeslően utalt Hegel fejtegetéseire, melyek a törvény fetisizálása ellen szólnak. De ez a polémia a dialektikus felfogást védelmezte, a jelenség és a törvény olyan dialektikus egységének gondolatát, melyben a jelenségek összessége, teljessége nem redukálható „a törvények birodalmára”, de a jelenségvilágot a törvények determinálják; a törvények nem a jelenségeken *kívül* vannak (keret gyanánt), hanem a jelenségekben *értványes*ülnek. „A törvény tehát nincs a jelenségen túl, hanem benne közvetlenül *jelen van*, a törvények birodalma *nyugalmas* képmása az egzisztáló vagy megjelenő világnak. De a kettő egyazon totalitás, s az egzisztáló világ maga a törvények birodalma . . . A törvények birodalma a jelenség *nyugalmas* tartalma, a jelenség ugyanaz a tartalom, ez azonban nyugtalan változásban és mint másra irányuló reflexió mutatkozik meg . . . A jelenség tehát a törvénnyel szemben a totalitás, mert tartalmazza a törvényt, de még többet is, nevezetesen az önmagát mozgó forma mozzanatát is.”<sup>56</sup> (Hegel) Ha a törvények *egyáltalán nem* determinálják a fejlődés részleteit, akkor a törvények a jelenségeken kívül kerülnek. A törvény absztrakt „elismerése” még nem minden. Ha az objektív törvények tendencia-jellege olyan értelmezést kap, amelyben elhomályosul a törvényeknek a jelenségeket dialektikus módon determináló *szükségyszerűsége*, akkor a társadalmi törvények objektivitása is a ködbe vész: a jelenségvilág *totalitásán* kívül nincs másik reális világ, s ha innen kitessekeljük a törvényeket, csak a tudatban marad számukra hely. A polgári filozófia és szociológia éppen a társadalmi törvények *szükségyszerűsége*, a cselekvést meghatározó jellege ellen támad. Max Weber és Werner Sombart hajlandó megbékülni a törvény, a tendencia *szóval*, hogy a *fogalom tartalmát* — első sorban a *szükségyszerűsége*t — kiradírozza belőle. „A tendencia érvényességi értéke nem lehet kétséges: dignitása nem a *szükségyszerűsége*, hanem csak a *valószínűség* kisebb vagy nagyobb fokát hordozza: több vagy kevesebb a

koncepcióival, különösen az ösztönösség-kultusszal. E tanulmány már ezért is mellőzheti a részletesebb közgazdasági okfejtést és a revizionista felfogások filozófiai alapproblémáira szorítkozhat.

<sup>55</sup> Uo. 680. o. Erdős Péter a bírált cikket megjelentette a Magyar Tudományos Akadémia Közgazdaságtudományi Intézetének 1957-es évkönyvében, alig módosított szöveggel. Megtartotta eredeti koncepcióját, de egy-két kirívó mondatot vagy félmondatot helyesbített. A most idézett helyet így változtatta meg: a törvények legtöbbje alkalmatlan arra, hogy „egyedül belőle döntsének el a gyakorlatban valamely gyakorlati kérdést”. (Évkönyv, 81. o.) *Egyedül* a tudományos törvényekkel még nem válaszolhatók meg a praxis kérdései — ez kézenfekvő. A vitakérdés az, hogy a *marxista tudomány törvényeinek konkrét igazsága iránytadó vezérfonala-e a gyakorlati tevékenységnek, a szocialista építésnek, vagy pedig a tudományos törvények messziről talán tisztelt, de a praxisban kevésbé vagy egyáltalán nem hasznavehető szentképek*. Ha „a megfogalmazott törvények legtöbbje banálisan általános”, ha az objektív törvényeknek lényegében nincs közük a ténylegesen végbenéző fejlődési folyamathoz, akkor mit adhat e törvények ismerete a konkrét cselekvésnek? (Egy *mellékmondatot* nem nehéz megváltoztatni, „finomítani”, de senki sem gondolhatja komolyan, hogy az ilyenfajta változtatás elfogadhatóbbá teszi, megjavítja a változatlan — és változatlanul téves — *konceptiót*.)

<sup>56</sup> Hegel: A logika tudománya, II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957. 112, 113. o.

»chance«, hogy a dolgok úgy fognak alakulni, ahogy feltesszük.”<sup>57</sup> A törvény — általában — objektív foglalat az okságnak, a szükségszerűségnek, a lényegnek, az általánosságnak. A szükségszerűség kiküszöbölése a törvényből és a lényeg s az általánosság kiküszöbölése a konkrét jelenségvilágból: a relativizmus kísérlete arra, hogy a törvényeket — legalább is elméletileg — száműzze a konkrét valóságból.

Az egyediség, a különösség és az általánosság, a jelenségek totalitása és az általános törvények között bonyolult, ellentmondásos, sok áttétellel közvetített összefüggés van. Az egyes jelenségekben a meghatározott, konkrét feltételek közt ható törvények *együttese* érvényesül (s a törvények összessége sem meríti ki teljesen a jelenségeket). A társadalmi törvény sohasem jelenik meg „tisztán”, hanem tendenciaképpen — tehát emberi cselekedetek révén, véletleneken áttörve, ellentmondásos folyamatban. A törvények alkalmazása *magában foglalja* az adott valóság tanulmányozását, a valóságét, melynek lényege, meghatározó mozzanata éppen a törvény. A relativizmus szerint a konkrét helyzet konkrét elemzése és a tudományos törvények alkalmazása: két külön dolog. „A gazdasági törvények a fejlődési tendenciákat, az alapvető, lényeges összefüggéseket fejezik ki, míg maga a *konkrét* fejlődés a konkrét adottságok és szükségszerűségek, meg az ezek mérlegelése alapján születő emberi cselekedetek és intézmények révén alakul konkrétan: éspedig a maga konkrétságában úgy alakul, hogy végsőfokon megfelel a törvény csak általános kategóriákban kifejezett (mert csak általános kategóriákba beleférfő) követelményeinek” — írja Erdős Péter. „A gazdasági törvény *kifejezője* az oksági összefüggések *végeeredményének*, anélkül, hogy közvetlenül része, láncszeme lenne az okok láncolatának. Pontosabban: a szocializmusban közvetlen okként is hat a törvény, de csak kiinduló okként — abban a mozzanatban, amikor a társadalom felismeri a törvényt, amely ezáltal a tervek általános elvi keretévé válik. A továbbiakban már sokkal konkrétabb és közvetlenebb láncszemek veszik át a ható okok szerepét.”<sup>58</sup> Ebben a fejtegetésben nem annyira a formális logikai ellentmondások, a homály váltják ki az ellenvéleményt, hanem inkább a tévedés lényege: az általános, a törvény *elszakítása* a konkrétól és *szembeállítás* vele.

Az empirista relativizmus hamisan fogja fel az *objektív konkrétságot* és a *visszatükrözés konkrétságát* egyaránt. Mi az objektív konkrétság? A marxizmus szerint az objektív valóság teljessége, mely a totalitást *meghatározó* mozzanatként *tartalmazza* a lényeges, szükségszerű és általános összefüggések rendszerét, „a törvények birodalmát”; a revizionizmus módszertana azt tekinti konkrétan, amiből *kioldódott* a törvény, ami az általános és szükségszerű fölött, azon kívül helyezkedik el. Az objektív konkrétság ellentétes felfogásaiból következik az *ismeretelméleti* elgondolások, módszerek gyökeres eltérése. Az empirista relativizmus az egyediségben, a jelenségben véli felfedezni a konkrétságot, s a tudományos törvényt kívül rekeszti a konkrét megismerésen. A relativista értelemben vett „konkrét” ismeret nem tud és nem is akar tudni az objektív világ konkrét lényegéről, szükségszerűségeiről, törvényeiről. A visszatükrözés konkrétsága: a lényegnek, az általánosnak, a szükségszerűnek, a törvénynek a megragadása, de nem absztrakt módon, hanem az adott jelenségvilág teljességében. „Az *általánosnak* a jelentősége ellentmondó: holt, nem tiszta, nem tel-

<sup>57</sup> W. Sombart: Die drei Nationalökonomien, Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. München und Leipzig, 1930. S. 276.

<sup>58</sup> Erdős Péter: A tervgazdálkodás néhány elméleti kérdéséről. 682—683. o.

jes, stb., stb., de csakis az a *konkrét* megismerése felé vivő *lépcsőfok*, mert a konkrétat sohasem ismerjük meg teljesen. Az általános fogalmak, törvények, stb. *végtelen* összege adja a *konkrétat* teljesen.”<sup>59</sup> Általános törvények *helyett* „konkrét szükségszerűségek”? Csak az teheti fel így a kérdést, aki megfeleltetett arról, hogy a *legmélyebb lényeg*et kifejező *általános törvény*: *konkrét*, hogy „a mozgás formaváltozásának általános törvénye sokkal konkrétabb, mint annak minden egyes »konkrét« példája.”<sup>60</sup> „Banalitás” a marxizmus által megfogalmazott általános társadalmi-gazdasági törvények legtöbbször? Csak annak, aki nem értette meg e törvények *konkrét-általános* természetét, a törvény és a jelenségvilág egységét. „Banalitás” a tervszerű, arányos fejlődés törvénye? Csak annak, aki a „törvény-kultusz” elleni haragjában (a tudomány azért tudomány, hogy „kultiválja” a tudományos törvényeket) hirtelen elfelejtette, hogy e törvény *általános* követelményei is sokrétűek s ezek az általános mozzanatok az egyes országokban, az eltérő történelmi szituációkban *különös* követelményeket támasztanak. A társadalmi fejlődés (benne a gazdaság) törvényszerűségei nem a történetileg kialakuló és változó viszonyok felett lebegő absztrakciók, hanem bennük és általuk érvényesülő konkrét szükségszerűségek. Smith és Ricardo bírálata kapcsán jegyezte meg Marx: „A durva empirizmus hibás metafizikába csap át, mely azon kínlódik, hogy letagadhatatlan empirikus jelenségeket közvetlenül, egyszerű formai elvonatkoztatással vezessen le az általános törvényből, vagy e törvénynek megfelelővé okoskodja őket.”<sup>61</sup> Mutatis mutandis — így jár a mai revizionizmus is. Lekicsinyli a marxizmus tudományos törvényeit, nemet mond rájuk, e törvényekkel szemben az egyest, a jelenséget, a véletlent misztifikálja, a meg nem értett jelenségeket pedig a hamisan felfogott, abszolutizált értéktörvényből, végeredményben pedig az absztrakt emberi természet spontán jobbra-töréséből vezeti le.

A tudatosság nem ragadhatja meg annak az állapotnak *minden* vonatkozását, mely a terv kidolgozásakor fennáll, s az előrelátás sem veheti számításba a bekövetkező fejlődés minden elemét. A tervezés — ebben az értelemben — mindig megközelítő, a cél és az eredmény, a terv és a megvalósulás közti különbség nem küszöbölhető ki teljesen. A megvalósulás, az objektív valóság szükségképpen *több* és *más* is, mint az össztársadalmi cselekvést irányító, tudatosan vállalt terv. Spontaneitás volna ez az eltérés, különbség, többlet? Amikor a tervek a szocialista fejlődés konkrét szükségszerűségeinek konkrét felismerésén alapulnak, s a társadalmi mozgás lényegét illetően egybeesik a csekevés célja és eredménye, akkor ez az eltérés, különbség és többlet egyáltalán nem a spontaneitás jelentkezése, hanem a szubjektív és az objektív, a tudatosság és a valóság különbségének, ellentmondásának megnyilatkozása. A kapitalista ösztönösség birodalmában „az egész termelés összefüggése vak törvényként erőszakolja rá magát a termelés szereplőire, ahelyett, hogy mint egyesült értelmük által felismert s ily módon uralmuk alá hajtott törvény, a termelési folyamatot közös ellenőrzésük alá vetné”.<sup>62</sup> (Marx) A szocialista társadalom e tudatos ellenőrzése az egész társadalom felett:

<sup>59</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. 268. o.

<sup>60</sup> Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 232. o.

<sup>61</sup> Marx: Értéktöbblet-elméletek (a Tőke IV. könyve.) I. rész. Kossuth Könyvkiadó, 1958. 59. o.

<sup>62</sup> Marx: A tőke. III. köt. Szikra, 1951. 296. o.

dialektikus folyamat, melynek egyik mozgató rugója a valóság és a tudatosság között állandóan újrakeletkező és megoldódó *részleges ellentmondás*. E dialektikus folyamat a megismerés és a gyakorlat szintjén bejárja az utat az egyestől az általánosig, és az általánostól az egyesig, a jelenségektől a törvényekig, és a törvényektől a jelenségekig. A társadalmi valóság egészében előálló eredmény — a tudományos törvényekhez és az ezekre épülő tervekhez képest — mindig tartalmaz *új*, csak fő tendenciáikban előrelátott tényezőket, új szükségszerűségeket és nem szándékolt, váratlan és véletlen elemeket. A marxizmus tudatosságának aktivitása, mozgékonyága, rugalmassága, fejlesztése nemcsak a dialektikus materializmus elméleti igénye, hanem a szocialista társadalom gyakorlati követelménye is. A szocializmusban a tudatos cselekvés teremti új *objektív* helyzetet. A tervek helyesbítése, az új tervek kijelölése csak akkor elégítheti ki a szocialista társadalom *objektív fejlődésének* szükségleteit, ha a tudatosság újra meg újra odafordul a változó valósághoz, s az objektív összefüggések elemzésével, a szubjektív szabályozás (a tervek és az intézmények) fejlesztésével igazítja az új feltételekhez a társadalmi cselekvés irányát. Joggal mondta Sztálin az első ötéves terv idején: „Számunkra az ötéves terv, mint minden terv, csak megközelítő terv, melyet a helyi tapasztalatok alapján, a terv végrehajtásának tapasztalatai alapján pontosabbá kell tenni, meg kell változtatni és tökéletesíteni kell... Csak a bürokraták gondolhatják, hogy a tervező munka a terv összeállításával *befejeződik*. A terv összeállítása csak *kezdet*e a tervezésnek. Az igazi tervszerű vezetés csak a terv összeállítása után, a helyi ellenőrzés után, a terv megvalósítása, javítása és tökéletesítése során bontakozik ki.”<sup>63</sup> A tervezés dialektikusan fejlődő folyamata mind teljesebben ragadja meg és vonja befolyási körébe a társadalmi életet; az a plusz, amit a valóság a terven túl produkál, a szocializmusban nem az emberek felett álló, idegen hatalom, hanem tudatos tevékenységük eredménye, a tudatos cselekvés továbbfejlődésének alapja.

A szükségszerűség, a törvény a szocializmusban sem azonos az ezerarcú, vibráló élet teljességével; a szocializmus objektíve nem szünteti meg — és ezért semmiféle intézkedés sem likvidálhatja — a szükségszerű és a véletlen, az általános, a különös és az egyes dialektikáját, az objektív társadalmi véletlenek létét, a különös és az egyes viszonylagos önállóságát, az általánosból le nem vezethető specifikumát. A szocializmus nem abban különbözik a kapitalizmustól, hogy a szocializmusban eltűnik az objektív társadalmi véletlen, s az egyes ember cselekvését extenzív teljességgel és közvetlenül meghatározzák a társadalmi törvények.<sup>64</sup> A tőkés termelés törvényei elszigetelik és szembe-

<sup>63</sup> Sztálin: A Központi Bizottság beszámolója az SZK(b)P XVI. kongresszusán Sztálin Művei 12. köt. Szikra, 1950. 370. o.

<sup>64</sup> A szocializmus fejlődését befolyásoló véletlenek egy része külsődleges, idegen: ezek a véletlenek az imperializmus politikájának és gazdaságának alakulásából, a szocializmusba való átmenet idején pedig a kisárutermelés ösztönösségéből és a polgári-kispolgári ideológia hatásából származnak. (Külsődleges véletlenek következnek a természet elemi erőinek befolyásából is.) De még ha el is tekintünk ezektől a véletlenektől — nem tekinthetünk el tőlük, mert a valóságos szocialista építésre kihatnak —, a szükségszerűség még akkor sem érvényesül „tisztán”, véletlenek közvetítése nélkül. A szocializmusnak megvannak a „saját” véletlenjei, melyek a szocializmus talaján keletkeznek, s nem-antagonisztikusan ellentétesek a szocializmus szükségszerűségeivel. Mit jelentene a szükségszerűségek „tisztá” érvényesülése? Azt, hogy a társadalmi szükségszerűség *közvetlenül és teljesen* egybeesik az *egyes* emberek cselekedeteivel, hogy közvetlenül azonosul a lényeg és a jelenség, az egyediség és az általánosság, hogy az új szükségszerűségeket *rögtön és tökéletesen* felismerik, hogy mindenkinek *teljes és azonos* *nívójú* ismerete van a szükségszerűség-

állítják az embereket; az egyes, véletlen cselekedetek kapcsolata a szükség-szerű folyamattal *objektíve spontán*, az emberi cselekedetek végösszege a részt-vevők számára dologi *véletlen, esetlegesség*. Az áru- és tőkefétis elvarázsolt világában a véletlen látszatát kapja, ami szükségszerű, a véletlen pedig úgy jelenik meg, mintha szükségszerű volna, mert a cselekedetek társadalmi tartalmát, szükségszerűségeit a piaci ösztönösség véletlen, külsődleges, dologi aktusai közvetítik. A tőkés konkurenciában „az egyes eseteket tekintve, a véletlen uralkodik”, „ennélfogva a belső törvény, mely a véletleneken át utat tör magának és szabályozza azokat, csak akkor válik láthatóvá, ha e véletlenek

gekről. Már Hegel felhívta a figyelmet arra, hogy „az ésszerű megismerés jóhiszemű törekvésétől ne csábíttassuk magunkat arra, hogy oly jelenségeket, amelyeket az esetlegesség jellege illet meg, szükségszerűnek próbáljuk feltüntetni, vagy ahogy mondani szokták, *a priori* akarjuk megkonstruálni”. (Hegel: Enciklopédia I. Logika. Akadémiai Kiadó, 1950. 232. o.) Ha a szükségszerűség objektív véletlenek mindennemű közvetítése nélkül hat, akkor a véletlen a tévedés síkjára süllyed, s a szocialista társadalom embereiről olyan absztrakcióhoz jutunk, mintha pontok rendszerét alkotnák a newtoni mecha-nika modellje szerint.

Molnár Erik úgy véli, hogy a szocializmusban a véletlen „többé nem a törvény megjelenési formája, mint a kapitalizmusban, hanem csupán a szükségszerű folyamat alárendelt kísérő jelensége. Ilyen véletlenek a helytelen tervezésből, a terv mögötti elmaradásból vagy a természet szeszélyéből eredő véletlen aránytalanságok. A tervezési tapasztalatok halmozódásával, a tervfegyelem növekedésével, a természet fokozódó alávetésével azonban az ilyen véletlenek is egyre szűkebb körre szorulnak... A törvények érvényesülését itt csak a véletlenek befolyásolják, amelyek nem a társadalom törvény-szerű szerkezetéből erednek.” (Molnár Erik: A történelmi materializmus filozófiai alap-problémái. Szikra, 1955. 92, 103. o.) A szocializmusban a törvény valóban nem a vak, spontán véletlen képében jelentkezik. De *megszűnik-e* a szükségszerű és a véletlen dialektikája? Csak a természet elemi esetlegességeiből vagy a szubjektív botlásokból, a téve-désekből származnak véletlenek? Nem. Az objektív véletlenek — a társadalom törvény-szerű szerkezetéből eredő objektív véletlenek — létére utal az árutermelés fennmaradása a szocializmusban. De nemcsak ez. A tudatos társadalmi cselekvés és eredménye a szocia-lizmusban és a kommunizmusban is objektív véletlenek egész halmazát tartalmazza. A demokratikus centralizmus a többi között annak felismerése és gyakorlati érvényesítése, hogy az összefolyamat szükségszerűségei csak az — e szükségszerűségekhöz képest — véletlen, esetleges elemeket is magában foglaló helyi alkalmazás és kezdeményezés útján valósulhatnak meg. A tömegek akarátát, cselekvését a központi terv vezeti, de a terv kidolgozásához és megvalósításához ki-ki hozzáadja személyes — a maga egyediségében véletlen — tehetségét, munkáját, tettét. A szocialista gazdaság is a termelés és a fogyasztás egysége. A fogyasztás szerkezete, fejlődésének fő iránya szükségszerű. De a szocializ-mus nem különböli ki — s nem is akarja kiküszöbölni, hanem fejleszteni és szélesíteni igyekszik — az *egyéni*, sok tekintetben *véletlen* fogyasztást. Az egyéni szükségletek emel-kedése és a termelés fejlődése közti kapcsolat tendenciái szükségszerűek, de e szükség-szerűségek megvalósulási módjában annál inkább belejátszik az egyedi véletlen, minél nagyobb a termékbőség. Ezeket a véletleneket a kommunizmus sem tünteti el. A szükség-letek szerinti elosztás — tudott dolog — nem a szükségletek uniformizálását, hanem az egyéniség teljes kifejlődését, az igények differenciálódását feltételezi és eredményezi. S ami a termelést illeti, a szocialista vállalatok relatív önállósága, az önálló gazdasági elszámolás stb. a kötelező erejű központi tervezés kivitelezésébe véletlen — de a szocia-lizmus szükségszerűségeitől nem okvetlenül idegen — tényezőket visz. A szocialista tár-sadalom fejlődésének e „saját” véletlenjei nem feltétlenül a szocializmus törvényeinek *rovására* hatnak, hanem (a szocializmus specifikus ellentmondásainak megoldódása révén) e törvények *teljesebb és tudatosabb* érvényesülésének összetevői is. Hegel mély gondolata szerint az esetlegesség a lehetőség és a valóság egysége. A véletlen, az esetlegesség: a szükségszerűség talaján sarjadt lehetőség megvalósulása, melynek módját és formáját nem determinálja az adott szükségszerűség. A szocializmus nem szünteti meg, hanem kifejleszti a lehetőségek változatosságát; e lehetőségek megvalósulási iránya és tartalma szükségszerű, de az egyedi formákat a megismerhető és szabályozható véletlenek gazdag-sága színezi.

nagy tömegét egybefogjuk; ahol tehát ez a törvény, maguk a termelés egyes szereplői előtt láthatatlan és érthetetlen marad.”<sup>65</sup> A szükségszerűség, mely a spontaneitás hatalma idején idegen és ellenséges véletlenként szakadt rá az emberekre, a szocializmusban a társadalom tudatos, tervszerű munkájának felismert célja. A szükségszerűség nem elidegenedett, vak sors; a szocializmus szükségszerűségeihez „adekvát” véletlen is elveszti spontán jellegét — az emberek feletti uralom látszatát. A szocialista társadalom korlátozza, leküzdi a spontán, a szocializmustól idegen véletleneket, de „saját” véletlenjeit nem tünteti el; e véletlenek a tudatos társadalmi tevékenység termékei, a társadalom tudatossága előreláthatja fő irányukat, a demokratikus centralizmus rugalmas vezetési rendszerével gyorsan reagálni tud rájuk, negatív hatásukat elháríthatja, szabályozhatja s a fejlődés szükségszerű folyamatába vezetheti őket.

A revizionizmus egész történetfilozófiai elvet konstruál annak bizonyítására, hogy a tömegek tevékenysége mindig és szükségképpen spontán: a kapitalizmus felé ingadozó *kispolgári* rétegek (és a kispolgári ösztönösség befolyása alatt álló munkások) magatartását azonosítja a tömegek általános magatartásával. A szocialista építésben nem a tudatos „fent” áll szemben az ösztönös „lent”-tel. A szocialista tudatosság a „fent” és a „lent” tudatosságának *egysége*. A demokratikus centralizmus a központi irányítás és tervezés egysége a tömegkezdeményezéssel; csak ez az *egység* juttathatja uralomra a szocialista tudatosságot az egész társadalmi életben. A tömegek aktivitása, tudatos cselekvése és a centrális vezetés dialektikus kölcsönhatása áthatja a szocialista társadalom egész folyamatát, az objektív törvények adott követelményeinek felismerését és a tervek kivitelezését. „Mi nem állítjuk — írta Lenin az Októberi Forradalom győzelme előtt —, hogy Marx vagy a marxisták a szocializmushoz vezető utat minden konkrét részletében ismerik. Ez badarság. Mi ismerjük ennek az útnak az irányát, tudjuk, milyen osztályerők vezetnek ezen az úton, de konkrétan, gyakorlatilag ezt csak a *milliók tapasztalata* mutatja meg, amikor majd nekilátnak a dolognak.”<sup>66</sup>

A szocialista társadalmi fejlődés tudományos törvényeinek marxista felfogása az általános, a különös és az egyes mozzanatok, a szükségszerűség és a véletlen, a törvények és a jelenségvilág konkrét dialektikájának vizsgálatára kötelez. Az általános törvények nem mechanikusan, nem közvetítések nélkül, nem minden részletében és nem a fejlődéstől függetlenül hatják át, determinálják a szocialista társadalom egészét. A demokratikus centralizmus, a szocialista társadalmi élet tervszerű fejlesztése: a *közvetlen* és *közvetett* mozzanatoknak, a *központi* és a *helyi* szervek tevékenységének az egybefonódása. A mindent központilag előíró bürokratikus szándék elentétes a tervszerűség marxista felfogásával, a tudományos törvények és a jelenségvilág dialektikájáról, a társadalmi cselekvés belső szerkezetéről vallott tudományos-filozófiai elmélettel, s ellentétes elsősorban a szocialista társadalom gyakorlatával. Ki törekedhet reális esélyekkel arra, hogy teljesen irányítsa az egyéni életfolyamatokat, amelyeket millió szál fűz az ősztársadalom életéhez? A társadalmi folyamat tudatos-tervszerű vezetése — a tendenciát tekintve — meghatározhatja és befolyásolhatja ezeket a tényezőket is, ha figyelmét és intézkedéseit a lényegre, a fő szükségszerűségekre összpontosítja. „Mint ahogy a demokratikus cent-

<sup>65</sup> Marx: A tőke. III. köt. Szikra, 1951. 296. o.

<sup>66</sup> Lenin: Egy publicista naplójából. Lenin Művei 25. köt. Szikra, 1952. 302. o.

ralizmus egyáltalán nem zárja ki az autonómiát és a föderációt, éppúgy a legkevésbé sem zárja ki, hanem feltételezi a különböző vidékeknek, sőt az állam különböző közösségeinek legteljesebb szabadságát mind az állami, mind a társadalmi, mind a gazdasági élet különböző formáinak kidolgozásában . . . . a valóságban demokratikus centralizmus feltételezi a teljes és akadálytalan fejlődésnek a történelem által első ízben megteremtett lehetőségét nemcsak a helyi sajátosságok, hanem a helyi kezdeményezés, a helyi újjító szellem számára is, és feltételezi a közös cél felé haladás útjainak, módjainak és eszközeinek sokféleségét.”<sup>67</sup> Az általános törvényt *össztársadalmi* (országos) szinten megközelítő centralizált tervezés *kidolgozása* feltételezi a különös és véletlen elemekkel átszótt helyi vonatkozások ismeretét, a terv *megvalósítása, kivitelezése* pedig csak akkor lehetséges, ha az össztársadalmi (országos) tervet a helyi feltételek, a különös, véletlen körülmények szerint alkalmazták, kiegészítik: nem lehetséges egység a lényegben a részletek változatossága, eltérései nélkül. A demokratikus, szocialista centralizmus ellensége a felülről bevezetett egyformaságnak, az egykaptafára húzásnak, mondja Lenin; a helyi kezdeményezés szabad érvényesülése megfelelő lehetőséget, jogkört igényel a tervek kidolgozásában és alkalmazásában. Az a törekvés, hogy, ha nem is minden, de lehetőleg minél több részletet központi utasításokkal szabályozzanak, a szocialista tudatosság, a demokratikus centralizmus mindkét oldalát, mozzanatát gyengíti; összezsugorítja a helyi kezdeményezés lehetőségeit, a centrális szerveket pedig olyan feladatokkal terheli meg, amelyek elvonják figyelmüket és erejüket a lényegről, a nagy népgazdasági összefüggésekről és célokról, s a tervek megvalósításában a sok kötöttség és bürokratikus üresjárat következtében könnyen elvész a tulajdonképpeni össztársadalmi érdek. A demokratikus centralizmus fejlődése a tervgazdálkodásban magában foglalja mind a centralizmus intenzívebbé válását, mind a demokratizmus kiterjedését; a termelőerők fejlődése folytán szükségképpen erősödik, tudományosabb és szervezetesebb a centrális irányítás, de a termelőerők mennyiségi és minőségi gyarapodásával, a gazdasági-műszaki káderállomány, a tömegek politikai és termelési aktivitásának növekedésével, kulturális színvonalának emelkedésével párhuzamosan mind nagyobb hangsúlyt kap a társadalom (és a gazdaság) irányításának, igazgatásának demokratizmusa, amelyet nemcsak a helyi szervek bővülő önállósága jelez, hanem főképpen a tömegek egyre közvetlenebb részvétele az országos tervek és intézkedések megvitatásában és megvalósításában, valamint az üzemek igazgatásában, vezetésében (a szakszervezetek révén és más fórumokon).

A szocialista társadalom tudatosságának dogmatikus-szektás felfogása ignorálja — vagy szubjektivistá módon eltorzítja — a tudatosságnak a szocialista társadalom anyagi viszonyaihoz fűződő kapcsolatát, ezért nem ismeri fel a tudatos fejlődés valóságos követelményeit. A dogmatikus-szektás szemlélet, mert absztrakt módon fogja fel a tudományos törvényeket, elhanyagolja azokat a különös feltételeket és közvetítéseket, amelyek között a törvények hatnak, lehetetlenné teszi a törvények általánossága és az adott társadalmi cselekvés, a törvények és a jelenségvilág totalitása közti összefüggések tanulmányozását. Más előjellel, végsősoron a dogmatizmus is *absztrakt-általános-ságoknak* tekinti a tudományos törvényeket, elválasztja a társadalmi viszonyok

<sup>67</sup> Lenin: „A szovjethatalom soronlévő feladatai” c. cikk fogalmazványa. Lenin Művei 27. köt. Szikra, 1952. 202. o.

konkrét vizsgálatától, amelyekben az általános törvények érvényesülnek, amelyektől függetlenül és amelyeken kívül nem léteznek. A revizionizmus — az empirista relativizmus álláspontjáról — nem tanulmányozza, nem kutatja a tudományos törvényeket, mert hasznavehetetlennek tartja őket; a dogmatizmus sem elemzi a tudományos törvényeket, mert úgy véli: a törvények közvetlenül és extenzív teljességgel, minden részletre kiterjedően, mindig ugyanúgy határozzák meg a társadalom egészét, s a szocialista fejlődés tudományos törvényei mind ismertek. Ezért — végeredményben — a dogmatizmus is bizonyos egyes, különös jelenségeket abszolutizál és törvénynek nyilvánítja azt is, ami csak meghatározott körülmények között és átmenetileg volt szükségszerű, ami az általános törvényhez csak véletlen és különös mozzanatok közvetítésével kapcsolódik. A törvényeknek ez az abszolutizálása — és különös mozzanatoknak törvényekké emelése — degradálja a törvényeket, csorbítja konkrét-általános jellegüket, s hamis gyakorlati következtetésekkel jár: a dogmatikusok konkrét vizsgálódás, tanulmányozás nélkül, az absztrakt törvény-formulából „vezetnek le” gyakorlati rendszabályokat, amelyek természetesen nem elégítik ki a valóságos szükségleteket. A dogmatizmus nem érti meg, hogy „a történelem általában, a forradalmak története pedig különösen, mindig gazdagabb tartalmú, változatosabb, sokoldalúbb, elevenebb, »ravaszabb«, mint ahogy azt akár a legelőrehaladottabb osztályok legjobb pártjai, legöntudatosabb élcsapatai képzelik. Ez érthető is, mert hiszen a legjobb élcsapatok tízezrek öntudatát, szenvedélyét, képzelőerejét juttatják kifejezésre, míg a forradalmat minden emberi képesség különös fellendülésének és megfeszítettségének pillanatában, a legélesebb osztályharc által felkorbácsolttízmilliók képessége, öntudata, akarata, szenvedélye, képzelőereje váltja valóra.”<sup>68</sup> Az a „tudatosság”, amely csökkenti a dolgozó tömegek aktivitását, érdekelttségét, szűkíti kezdeményezési készségük mozgásterét, tulajdonképpen a szocialista társadalom egészének tudatossága ellen hat.

A tudományos törvények absztrakt szemlélete, a konkrét valóság elemzésének elhanyagolása volt az elméleti-módszertani alapja Sztálin „A szocializmus közgazdasági problémái” c. munkájában annak az elképzelésnek, amely szerint az 1950-es évek elején a Szovjetunióban a kolhoz-csoporttulajdon fékezni kezdte a termelőerők fejlődését s az összhang törvénye az áruforgalomról a közvetlen termékcsereire való áttérést igényelte. Ismeretes, hogy ekkor a kolhozforma lehetőségeinek elégtelen kihasználása, az áruforgalom szűkítése, a tervezés bürokratikus hibái gátolták a mezőgazdasági (s ennek révén az ipari) termelőerők fejlődését, az életnívó emelkedését; a termelőerők és a termelési viszonyok közti összhang törvénye pedig éppen azt a követelményt támasztotta, hogy a kolhozoknak adják át a mezőgazdasági gépeket és traktorokat. „A legutóbbi öt év folyamán a mezőgazdaság terén elért sikerek mindenél meggyőzőbben tanúsítják, hogy a termelési viszonyok kolhoz-szövetkezeti formája nemcsak, hogy nem merítette ki lehetőségeit, hanem még hosszú ideig fogja szolgálni és szolgálhatja is a mezőgazdasági termelőerők fejlesztését.”<sup>69</sup> A szocialista társadalom dialektikus fejlődése, a kommunizmusba való átmenet útja nem a kolhozforma történelmi idejének mesterséges megrövidítése, nem a szocialista tulajdon két formája közti árukapcsolat összezsugorítása,

<sup>68</sup> Lenin: „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége. Lenin Művei 31. köt. Szikra, 1951. 87. o.

<sup>69</sup> Az SZKP XXI. kongresszusa. Kossuth Könyvkiadó, 1959. 121. o.

hanem a termelőerők fejlesztése, ami az egységes kommunista tulajdonforma kialakulásához vezet.

Az absztrakt-dogmatikus felfogás elméletileg igazolja a különösnek, a jelenségnek, a helyinek az elhanyagolását, akaratlanul is szentesíti a centralizmus egyes bürokratikus torzulásait, akadályozza a szocialista építés formáinak, vezetési és igazgatási módszereinek javítását, változását. A termelőerők és a szocialista termelési viszonyok fejlődése, a tömegtapasztalatok felhalmozódása, az ideológiai és kulturális nívó emelkedése a gazdaság irányításának és tervezésének változó formáit igényli, „át kell térni a gazdasági építés irányításának olyan formáira, amelyek mellett a konkrét és operatív helyi irányítást tökéletesebb összhangba lehet hozni az országos arányú központosított tervezés szigorú betartásával.”<sup>70</sup> (Hruscsov) Aki nem akar tudni arról hogy a változó körülményekkel együtt gazdagodik a törvények tartalma, módosulnak érvényesülési feltételeik és követelményeik, az képtelen rá, hogy megoldja a tudatosság és a valóság, a felépítmény egyes elemei, a gazdasági alap változásai és a termelőerők fejlődése közti ellentmondásokat, az a szükségszerű ellentmondásokat új, nem előrelelendítő, hanem nehézségeket és zavarokat okozó ellentmondásokkal és aránytalanságokkal tetézi.

A szocialista társadalom fejlődése forradalmi-dialektikus folyamat. A dogmatizmus értetlenül áll szemben e folyamat szükségleteivel, s a szocializmus *törvényszerű útját* azonosítja ennek az útnak egyik vagy másik *állomásával*, a szocialista viszonyok folytonos haladását megállítja az iparigazgatás, vagy a mezőgazdasági tervezés és irányítás korábban célszerű, később elavuló formáinál. A revizionizmus mindent kétséggé, provizórikussá próbál változtatni:<sup>71</sup> a relativista koncepció szerint az objektív törvények a valóságos folyamatokon kívül vannak, a tudományos törvények nem támpontjai a valóság elemzésének és a cselekvésnek, a szocialista építésnek nincs általános érvényű, nemzetközi tartalma. A revizionizmusban értékesített polgári *relativizmus*, mely áthatja a jelenkori burzsoá filozófiát és szociológiát, a dekadens polgári irodalmat és életérzést, mindenekelett a szocializmus *nemzetközi érvényű, közös tartalmát*, az Októberi Forradalom nyitotta *világtörténelmi országutat* kérdőjelezi meg. Az ösztönösség revizionista kultusza, az empirizmus és a relativizmus a minden szocializmust építő országban közös, általános érvényű törvények tagadásában, a nemzeti-különös vonások misztifikálásában teljesedik ki. Természetesen a „külön nemzeti út” nacionalista koncepciója is „elismer” valami általánost, közöset, mint ahogy az ösztönösség-kultusz is fenntartja a törvények és a tudatosság absztrakt elismerését, de az általánosság, az objektív törvény itt is, ott is külsődleges a konkrét folyamathoz képest, nincs meghatározó befolyása a jelenségekre. A JK Sz programja szerint a *problémák* „egységesek és egységes feladatot jelentenek”, ámde „*az út, a mód, és az ütem* minden ország konkrét feltételeitől, az osztályok erőviszonyaitól, a szocializmus gazdasági feltételeinek fejlettségétől, a tömegek politikai összetételétől, hagyományaitól és társadalmi tudatától függ,”<sup>72</sup> tehát

<sup>70</sup> A gazdasági irányítás további megjavításának kérdései a Szovjetunióban. Kossuth Könyvkiadó, 1957. 19. o.

<sup>71</sup> A relativizmus logikus következményét vonta le a kolozsvári „Korunk” c. folyóirat egyik cikkírója, amikor Erdős Péter tanulmányától ihletett írásában oda jutott, hogy „a szocialista gazdaság bizonyos értelemben — történelmi távlatban — nem találta meg önmagát.” Korunk. 1957. július. 832. o.

<sup>72</sup> A JK Sz programja. 54. o. (Az én aláhúzásom. G. A.)

nemzeti-különös jellegű. Mi marad a *cél* közösségéből, ha nemet mondunk a célhoz vezető *fő út* közösségére, a „*problémák és feladatok*” egységéből, ha megtagadjuk a *válaszok és megoldások* egységes, minden országban érvényes és objektíve kötelező lényegét? A mai revizionizmusban egybeforr az ösztönösség-ideológia a szocialista fejlődés általános törvényeinek tagadásával. S ez a kapcsolat, összefonódás nemcsak a közös, antimarxista elméleti-módszertani kiindulópontokban rejlik, hanem a közvetlen politikai tartalomban is: a revizionizmusnak az „*ösztönös nemzeti fejlődés*” a vezéreszméje, a szocialista tábortól elkülönült, a szocialista tábort bomlasztó — az „egységes szocialista világfolyamatba”, a kapitalizmus önátalakításába illeszkedő — „jugoszláv szocializmus”. E „külön nemzeti út” ismertető jegyei: ingadozás a két rendszer között, melynek tendenciája az odafordulás az imperializmushoz és a szembe fordulás a szocialista világrendszerrel, a szocialista állami tervgazdálkodás megszüntetése, a demokratikus centralizmus lebontása, a kommunista párt jellegéről és szerepéről vallott lenini elvek elméleti és gyakorlati revíziója, a „szocialista piaczgazdálkodás”, a „közvetlen termelők öngazgatása”. A „jugoszláv szocializmus”, a „külön nemzeti út” *tartalma* nem tükröz semmiféle valóban nemzeti vonást; amit kifejez, az a szocializmus visszafejlesztésének és deformálásának, az imperializmussal való paktálásának, a kispolgári-polgári ösztönösségnek minden nemzeti formától független programja.

A revizionista a *marxizmus forradalmi praxisával szemben* az „elmélet”, a „politika” embere,<sup>73</sup> a *marxizmus elméletével szemben* a „gyakorlat”, a „tapasztalat” embere; a marxizmus gyakorlati bebizonyosodása és igazolása, a revizionizmus gyakorlati csődje és történelmi elítéltetése ellen egy társadalmi történeti vonatkozásban meghatározatlan empíria ködképéhez fellebbez és azt hiszi, mindent kielégített: az „elméletet” is, a „gyakorlatot” is, a kommunista pártok harcaiban megvalósuló marxizmus—leninizmust pedig elmarasztalta minden bűnben, a pragmatizmusban is, a dogmatizmusban is. Marx Proud-honról mondta, s a mai revizionizmusra is áll, hogy „szintézis akar lenni, pedig csak összetett tévedés”. A revizionista spontaneitás-ideológia diszkreditálni igyekszik a forradalmi-tudományos elméletet, kiüresíti a tudományos törvényeket, a marxista tudománytól éppen a lényegét vitatja el: hogy irányt, célt és tartalmat, ad az egyes országok munkásmozgalmainak, a szocialista társadalmi cselekvésnek. „A forradalomnak és a szocialista államnak nem az a célja, hogy holmi előre megállapított sémák és konstrukciók alapján új társadalmat teremtsen. Feladatuk csupán az, hogy felszabadítsák a szocialista gazdasági és társadalmi tényezőket, amelyek már a régi társadalomban kifejlődtek, és amelyek — a társadalom anyagi alapjainak fejlődésével és a szocialista öntudat haladásával összhangban — a további szocialista fejlődés szükségszerű hordozói.”<sup>74</sup> Ha a szocialista forradalomnak és a szocialista államnak az a feladata, hogy szabadon engedje a „szocialista spontaneitást”, akkor a marxista—leninista elmélet a „sémák és dogmatikus konstrukciók” címszava alá kerül. Az elmélet, melynek nevében a mai revizionizmus szól, az antimarxizmus teóriája, a valóságos szocialista építésben hasznavehetetlen és káros, üres absztrakciók láncolata, Hruscsov szemléletes hasonlata szerint „magház nélküli,

<sup>73</sup> Kardelj megvetéssel beszélt róla, hogy a szocialista országokban „a tervszámokról, az acél és a gépek termeléséről, a burgonyáról és a kukoricáról vitatkoznak”, ahelyett, hogy „a közvetlen termelők öngazgatását” tárgyalnák.

<sup>74</sup> A JKSz programja. 120. o.

meddő virágok” kollektója, melyből hiányzik a szocialista fejlődés objektív összefüggéseinek, lényegének megragadása, hiányzik a valóságos szocializmus, de nem hiányzik a kapitalizmus apológiája.

S a „tapasztalat”, a „gyakorlat”, amelyet a mai revizionizmus a marxista—leninista elmélet ellen, a szocialista tábor, a nemzetközi forradalmi mozgalom tapasztalatának, gyakorlatának tudományos általánosítása ellen tanúnak hív? Elméleti vonatkozásban a revizionista ideológia a társadalmi valóságot azonosítja a szubjektívizált ösztönösséggel, individualizálja a társadalmi folyamatot, tehát a gyakorlatot nem a dialektikus materializmus, hanem a pragmatizmus szellemében fogja fel.<sup>75</sup> A revizionizmus fölényes mozdulattal tolja félre a valóságos gyakorlatot — a szocializmus és az imperialista kapitalizmus küzdelmét, a szocialista termelési viszonyok meghonosítását és tökéletesítését, a termelőerők tervszerű fejlesztését, a szocialista állam gyakorlatát, az életnívó valóságos alakulását. Mi hát ez a „gyakorlat”, „tapasztalat”, amelyre a revizionizmus hivatkozik? A „szocialista spontaneitás”, a „közvetlen termelők öngazgatása”, a „közvetlen demokrácia”. A „gyakorlat, „tapasztalat”, amelyet a mai revizionizmus a valóságos-forradalmi marxizmussal vívott harcában kritériumnak nyilvánít, nem más, mint *ön maga*: a *revizionista ideológia és politika*.

Amikor a revizionista ideológiát és politikát az élet *valóságos gyakorlatával* szembesítjük, kitűnik, hogy minél *több* valósul meg a revizionista koncepciókból, annál *kevesebb* az olyan gyakorlati eredmény, amelyre a szocializmus nevében lehet hivatkozni. A revizionizmus megvalósulása, gyakorlata a revizionizmus ellen bizonyít. Jugoszláviában korábban, a Szovjetunió segítségével megdöntötték a burzsoázia hatalmát, a szocialista fejlődés útjára léptek, az iparban szocialista termelési viszonyok jöttek létre. E szocialista termelési viszonyok szükségszerűségei és a revizionista ideológia-politika között feszítő ellentmondások reprodukálódnak; a revizionizmus ezeket a feszültségeket az imperializmushoz fűződő kapcsolatok megerősítésével, az állam és a termelési viszonyok deformálásával, a spontaneitás szabadonengedésével „oldja meg”. A politika elsőségből következik, hogy a szocialista termelési viszonyok megtartása, előrenyomulása vagy visszaszorítása, elsorvasztása az állam jellegétől, politikájától függ; „a jugoszláv vezetők politikája, amely szembeállítja Jugoszláviát a szocialista táborral és a nemzetközi kommunista mozgalommal, azzal a veszéllyel járhat, hogy veszendőbe mennek a jugoszláv nép szocialista vívmányai.”<sup>76</sup>

A mai revizionizmusnak *nagyobb* a veszélye, mint a régié volt, mert kommunista jelmezben támadja a valóságos szocializmust. De *még nagyobb* a revizionizmus bírálatainak, az elmarasztaló történelmi ítéletnek az ereje, mert a marxizmus—leninizmus az eleven, a tudományos kommunizmus eszméit az életben valóra váltó szocialista *gyakorlatban* bizonyosodik be. A lenini axióma:

<sup>75</sup> A revizionizmus a kommunista pártok ideológiáját és gyakorlatát vádolja „pragmatizmussal”, holott a revizionizmus ösztönösség-kultuszának filozófiai tartalma rokon a pragmatizmus felfogásával. Az egyén kultusza, a törvények általánosságának kiiktatása a „konkrét tapasztalatból”, minden ismeret bizonytalanná tévése: a pragmatizmus eszméje. „Minden empirikus ismeret kísérleti; valószínű és esendő jellegű. Az egyedül való individualitás mint olyan, kikerül minden tudományos vagy történelmi formulázást. A tapasztalatban mindig individualításokkal, és a tudományos formulázásokban oszthatóval jellemzőikkel van dolgunk.” (Ph. P. Wiener: *Evolution and Founders of Pragmatism*. Cambridge, 1949. p. 202.)

<sup>76</sup> Az SZKP XXI. kongresszusa. 106. o.

a marxizmus mindent legyőző erejű, mert igaz, a szocialista társadalom építésében, fejlesztésében új tartalmat kap. A dolgozó tömegek a kommunista párt tudatos vezetésével, az objektív törvények felismerése alapján, e törvényeknek megfelelően alakítják sorsukat, fejlesztik termelőerőiket és termelési viszonyait, társadalmi intézményeiket és tudatukat. A gyakorlat a szocializmusban is objektív, elsődleges az elmélethez képest, nemcsak az általánosság mozzanatát tartalmazza, hanem a közvetlen valóságét is. A szocialista praxis azonban nem a széttagolt, elszigetelt egyének spontán cselekedeteinek metszési vonala, hanem a kommunista párt által irányított és szervezett tömegek tudatos tevékenységének objektív eredménye. A marxizmus *konkrét igazsága* átáramlik a szocializmust és a kommunizmust építő társadalom életébe, ami a szocializmus *erejének* lényeges összetevője. Lenin az Októberi Forradalom után a doktriner-séggel vitatkozott, s e polémiában hangoztatta, hogy „most minden a gyakorlaton múlik, hogy elérkezett a történelmi pillanat, amikor az elmélet a gyakorlatba csap át, amikor a gyakorlat megeleveníti az elméletet, amikor a gyakorlat kiigazítja, a gyakorlat ellenőrzi az elméletet.”<sup>77</sup> A marxista elmélet a szocialista társadalom gyakorlatának tudatosságává válik, s ez a gyakorlat a kézzelfogható érv a marxizmus igazsága mellett, ezért a revizionizmus megfellebbezhetetlen cáfolata is.

## КУЛЬТ СТИХИЙНОСТИ РЕВИЗИОНИСТКИЙ И НАУЧНЫЕ ЗАКОНЫ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА

Андраш Гедё

Анархия, спонтанное действие общественных законов является объективной природой капиталистического общества. Теория стихийности ревизионизма защищает, идеализирует действительность капиталистической и мелко-буржуазной стихийности; она отбрасывает общественно-хозяйственную роль социалистического государства, потому что её взгляд на социализм — буржуазная — мелко-буржуазная концепция. Антимарксистская категория «социалистической стихийности» даёт обоснование сохранению и расширению мелко-буржуазной стихийности.

Ревизионизм чтобы подтвердить увековечение стихийности, отождествляет стихийность с объективностью, или с чувственной ступенью познания, с деятельностью масс, с творческой инициативой. Сущностью, главной стороной проблемы стихийности является характер объективного общественного движения, способ действия общественных законов, точнее говоря объективная связь общественных законов и человеческой деятельности. Общественный процесс является спонтанным, когда общественная необходимость пробивается не единых сознательно руководимых и организованных планомерных человеческих действий.

Научные законы социалистического общественного развития выраженные марксизмом-ленинизмом являются надежными опорными точками познанию предвидению и организации всего общественного движения, планомерному, единому общественному действию. Диалектически развивающийся процесс планирования опирающегося на опознание и применение объективных законов хватает и вовлекает всё лучше в круг своего влияния жизнь социалистического общества. Социалистическая сознательность является единством «наверху» и «внизу» социалистической сознательности, которая получает выражение в демократическом централизме.

<sup>77</sup> Lenin: Hogyan szervezzük meg a versenyt? Lenin Művei 26. köt. Szikra, 1952. 420. o.

## DER SPONTANEITÄTKULTUS DES REVISIONISMUS UND DIE WISSENSCHAFTLICHEN GESETZE DES SOZIALISTISCHES AUFBAUS

*András Gedő*

Die Anarchie, die spontane Wirkung der gesellschaftlichen Gesetze, ist die objektive Natur der kapitalistischen Gesellschaft. Die Spontaneitätstheorie des Revisionismus verteidigt, idealisiert die Wirklichkeit der kapitalistischen und kleinbürgerlichen Spontaneität; sie weist deshalb die gesellschaft-wirtschaftliche Rolle des sozialistischen Staats zurück, weil ihre Auffassung über den Sozialismus eine bürgerliche-kleinbürgerliche Konzeption ist. Die antimarxistische Kategorie der »sozialistischen Spontaneität« gibt eine Begründung der Bewahrung und Ausbreitung der kleinbürgerlichen Spontaneität.

Der Revisionismus um die Verewigung der Spontaneität zu bestätigen, identifiziert die Spontaneität mit der Objektivität, beziehungsweise mit der sinnlichen Stufe der Erkenntnis, mit der Tätigkeit der Massen, mit der schöpferischen Initiative. Das Wesen, die Hauptseite des Spontaneitätsproblems ist der Charakter der objektiven gesellschaftlichen Bewegung, die Geltungsweise der gesellschaftlichen Gesetze, genauer das objektive Verhältnis der gesellschaftlichen Gesetze und der Handlungen der Menschen. Der gesellschaftliche Prozess ist dann spontan, als die gesellschaftlichen Notwendigkeiten nicht durch die vereinigten, bewusst geführten und organisierten, planmässigen Handlungen der Menschen zur Geltung kommen.

Die im Marxismus-Leninismus ausgesprochenen wissenschaftlichen Gesetze der sozialistischen gesellschaftlichen Entwicklung sind zuverlässige Anhaltspunkte für die Erkennung, Voraussicht, Organisation der ganzen gesellschaftlichen Bewegung, für die planmässige, einheitliche, gesellschaftliche Handlung. Der sich dialektisch entwickelnde Prozess der auf Erkennung und Anwendung der objektiven Gesetzmässigkeiten bauenden Planung fasst das Leben der sozialistischen Gesellschaft und zieht es in seinen Einflusskreis immer vollständiger hinein.

## THE SPONTANEITY-CULT OF REVISIONISM AND THE SCIENTIFIC LAWS OF THE SOCIALIST BUILDING

*András Gedő*

The anarchy, the spontaneous self-enforcing of the social laws is the objective nature of the capitalist society. The spontaneity-theory of revisionism defends and idealizes the reality of the capitalist and petty bourgeois spontaneity; it rejects the social and economic role of the socialist state, because its idea of socialism is a petty bourgeois conception. The anti-Marxist category of the "socialist spontaneity" is nothing else as the motivation for the preservation and extension of the petty bourgeois spontaneity.

In order to justify the immortalization of spontaneity revisionism identifies spontaneity with objectivity respectively with the sensuous grade of the cognition, with the activity of the masses, with the creative initiative. The heart of the spontaneity-problem is the character of the objective social movement, the way of the self-enforcing of social laws, more nearly the objective relation of social laws and human activity. The social process is spontaneous, when the necessary social process does not make its way by means of the united, consciously organized and directed, planned human actions.

The scientific laws of the development of the socialist society expressed in Marxism—Leninism are reliable footholds for the recognition, foresight and organizing of the whole social movement, for the planned and unified social actions. The dialectical developing process of the planning which is based on the recognition and application of the objective laws seizes continuously more completely the life of the socialist society and draws it in its influence-sphere.

## Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről

MÁRKUS GYÖRGY

Vannak olyan filozófiatörténeti problémák, amelyek egy adott korszakban az általános ideológiai érdeklődés előterébe kerülnek, amelyek esetében az időbeli távolság korántsem válik annak akadályává, hogy tárgyalásuk kapcsán a kor legfontosabb és legaktuálisabb kérdései vetődjenek fel, legfőbb szellemi-ideológiai irányzatai csapjanak össze. Gyakran a problémák történeti jellege egyszerű mez, amely lehetővé teszi az aktuális kérdések kényelmesebb vagy kevésbé veszélyes kifejtését. Ilyen jellege volt például a Spinoza-kérdésnek a német felvilágosodásban. Napjainkban egyre inkább ilyen jellegűt kezd öltetni az ifjú Marx problémája.

Az a tény, hogy Marx korai munkái Nyugaton annyira az érdeklődés előterébe kerültek, jelentős mértékben egyszerű visszatükröződése annak a döntő, meghatározó szerepnek, amelyet a marxizmus korunk társadalmi és szellemi életében játszik. A marxizmushoz való viszony ma olyan kérdés, amely elől nem térhet ki egyetlen gondolkodó fő sem, éljen bárhol is és dolgozzon bármely területen. Még kevésbé térhet ki ez elől a filozófus. A marxizmus agyonhallgatásának kísérlete csődöt mondott. A múlt század végén a polgári gondolkodók számára a marxizmus mint eszmei irányzat legfeljebb a politikai gazdaságtan és szociológia szakterületén belül létezett. A dialektikus és történelmi materializmus mint filozófia létét a hivatalos polgári filozófia és filozófiatörténet egyszerűen nem vette tudomásul. Jellemző, hogy e korszak legrepresentatívabb filozófiatörténete, Windelband „Geschichte der Philosophie”-je összesen öt mondatot szentel Marxnak és Engelsnek, kizárólag történelemszemléletüket jellemezve. Ez az agyonhallgatási taktika a marxista ideológia gyakorlati sikerei nyomán mondta fel a szolgálatot: az Októberi Szocialista Forradalom győzelme, a Szovjetunió sikerei, a kommunista pártok befolyásának növekedése nemcsak a tudományos szocializmus elméletét, hanem annak világnézeti alapját, a dialektikus és történelmi materializmust is az érdeklődés és ideológiai harc középpontjába állították. Egyre növekedett azoknak a száma a Szovjetunió határain kívül is, akik megismerték és magukévá tették a munkásosztály tudományos világnézetét. Ennek következtében váltották fel a burzsoázia ideológiai képviselői részéről a marxi-lenini filozófia tudomásul nem vételét az ellene való aktív harc és polémia különböző formái. Ennek első előszelei már a tizes években jelentkeztek. Lenin ideológiai éberségére jellemző, hogy ennek a „frontváltásnak” első jelére is felfigyelt — Filozófiai Füzetekben olvashatjuk megjegyzéseit (Vö. Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra. 1954. 362—65. o.) Plenge Marx tanulmányára (Plenge: Marx und

Hegel. Tübingen. 1911.), amelyet a Marx-kérdés olyan „szakértője”, mint a nyugatnémet Thier ma már klasszikusnak nyilvánított. Főként a harmincas évektől kezdve jelennek meg azonban gyors egymásután a marxizmus filozófiájával foglalkozó burzsoá munkák és ez a jelenség csak továbbfokozódik a második világháború után. Ma a dialektikus és történelmi materializmus polgári irodalma jókora könyvtárat tesz ki.

Nem véletlen azonban az sem, hogy ezen irodalom igen jelentős hányada a fiatal Marxnak szentelt munkákból áll. A fiatal Marxról írnak a francia és német egzisztencialisták (H. Popitz: *Der entfremdete Mensch*. Basel, 1953.; Hyppolite: *Études sur Hegel et Marx*. Paris. 1955.) éppúgy, mint a katolikus és protestáns teológusok (Calvez: *La pensée de K. Marx*. Paris. 1956; E. Thier: *Das Menschenbild des jungen Marx*. Göttingen. 1957.), az amerikai pragmatisták mellett (S. Hook: *From Hegel to Marx*. London. 1936.) a német szellem-történészek és neohegeliánusok (K. Löwith: *Von Hegel bis Nietzsche*; H. Marcuse: *Reason and revolution*. London. 1941.) — és ezt a felsorolást még soká lehetne folytatni. E téma központi jellegét a tárgyalt periódus sajátosságai határozzák meg. Marx munkásságának e szakaszát hihetetlen gyors — idealizmustól materializmushoz tartó — filozófiai fejlődés jellemzi. Ennek következményeképp gyakran még az egyes munkákon belül is kitapinthatók bizonyos koncepció különbségek, ellentmondások és ugyancsak szükségszerű terminológiai és tartalmi bizonytalanságok. Ehhez hozzájárul, hogy e művek legtöbbször nem kiadásra, hanem önmaga előtt való tisztázására készültek, gyakran befejezetlenek, vázlagszerűek. Mindez kitűnő alkalmat ad eltérő interpretációkra. Ugyanakkor Marx épp ezekben a műveiben, mikor még filozófiai és társadalmi koncepciója csak alakulóban van, állandóan önkritikailag visszatérve a rá korábbiakban hatást gyakorolt filozófiai áramlatokra és saját korábbi álláspontjára, fokozatosan leszámolva velük, szükségszerűen érint és tárgyal olyan alapvető filozófiai problémákat, amelyek igen lényeges szerepet játszanak érett műveiben is, melyek elengedhetetlenek ezek helyes értelmezéséhez, amelyek azonban csak impliciten foglaltatnak bent e későbbi munkákban.

Ezek a vonások teszik különösen alkalmas terrénommá e műveket a burzsoá értelmiség azon képviselői számára, akik fenn kívánják tartani annak látszatát, hogy ők is csatlakoznak a marxizmus eszmei tradícióihoz, akik szívesen tetszelegnek azzal, hogy ők megőrzik (és csak ők őrzik meg) azt, ami értékes és időtálló a marxizmusban, csak „túlzásait” és „elavult” téziseit vetve el. Aki az ifjú Marxról ír — a marxizmus legáltalánosabb, leglényegesebb filozófiai kérdéseiről és vonásairól beszélhet, és ugyanakkor a munkák bonyolultsága, bizonytalanságai s főleg a köztük jelentkező felfogásbeli eltérések lehetőséget adnak a marxizmus ezen alaptéziseinek eltorzítására és meghamisítására. Így jönnek létre a burzsoá „marxológia” torzképei: az egzisztencialista Marx, aki az elidegenedést ember és természet örök viszonyaként fogja fel s aki csak logikai bakugrásként juthat el ahhoz a gondolathoz, hogy az emberi lét ezen örök tragikuma a proletárforradalom által megszüntethető (Popitz); Marx, aki csak a történelemben ismeri el a dialektikát, mivel csupán az ember képviselheti a tagadást, aki számára a „természet dialektikája” — értelmetlen fogalom, és ami ezzel jár — Marx és Engels állítólagos filozófiai ellentéte (Kojève, Calvez — azonban meg kell jegyezni, hogy ezen gondolat végeredményben — amint a burzsoá Marx-interpretációk egyes egyéb eszméi is — Lukács György korai munkájára, a „Geschichte und Klassenbewusstsein, -re megy vissza); az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok” „humanista” Marxa és a

későbbi munkák ellentéte (Popitz), vagy ugyanez a torzítás ellenkező előjellel — minden különbség elmosása e művek között (Thier majdhogy nem a doktori disszertációban, e legkorábbi, minden értéke mellett is kifejezetten idealista, hegelizáló munkában véli felfedezni a marxi világnézet alapvető vonásait; Hyppolite szinte feloldja a Tőkét az elidegenedés problémájában). Nem véletlen tehát, hogy a fiatal Marxról írt munkák jelentős része minden tudományos érték híján van, történelmi jellegük csak ideológiai fügefalevél, ami mögött a marxizmus ellen folytatott éles polémia húzódik — nem egyszer a fiatal Marx nevében. A fiatal Marxról folytatott vitákban a marxizmusnak, mint filozófiai irányzatnak értékéről és további útjáról van szó mindenekelőtt.

E korai munkák kifejezetten filozófiai jellege lehetővé teszi egyes igen lényeges általános elvi problémák tárgyalását és egyben azt is, hogy e tárgyalás során elvonatkoztassanak azoktól a konkrét társadalmi és politikai következtetésektől, amelyeket Marx éppen ezen világnézeti koncepció és módszertani alap segítségével vont le. Ez különösen vonzóvá tette e kérdéseket a revizionizmus számára. Mint bármely más területen, a revizionizmus itt is bebizonyította, hogy nem más, mint a polgári, gyakran kifejezetten antimarxista nézetek egyszerű ismétlője és szálláscsinálója. Különösen jellemző ebből a szempontból L. Kołakowski nemrég publikált tanulmánya („Karol Marks i klasyczna definicja prawdy”. *Studia Filozoficzne*. 1959. No 2.). Kołakowski ezen írását Marx az „Ökonómiai-filozófiai kéziratokban” kifejtett ismeretelméleti nézeteinek szenteli. E nézeteket (s Marxot általában) élesen szembeállítja Engels és Lenin „pozitivistá sciencizmusával”. Az utóbbiak hittek abban, hogy a tudományos elméletek valamely tudatunktól független valóság tükörképei s a gyakorlatot csak az elméletek kritériumaként tekintették (hogy ez az állítás mennyire hamis, azt bizonyíthatja bárki, aki csak egyszer is olvasta „A munka szerepe a majom emberré válásában”-t, vagy a „Filozófiai füzetek”-et). Marx viszont — a szerző szerint — teljes egészében elveti az emberi tudattól függetlenül létező valóság fogalmát, mint rosszul definiált, értelmetlen fogalmat. A Kołakowski által interpretált Marx szerint a megismerés tárgya nem az „önmagában”, az embertől függetlenül létező természet, hanem a tudatos ember és a tevékenységével szemben keletkező külső ellenállás *viszonya*; viszony, amelynek két tagját sohasem ismerhetjük meg a maguk függetlenségében. A megismerés a szükségletek kielégítésére irányuló, a természetet ennek megfelelően „szervező” gyakorlati tevékenység része és ezáltal determinált. Az egyes tárgyak, tárgyi tulajdonságok és viszonyok, amint azok akár az érzéki, akár a tudományos megismerésben jelentkeznek, csak a szükségletek által determinált, azokat szolgáló intellektuális tevékenység eredményeként keletkeznek és nem léteznek ezelőtt. „Ha az emberi tudat, a gyakorlati ész nem hozza létre a létet önmagában, létrehozza a létet mint individuumokból állót, fajokra és nemekre osztottat.” (I. m. 50. o.) Az absztrakció és nyelv társadalmilag adott formái segítségével alakít ki az ember szükségleteinek megfelelőleg a tevékenységével szemben jelentkező „ellenállásból”, a „káoszból”, amint ezt Kołakowski ismételten nevezi, egy artikulált, egyes, meghatározott tárgyakból álló természetet. Épp ezért kívánja a szerző Marx ismert mondását: a tudat a dolgok képzete — egy kissé „általánosítani”: a fenti tétel csak a tudat keletkezésére vonatkozik, ha viszont a konkrét világ képére kérdezzünk, a fordítottja igaz: a dolog — a tudat eltárgyasulása (uo. 58. o.). Ezek a nézetek azok, amelyeket a szerző különösen aktuálisnak talál a „marxizmusban”, ellentétben a fiatal Marx más, elavult tételeivel, amelyeket

egyetlen, de annál határozottabb mondatban intéz el tanulmánya végén: „semmisem könnyebb ma, mint annak hebizonýtása, mennyire utopisztikus volt Marx meggyözödése, amely szerint „a kommunizmus mint a magántulajdon pozitív megszüntetése” azonos az emberi elidegenedés általában vett megszüntetésével” (uo. 67. o.).

Nem véletlenül írta tehát Kolakowski a marxizmus aktuális értelméről szóló cikkében („Aktualne i nieaktualne pojecie marksizmu, Nowa Kultura, 1957. No. 4.), hogy az, ami a marxizmusban igazán aktuális, fel kell hogy olvadjon valamely általános, racionalista ideológiában. Kolakowski „aktuális” marxizmusáról mindenestre kiderült, hogy nem más mint a legközönségesebb filozófiai agnoszticizmus (az egyezések Mead szocialis pragmatizmusával egészen megdöbbsentöek — habár a szerző védelmére meg kell jegyezni, hogy cikkének a pragmatizmusról szóló része világosan elárulja, hogy James-en kívül egy fia pragmatistának egy sorát sem olvasta), amely a marxizmus egész filozófiai és társadalmi elméletének elvetésével párosul. (Hogy ez mennyire aktuális — annak eldöntését az olvasóra bízuk. Hogy ez mennyiben racionalista? Segít választ adni e kérdésre Kolakowski legújabb cikke („Kaplan i blazen” Twórczość, 1959. Varsó). Ebben az egyedül helyes filozófiai álláspontként a bohóc minden szentből csúfot úzó, mindent tagadó és kigúnyoló figuráját jelöli meg a szerző. Tagadni minden értékrendszert és elméletet, mert különben az dogmává merevül s a haladás béklyójává válik — ez a racionalista álláspontja. Minden egyéb — teológia. E cikket — mint Kolakowski valamennyi történet- és erkölcsfilozófiai írását — a dialektikus gondolkodásra való teljes képtelenség hatja át. Annak belátása, hogy a tudomány fejlődése nem a meglevő elméletek, értékrendszerek elvetését, hanem tökéletesítését jelenti, hogy a „tagadás” egyben az előző megtartása és folytatása is és hogy ezért a termékeny „tagadás” a tudományban csak a már meglevő elméletek és tények talajáról és nem valamiféle általános szkeptikus filozófia, a „mindent kinevetés” talajáról lehetséges — teljesen meghaladja képességeit. A szkeptizmus bizonyos különleges periódusokban — elsősorban a vallás elleni harcban az újkor hajnalán — I. Montaignet és Charront — játszhatta a racionalizmus előkészítőjének szerepét. De a szkeptizmus nem volt és nem is lehetett soha a racionalizmus alapvető formája, sőt gyakran irracionalista ideológiák szálláscsinálójaként szerepelt. Kolakowski ideológiai „evolúciójának” ezek a legújabb tényei — korábbi írásaiban ugyanis, hasonló metafizikus egyoldalúsággal épp a tudományos fejlődés szakadatlan voltát s a tudomány egységét emelte ki — kitűnő illusztrációk arra, mit jelent a revizionizmus „általános racionalista ideológiáról” szóló koncepciója a gyakorlatban. A huszadik században találhatunk egyes polgári racionalista irányzatokat, amelyek a marxizmus problematikájától többé-kevésbé távol, kisebb vagy nagyobb következetlenségek ellenére megmaradtak racionalistáknak (pl. a svájci „Dialectica” csoportja, vagy E. Meyerson). Azonban a marxizmussal szemben és a marxizmus ellen racionalistának maradni — nem lehetséges; ezt igazolja Kolakowski útja is).

Mi a marxista filozófiatörténet feladata ebben a helyzetben? Marx szavaira kell emlékeznünk arról, hogy a proletariátus számára nem szükséges illúziókba burkolni saját múltját és jelen harcait. Marx mindig aláhúzta a forradalmi munkásmozgalom önkritikus jellegét, annak égető szükségességét, hogy a mozgalom és vele együtt az elmélet fejlődésének minden lépcsőfokán forduljunk kritikus szemmel az elmúlt történelmi tapasztalat felé. Már egymagá-

ban ez is jelentőséget ad a marxista filozófia kialakulásával való filozófiatörténeti foglalkozásnak. Azonban a fiatal Marx kérdése ma ezen az általános jelentőségen túlmenőleg a burzsoá és revizionista ideológiák ellen viselt harc egyik legégetőbb kérdése. A marxista filozófiatörténet meghamisítóival szemben fel kell mutatni Marx eszmei-ideológiai fejlődésének igaz képét. És ha ez helyesen történik meg, ez nemcsak a fentemlített aspektusokból fog jelentőséggel bírni. Marx és Engels fejlődésének rajza annyiban is a jelennek szól, hogy ma, amikor egyesek szívesen szegzik szembe a marxizmussal valami elvont humanizmus követelését, ez a fejlődés — amely épp egy elvont polgári—radikális humanista ideáltól vezetett a kommunizmus eszméihez — a maga belső logikájával bizonyíthatja, hogy korunkban nincs és nem lehetséges következetes humanizmus a proletariátus, a marxi—lenini világnézet forradalmi humanizmusán kívül.

Az ifjú Marx szellemi fejlődésének, e fejlődés rugóinak feltárása kétoldali harcot követel. Fel kell lépni először is mindazok a burzsoá és revizionista irányzatok ellen, amelyek felhasználva Marx korai műveiben nem egyszer található, még kiforratlan, vagy kifejezetten idealista jellegű állításokat (hiszen Marx mint ifjúhegeliánus kezdte filozófiai pályafutását és ha időben igen rövid, de eszmeileg igen bonyolult utat tett meg a dialektikus és történelmi materializmus megalkotásáig), ezek szemszögéből akarják interpretálni a marxizmust. Fel kell lépni azon irányzatok ellen, amelyek el kívánnak mosni minden különbséget a Marx útkeresését jellemző művek és az érett munkák között. (A „Német ideológia” az a munka, amelyet az érett marxizmus első alkotásának tekinthetünk. Természetesen e műben is, főleg — de nem kizárólag — történelmi vonatkozásban, mint erről maga Engels is írt, találhatunk téves megállapításokat stb. Azonban a dialektikus és történelmi materializmus elmélete, bizonyos terminológiai bizonytalanság ellenére, a maga lényegi vonásaiban e műben már készen áll előttünk.) Ezeket a különbségeket, Marx koncepcióinak változását nem leplezni kell, hanem fel kell tárni teljes világossággal. Ugyanakkor fel kell számolni azt a szektás és dogmatikus, de a múltban bizonyos mértékig érvényesülő gyakorlatot, amely kényes kérdésként kezelte e műveket, nem használta fel a bennük kifejtett gondolatgazdagságot. Ez nemcsak azért helytelen, mert a burzsoá filozófia és filozófiatörténet támadásaira a marxista filozófiatörténésznek nincs joga hallgatással válaszolni, de helytelen azért is — és ezt szeretném különösen aláhúzni — mert e művek nem egy olyan problémát tartalmaznak, ami a marxista filozófia alapvető gondolataihoz tartozik s melyeket a későbbiek során a klasszikusok seholsem fejtettek ki oly részletességgel és világossággal, mint Marx épp ezekben a korai, öntisztázásra íródott műveiben. Gyakran ezek az igen lényeges gondolatok más, korántsem érett nézetekkel együtt jelentkeznek (különösen jellemző ez az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ra, az ifjú Marx ezen leglényegesebb és legtöbbet vitatott alkotására). El kell tehát tudnunk — az összkoncepció egész-jellegének feltárása és megőrzése mellett — ezeket választani egymástól. Mindez természetesen bonyolult kollektív munkát igénylő feladat. Ez a munka nagy ütemben folyik. Elégészes itt Cornu Marx-monográfiájának első kötetére és a nemrég megjelent szovjet Filozófiatörténet harmadik kötetére utalni.

E tanulmány keretei közt az ifjú Marx fejlődésének egy speciális aspektusát kívánjuk vizsgálat tárgyává tenni — ismeretelméleti nézeteinek fejlődését. E téma különlegesen időszerűvé vált, mivel az utóbbi időben egy sor revizionista és burzsoá jellegű interpretáció jelent meg e témáról — Kozakow-

ski fenti cikke csak egy kiragadott példa. A Magyar Filozófiai Szemle hasábjain több alkalommal folyt polémia ezekkel a nézetekkel (Simon Endre bírálata Calvez és Bochenski könyvéről, Makai Mária Kolakowski-polémiájának egyes vonatkozásai, stb.). Épp ezért e tanulmányon belül a felvetett kérdések pozitív megválaszolására tennénk kísérletet. Természetesen az ismeretelméleti problematikának önállóként való tárgyalása csak bizonyos határok közt lehetséges, hisz e kérdések korántsem játszanak döntő szerepet az ifjú Marx munkáiban, az egyes megoldások jellege más kérdésekre vonatkozó koncepciók által determinált. Épp ezért a vizsgálódások egyes pontjain mi is kénytelenek leszünk a magunk választotta aspektus határain túllépni, más problémákat is szemügyre venni. Azonban általában az ismeretelmélet kérdéseit fogjuk részletesebben tanulmányozni, feltételezve az ifjú Marx filozófiai-eszmei fejlődése főbb irányának és etapjainak ismeretét.

A cikk első részében e nézetek fejlődésének általános rajzát igyekszünk felvázolni, különös figyelmet fordítva az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban kifejtett koncepció egyes sajátosságaira. A továbbiakban Marx itt jelentkező ismeretelméleti felfogásának egyes olyan tendenciáit kívánjuk részletesebben ismertetni, amelyek — véleményünk szerint — nagy és pozitív jelentőséggel bírnak a marxista gnoszeológiai lényegének helyes értelmezése szempontjából.

### *Marx fejlődésének egyes problémái*

Első munkájában, a demokritoszi és epikuroszi naturfilozófia közti különbségről írt doktori disszertációban, Marx gnoszeológiai álláspontján a hegeli hatás még nagyon érezhető. A valóság helyes megismerésének egyedüli orgánuma szerinte a filozófia, mint az „igaz tudás”, amely ebben a minőségében szembenáll nemcsak az érzékiséggel, a köznapi tudattal, amelyeknek csak „teljes tagadása” révén jöhet létre, hanem az empirikus, kísérleti természettudományokkal is. Ez utóbbiak, mint ezt Demokritosszal kapcsolatban hangsúlyozza Marx, mindig feltételeznek valami transzcendenset az emberi tudat viszonyában s céljuk csak az, hogy az érzéki valóság sokféleségét egyszerű és általános hipotézisekből levezessék. Ebből a szempontból a tudomány nem áll közvetlenül szemben a vallással, amely a maga beteljesedett formájában, a kereszténységben, nem más, mint a „transzcendentitás befejezett filozófiája” (Marx—Engels: Gesamtausgabe. Moszkva — továbbiakban MEGA — Abt. I. Bd. 1. HalbBd. 1. 138. o.). Másrészt a természettudomány reális lehetőségeken alapuló módszere, a logikai megalapozás módszere, egyoldalú és értelmi jellegű (uo. 23. o.): minden egyes jelenség számára megállapítva az okok, feltételek, stb. azon körét, amelyek létét megalapozzák, szétszabdálja a természet egyetemes és egységes életét. Ezzel szemben a filozófia — minden transzcendentitás tagadása. Tárgya a szellem, az öntudat. Épp ezért a filozófia már nem tételezi fel, hogy a predikátumok valamely gondolaton kívüli valóság, tárgy meghatározásai, ő e predikátumokat a maguk összességében, átmenetében és mozgásában tekinti önálló szubjektumnak, tárgyanak: „A mindennapi gondolkodásban mindig kész predikátumokat találunk, amelyeket az elválaszt a szubjektumtól. Valamennyi filozófus a predikátumokból magukból csinált szubjektumot” (119. o.). Azt a tényt tehát, amelyben a későbbiek során Feuerbach, majd Marx is az idealista filozófia legfőbb módszertani hibáját fedezi fel, ez időpontban Marx, hegelianus álláspontjának megfelelőleg, a legpozitívabban értékeli — a filozófia épp azért képviseli a valóság megismerésének legmagá-

sabb s egyedül igaz módját, mert szubjektumokká változtatja át a predikátumokat, mert szubjektummá teszi a szubsztanciát.

Az a szellem, öntudat, amely a filozófia valódi tárgyának bizonyul, nem az empirikus egyedi öntudat, amely képtelen lévén arra, hogy áthassa, „idealizálja” az egész természetet, csak elvonatkoztathat tőle, tagadva minden tőle függetlenül létező objektív realitást.<sup>1</sup> E szellem a konkrét általános, az egész emberiség történelmileg alakuló és fejlődő öntudata, amely magát tárva fel a természetben, korántsem torzítja el azt, mivel lényege szerint nem más, mint a természetben működő szellemi jellegű erők fejlődésének végterméke és öntudatosulása. A filozófiai megismerés így egyben az önmagában vett természet megismerése is. „Amikor elismerjük a természet ésszerűségét, tőle való függésünk megszűnik. A természet már nem szolgál többé határként a mi tudatunk számára, és épp Epikurosz teszi a tudat formáját a maga közvetlenségében, a magáért-való-létet — a természet formájává. Csak akkor, amikor elismerjük, hogy a természet teljesen független a tudatos észtól, amikor őt önmagában eszként tekintjük, csak akkor válik az ész teljes birtokává. Minden hozzá való viszony mint olyan, egyben az ő elidegenültségének is bizonyul” (uo. 144. o.).

A filozófia szerepe azonban nem merül ki az öntudatosítás passzív feladatában. Ha a filozófia tárgya az öntudat, úgy nem mondhat róla többet, mint *ami*; az öntudat az elméletben csak olyanként jelenhet meg (post festum), amilyenként az adott történelmi fokon a nép valódi szubsztancionális életében—erkölcseiben, szokásaiban, jogában, államában stb. megvalósult. „Az ő (a filozófiai rendszer — M. Gy.) viszonya a világhoz a reflexió viszonya” (uo. 64. o.). Ezért törekszik a görög filozófia történetéről írt rövid vázlatában Marx arra, hogy feltárja a görög társadalmi—politikai élet és a filozófia közötti kapcsolatokat (vö. uo. 100—106. o., pl. a pythagoreánusokról; avagy a következő idézet: „(Anaxagorasz) látszólagos dualizmusa, egyrészt, épp azon dualisztikus elvnek bizonyul, amely megbontja az állam szívét Anaxagorasz korszakában...” stb.). Valamely korszak filozófiájának fejlődése épp ezért a korszak-  
lemnek a maga totalitásában való felfogásához tartó fejlődés is, amelynek végcélja a „világfilozófia”, amely átfogja a kor összes problémáját s „az absztrakt elveket egységes egészbe” egyesíti. Ezzel magyarázható a filozófia aktív, alkotó szerepe: a „világfilozófiában” a korszak mint teoretikus szellem önmagára talált, meglelte a maga teljes és szabad kifejezését. Mint ilyen szemben áll magával a világgal, amelyben, habár ugyanazon öntudat testesült meg, alakult szubsztanciává, a lényeg (éppen azért, mert megvalósult, anyagivá vált) nem valósulhatott meg ellentmondás nélkül, hanem csak elidegenedve: a jelenség, a közvetlen lét ellentmond a lényegnek, a belső szellemi tartalomnak. A filozófia számára tehát a világ hamisként jelenik meg, s így maga gyakorlati energiává válik, amely e hamis világ ellen irányul. Azonban abban a mértékben, ahogy ez a gyakorlati filozófia, a filozófiai kritika megvalósítja önmagát, fel kell hogy táruljon előtte az a tény, hogy azok a korrólátok, ellentmondások, amelyeket felfedezni vélt a vele szembenálló valóságban, nem ennek,

<sup>1</sup> „...az epikureusi filozófia elve az öntudat abszolút volta és szabadsága, habár ezt az öntudatot csak az egyedi formájában fogja fel. Ha az absztrakt — egyedi öntudatot abszolút elvként tételezzük fel, minden igazi és valódi tudomány megsemmisül, minthogy maguknak a dolgoknak természetében nem uralkodik az egyediség. Azonban ezzel együtt megsemmisül mindaz, ami transzcendens az emberi tudathoz viszonyítva, tehát ami az elképzelő (imaginieren) tudathoz tartozik.” (Uo. 51. o.)

hanem az ő saját szellemi tartalmának, elvének korlátai és ellentmondásai. Így megvalósítva elveit, egyben megszabadítja mind magát, mind a világot ezen elvektől s az öntudat fejlődésének új korszakát készíti elő.<sup>1a</sup> Csak így lehetséges egyáltalán filozófia, sőt élet a „világfilozófia” után.

A passzívan-tükrözőnek és aktívan-alakítónak, a teoretikusnak és praktikusnak, az abszolútnak és történelmileg-viszonylagosnak ebben a kölcsönhatásában és egységében azonban az elméleti momentum a meghatározó. Nemcsak azért, mert minden gyakorlati tevékenység e periódusban szellemi-kritikai tevékenységként jelenik meg Marxnál, de a hegeli fogalom-teleológia — igaz társadalmi tartalmában gyökeresen radikalizált — alkalmazása következtében is. A történelmi fejlődés immanens célja — a szubsztancia teljes átváltoztatása szubjektummá: az individuum valamennyi természetiként fellépő külső meghatározásának és korlátjának tudatos önmeghatározással való felcserélése. E cél perspektívája tesz lehetővé felülemelkedést minden történelmileg-nacionalisan korlátozott ismereten és nyújt alkalmat „az ész országának” (vö. uo. 81. o.) szintjéről ítélkezni.

E koncepció felszámolása és gyökeres, materialista meghaladása nem az elvont filozófiai spekuláció síkján, hanem Marx gyakorlati-politikai tapasztalatai könyörtelen elemzésének eredményeként történik. (Természetesen bizonyos elméleti hatások, elsősorban Feuerbach hatásának jelentősége korántsem lebecsülendő.) A Rheinische Zeitungban való közreműködése során csődöt mondanak politikai illúziói. Az ifjú Marx korábban feltételezte, hogy csak az államban válnak az anyagi részek a szellemi egésznek lélekkel áthatott tagjaivá és csak az államban alakul ki az a társadalmi egész, amely életében való részvétel teszi emberré az embert. A gazdasági élet problémái közül csak a magántulajdon politikai megszüntetése, illetve bizonyos korlátozása érdekli. (Ennek révén véli elkerülhetőnek a társadalmi rétegződés megmerevedését). Épp ezért szociális programjának lényege — az állam gyökeres, jakobinus-forradalmi átalakítása, demokratizálása. Azonban az újságban való munka, a társadalmi valósággal való közvetlen érintkezés folytán kiderül politika és gazdaság kapcsolatának sokkal bonyolultabb volta, a gazdasági jelenségek uralma a politikaiak felett, ekkor kerül először elé a maga teljességében a „szegény osztályok” problémája, amely „a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet” (Marx—Engels: Művek. I. kötet. Kossuth. 1957. 120. o.). Amikor, ennek következtében, 1844 tavaszán politikai-világnézeti válságba kerül, a rá jellemző gondolkodói tudatossággal és önkritikával visszafordul elméleti-filozófiai premisszáinak vizsgálatához — a hegeli filozófia, elsősorban államelmélet kritikai elemzéséhez (l. „A hegeli államjogbölcselet bírál-

<sup>1a</sup> „Pszichológiai törvény az, hogy az önmagában szabadabbá vált elméleti szellem gyakorlati energiává változik és mint akarat lépve ki Amenthes árnyországból, a földi, kívülről létező valóság ellen fordul... Azonban a filozófia gyakorlata maga is elméleti. A kritika az, amely lényege szerint ítél meg minden egyes lézetőt, eszméje szerint — minden különös valóságot... Önmaga megvalósításának törekvésétől lelkesítve, feszült viszonyba lép a fennmaradóval. A belső megelégedés és lezártág megbomlik. Az, ami belső fény volt, emésztő lánggá változik, amely kívülről fordul. Ily módon, végeredményben, oly mértékben, amilyenben a világ filozófiaivá, a filozófia világivá válik, megvalósulása egyben veszte is lesz, ami ellen harcot visel önmagán kívül, ez az ő saját belső elégtelensége, aminthogy ebben a harcban maga ugyanazokat a hibákat követi el, mint amelyek ellen harcot indított és csak elkövetve ezeket a hibákat, semmisíti meg őket. Az, ami fellép ellene és ami ellen ő küzd, mindig ugyanaz, mint ő maga, csak ellenkező előjellel.” (Uo. 64—65. o.)

lata" c. kéziratát). Az ennek eredményeként, újonnan megszerzett forradalmi meggyőződés fényében, amely, bármennyire általános formában is, a politikai átalakításon túlmenőleg, a polgári társadalom megváltoztatását, szférái elidegenedett, magán-jellegének megsemmisítését követeli, mint minden demokratikus átalakítás előfeltételét,<sup>2</sup> bírálja most Marx a hegeli társadalom-koncepciót és ezen túlmenőleg, a hegeli idealizmust és a hegeli dialektikát általában. Mindez éppen azért válik lehetségessé, hogy immár nem a politikai életre irányuló szellemi-kritikai akció, hanem az anyagi életfeltételeket átalakító forradalmi cselekvés lép fel a történelmi haladás megvalósítójaként.

Ennek megfelelően változik meg a spekulatív-filozófiai megismerés értékelése is. A disszertációban épp kritikai voltánál fogva tekinti ezt az „igazi tudásnak”. Átváltoztatva a köznapi gondolkodás által a külső tárgyaknak tulajdonított meghatározásokat, predikátumokat önálló szubjektumokká, az öntudat fejlődésében elfoglalt lényegi helyük, szerepük szerint tekintve őket, azaz megragadva „fogalmukat”, a filozófia egyben kritikai mércét is ad, amelyen immár az egyes tárgyak, mint az öntudat ezen meghatározásainak megjelenései, objektíve lemérhetők; lehetővé teszi, hogy az esetlegességektől megtisztított lényegét a tárgyakkal, mint pusztá értelmet kritikailag szembeállítsák. E módszer értékelése most ellenkezőjévé válik — Marx éppen apologetikus mivolta miatt veti el a kreutznachi kéziratban. Elszakítva a predikátumokat eredeti hordozójuktól és alanyuktól, önmagukban vizsgálva őket, a spekulatív gondolkodás csak úgy képes egyáltalán értelmet tulajdonítani nekik, ha feltételezi meghatározott kapcsolatukat, rendszerüket, amelyben mindegyik a többihez való viszonya által determinált. Így létrejön absztrakt fogalmaknak egy „önmagában elkészült”, lezárt, apriorisztikus rendszere. A valóságtól való elszakítottság azonban — amit, ha korántsem ilyen éles formában felfogva, Marx korábban hajlandó volt a kritikának tárgyától való szükséges távolságaként értelmezni — lehetetlenné tesz minden valóságos kritikát. Az önmagába zárt gondolkodás, ha immár a belső tartalom híján, a valóság felé fordul, annak igaz megismeréseként lépve fel, nélkülöz minden kritériumot, hogy a közvetlen adottban megkülönböztesse a valóságosat, a szükségszerűt az esetlegestől, a pusztán létezőtől. Egyedüli kritériumként és követelményként az lép fel, hogy a tárgyat fel lehessen oldani valamely absztrakt fogalomban. Így jön létre a gondolkodás „kritikátlan pozitívizmusa” és „álkriticismusa” — a köznapi értelem számára a gondolkodás kritikai színben tetszeleghet, mivel — a tárgyat egy absztrakt meghatározás megtestesítőjeként fogva fel — a tárgyról alkotott fogalma igen eltérő lehet annak köznapi fogalmától. De a lényegét tekintve ez a módszer apologetikus — mert az öntudat, a szellem stb. megvalósulásaként felfogott tárgyat a maga közvetlenségében, úgy amint a mindennapi empíriában adva van, fogja fel és fogadja el, igazolást adva neki ezzel — legfeljebb, mint láttuk, más jelentést, értelmezést kölcsönözve neki. Ugyanakkor e megismerés egyben formális is — kép-

<sup>2</sup> „A bürokrácia megszüntetése csak az lehet, hogy az általános érdek *valóságosan*... különös érdeké válik, ami csak azáltal lehetséges, hogy a *különös* érdek valóságosan *általános* érdeké válik.” (Uo. 252. o.) „A demokráciában az állam mint különös *csak* különös, mint általános a valóságos általános; vagyis nem meghatározottság a másik tartalomtól megkülönböztetve. Az újabb franciák ezt úgy fogják fel, hogy az igazi demokráciában a politikai állam megszűnik. Ez annyiban helyes, hogy qua politikai állam nem számít többé egésznek.” (Uo. 232. o.)

telen a tárgy specifikumának feltárására, tehát egyáltalán nem megismerés.<sup>3</sup>

Csak az olyan megismerés, válhat valóban kritikaivá, amely követi tárgya specifikus logikáját, feltárja annak valóságos, belső ellentmondásait, mivel „az, hogy az ésszerű valóságos, épp a nemésszerű valóság ellentmondásosságával bizonyítható be, amely minden lépésben ellentéte annak, amit magáról mond és az ellentétét mondja magáról annak, ami”. A tudományos megismerésnek ez a felfogása azonban még igen általános. Az idealista dialektika módszere még koránt sincs véglegesen legyőzve. Nemcsak arról van szó, hogy találhatunk Marxnál olyan megfogalmazásokat, amelyek ezt tükrözik, hanem arról is, hogy még később, az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok”-ban is nem egyszer egy történelmi folyamat közvetítések hosszú során keresztül létrehozott eredményét, mint a folyamat immanens célját és „fogalmát”, annak lényegeként tekint, hogy így kritikái mércét kapjon a folyamat konkrét történelmi „megjelenéseivel”, mint a lényegnek ellentmondókkal és attól elidegenedettekkel szemben. Így az immanens kritika követelménye nem mindig teljesül. A végső leszámolás ezekkel a problémákkal csak a „Német ideológiában” jelentkezik. Ami pedig a kérdés pozitív megoldását, egy tudományos metodológia kidolgozását jelenti, Marx későbbi filozófiai érdeklődésének központjába épp ez a probléma kerül.

Az itt említett felfogás nagymértékben tükrözi Feuerbach hatását. Azonban a két gondolkodó nézetei ez időben sem egyeztek meg — még e vonatkozásban sem — teljesen. Míg Feuerbach szerint a valóság megismerésének orgánuma a kultúrált, emberivé vált érzékiség, a szemlélet,<sup>4</sup> addig Marx e munkájában a racionális-logikai, diszkurzív megismerést fogadja el, mint olyat, amely képes a „dolog logikájának” feltárására. Ez a különbség, példának okáért, igen élesen megnyilvánul abban az eltérő értékelésben, amit az „absztrakttól a konkrétig vezető út” hegeli gondolata — az a metodológiai követelmény, amely szerint a tudományos megismerésnek az absztrakttól a konkrét felé kell haladnia — kap Feuerbachnál és az ifjú Marxnál. Az előbbi ebben nem lát semmi mást, csak az érzéki-szemléleti világ valóságosságának közvetett, következtelen, teológiai elismerését, amit épp ezért elvet: a megismerésnek a maga közvetlenségében kell megragadnia a közvetlent és minden meghatározást a maga konkrét-szemléleti mivoltában kell feltárnia. A gondolkodás nem kaphat valódi önállóságot — csak mint szemléletet gazdagító, azt kulturálttá tevő momentum jogosult, de nem ettől való elszakíttóságában,<sup>5</sup> illetve az önmagá-

<sup>3</sup> „Az egyetlen érdek egyszerűen „az eszmét”, a „logikai eszmét” minden elemben — akár az államéban, akár a természetében — fellelni, és a valóságos szubjektumok — amilyen itt a „politikai berendezkedés” — az eszme pusztá nevévé lesznek, úgyhogy a valóságos megismerésnek csak a látszata van meg.” (Uo. 211. o.)

<sup>4</sup> „Igaz és isteni csak az, ami nem szorul bizonyítékra, ami közvetlenül szól önmagáért és nyer meg magának, ami közvetlenül vonja maga után azt az állítást, hogy van — a teljességgel határozott, teljességgel kétségtelen, a napnál világosabb. De napnál világosabb egyedül az érzéki; csak ahol az érzékiség kezdődik, ott van vége minden kétségnek és vitának. A közvetlen tudás titka az érzékiség. (L. Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó. 1951. 246. o.)

<sup>5</sup> „A filozófiának, a tudománynak általában feladata nem abban van tehát, hogy az érzéki, tehát valóságos dolgoktól távolodjék, hanem abban, hogy közeledjék hozzájuk — nem abban, hogy a tárgyakat gondolatokká és képzeletekké változtassa át, hanem abban, hogy ami a közönséges szemnek láthatatlan, láthatóvá, azaz tárgyivá tegye. Az emberek eleinte csak úgy látják a dolgokat, ahogyan nekik megjelennek, nem ahogyan vannak; a dolgokban nem magukat a dolgokat látják, beléjük helyezik saját lényüket, nem

ban vett absztrakció csak a leegyszerűsítés, közlés, stb., de nem a megismerés eszközeül szolgálhat. Ezzel szemben Marx épp azért bírálja Hegelt, hogy nem valósítja meg az általa leszögezett módszertani elvet, hogy e megvalósításnak csak látszatát adja. Míg a gondolkodás menete Hegelnél látszólag az egyoldalútól az összetett felé vezet (pl. a szervezet elvont eszméje államként konstituálódik), addig valójában ennek ellenkezőjét teszi, a konkrét jelenséget azonosítja ennek egyoldalú meghatározásával, nem állítja elő a konkrétet, mint absztrakt meghatározások bonyolult összességét, hanem csak magának az absztrakt meghatározásnak kidolgozásához jut el — ami gyakran felesleges, mert ez már minden tudományos gondolkodást megelőzőleg mint kész történeti produktum adva van. „Igazság szerint Hegel semmi mást nem tett, csak feloldotta a „politikai berendezkedést” az „organizmus” általános elvont eszméjévé, de a látszat és saját véleménye szerint az általános eszméből kifejlesztette a meghatározott mivoltot.” (Marx—Engels: Művek. 1. köt. 213. o.)

Ez az ismeretelméleti-módszertani eltérés mélyebb felfogásbeli különbségeket takar. Feuerbach éppúgy, mint később Marx, a hegeli filozófiából indult ki és az ezáltal felvetett problémákra keresett materialista megoldást. Így elfogadta a hegeli filozófia egyik legfontosabb tételét, amely szerint a társadalom az, amely elsődleges az individuummal szemben és nem fordítva, azonban materialista interpretációt igyekezett adni annak a társadalmi „egésznek”, társadalmi szubsztanciának, amelynek lényegét Hegel még az adott kor és nép erkölcsében, szokásaiban, vallásában, törvényeiben és elsősorban államiságában látta. Ezt az alapot Feuerbach az egyes emberek közti *anyagi függésben* véli megtalálni, amelynek következtében az egyes ember képtelen önmagában, a többi nélkül élni. Azonban ezt az anyagi függést Feuerbach nem veti alá konkrét történelmi vizsgálatnak — lényege és elsődleges formájaként a nemi kapcsolat, mint minden emberi kapcsolat prototípusa, jelenik meg számára.<sup>6</sup> Így a *társadalmi* meghatározottságok számára közvetlenül kultúrálttá vált *természeti* meghatározottként jelennek meg.

Ez szabja meg viszonyát az ismeretelmélet problémáihoz is. Feuerbach elismeri, hogy a gondolkodás az ember fejlődésének legmagasabb terméke, emberi mivoltának legközvetlenebb kifejeződése és megtestesülése. „Az értelem *sajátos nemi képesség* (Gattungsvermögen); a különös indítékokat az *individuum képviseli*, az értelem — az *általános* indítékokat, ő az *emberfeletti*, azaz *személyfeletti és személytelen* erő avagy bölcsesség az *emberben*.” (Uo. 83. o.) A gondolkodásban az egyes ember, mint a nem megtestesítője lép fel. És épp emiatt viseltetik Feuerbach „elővigyázattal” a gondolkodás iránt. A gondolkodásban a nem mint nem, minden természeti függéstől és előfeltételtől szabadon jelenik meg. Épp ezért a gondolkodó individuum mint *gondolkodó* individuum teljesen szabad, független minden természeti és társadalmi kapcsolattól. Így a nem fejlődésének legmagasabb, ideális produktuma, ha elszakítják a nem életének egészétől, az ember reális léte, az ember társadalmi-természeti

különböztetik meg a tárgyat és a róla való képzetet. A képzet közelebb esik a műveletlen, szubjektív emberhez, mint a szemlélet... Csak újabb időben jutott el újra az emberiség, mint valamikor Görögországban a megelőző keleti álmovilág után, az érzékinek, azaz a valóságosnak *érzéki*, azaz hamisítatlan objektív szemléletéhez, de épp ezzel — és csak ezzel — *önmagához* is.” (Uo. 250. o.)

<sup>6</sup> „A faj és individuum közvetített, ésszerű, természeti-történelmi egysége csak a nemiségen alapul. Én csak mint férfi vagy mint nő vagyok ember.” (L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Akademie-Verlag. 1956. Bd. I. 246. o.)

függőségének tagadásává válhat. Ezért látja Feuerbach épp az absztrakt gondolkodásban minden elidegenedés szubjektív feltételét. Épp ezért nem az önállósult gondolkodás, hanem a szemlélet, amelyben egységben vannak a társadalmi és természeti momentumok, az *emberi* érzékelés, amely tülemelkedik az egyedi, egoista szükségleten és érdeken s a tárgyat mint *szépet*, mint a természet és ember lényegének specifikus megnyilvánulását, mint az ember lényegének igenlését fogja fel — de amely ugyanakkor megmarad *szenvedőnek és tárgytól függőnek*, — ez az emberi megismerés egyedül helyes formája és eszköze.

Marx számára épp a feuerbach-i koncepció alapjai voltak és maradtak idegenek. A disszertációban és a Rheinische Zeitungban írt cikkeiben teljesen osztja Hegel nézetét a társadalmi szubsztancia primátusára és úgyszintén jellegére vonatkozólag. Amikor pedig már a „társadalmi egész” materialista magyarázatára törekszik, kiindulópontjául épp a Feuerbach által figyelmen kívül hagyott gazdasági jelenségek szolgálnak, úgy hogy annak naturalisztikus társadalomfelfogása számára nem mutatkozott elfogadhatónak.

Azonban e munkában, „A hegeli államjogbölcselet bírálatában” még korántsem találkozunk egyértelmű megoldással. Marx egyrészt élesen fellép a hegeli filozófia misztifikációjával szemben, amely az egyes individuumoktól elszakított társadalmat önálló szubjektummá változtatta és cselekedni készítette a történelem rejtett alkotójaként. Ezzel kapcsolatban aláhúzza, hogy csak a maguk közvetlen, anyagi valóságában felfogott individuumok a történelem reális alkotói. Azonban az emberi történelem Hegel által kiemelt „törvényszerű” jellegének, a különböző célokat követő tudatos emberi cselekedetek „háta mögött” érvényesülő általános társadalmi vonatkozásoknak és folyamatoknak materialista magyarázata még koránt sincs bevégezve. E materialista magyarázat nem állhat az állam, a politikai élet jelenségeinek a polgári társadalomra való egyszerű visszavezetéséből, ha nincs válasz arra a kérdésre — mivel magyarázható maguknak ezeknek a gazdasági feltételeknek változása. Ezt a kérdést Marx az „Állambölcselet kritikája” megírásának időpontjában még nem vette vizsgálat alá. Ezzel magyarázható, hogy e munka s úgyszintén a nem sokkal később íródott „Zsidókérdéshez” is egyes, igen lényeges konkrét kérdések (állam és polgári társadalom viszonya, az állam elidegenedése és ennek következményei, stb.) *materialista* megválaszolása mellett, éppen általános történelemfilozófiai kérdésfeltevések esetében sok kifejezetten *idealista* megfogalmazást tartalmaz, az „emberi szellem”, „öntudat” fejlődésére való hivatkozással magyaráz meg egyes problémákat.<sup>7</sup>

Mindez tükröződik Marx ismeretelméleti nézetein is. Egyrészt a valóság megismerését csak az egész emberiség a maga „általános dolgában”, a tudományban képes megvalósítani. „Egy valóságos szféra tiszta eszmeisége csak mint *tudomány* létezhetnék” (uo. 209. o.). Ugyanakkor a tudományos-teoretikus megismerést ebben az időszakban, épp úgy mint korábban, teljes éles-

<sup>7</sup> „Egy nép akarata éppannyira nem juthat túl az ész törvényein, mint egy egyén akarata. ... A törvényhozó hatalom nem csinálja a törvényt; csak felfedezi és megformulálja (1. köt. 262. o.). Az állam-berendezkedés mint a tudat bizonyos fejlődési fokának produktuma. (Vö. uo. 218. o.) ”De a vallásos szellemet nem is lehet *valóban* világivá tenni, hiszen mi egyéb a vallásos szellem, mint az emberi szellem egy fejlődési fokának *nem-világi* formája? A vallásos szellem csak annyiban válhat valóságossá, amennyiben az emberi szellemnek fejlődési foka, amelynek ő a vallási kifejezése, *világi* formájában lép fel és konstituálódik. Ez történik a demokratikus államban” (Uo. 361. o. — A zsidókérdéshez), stb. stb.

séggel állítja szembe az anyagi gyakorlattal. A gyakorlati szükséglet mint pusztán biológiai, egoista érdek jelenik meg, amely számára teljesen közömbös a tárgy belső lényege, specifikája, amely saját külső mércével méri a tárgyat vagy valamely „konvenció szabályai szerint” tekinti, míg az elmélet azt „magukon és magáért-valóan” „a dolog természetéből kiindulva” fogja fel (vö. uo. 291. o.). A gyakorlati szükséglet világnézete természeténél fogva korlátozott és néhány vonásban kimerül (uo. 376. o.). A gyakorlati szükséglet passzív, csak a külső feltételek változása idézheti elő fejlődését,<sup>8</sup> s így nem szolgálhat az állandóan fejlődő elméleti gondolkodás alapjául és magyarázatául.

A fiatal Marx csak azáltal jut egy konzekvensen materialista világnézet — mind társadalomszemlélet, mind ismeretelmélet — megalkotásához, hogy gyökeresen megváltoztatja a gyakorlati tevékenységnek ezt az értékelését. Csak a munka ember- és történelemalkotó szerepének feltárásával teljeseedik be, válik logikai egésszé filozófiai materializmusa. Ez a fordulat 1844 nyarán a párizsi kéziratokban (Ökonómiai-filozófiai kéziratok) valósul meg.<sup>9</sup> Nincs itt lehetőség arra, hogy a fejlődés feltételeit és okait megvilágítsuk. Csak arra utalunk, hogy a fordulat nem jöhetett volna létre, ha Marx időközben nem látta volna meg a munkát, a termelő tevékenységet egy távolabbi, a kapitalista társadalomban elfoglalt helyen túlmutató, történelmi perspektívából, a proletáriátus osztályálláspontjáról.

A párizsi kéziratok tehát az első munka, amelyben Marx filozófiai materializmusa logikailag zárt koncepció formájában jelenik meg előttünk, abban az értelemben, hogy az ideológiai-politikai élet gazdaságira való „visszavezetése” kiegészül ezen utóbbi materialista értelmezésével, az anyagi termelés történeti szerepének feltárásával. Ugyanakkor azonban az itt kifejtett felfogás a későbbi érett Marx művek koncepciójától bizonyos igen lényeges kérdésekben még *eltér*. Nemcsak arról van szó, hogy Marx történelmi-társadalmi koncepciója itt még szinte teljes általánosságban, inkább történetfilozófia-elvként szerepel, hogy a marxi elmélet és módszertan alapvető fogalmai (társadalmi formáció, társadalmi viszonyok, ideológia, stb.) még csak csírájukban és tendenciájukban jelentkeznek, nemcsak hangsúly, érdeklődés és szemléletmód változásról, hanem egy sajátos, többirányban kiható és megnyilvánuló felfogásról, amelytől — úgy tűnik — a későbbiek során Marx megválik. E koncepció mindenekelőtt az egyén és társadalom kölcsönviszonyának kérdését érinti.

Az individuum és társadalom problémája, mint erre már az előbbiekben utaltunk, egyike volt azoknak, amelyeket Marx még a hegeli filozófiai örök-

<sup>8</sup> „A gyakorlati szükséglet, amelynek értelme a haszonlesés, passzívan viselkedik és nem bővül tetszése szerint, hanem kibővülését *megtalálja* a társadalmi állapotok továbbfejlődésével.” (Uo. 376. o.)

<sup>9</sup> E kérdésre vonatkozó álláspontunk tehát eltért a marxista filozófiatörténetben általában elfogadott nézettől, amely szerint Marx végleges materialistává válása időben egybeesik kommunisztává válásával és a „Német—francia évkönyvek”-ben szereplő cikkek, főként a „Hegeli jogbölcselet bírálata. Bevezetés” megírásával. Természetesen az ifjú Marx materialistává válása egy fejlődési folyamat eredménye és nehezen köthető egy pillanathoz, vagy akár egy íráshoz is. Láttuk, hogy a „Hegeli államjogbölcselet bírálatahoz” már a materializmus felé vezető úton mutatja Marxot és a materialista tendenciák a „Zsidókérdéshez”-ben is lényegesen erősödnek. Azonban úgy tűnik, hogy a „Jahrbücher” írásából még hiányzik a gazdasági fejlődés materialista magyarázata, az anyagi termelés szerepének megértése, ami nélkül a történelem materialista magyarázata elképzelhetetlen. A „Hegeli jogbölcselet bírálata. Bevezetés”, habár az előző munkák idealista ingadozásai benne már nem fedezhetők fel, nem ad még *pozitív alapot* a következtetés levonására.

séghez való kapcsolódása révén legkorábban igen határozottan tudatosított. Korai műveiben maga is a hegeli álláspontot képviseli — a szellemi organizmusként felfogott társadalom az elsődleges, az egyes individuum csupán e társadalmi szubsztanciának absztrakt kifejezője. Az „Államjogbölcselet bírálatában” a társadalom primátusának elve megmarad, habár, kritikailag a hegeli filozófia antidemokratikus és idealista vonásai ellen fordulva, erőteljesen aláhúzza, hogy ezek többek között épp a társadalomnak a benne élő individuumoktól való elszakításában, rajtuk kívül lebegő, önálló szubjektummá való átválttatásában nyertek kifejezést. A párizsi kéziratokban nem kevésbé hangsúlyozza individuum és társadalom egységének mozzanatát. „Különösen vigyázni kell arra, hogy ne állítsuk szembe a „társadalmat” mint absztrakciót az individuummal. Az egyén társadalmi lény. Épp ezért életének bármely megnyilvánulása — még akkor is, ha ez nem lép fel közvetlenül a kollektív, másokkal együtt beteljesült életmegnyilvánulás formájában — a *társadalmi élet* megjelenése és felismerése. Az ember individuális és nemi élete nem választható külön, habár szükségszerűen az individuális élet létezési módja, vagy különösebb, vagy általánosabb megjelenése a nemi életnek, a nemi élet pedig vagy különösebb, vagy általánosabb individuális élet”. (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 117. o.) E munkában azonban — ezen túlmenőleg — jelentkezik egy további, a korábbi művekkel ellentétes vonás is: Marx állandó törekvése arra, hogy a társadalom életét az egyes individuum, helyesebben a *termelő* individuum tevékenységének sajátosságából, jellegéből, a *társadalmi viszonyokat a munkának saját tevékenységéhez való viszonyából vezesse le*. Így az individuum — ezen egysegen belül — bizonyos *metodológiai* értelemben elsődlegesként lép fel. Ez a törekvés a legvilágosabban a „Kéziratok” azon sokat kommentált és vitatott felfogásában nyilvánul meg, amely szerint a *magántulajdon* a munka elidegenedésének *következménye*, a kapitalista és munkás közötti viszony a munkásnak saját tevékenységéhez való viszonya által feltételezett és létrehozott.<sup>10</sup>

Ennek a követelménynek, felfogásnak elméleti alapját nem nehéz feltárni. A társadalom nem más, mint az egyes individuumok viszonyainak, kapcsolatainak összessége. Másrészt ezek a viszonyok az egyének anyagi termelőtevékenysége által meghatározottak és létrehozottak — épp ebben áll a „Kéziratok” alapvető új gondolata. Mindebből Marx arra a következtetésre jut, mindezt úgy fogja fel, hogy a fentebb említett *társadalmi, individuumok közti viszonyok nem mások, mint a termelő individuum saját tevékenységéhez való viszonyának megnyilvánulásai, külsődlegessé válásai*. Ezt többször világosan le is szögezi. „Az ember elidegenedése és általában az embernek bármely ön-

<sup>10</sup> „Tehát az elidegenült, külsődlegessé vált munkán keresztül szüli meg a munkás valamely más, a munkán kívül álló ember viszonyát ehhez a munkához. A munkásnak a munkához való viszonya szüli meg a tőkésnek — vagy bárhogy is nevezzék a munka gazdáját — ehhez a munkához való viszonyát. Tehát a *magántulajdon* a *külsődlegessé vált munka*, a munkás természetéhez és önmagához való külsődleges viszonyának terméke, eredménye, szükségszerű következménye.

Ily módon a *magántulajdon* fogalmát a *külsődlegessé vált munka*, azaz a *külsődlegessé vált ember*, az elidegenedett munka, az elidegenedett élet, az *elidegenedett ember* fogalmának elemzéséből kapjuk.

Igaz, a *külsődlegessé vált munka* (a *külsődlegessé vált élet*) fogalmát, a nemzetgazdaságtanból kiindulva, mint a *magántulajdon mozgásának* eredményét kaptuk. De a fogalom elemzése megmutatja, hogy, habár a magántulajdon úgy lép is fel, mint a külsődlegessé vált munka alapja és oka, a valóságban, ellenkezőleg, következménynek bizonyul, mint ahogyan az istenek eredetileg az emberi értelem eltévelyedésének nem okai, hanem következményei voltak. Később ez a viszony kölcsönhatásba változik át.” (Uo. 91—92. o.)

magához való viszonya csak az embernek más emberekhez való viszonyában válik valóságossá, jelenik meg.” (Uo. 89. o.) „Az embernek önmagához való viszonya számára *tárgyivá, valóságossá* csak a más emberhez való viszonyán keresztül válik. Ha az ember tehát úgy viszonyul saját munkájának termékeihez, saját eltárgyasult munkájához, mint *idegen*, ellenséges, hatalmas, tőle nem függő tárgyhoz, akkor ő oly módon viszonyul hozzá, hogy a tárgy gazdája más, számára idegen, ellenséges, hatalmas, tőle nem függő ember. Ha ő saját tevékenységéhez mint kényszerű tevékenységhez viszonyul, akkor ő úgy viszonyul hozzá, mint olyan tevékenységhez, amely más ember szolgálatában áll, annak van alávetve, alá van rendelve parancsainak és igájának.

Az ember önmagától és a természettől való bármely önelidegenülése abban a más, tőle független emberekhez való viszonyban nyilvánul meg, amelybe ő a természetet és önmagát helyezi.” (Uo. 90—91. o.)

Nyilván ebbe az irányba hatott az a tény is, hogy a „társadalmi egésznek” materialista értelmezése még teljesen kidolgozatlan, a társadalmi viszonyok fogalma még teljesen kialakítatlan volt. (A „Kéziratokban” Marx gyakorlatilag csak *egyes* munkás és *egyes* tőkés absztrakt viszonyát elemzi). Mindez a magyarázat azonban nem elegendő. A fentiekkel kapcsolatban legalább két probléma vetődik fel: 1. Hogyan vélhette Marx azt, hogy a társadalmi viszonyok és ezzel együtt az egész szellemi, politikai, stb. felépítmény lényeges vonásai megérthetők és levezethetők az egyes termelőnek saját tevékenységéhez való viszonyából, amikor az általa tanulmányozott társadalmat épp az jellemezte, hogy a társadalmi viszonyok hihetetlen bonyolultságával ellentétben az egyén tevékenységét, életét hihetetlen egyoldalúvá, korlátozottá és torzítottá változtatta?

2. Mit jelent lényegileg az a formula, hogy a magántulajdon a munkásnak saját tevékenységéhez, mint elidegenülthöz való viszonyából keletkezik? Mit kell értenünk ezen a viszonyon, miben rejlik magának az elidegenedésnek lényege?

Hogy e kérdésekre válaszoljunk, tovább kell folytatni az analízist.

E koncepciónak gyökerei ugyanis korántsem csak elméletiek. Véleményünk szerint nem kisebb szerepet játszottak itt bizonyos gyakorlati feltevések, amelyek ugyan a „Kéziratok” szövegében explicit kifejtést nem kaptak, de amelyek rekonstruálhatók — elsősorban egyes későbbi munkák, főképp a „Német ideológia” segítségével.

Itt a munkamegosztás problémájáról van szó. A munkamegosztás értékelése az „Államjogbölcselet bírálata”-ban pozitív. A „demokráciában” a munkamegosztás természetesként tételeződik fel („különben az egyes volna az *igazi* társadalom és feleslegessé tenné a társadalmat”. Marx—Engels Művek. 1. köt. 324. o.), nem az egyes, munkamegosztás által megszabott funkciók megszüntetéséről, hanem arról van szó, hogy ezek közvetlenül mint *társadalmi* funkciók jelentkezzenek (vö. a „cipészség” mint képviselőt az igazi államban — uo. 325. o.; ugyanígy az egyes konkrét funkciók és az állami életben való részvétel szembeállítás — uo. 254. o., stb.). A „Kéziratokban” viszont a munkamegosztás mint a termelés társadalmi jellegének *elidegenedett* formája kap jellemzést. A továbbiakban a „Német ideológia”-ra kell támaszkodnunk. Ekkor Marx kifejezetten feltételezi, hogy a kommunista társadalom felszámolja a munkamegosztást, hogy e társadalom létrehozza a termelőeszközök és a termelő individuumok olyan fejlettségét, amikor elvben minden egyes individuum képes lesz a társadalmi termelőtevékenység bármely ágában tevékeny-

kedni, amikor minden egyén potenciálisan magába zárja a társadalom tevékenységének, az osztálytársadalmi képességeknek egész totalitását. Tehát ebben a korszakban a társadalom gazdagsága közvetlenül — mind objektív, mind szubjektív értelemben — egybe fog esni, mérhető lesz az egyes individuum gazdagságán.<sup>12</sup> Ez a munkamegosztás felszámolására vonatkozó koncepció nem magyarázható egyszerűen a sokoldalú ember humanista ideáljának megvalósítására irányuló törekvésből. Nem kis szerepet játszott ennek kialakulásában Marxnak elméleti elképzelése, amely szerint a gyári munka, a gépek használata minden termelőmunkát *egyszerű* munkára redukál és így *lehetővé* teszi a különböző munkafolyamatokban való részvételt, míg a munkaerőnek a kapitalizmus általános törvényeiből következő állandó fluktuációja *kényszeríti* a termelőt a megfelelő képességek stb. kidolgozására.

A munkamegosztás megszüntetésének ez a gondolata megvolt már a párizsi „Kéziratok” megírása idején. Csak ezáltal magyarázható többek között az a tény, hogy Marx a kommunista társadalomban minden egyes tárgyat éppúgy az egyes individuum, mint az *egész társadalom* lényegi erői megtestesítőjének tekinti.<sup>13</sup>

Különben a munkamegosztás megszüntetésének ez a koncepciója teljes világossággal lép fel már Marx igen lényeges, de általában elhanyagolt kéziratában, melyet a MEGA szerkesztői „Ökonomische Studien (Exzerpte) (1844—45)” címen publikáltak. (Vö. MEGA. Abt. I. Bd. 3. 546—547. o.)

Úgy véljük ezen momentum tisztázásának segítségével lehetséges lesz választ adni előbb felvetett kérdéseinkre is. Először is feltételezzük, hogy a „Kéziratok”-ban Marx számára az *elidegenedés leglényegesebb mozzanatát és alapját épp a munkamegosztás alkotta*, s a magántulajdonnak az elidegenedés-

<sup>12</sup> „A dolog úgy áll, hogy amint csak megjelenik a munkamegosztás, mindenki megkapja tevékenységének meghatározott, kizárólagos területét, amelyet ráerőszakolnak, amelyből ő nem szabadulhat meg: ő — vadász, halász, vagy pásztor, vagy pedig kritikai kritikus, és meg kell maradnia annak, ha nem akar létfenntartási eszközök nélkül maradni, — amíg a kommunista társadalomban, ahol senki sincs egy kizárólagos tevékenységekör által korlátozva, hanem mindenki bármely területen tökéletesítheti magát, a társadalom szabályozza az egész termelést és éppen ezért létrehozza számomra annak a lehetőségét, hogy ma ezt, holnap valami mást csináljak, reggel vadászak, délben halászak, este pásztorkodjak, vacsora után pedig kritikával foglalkozzam — ahogy jól esik —, nem téve azonban engem ezek miatt sem vadásszá, sem halásszá, sem pásztorrá, sem pedig kritikussá.” (MEGA. Abt. I. Bd. 5. 22. o.)

„Minden eddigi elsajátításnál az egyének tömege egyetlen munkaeszköznek maradt alávetve; amikor majd a proletárok sajátítanak el, a munkaeszközök tömegét minden egyes egyénnek, a tulajdont pedig valamennyiüknek kell alávetni.” (Marx—Engels: A német ideológia. Szikra. 1952. 54. o.)

„Az, hogy a művészi tehetség kizárólag az egyes egyénben összpontosul s hogy a nagy tömegben ezzel összefüggésben el van nyomva, a munkamegosztás következménye. Még ha bizonyos társadalmi viszonyok közt minden ember kitérő festő lenne is, ez még egyáltalában nem zárná ki azt, hogy mindenki eredeti festő is lenne... A társadalom kommunista szervezésénél mindenestre megszűnik a művész alárendelése a helyi és nemzeti korlátozottságnak, ami tisztán a munkamegosztásból származik, s megszűnik az egyén alárendelése valamely meghatározott művészetnek, amelynő fogva az egyén kizárólag festő, szobrász, stb.... Kommunista társadalomban nincsenek festők, hanem legfeljebb emberek, akik egyebek között festenek is.” (Uo. 130. o.)

<sup>13</sup> „Annak mértékében, ahogy a tárgy valóság az ember számára a társadalomban mindenütt az emberi lényegi erők valóságává, emberi valósággá és következésképp az ő *saját* lényegi erőinek valóságává válik, valamely *tárgy* az ő számára saját magának *eltárggyiasulásává* válik, individualitásának állításává és megvalósításává, az ő tárgyává, azaz a tárgy önmagává változik.” (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 119. o.)

ből való levezetése a munkamegosztásból való levezetésével volt azonos. Ismeretes, hogy még a „Német ideológiá”-ban is azt írja: „A munkamegosztás és magántulajdon azonos kifejezések, — az egyikben ugyanazt mondják ki a tevékenységre vonatkoztatva, amit a másikban a tevékenység termékére vonatkoztatva mondanak.” (I. m. 15—16. o.) A „Kivonatokban” Marx *azonosnak veszi az önmagában vett munkamegosztást a kapitalista és munkás közötti munkamegosztással, a tőke és munka elválásával.* (Vö. MEGA. Abt. I. Bd. 3. 539. o.)

Ez a feltételezés első látszatra alaptalannak tűnhet, mivel a „Kéziratok”-ban Marx többhelyütt az elidegenedés megnyilvánulásának nevezi a munkamegosztást. Ez az érv véleményünk szerint azonban nem döntő. Ismeretes, hogy Marx az elidegenedést is többhelyütt a magántulajdon megnyilvánulásként tárgyalja és csak a fentebb idézett döntő helyen válik világossá, hogy az eredeti viszony fordított. Nyilvánvaló ugyanis, hogy egyszer kialakulván magántulajdon, elidegenedés és munkamegosztás kölcsönhatásban vannak s valamely konkrét jelenség vizsgálatánál közülük bármelyik elsődleges lehet, igazi viszonyuk megvilágítására csak a történelmi kialakulás kérdésénél kerülhet sor. Magántulajdon és elidegenedés kapcsolatában ezt Marx az idézett helyen tisztázta. Hogyan jön létre az elidegenedés, ezt azonban csak felveti, a kérdésre adott válasza nem maradt ránk s talán nem is került megírásra, a kézirat épp e probléma tárgyalásának kezdetén félbeszakad. Ugyanakkor az elidegenedett munka fogalmának analízise világosan megmutatja, hogy az elidegenedés döntő momentumát, a saját tevékenységéhez való elidegenedett viszony lényegét Marx számára akkor épp a munkamegosztás alkotta. Különösen világosan lép ez fel abban a kifejtésben, amelyek a „Kivonatokban” találunk: „A szerzés, kereset érdekében végzett munka (Erwerbsarbeit) feltételezi: 1. A munka elidegenültségét és véletlen jellegét a dolgozó szubjektum viszonyában. 2. A munka elidegenült és véletlen jellegét tárgyához való viszonyában. 3. Azt, hogy a munkást társadalmi szükséglet határozza meg, amely számára egyaránt idegen és kényszerjellegű, amelynek ő az egoista szükségletek, a szükség következtében veti alá magát és amely számára csak mint természetes szükségletei kielégítésének forrása bír jelentőséggel, aminthogy ő is csak mint a szükséglet rabja bír jelentőséggel annak számára. 4. Azt, hogy az egyéni létezés megőrzése a munkás számára mint tevékenységének célja lép fel, míg igazi tevékenysége csak eszköz jelentésével bír számára; azt, hogy ő azért valósítja meg tevékenyen életét, hogy megszerezze élete fenntartásának eszközeit.” (MEGA. Abt. I. Bd. 3. 539. o.) Csak ha ily módon tisztázzuk az elidegenedés és a munkamegosztás viszonyát, válik érthetővé Marx koncepciójának egésze. Csak ennek figyelembevételével világítható meg teljesen, hogy az elidegenedés nem pusztán a munkásnak saját tevékenységéhez való *szubjektív* viszonya (nem érzi magát „otthon” munkájában, a munka nem önkifejezése stb.), hanem objektív anyagi-történelmi folyamat. A fejlődés korai, primitív stádiumában az egyén csak arra képes, hogy (társaival együtt, közösen) megtermelje azt, ami szükséges életének fenntartásához és nem többet. Épp ezért individuum és individuum, társadalom és individuum azonosak, szükségletek és képességek összhangja még nem bomlott meg. A továbbiak során a termelőképeség fejlődése odavezet, hogy az ember többet képes termelni, mint ami legalapvetőbb szükségleteink kielégítése számára elégséges, azonban ezt csak annak következtében képes megvalósítani, hogy *tevékenysége a természet egészéről a természeti jelenségek, tárgyak egy kis, szűk körére szorul* (ez az a

mód ahogy maga a munkamegosztás jellemzést nyer az individuális tevékenység kereteiben). A munkamegosztásnak, mint a társadalmi tevékenység elidegenülésének ez a kialakulása hozza létre a fiatal Marx szerint a magántulajdont, vagy legalább is annak előfeltételeit. Csak felszámolásával jön létre újra ember és társadalom harmóniája és azonossága, s változik át maga a társadalom „egyetlen személyé”. (Uo. 558. o.)

Amikor tehát Marx a kapitalista társadalom vizsgálatánál is azt az elvet követi, hogy az egyes individuum tevékenységéből (helyesebben a munkás tevékenységéből és saját tevékenységéhez való viszonyából) kiindulva kell a társadalom egészét megérteni (fentemlített metodológiai individualizmusa), úgy a társadalom fejlődése végeredményét, „célját” alkalmazza mérceként a társadalom konkrét formáinak megismeréséhez. Azaz a kritikai-teleológia módszerének egy bizonyos maradványával állunk itt szemben.

Ennek igen lényeges hatásai vannak a „Kéziratban” jelentkező társadalmi-történetfilozófiai koncepció egészére. Minden részletre nem térhetünk itt ki s ez témánk számára nem is szükséges. Pusztán megjegyezzük, hogy épp ezen jellege folytán az „elidegenedés” fogalma alkalmas eszköznek bizonyul, hogy általában a kapitalista társadalom *valamennyi* jelensége számára kritikai megvilágítást nyújtson, de teljesen alkalmatlan az egyes szférák, stb. *specifikus* vonásainak, funkcióinak jellemzésére. Még fontosabb az a tény, hogy az individuum és társadalom viszonyának helytelen felfogása képtelenné teszi Marxot arra, hogy materialista történetfelfogását teljes következetességében érvényesítse. Mivel az egyes individuum tevékenységének stb. történelmi változásából a társadalmi fejlődés egésze nem vezethető le, Marx gyakran kényszerül azt, ami voltaképpen történelmi *produktum*, *készként* feltételezni. Így egyes helyeken (főként a „Kivonatokban”) még feltűnik nála a kapitalizmus moralizáló bírálata, s egyben a szocialista társadalom szükségességének az ember lényeg „kollektív” jellegéből való levezetése. Jellemző ugyancsak, hogy a „Kéziratok” kifejezetten állati és emberi lényeg szembeállításával operál, sehol nem veti fel a másodiknak az elsőből való kialakulását. Végül, habár Marx a termelőtevékenységet általában mindenütt mint kettős jellegű és eredményű folyamatot, mint a képességek elsajátításának s egyben dologivá válásának folyamatát, mint a „természet humanizációját” és az „ember naturalizációját” jellemzi (lásd ennek kifejtését később), ott ahol egyes *konkrét* kérdéseket vizsgál, ott gyakran egyoldalúan, mint már *meglevo* képességek, tulajdonságok tárgyivá válását veszi csak figyelembe.<sup>14</sup> Mindez a feuerbach-i antropológia még leküzdetlen hatását bizonyítja. Ugyanakkor azonban súlyos hiba lenne ezeket a

<sup>14</sup> Bizonyos metafizikus momentumok jelentkezése Marx történelem felfogásában nem materialistává válásának (akár időszakos) eredménye. A helyzet az, hogy ezek a vonások csak bizonyos mértékig világosabbá válnak, azonban lényegileg megtalálhatók Marx korábbi idealista műveiben is. Ez nem véletlen. Ugyanis ezek a vonások sokkal hatványozottabban jelentkeznek Hegel történelemfilozófiájában, amelynek radikálisan dialektikus voltát sokszor eltűlozzák. Való igaz, hogy Hegel kísérletet tett a történelmi fejlődést szubjektum és objektum ellentmondásából, annak dialektikus történelmi mozgásából magyarázni. Függetlenül azonban attól, hogy feltételezte, hogy az egész fejlődés a szubjektum oldalán, mint tudati fejlődés zajlik le (lásd a Phänomenológiát), független a „történelem végének” jól ismert gondolatától, rá kell mutatni arra is, hogy szubjektum-objektum történelmileg változó ellentéte számára csak történelmi kifejezési forma volt azon *történelemfeletti*, örök ellentmondás, hasadás számára, amely jellemzi az ember természetét. Az ember mint *szellemi lény* általános, valamennyi ember számára *közös kollektív lényeg* kifejezője s ebben a viszonylatban azonos a többi emberrel. Ugyanakkor azonban, mint testi, anyagi ember a másiktól teljesen különálló, hozzáférhetetlen,

tendenciákat abszolútizálni — velük szemben jelentkeznek más, ellentétes irányba ható, a későbbi érett munkák felé mutató tendenciák — az embernek saját munkája termékeként való felfogása, a szocializmus szükségszerűségének levezetése a kapitalista társadalom fejlődési törvényeiből, ezzel kapcsolatban a munkásosztály történelmi szerepének hangsúlyozása stb. Ezeknek az előre-mutató és hátrahúzó tendenciáknak bonyolult keveréke határozza meg a „Kéziratok” specifikus jellegét.

Az individuum és társadalom viszonyának itt tárgyalt koncepciója jelentős mértékben nyomot hagyott Marx ismeretelméleti felfogásán is. Ez közvetlenül kifejezésre jut az érzékiségnek, a szemléletnek (a korábbi munkákkal teljes ellentétben) a párizsi kéziratokban található kultuszában. Itt nem pusztán külső feuerbachianizmusról van szó. Amint Marx feltételezi azt, hogy az elidegenedés megszüntetésével az individuum fizikai „lényegi erői” potenciálisan felölelik majd a társadalmi „lényegi erők” egész totalitását, az individuum a maga közvetlen élettevékenységében megvalósítja a társadalom egész gazdagságát, ugyanúgy feltételezi szellemi síkon azt is, hogy az *individuum közvetlen-érzéki tudata majd a társadalmi tudat egész gazdagságát felöleli és magába foglalja*. A magántulajdon, az elidegenedés társadalmában a legélesebb ellentét és szakadék áll fenn gyakorlati és elméleti, érzéki és gondolati között. A közvetlen gyakorlati-érzéki tudat a legdurvább fizikai szükségletek és valamennyi szükséglet elidegenedése — a birtoklás szükségletének hatalmában áll. Éppen ezért e tudat számára a tárgy elveszti a maga specifikus jellegét, természetes gazdagságát, csak annyiban és csak úgy válik tárgyává, mint ezen szükségletek kielégítésének eszköze. Másrészt az absztrakt gondolkodás elszakad mind a természettől, mind az emberi tevékenységtől, idegenül áll velük szembe — és nemcsak a „hamis” spekulatív gondolkodás, de még az emberiségnek a természethez való elméleti viszonya, a természettudomány is. Igaz, a természettudomány „a valódi emberi élet alapjává vált” — habár elidegenedett formában — és ez csak annak következtében történhetett meg, hogy igaz tudást nyújtott a természetről. De a természettudomány irányzata materialista, helyesebben idealista (Marx akkori terminológiájában). „Materialista”, mivel idegenül áll szemben a filozófiával, képtelen felfogni a természet életének egész jellegét, e totalitást csak részekre szabdalva képes vizsgálni s e részek összefüggését, a belőlük álló egészet már nem képes létrehozni. Idealista, mert elszakadt az emberi szükségletektől, tevékenységtől és az emberi szemlélettől; az empirikus individuum öntudatától elidegenedve, mint külön, beavatatlanok számára érthetetlen és titokzatos szféra létezik. Az absztrakt gondolkodásnak ez az önállósulása az elidegenedés következménye. „A pozitív, amit Hegel itt, az ő spekulatív logikában, végrehajtott az, hogy a *meghatározott fogalmak*, a gondolkodás *általános fix formái* a maguk természetéhez és szellemhez való önállóságában az emberi lényeg, tehát úgyszintén az emberi gondolkodás általános elidegenedésének szükségszerű eredményei...” (Uo. 168. o.)

A kommunizmus az elidegenedés megszüntetésével mind az absztrakt tudományt, mind az absztrakt szemléletet emberi tudománnyá és emberi

---

áthatolhatatlan valaki. (Legpregnansabban talán az egész koncepció az Enciklopédiában van rögzítve, l. a 430. §-t). Az elidegenedés egész koncepcióját ez az idealista-metafizikus alapfeltevés hatja át s ez határozza meg azt a tényt, hogy az elidegenedés megszüntetése Hegel számára minden tárgyiság, anyagság megszüntetésével csik egybe.

szemléletté alakítja át. A tudomány megszűnik az individuummal szemben álló, tőle független és idegen szférává lenni — az érzéki tudatból és szükségletből veszi eredetét és azt gazdagítva, ahhoz is tér vissza. Önállóság csak viszonylagos és momentális lesz, csak mozzanat a szemlélet és gondolkodás egységében. A szemlélet elveszti szűk egoista-gyakorlati voltát. Állandóan gazdagodva az emberiség nemi tevékenységének, igazi gyakorlatának, a termelésnek és a tudománynak fejlődése következtében, ezek eredményeit állandóan asszimilálva, megtanulva „emberi” azaz „természeti” módon látni, hallani stb. — képessé válik épp e történelmi közvetítés következtében arra, hogy *közvetlenül* ragadja meg a tárgyat a maga meghatározásainak egész gazdagságában, a maga specifikus voltában és ugyanakkor az egésszel való összefüggéseiben, a természetet a maga igazságában.<sup>15</sup> Épp ezért lép fel a kommunizmus, mint a gyakorlat és elmélet, lényeg és létezés, aktivitás és szenvedés stb. ellentétének megoldása és megszüntetése (Vö. uo. 121. o.)

Paradoxonnak tűnhet, hogy Marx épp ebben a munkájában, amelyben — világnézetének egészét tekintve — a leghatározottabb lépéssel távolodik Feuerbachtól és az emberi gyakorlat újraértékelésével gyökeresen, minőségileg új típusú materialista filozófiát hoz létre, egyes nem lényegtelen szociológiai ismeretelméleti kérdésekben közeledést mutat a feuerbach-i felfogás felé. A két felfogás hasonlóságát nem kell azonban eltúlozni. Az alapvető kiinduló kérdésekben való ellentét itt is megmutatkozik és határozottan eltérő tartalmat kölcsönöz még az érintkezési pontoknak, a hasonlóságoknak is. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy Feuerbach sohasem tudta kielégítően és egyértelműen tisztázni a tudat elidegenedésének okait és végeredményben, habár e tekintetben filozófiája korántsem ellentmondásmentes, autonómnak és elsődlegesnek tekintette ezt. A „földi mennyország” megvalósítását a tudat reformjától várta, míg Marx a „gyakorlati elidegenedésből”, a munka elidegenedéséből indul ki (bármennyire elvont formában is szerepeljen ez itt nála) és csak az ezt megsemmisítő kommunista forradalom hozhatja magával — véleménye szerint — a tudat gyökeres változását. A két gondolkodónak ez az ellentéte igen világosan megnyilvánul a dialektikához, és ezen belül a tagadás tagadásához való viszonyukból. Feuerbach viszonya a dialektikához, mint a teológia racionalizált formájához, mint elidegenedett gondolkodáshoz egyértelműen negatív. Marx számára viszont, ezzel ellentétben, a dialektikus gondolkodás szükségszerű kifejezője és terméke az anyagi-társadalmi élet elidegenedett voltának, annak tükröképe. Épp ezért, ha a „Kéziratokban” Marx fel is tételezi, hogy a dialektika (módszer értelmében), mint általában véve minden közvetítettség, szükségtelenné válik abban a társadalomban, ahol megszűnt az elide-

<sup>15</sup> „Az *érzékeségnek* (l. Feuerbach) kell minden tudomány alapjává válnia. A tudomány csak akkor *valódi* tudomány, ha az érzékeségből indul ki annak kettős formájában: az *érzéki* tudatból és az *érzéki* szükségletből; tehát csak abban az esetben, ha a természetből indul ki. Az egész történelem előkészület ahhoz, hogy az „*ember*” az *érzéki* tudat tárgyává váljon és hogy az „embernek mint embernek” szüksége váljon szükségletté.” (Uo. 123. o.)

„A szocialista ember számára az ember és a természet lényegisége gyakorlati, érzéki, szemléleti jelleget öltött, mégpedig az ember a másik ember számára szemléletesen vált a természet létévé, a természet pedig szemléletesen vált az ember létévé...” (Uo. 125. o.)

„Az érzék és a szellem közötti absztrakt ellenségeskedés addig szükségszerű, ameddig az ember saját munkája által még nem hozta létre a természethez való emberi érzéket, a természet emberi értelmét, tehát az ember *természetes érzékét* is.” (Uo. 133—134. o.)

genedés, egyben a dialektikát a megismerés egyedül helyes módszerének tartja az elidegenedett társadalmon belül. A dialektikus gondolkodás — elidegenedett gondolkodás, de egyben olyan gondolkodás is, amely képes (és csak egyedül ez képes) a társadalom és saját elidegenedett voltának feltárására. A dialektika a még nem emberivé vált, de emberivé váló történelem logikája.<sup>16</sup>

(Ez a megállapítás természetesen korántsem igazolja azon burzsoá filozófiatörténészek (Kojève, Calvez) tételét, akik szerint az ifjú Marx felfogásában a dialektika tárgya — objektum és szubjektum viszonya az elidegenedett társadalomban. E kérdésben világos különbséget kell tennünk objektív és szubjektív dialektika között. Marx a dialektikus fejlődéskonceptiót, a dialektika objektív törvényeit mind a természetre, mind a társadalomra kiterjesztette, legkorábbi műveitől kezdve. Ennek világos bizonyítékait hozza fel pl. R. Garaudy az „Ökonómiai-filozófiai kéziratokkal” kapcsolatban. Ugyanakkor, mint ezt a fentiekben alátámasztani igyekeztünk, e művében Marx határozottan azt a nézetet képviseli, hogy ezen objektív dialektika megismerése a szocialista társadalomban — a történelmi közvetítés dialektikus folyamata következményeképp — *közvetlenül*, a szocialista ember kulturált érzékiségében, szemléletében megvalósulhat.)

Marx további fejlődését nem fogjuk részletezni. A *konkrét* társadalmi-történelmi jelenségek vizsgálata egyre jobban eltávolítja Marxot az itt részletesen ismertetett koncepciótól. Ezen vizsgálatok során egyre nagyobb figyelmet fordít a társadalom belső tagolódása, a társadalmi viszonyok vizsgálatára, amelyek a párizsi kéziratban még végletekig absztrakt formában jelentek meg. Az *osztályviszonyok* jelentőségének felismerése, részletes analizisük meggyőzi Marxot, hogy a társadalom tagozódásának egész bonyolultságát nem lehet az egyes individuum tevékenységének analiziséből levezetni, mivel ez utóbbi maga épp ezen társadalmi struktúra által determinált. Valószínűleg hasonló irányban hatott az a felismerés is, amely nagy súllyal jelenik meg a „Filozófia nyomorában”, hogy a termelést meghatározó társadalmi szükségletek nem vezethetők vissza az egyes individuumok közvetlen szükségleteire, hogy ezek gerincét, meghatározó részét a termelésnek, mint egységes társadalmi organizmusnak saját belső szükségletei alkotják. Mindenesetre tény, hogy Marxnak az egyén és társadalom viszonyáról vallott nézete lényegileg megváltozik. A „Német ideológia”-ban már nem arra törekszik, hogy az egyén saját tevékenységéhez való viszonyából értse meg a társadalmi viszonyokat, hanem fordítva, ezen utóbbiakat tekinti elsődlegeseknek az előbbivel szemben. Mindezt klaszikus formában fejezik ki a Feuerbach-tézisek: „Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”. Mindez természetesen nem jelenti az idealista hegeli társadalomfelfogás visszaállítását, hanem mindössze azt, hogy az individuum mint *emberi* individuum csak az emberi társadalom, a létét megelőzően és attól függetlenül kialakult reális, emberi individuumok-

<sup>16</sup> „Ily módon Feuerbach a tagadás tagadását *csak* mint a filozófiának önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely a teológiát (transzcendenset stb.) azután igenli, miután tagadja azt, tehát amely saját magával ellentétben igenli a teológiát...”

Mivel pedig Hegel a tagadás tagadását az általa tartalmazott pozitív oldalról, mint a valódi és egyedüli pozitívet tekintette, az általa tartalmazott negatív oldalról pedig mint minden létezés egyedüli igaz aktusát és önmegvalósításának aktusát, tehát ő csak *absztrakt, logikai, spekulatív* kifejezést talált egy olyan történelem mozgása számára, amely még nem az ember mint feltételezett szubjektum valódi történelme, hanem csak az ember születési aktusa, keletkezésének története.” (Uo. 152—153. o.)

ból álló egészen belül létezhet. E társadalom, a maga anyagi és szellemi vonásaival az egyén számára adott, ő csak belésszületik. Azt, hogy ki-mi lesz belőle, hogy s mint fog élni és cselekedni, ezek az előre adott anyagi és szellemi vonások határozzák meg döntő mértékben (tehát voltaképp — a többi, tőle függetlenül létező egyének tevékenysége, életmódja, stb. és az ugyancsak tőle függetlenül létező múlt nemzedékek tevékenysége által kialakított anyagi környezet) — cselekedetei természetesen megváltoztatják a széles értelemben felfogott környezetet, azonban e cselekedetek lehetőségeit és határait maga ez a környezet, szűkebb vagy tágabb határok között, határozza meg.

Ez a felfogás tehát korántsem mond ellent annak a ténynek, hogy az ember saját, elsősorban anyagi tevékenysége révén maga alkotja meg önmagát és saját történelmét. Mindössze Marx immár a történelmi fejlődés vizsgálata során nem a közvetlen-individuális, in actu vett tevékenységből, hanem e tevékenységnek osztársadalmi méretekben vett eltárgyasulásából, a termelési eszközökből indul ki, mint elsődlegesekből és meghatározókból. Mindez természetesen közismert tény, amelyet nincs értelme részletezni vagy interpretálni.

Fokozatosan, habár lassabban megváltozik Marx nézete a munkamegosztásról, munkamegosztás és magántulajdon kapcsolatáról is. Csak megemlítjük, hogy pl. „A politikai gazdaságtan kritikájához”-ban a munkamegosztás már mint a társadalmi munkának *anyagi oldalról* tekintett, *használati értékeket* létrehozó munkaként felfogott általános állapota jelenik meg. E kérdés részletes vizsgálatára azonban nem térhetünk ki.

Ami Marx ismeretelméleti nézeteit illeti, ezek fejlődéséről azután szándékszunk beszélni, miután a „Kéziratok” gnoszeológiai koncepcióját a már említett részleteken, megjegyzéseken túl, a maga egészében és összefüggéseiben megvizsgáltuk.<sup>17</sup>

### *A munka és az ember univerzalitása*

Az „Ökonómiai-filozófiai kéziratok” jelentőségét a marxista ismeretelmélet számára elsősorban az határozza meg, hogy a konkrét gnoszeológiai kérdésfeltevések itt a megismerés szubjektumának, az embernek tüzetes filozófiai vizsgálatával párosulnak, elég részletes filozófiai-antropológiai alátámasztást kapnak, habár erről az antropológiáról legfeljebb idézőjelben lehetne beszélni, mivel az emberi „lényeg” vizsgálatának egyedüli eredménye, Marx alapgondolata szerint, annak bizonyítása lehet, hogy ilyen történelemfeletti értelemben felfogott lényeg *nem* létezik. Azonban Marx a történelmileg változó ember fejlődésének törvényszerűségeit és tendenciáit törekszik megvilágítani és ezekre alapozza ismeretelméleti következtetéseit. Ez utóbbiak érthetetlenek az előbbieik nélkül. Ebből a szempontból különös figyelmet érdemel Marx felfogása az ember univerzalitásáról.

Az ember éppúgy mint bármely állatfaj a természet meghatározott, korlátolt terméke — azonban az ember képes ezeken a korlátokon túlemelkedni, a természet egészét saját hatalma alá rendelni, saját „szervetlen testévé” tenni és épp ebben különbözik az állattól. Az állat csak „faj”, amely mindig valamely „nem”-hez tartozik, az ember „nem” s minden természeti jelenség, mint „faj”, hozzá tartozik. Az ember és állat közti különbség oka élettevékenységük különbségében keresendő.

<sup>17</sup> E további vizsgálat során a „Kéziratokban” fellelhető ellentmondásos tendenciák közül elsősorban az előremutatókra fogunk támaszkodni az interpretációban, magukat a „Kézirat”-okat kissé a későbbi, érett Marx perspektívájából szemlélve.

Az állat, éppúgy mint az ember, csak saját aktivitása révén képes szükségleteit kielégíteni. Tevékenysége a szükséglet tárgyának megragadására és megfelelő felhasználására, „elfogyasztására” irányul. E tevékenység közvetlenül egybeesik az adott szükségletek aktív kielégítésével. Ez határozza meg az állat *korlátolt* természeti lény voltát. Az állat korlátolt, mert a természeti tárgyak csak viszonylag kis, többé vagy kevésbé élesen elhatárolt körét képes tevékenysége és élete tárgyaivá tenni, csak azokat, amelyeknek fizikai, kémiai stb. tulajdonságai faji lényegét alkotó állandó, örökölt szükségleteit kielégítik. Ha ezek a feltételek, tárgyak környezetéből hiányzanak — elpusztul. Korlátolt az állat élettevékenysége is, elsődlegesen nem abban az értelemben, hogy feltétlen sztereotíp és merev ösztönszerű viselkedés — hiszen bizonyos esetekben, főként mesterséges feltételek között, teljesen új viselkedésformák is létrejöhetnek az adott környezethez való individuális alkalmazkodás eredményeként — hanem abban az értelemben, hogy az állati tevékenységnek mind célja, mind megvalósításának egyszerű összetevő elemei, az állat elemi „képeségei”, meghatározottak, az állat létével együtt adottak és lényegileg megváltoztathatatlanok. Így tehát azok a természeti összefüggések is, amelyeket az állat a saját viselkedése számára valójában hasznosítani, saját tevékenységébe „beépíteni” képes, viszonylag korlátozott számúak és elvileg előre meghatározottak. Az állati tevékenységét a faji viselkedésformák sohasem merítik ki, a maga egyedi fejlődése során azokat az individuális alkalmazkodások, szokások, stb. többé vagy kevésbé fejlett hálójával borítja be, azonban biológiai-fiziológiai szervezete mindig határozottan megszabja ezen utóbbiak határait.<sup>18</sup>

Ez a korlátolt, közvetlen tevékenység határozza meg az állat „megismerését”, orientációs tevékenységét is. „Az állat nem „viszonyul” semmihez és egyáltalán nem „viszonyul”. Az állat számára másokhoz való viszonya nem viszonyként létezik.” (Marx—Engels: Német ideológia. 13—14. o.) Mivel az állat cselekvésének „célja”, motívuma (az, ami cselekvésre indítja) egybeesik a cselekvés tárgyával (azzal, amire a cselekvés irányul), az állat számára a tárgy sosem lép fel a maga objektivitásában, a szükséglettől függetlenül, hanem mindig ezzel a szükséglettel egybeolvadva. Az állat számára nem létezik szükségleteitől független világ, mint objektum s maga sem létezik mint tárgyatól független szubjektum. Másrészt az állat valójában is csak annyit „vesz észre” tárgyából, amennyi szükségletei kielégítéséhez szükséges, amennyi és ami ezekkel kapcsolatban van. Mindennek eredményeként a világnak az a struktúrája, amely valamely állat és az ember „fejében létezik” nem pusztán szegényebb és gazdagabb, nem pusztán eltérő és különböző. A döntő különbség az, hogy az állat számára nem létezik egy olyan értelemben állandó struktúra

<sup>18</sup> „A tárgyi világ gyakorlati előállítás, a szervetlen természet feldolgozása az embernek mint tudatos nemi lénynek (Gattungswesen) önigazolása, azaz mint olyan lénynek, aki a nemhez mint saját lényegéhez viszonylik, vagyis saját magához mint nemi lényhez viszonylik. Igaz, az állat is termel. Fészket vagy házat épít magának, mint ahogy azt a méh, a hód, a hangya stb. teszi. De az állat csak azt termeli, amire közvetlenül szüksége van neki vagy ivadékainak; ő egyoldalúan termel, míg az ember univerzálisan; ő csak a közvetlen fizikai szükséglet parancsára termel, míg az ember a fizikai szükséglettől szabadon is termel, sőt csak akkor termel a szó igazi értelmében, amikor szabad ettől; az állat csak önmagát hozza létre, míg az ember újratermeli az egész természetet; az állat terméke közvetlenül függ szervezetétől, míg az ember szabadon áll szemben saját termékével. Az állat csak annak a fajnak mértéke és szükségletei szerint termel, amelyhez tartozik...” (Uo. 88. o.)

és artikuláció, mint az ember számára. Ha egy és ugyanazon tárgy különböző szituációban, különböző szükségletekkel kapcsolatban jelenik meg, elveszti identitását az állat számára és ennek következtében képtelenné válik rá ugyanolyan módon reagálni, még ha ez a reakció teljesen adekvát és sikeres lenne is. Habár a világ számára is minden pillanatban artikulált, azonban nem *tárgyilag artikulált* jellegű.

Az emberi tudat és megismerés specifikájára csak az emberi élettevékenység sajátos volta vethet fényt. Ez az emberi élettevékenység a *munka*.<sup>19</sup>

A munka azonban olyan tevékenység, amely *nem közvetlenül*, hanem csak *közvetítéssel keresztül irányul a szükségletek kielégítésére*. „A munka mindenekelőtt folyamat az ember és a természet között, oly folyamat, amelyben az ember anyagcseréjét maga és a természet között saját tevékenységével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi” — írja Marx a Tőkében (Szikra, 1948. 191. o.). Ez a közvetítés megjelenik: 1. mint munkaeszköz, amelyet az ember maga és szükségletének tárgya közé állít; 2. mint közvetítő tevékenység, mint maga a munka, amely a tárgy felhasználását megelőzi és azt lehetővé teszi. Ennek következtében megváltozik a tevékenységnek a természethez való általános viszonya. Az állat tevékenységének eredménye — egyes természeti tárgyak elfogyasztása, megsemmisítése és a másoknak saját testéhez való közvetlen alkalmazása. Habár az emberi termelőtevékenység végső célja a fogyasztás, mégis — elsősorban annak következtében, hogy a legkezdetlegesebb fokon túl ezen aktivitás munkaeszközként nem készen talált természeti, hanem szintén megmunkált tárgyat tételez fel — a munka folyamatából állandóan *kikerülnek* tárgyak, s így az ember környezete fokozatosan megváltozik. A természeti környezet kultúrált környezetnek adja át a helyét, környezetnek, amely korábbi munkatevékenység eredménye, amelyet a korábbi emberi tevékenység

<sup>19</sup> A burzsoá és revizionista Marx-interpretációk egyik legalapvetőbb elméleti-filozófiai torzítása abban áll, hogy olyan látszatot igyekeznek kelteni, mintha Marx az emberből mint *biológiai szükségletekkel bíró lényből* indult volna ki filozófiai vizsgálataiban és ez alkotta volna felfogásának lényegét és novumát. Egybehangzóan állítja ezt pl. Calvez és Kołakowski. „Az ember természeti lény, mint ahogy a természet sem más, mint a humanizáció folyamata. Ebben az elemi viszonyban, amely az egész dialektikus levét uralja az ember mint „szükségleti lény” jelenik meg, mint a természet fele forduló szükségletek komplexuma, a természet pedig mint ezek kielégítésének eleme.” (Calvez: La pensée de Karl Marx. E. du Seuil. 1956. 380. o.) „A szükségletnek ez a jelenléte az emberben egy szubsztanciális erőnek, egy alapvető, őt alkotó szándékosságnak, egy veleszületett dinamizmus jelenléte, amely fenntartja lényegét.” (Uo. 384. o.) „Marx egész ismeretelméleti reflexiójának kiindulópontját lényegében az a meggyőződés alkotja, hogy az ember és környezete közti viszony nem más, mint a faj és szükségleteinek tárgyai közti viszony.” (Kołakowski: Studia Filozoficzne, 1959. 2. 47. o.)

Valóban Marx mind a „Kéziratokban”, mind a „Német ideológiában” aláhúzza, hogy a történelemszemlélet kiindulópontja csak a reális, anyagi-természeti szükségletekkel bíró ember lehet, akinek tevékenysége ezen szükségletek kielégítésére irányul. Azonban elvonatkoztatnánk e szükségletek *emberi* jellegétől, ha nem vennénk figyelembe, hogy ezek csak az ember anyagi termelőtevékenysége által létrehozottként foghatók fel, az emberi munkában, munka által jönnek létre. („Maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés művelete és a kielégítésnek már megszerzett eszköze új szükségletekhez vezet és új szükségleteknek ez a megteremtése az első történelmi tett.” (Marx—Engels: Német ideológia, 11. o.) Ha szem elől tévesztjük az emberi szükségletek ezen történelmi determináltságát, elsődlegesként és abszolútként kezeljük őket, úgy biológizáljuk vagy legalábbis antropológizáljuk a marxizmust. Marx ember és természet viszonyát nem mint faj és szükségleteinek tárgya közti viszonyt fogta fel (amint ezt Kołakowski állítja) — ez épp az állatra jellemző, hanem a nem és a termelőtevékenysége által létrehozott tárgyak közti viszonyként értelmezte. A *munka* alkotja Marx szerint az ember „lényegét”.

átalakított, amelyben emberi képességek és szükségletek váltak tárgyiakká. Csak azért, hogy ilyen emberivé tett világban él az ember, csak azért, hogy a múltban kifejlesztett emberi képességek és szükségletek a maguk tárgyi mivoltában már ott állnak bölcsőjénél, hogy az egész megelőző társadalmi fejlődés eredménye anyagi formában rendelkezésre áll, válik lehetővé, hogy a fejlődést ne elejéről, hanem onnan kezdje, ahol az előző nemzedékek abbahagyták. Csak a munka, az emberi lényeg eltárgyasulása<sup>20</sup> alakítja ki egyáltalán a *történelemnek*, mint olyannak lehetőségét.

Vizsgáljuk most meg e speciális emberi tevékenység eredményeit, következményeit — először objektív, majd szubjektív oldalról.

1. Azáltal, hogy az emberi tevékenység nem közvetlenül irányul a szükséglet kielégítésére, megnő azoknak a tárgyaknak köre, amelyek a tevékenység tárgyául szolgálhatnak. Részben azért, hogy a tárgyakat átalakítva használja fel — megnő azon tárgyak köre, amelyeket felhasználhat szükségletei kielégítésére. Másrészt tárgyak, amelyek közvetlen szükségletei kielégítésére nem alkalmasak, szükségessé válnak mint eszközök munkatevékenysége számára. Ennek következtében a természeti jelenségek azon köre, amelyre tevékenysége irányulni képes egyre szélesedik s elvileg tekintve univerzálissá válik. „Az ember univerzalitása gyakorlatilag épp abban az univerzalitásban jelenik meg, ahogy az egész természetet a saját *szervetlen* testévé teszi, mivel az először közvetlen életfenntartási eszközül szolgál az ember számára; másodszor pedig élettevékenysége anyagául, tárgyául és eszközüül szolgál.” (Uo. 87. o.) Az ember a természet valamennyi tárgyát képes tevékenysége tárgyává változtatni, tevékenységébe bekapcsolni.

2. Valamely tárgy létrehozása mint a tárgy *emberivé válása* jelenik meg Marxnál. Ez a meghatározás azonban egyoldalú. Az ember eltárgyasulása egyben a tárgy *elsajátítását* is jelenti. Ez az elsajátítás nem pusztán abban az értelemben veendő, hogy a tevékenység következtében a tárgy használata lehetségessé válik, a tárgy elsajátítása egyben a tárgyivá vált emberi lényegi erő elsajátítását is jelenti. *Az ember csak azáltal alakítja ki képességeit, hogy eltárgyasítja azokat.* A tárgy történelmileg első megalkotása sohasem történik adekvát módon és mindig — többé vagy kevésbé — „szerencsés körülményeknek” köszönhető, az események olyan összejátszásának, amely viszonylag tiszta formában feltárja azokat az objektív összefüggéseket, melyek segít-

<sup>20</sup> Fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a burzsoá Marx-értelmezések többek közt azért teremtenek zavart az ifjú Marx, s főleg a „Kéziratok” értelmezése körül, hogy teljesen jogosulatlanul, Hegelből kiindulva azonosíták az „eltárgyasulást” (Vergegenständlichung) és az „elidegenedést” („Entfremdung”, hasonló jelentéssel „Entäusserung”) fogalmát. (Friss példaként felhozhatnánk Lucien Goldmann cikkét az eltárgyasulásról a Les Temps Modernes 1959. 2—3. számából, vagy Kolakowski már oly sokat idézett írását.) Marx viszont a „Kéziratok”-ban a legélesebben megkülönbözteti egymástól e két fogalmat: „A munka terméke nem más, mint valamilyen tárgyban rögzített, benne dologivá vált munka, a munka *eltárgyasulása*. A munka megvalósulása — a munka eltárgyasulása. A nemzetgazdaságtan által feltételezett viszonyok között a munkának ez a megvalósulása úgy lép fel, mint a munkásnak *valótlanná válása* (Entwirklichung), az eltárgyasulás — mint a *tárgy elvesztése és az általa való leigáztatás*, elsajátítása — mint *elidegenedés*, mint *külsőlegessé válás*.” (MEGA, Abt. 1. Bd. 3. 83. o.) Csak később a Német Ideológiában kezdi Marx e két fogalmat egyértelműként használni. Ehhez még hozzá kell tenni, hogy a Grundrisse egyes helyein újra fellép a fentemlített megkülönböztetés.

E két fogalom azonosítása azért szerepel oly gyakran, mert ez az egyszerű fogás lehetőséget ad arra, hogy az elidegenedés fogalmát örök kategória, az emberi tevékenység elválaszthatatlan jellemzőjeként ábrázolják és interpretálják az egyes burzsoá ideológusok.

ségével a tárgy a meglevő tökéletlen képességek segítségével is megalkotható. (Természetesen ez a „véletlen” létrejöhet minden emberi beavatkozás nélkül, de ugyanakkor, magasabb szinten, aktív emberi kutatótevékenység eredményeképp is.) Csak a tárgy létrehozása és ennek ismétlődése teszi képessé az embert ezt a tevékenységet *kevésbé kedvező* körülmények között is elvégezni és alakítja ki a tárgyi képességet, mint egészet.<sup>21</sup>

Az elsajátításnak ez a folyamata fellép úgyszintén az ontogenezis során is. A gyermek számára az emberi környezet adva van, de a tárgyak voltaképpen nincsenek adva a maguk *emberi* mivoltában. Mint *emberi* tárgyak csak feladva, feladatként vannak adva. Ahhoz, hogy hozzájuk mint emberi lényegi erők eltárgyasulásaihoz tudjon viszonyulni, hogy emberi módra tudja őket felhasználni, magában is ki kell fejlesztenie ugyanezeket a képességeket, lényegi erőket. Ez, természetesen, ebben az esetben már nem spontán folyamat, és csak a felnőttek, tehát a társadalom közvetítésén keresztül valósul meg — épp ezért valósulhat meg oly hihetetlenül rövid idő alatt.<sup>22</sup>

Miben áll most az így elsajátított képesség objektív tartalma. Valamely tárgy előállításának képességét kialakítani annyit jelent, mint elsajátítani olyan tevékenységformát, amely az eszközt és a tárgyat a kívánt cél megvalósításához szükséges kapcsolatba hozza. A képesség tehát úgy jelenik meg, mint bizonyos objektív összefüggések, kölcsönhatások szubjektív tevékenységbe való transzponálása. E szubjektív tevékenység, természetszerűleg, megfelel az emberi szervezet, az illető emberi szervek, stb. funkcionálási törvényeinek. A képességek kialakítása azt jelenti, hogy az ember viselkedésében képessé válik felhasználni olyan természeti törvényszerűségeket is, amelyek nem biológiai, fiziológiai stb. természetének törvényszerűségei, anélkül, hogy ezen utóbbiakat megváltoztatná. Ebben az értelemben beszél Marx arról, hogy a valódi, testi ember magába gyűjti és kisugározza magából a természet összes erejét. (Vö. i. m. 160. o.) *Az ember képes a természet valamennyi összefüggését, törvényét saját tevékenységének törvényévé, elvévé változtatni.*

3. Végül is, ha az emberi tevékenység bármely *egyedi* aktusa számára adva van, mint előfeltétel az ezt előidéző cél és szükséglet, magában az össz-történelmi folyamatban a viszony megfordított. Az ember, mint biológiai lény természetszerűleg rendelkezik meghatározott, állandó szükségletekkel, azonban az emberi munkatevékenység nem fogható fel, mint ezen örök, változatlan szükségletek kielégítésére irányuló tevékenység. Azok a szükségletek, amelyek a termelést valójában determinálják nem ezek, a maguk természeti nyersségében vett szükségletek — ezek a szükségletek maguk a termelés által létrehozottak. Csak az ember által előállított tárgy hozza létre az e tárgyra vonatkozó kollektív emberi szükségletet.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Igen primitív formákban tapasztalhatjuk ezt az állatoknál is. Ahhoz, hogy a majom először használja a botot az eleség elérésére, szükséges, hogy közös látómezőben, egymáshoz lehetőleg közel feküdjenek. Később aktívan fogja már keresni, stb. Lényeges az állatnál azonban az, hogy ezek a képességek sohasem öltenek valóban tárgyi, lététől független alakot általa készített eszköz formájában, s így az egyedi tapasztalat szükségszerűen elveszik minden egyes alkalommal és nem adódik át a többieknek.

<sup>22</sup> Az elsajátításnak ezt az aspektusát nemrégiben a kiváló szovjet pszichológus, Leontyev világította meg részletesebben, lásd munkáját: Об историческом подходе в изучении психики человека (Психологическая наука в СССР. т. 1.) A cikk időközben megjelent magyarul is: Magyar Filozófiai Szemle, 1959. 3—4. szám.

<sup>23</sup> Erre a problémára Marx többször visszatér a későbbiekben, főként a „Grundrisse”-ben — részben a „Módszer” ismert paragrafusában, részben Adam Smith bírálatával kapcsolatban. (Vö. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Dietz. 505. o.)

Az emberi szükségleteknek ez a történelmi jellege következik magából a munkatevékenységből, mivel:

először, az emberi szükségletek kielégítésére szolgáló tárgy nem közvetlen természeti, hanem a termelőtevékenység által megváltozott tárgy; így a társadalmi ember szükségletei nem valamely meghatározott kémiai, fizikai, stb. tulajdonságokkal bíró természeti produktumra irányulnak (mint az állatnál), hanem meghatározott emberi-társadalmi jelleget viselő produktumra. Egy francia számára a polinéz konyha termékei nem ételek, nem alkalmas tárgyak szükségletei kielégítésére — ahhoz, hogy azzá váljanak, neki magának kell más szükségleteket kifejlesztenie, legyenek bár ezek a szükségletek nem mások, mint kialakult szükségletei egész történelmi gazdagságának egyszerű tagadásai;

másodszor, teljesen új, eredetüket illetőleg is társadalmi szükségletek keletkeznek. Az emberi tevékenység közvetett volta, az a tény, hogy az ember szükségletei tárgyaihoz való viszonyát csak más természeti tárgyak és más emberek, az emberi társadalom közvetítésén keresztül valósítja meg, társadalmi szükségleteket hoz létre ezek a tárgyak iránt is, illetve olyan egymás iránti szükségleteket alakít ki az emberekben, amelyek nem biológiai adottságok, sőt amelyek nem is ezen biológiai szükségletek humanizálásai.

Csak ezek, az anyagi termelőtevékenység következtében létrejövő minőségileg új szükségletek kialakulásának fényében érthető, hogy az anyagi termelőtevékenység mellett, annak törvényszerűségeinek alávetve kialakulnak a természet (többek között az ember, mint természeti lény) elsajátításának egyéb emberi formái, az *emberi termelés más fajtái* is. Marx ezt többször aláhúzza: „A vallás, a család, az állam, a jog, az erkölcs, a tudomány, a művészet stb. csak a termelés *különös* fajtái és engedelmeskednek ez utóbbi általános törvényeinek. *Épp ezért a magántulajdon* pozitív megszüntetése, mint az *emberi élet* elsajátítása, minden elidegenedés pozitív megszüntetése is, azaz az ember visszatérése a vallásból, családból, államból stb. a maga *emberi*, tehát társadalmi létéhez”. (Uo. 115. o.)<sup>24</sup> Így az ember viszonya környezetéhez egyre bonyolultabb, sokoldalúbb lesz. *Az egész természet és az egész ember válik emberi szükségletté.*

Mindezen vonások együttesen fedik fel annak értelmét, amit Marx a „természet humanizáció”-jának nevezett. A természetnek ez a humanizációja — mint láthattuk egyáltalán nem tudati tevékenység.<sup>25</sup> Mint a termé-

<sup>24</sup> Ez a felfogás a későbbiek során nem kevésbé határozottan tér vissza, immár azonban a közgazdasági problémák síkján. Lásd Marx felfogását a produktív és nem produktív munkáról a kapitalizmusban és a szocializmusban — legrészletesebben az Értéktöbblet-elméletekben. (I. köt. IV. fejezet.)

<sup>25</sup> Ebben a tényben rejlik az alapvető különbség a marxi materializmus és Kola-kowski „Marx-interpretációjának” idealizmusa között. Kola-kowski számára a „természet humanizációja” egyértelmű azzal, hogy a természet artikulációja, formái csak egy, a szükségletek által determinált, azokat szolgáló intellektuális tevékenység eredményeként keletkeznek és nem léteznek az előtt. Ha az emberi tudat nem is alkotja meg a létet önmagában, „viszont létrehozza a létet mint individuumokból állót, fajokra és nemekre osztottat” (Studia Filozoficzne, 1959. 2. 50. o.). Azaz ezen interpretáció a természet humanizációját, a természetnek tudathoz való viszonyában keresi. Míg Kola-kowski szerint egy társadalmi-történelmi *pszichológia* az, ami megmagyarázza a természet adott konkrét képét (ezt fejezi ki fentebb idézett tézise: a dolgok — a tudat eltárgyasulásai), addig Marx szerint az *ipar*, a *termelés* története ad magyarázatot az ember „lényegére”, összes képességeire és ezek között, de nem kizárólag, tudatára is. „Az *ipar* története és az *ipar* kialakult tárgyi léte az emberi lényegi erők nyitott könyve,

szetnek az emberi munkatevékenység által való megváltoztatása, egyben az ember megváltoztatását is jelenti. Az ember csak annyiban képes a természetet humanizálni, amennyiben saját magát „naturalizálja”, naturalizálja abban az értelemben, hogy korlátozott természeti produktumból „univerzálissá” válik, hogy képessé válik tevékenységét egyre jobban a természeti törvények egészéhez igazítani, s ennek megfelelően az egész természetet megváltoztatni. Az emberi tevékenység ebben az értelemben véve nem jelenti a természeti fejlődés által létrehozott tárgyak külsődleges megváltoztatását, átcsoportosítását stb. Fentebbi vonásai következtében e tevékenység a természet fejlődésének továbbfolytatása és beteljesedése. A természet emberi voltának kialakítása és feltárása egyben az ember természeti voltának betetőzését is jelenti. „Maga a történelem a *természet történetének*, a természet emberré válásának *valódi* része. A későbbiekben a természettudomány épp úgy magába fogja foglalni az emberről szóló tudományt, mint ahogy az emberről szóló tudomány magába foglalja a természettudományt: mindez *egy* tudomány lesz.” (Uo. 123. o.)

### *A munka és az érzékek emberivé válása*

Vizsgáljuk meg most ugyanezen folyamatot a maga szubjektív oldaláról. Azáltal, hogy az emberi tevékenység közvetetté válik, megszűnik a cselekvés motívumának és objektumának közvetlen egybeesése, a tárgyra irányuló cselekvés immár nem azonos a szükséglet közvetlen kielégítésével — ez utóbbi mint az előbbi irányító, meghatározott cél jelenik meg. Az emberi tevékenység közvetett volta szükségszerűen vonja maga után (és tételezi fel) a szubjektum-objektum állati egymásbaolvadottságának felszámolását. A tárgy, a tárgyi világ az ember pillanatnyi hozzávaló viszonyától függetlenül, az ember számára is mint állandó objektív valóság jelenik meg. A tárgyi világgal mint objektummal szemben így tudatosulnak szubjektívekként az emberi vágyak, célok, szándékok és szükségletek, az ember belső érzelmi és gondolatvilága. Mennyiben jelent az objektívnek ezen elkülönülése, megjelenése az emberi tudatban pusztán szükségsszerű illúziót, mennyiben lehetséges az emberi szubjektum tevékenységétől, szándékaitól, stb. valóban elvonatkoztató, a tárgyat *önmagában* felfogó megismerés — erre kell választ adnia minden gnoszteológiának.

Ha a humanizált anyagi valóság léte objektív, úgy az emberi tudat kialakulása szubjektív feltétele annak, hogy az ember természeti lényből társadalmi-történelmi, „nemi” lényé váljon. Az emberi társadalom megelőző tapasztalatának az individuum által való elsajátítása szubjektíve csak azáltal lehetséges, hogy létezik a világnak egy olyan gondolati képe, amely a maga alapvető vonásaiban valamennyi individuum számára közös s így az egyes individuumok képesek *közölni* egymással tapasztalataikat — van *mit* közölni, mivel a tapasztalatok egy objektív és interszubjektív világra vonatkoznak, nem pusztán személyiek, s ugyanennek következtében lehetőség nyílik ezen közlések megértésére, hasznosítására is. „A tudatos élettevékenység különbözteti meg közvetlenül az embert az állati élettevékenységtől. Épp ennek a

az érzékileg előttünk álló emberi *pszichológia*, amelyet eddig nem tekintettek az emberi *lényeggel* való összefüggésében, hanem mindig csak a külső hasznosság szempontjából.” (Uo. 121. o.)

következtében nemi lény az ember. Avagy éppen azért tudatos lény, azaz saját élete épp azért tárgy számára, mert ő maga nemi lény.” (Uo. 88. o.)

Ha tehát ebben az értelemben a tudat az ember társadalmi voltának feltétele, úgy másrészt az emberi tudat csak mint társadalmi tudat, csak mint a társadalom által létrehozott és feltételezett tudat létezik. A tudat egyes formái, így az érzéki tudat elsősorban, közvetlenként jelennek meg, mint olyan, amely a külső tárgy s az emberi érzékszervek közvetlen kapcsolatának eredménye. Az érzéki megismerésnek ezen közvetlen, passzív és individuális jellege azonban csak látszat. Az embernek ahhoz, hogy elfogyassza, megfelelően el kell készítenie a maga szellemi eledelét is, a tárgyakat, mint tudatának elemeit (vö. 87. o.). Az emberi tudat valamennyi formájában, így az érzékiségben is aktív, a természet elsajátítására irányuló tevékenység.<sup>26</sup>

Az ember nem úgy látja a világot, amint az recehárttyáján tükröződik. Az ember nem színeket, vonalakat, fényeket, hanem *tárgyakat* lát, tárgyakat, amelyek formája, színe, alakja a recehárttyán adottól igen lényegesen eltérhet. Az érzékelés tevékenység, amelynek során az ember az érzékszerveit a tárgyról érő *folyamatos* ingerek közül „kiragadja” azokat, amelyek segítségével a tárgyat, mint a *társadalmi-emberi gyakorlat tárgyát* felismerheti és azonosíthatja. Mint minden igazán emberi tevékenység e tevékenység is társadalmi eredetű. „Az ember számára a közvetlen *érzéki természet* közvetlenül az emberi érzékiség, (ezek azonos kifejezések), közvetlenül mint *más* általa érzékileg felfogott ember; mivel az ő saját érzékisége számára mint emberi érzékiség csak a *másik* ember által létezik.” (123. o.) Az embernek meg kell *tanulnia* látni, hallani stb. s a tanulásnak eredménye már e folyamat előtt, mint feladat készen áll — elsősorban az emberi nyelv, illetve a nyelvben fixált általános emberi tudat formájában. Az embernek, ha be kíván illeszkedni a társadalom életébe, létre kell hoznia egy olyan állandó fenomenális artikulációt, melynek struktúrája megfelel annak a struktúrának és artikulációnak, amely a nyelvben, a materializált társadalmi tudatban, tőle teljesen függetlenül adva van. A világot nemcsak anyagi, de szellemi tevékenységében is el kell sajátítania az embernek. Természetszerűleg a fentemlített struktúra nem önkényes — határait megszabják a tárgy és érzékszerveink természete. Azonban a határok viszonylag tágak. Ha valaki nem tudja, hogy mire, hogyan használják és először lát életében órát — *másként* fogja azt látni, mint az, aki számára ez az időmérés ismert eszköze — más fog szembetűnni, másképp artikulálja stb. Ahhoz, hogy valóban óráként lássa, meg kell tanulnia óráként használnia azt. A primitív ember, akinek világa közvetlenül telve van misztikus partícipációkkal és egy mai európai, aki számára az egyszerű oksági, mechanikai kapcsolatok nem kevésbé közvetlenek — különbözőképp látnak egy és ugyanazon tárgyat, tájat, jelenséget. Az emberi szemlélet történelmi jellegű. „Az én tárgyam csak az én lényegi erőim egyikének igénye lehet, azaz az én számomra csak úgy létezhet, ahogy az én lényegi erőm létezik önmagáért való szubjektív képességeként, mivel valamely tárgy számomra való értelme (mindig csak a neki megfelelő érzék számára bír értelemmel) épp addig terjed, ameddig az *én* érzékem terjed. Épp ezért a társadalmi ember *érzékei más* érzékek, mint a nem-társadalmi

<sup>26</sup> „Az ember a maga sokoldalú lényét sokoldalúan, tehát mint egész ember sajátítja el. A világhoz való mindegyik *emberi viszonya* — a látás, a hallás, a szaglás, az ízlés, az érzés, a gondolkodás, a szemlélet, az érzékelés, az akarat, a tevékenység, a szerelem... a maguk *tárgyi viszonyában*, avagy a maguk *tárgyhoz való viszonyában*, ez utóbbinak elsajátításai.” (Uo. 118. o.)

emberéi... Az öt érzék kiképzése — az egész eddig lefolyt világtörténelem munkája”. (Uo. 120. o.)

Marx számára azonban az érzékiségnek ez a történelmi változása meghatározott *iránnyal* bíró folyamat, amely mint fejlődés, mint az „érzékek emberivé válása” jelenik meg.<sup>27</sup> Miben áll ennek a folyamatnak tendenciája?

Az ember — és ebben *nem* különbözik az állattól — gyakorlatilag viszonyul közvetlen környezetéhez. E környezetnek azon vonatkozásait ismeri meg elsősorban — s ezen vonatkozások tükröződnek elsősorban érzéki tudatában is — amelyek a tárgyakat alkalmassá teszik szükségleteik kielégítésére, illetve amelyek szükségesek arra, hogy e tárgyakkal, mint szükségletei kielégítésének eszközeivel operálni tudjon. Az ember és állat közti különbség csak ennek a gyakorlatnak különböző voltából érthető meg.

Az állat egy korlátozott tevékenység keretében, közvetlenül viszonyul biológiailag meghatározott, állandó szükségleteinek tárgyához. Ennek következtében nemcsak a tárgyak azon köre szűk, amelyet tevékenységébe bevonni képes, hanem korlátozott az is, amit ezekről a tárgyokról „meg képes ismerni”. A külvilágnak az az artikulációja, amelyet fenomenálisan megvalósít — s amely mint erre már rámutattunk, nem bír tárgyi-állandó jelleggel — szintén ezen szükségletek által determinál. Természetesen, ez az artikuláció stb. nem önkényes — az a tény, hogy az anyag bizonyos „darabjai” egyaránt képesek egy adott szükséglet kielégítésére, bizonyos objektív homogenitásuknak felel meg. Ez a homogenitás azonban teljesen egyoldalú lehet, ennek mérője teljesen külsődleges — az állati szükséglet.<sup>28</sup> Az állat számára a tárgynak csak azon tulajdonságai szignifikánsak, amelyek számára biológiai jelentéssel bíró hatást közvetítenek. Az állat nemcsak saját fájának mértéke és szükségletei szerint formálja az anyagot, de csak ezen mérték szerint képes „megismerésére” is.

<sup>27</sup> Kolakowski interpretációjában, általános agnoszticizmusa következtében, a „természet emberré válása” és a megismerés folyamata elveszti progresszív, előrehaladó történelmi jellegét. Ha a „humanizált természet” lényege az a tény, hogy az ember sohasem ismeri meg a természetet magát, hanem mindig a társadalmilag adott nyelvi, fogalmi kategóriák, társadalmi és individuális szükségletek stb. prizmáján keresztül nézi azt, úgy teljesen értelmetlen arról beszélni, hogy az ember fejlődésének egy primitív fokán (amennyiben itt már rendelkezik bizonyos elementáris feltételekkel, [pl. nyelv], melyek létével szükségszerűen együttjárnak) a természet kevésbé humanizált, mint valamely későbbi fokon. Ezt cikkében világosan meg is írja: „Attól a perctől kezdve, hogy az ember, a maga filo- és ontogenézisében intellektuálisan uralkodni kezdett a dolgok világa felett, tehát attól a perctől kezdve, hogy rendelkezik azokkal az eszközökkel, amelyek segítségével megszervezheti azt és e szervezetet ki tudja fejezni szavakban, a világot már nem valamely természetes klasszifikáció szerint felépítettnek és megkülönböztetettnek találja, hanem olyan klasszifikáció szerint, amelyet a környezetben való gyakorlati orientáció szükséglete alakított ki.” E felfogás szempontjából a természet humanizációja az emberi situáció legáltalánosabb lényegéből fakadó *állapot*. Marx azonban ezt történelmi *folyamatként* fogja fel, amely ugyan szükségszerűen következik az ember „lényegéből” (mivel a lényeg Marx szerint nem más, mint a munka), amely azonban csak egy hosszas történelmi folyamat eredményeként és csak a kommunista társadalomban nyerhet beteljesülést. A primitív vagy a közvetlen fizikai szükséglet hatalmában levő ember számára korántsem létezik „a természet emberi lényege”, számára a természet nem humanizált természet, érzékei nem „emberiek” a szó speciális értelmében.

<sup>28</sup> Lehet itt utalni Pavlov egyik megfigyelésére: az állat épp úgy reagál a számára biológiailag jelentős tárgyra (feltétlen ingerkeltő), mint arra a tárgyra, amely az előbbinek az individuális tapasztalat folyamán jelzőjévé vált (feltételes ingerkeltő), nem differenciálja a kettőt. Pavlov többhelyütt részletesen leírja, mint „kapja el” és „eszi” a kutya az ételt jelző fényjeleket.

Az ember viszont eszközt állít ön maga és tárgya közé. Ezáltal az a közvetlen, szétszakíthatatlan, fix viszony, ami a megfelelő biológiai adottságokkal rendelkező szervezet és a tárgy közt az állatnál fennáll, közvetítetté, változóvá válik. Azok a tárgyi tulajdonságok, amelyek nem bírnak jelentőséggel a tárgynak a szervezethez való viszonyában, determinálók lehetnek valamely más tárgyhoz, mint valamely meghatározott tevékenység *eszközához* való viszonyában; azok a tárgyi tulajdonságok, amelyek gyakorlatilag nem szignifikánsak és épp ezért nem is tükröződnek szubjektíve, ameddig a tárgyhoz való kapcsolat közvetlen, észleltethetik magukat, megjelenhetnek, mielőtt ez a kapcsolat más anyagi tárgy által közvetítetté válik. Annak következtében, hogy az emberi munkatevékenység univerzális jelleggel bír:

1. valamennyi tárgy az ember tevékenységének tárgyává válik;
2. minden egyes tárgyat egyre több tárggyal hoz aktív kapcsolatba;
3. új szükségletei, a termelés új fajainak létrejöttével ezt a tevékenységet egészen új síkokban, összefüggésekben is elvégzi (pl. tudományos kísérletezés). Mindennek következtében az ember egyre sokoldalúbb ismeretet szerez a tárgyi világról. E sokoldalúság, mint láttuk, nem pusztán mennyiségi jellegű. Mivel Marx felfogása szerint az emberi tevékenység a maga jellege szerint *univerzális* tevékenység, az *emberi megismerés is az*. Annak következtében, hogy a tárgyi viszonyok egyre növekvő, elvben végtelen köre építődik be az emberi tevékenységbe, a tárgyak egyre újabb viszonylatai, tulajdonságai tárulnak fel az emberi gondolkodás előtt. E tulajdonságok, viszonylatok nem külsődlegesek, nincs valamely rejtelmes, elérhetetlen önmagában való lényeg, amely ezekkel szemben, elvileg elszakíthatatlan lenne. A tárgy természete épp ezen tulajdonságoknak, vonatkozásoknak összessége, totalitása éppúgy, amint az anyag nem más, mint az objektíve (habár nem abszolút módon) differenciált, artikulált tárgyak és kölcsönhatásuk, viszonyuk összessége és egysége.

Ily módon az emberi tudat (így az érzéki tudat is) kettős közvetítettséggel rendelkezik. Egyrészt a tárgyhoz való viszonyában közvetített társadalom, a társadalmi tudat, megismerés már elért foka által, amelyet el kell sajátítania (legalább is részlegesen), másrészt a maga individuális fejlődésében közvetített az *emberi tevékenység*, a maga elsődleges és tagolatlan formájában a munkatevékenység által. Ez az utóbbi közvetítettség jellemző a tudat olyan formáira is, amelyeknek viszonya a tárgyhoz teljesen közvetlennek tűnik, pl. az érzékiség.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Ezen utóbbi állítás bizonyítékául hivatkozhatunk a modern pszichológia által feltárt tényekre, elsősorban Ames, Ittelson és mások kísérleteire. Itt csak röviden utalunk Ames egyik legismertebb kísérletére: az alany két szoba-modellt szemlél egy falba vágott nyíláson keresztül. A két modell lényegileg eltér egymástól — az egyik falai nem függőlegesek, mennyezete lejt, stb., a másik normális, a nézőpont azonban úgy van rögzítve, hogy a perspektíva törvényei következtében a két szoba teljesen egyformának látszik, a szubjektum akkor sem tudja őket megkülönböztetni, amikor *tudja*, hogy az egyik modell torz. Amikor azonban olyan céltudatos tárgyi tevékenységet végez (a fal egy megadott pontját kell a rögzített nézőpontból szemlélve egy kis labdával eltalálnia, stb.), amelynek során ezek a vonatkozások lényegessékként, a tevékenység sikerességét eldöntőkként jelennek meg, úgy fokozatosan megtanulja *látni*, közvetlenül érzékelni ezeket a különbségeket, úgy hogy más hasonló torzításokon épülő modellek esetében is közvetlenül látja azokat az objektív térbeli meghatározásokat, amelyek az adott nézőpontból a nem-trenírozott szemlélő számára teljesen észrevétlenek. Általánosságban beszélve arról van itt szó, hogy tárgyi tevékenység során, ettől vezettetve létrejön egy olyan szubjektív, érzéki-orientációs tevékenység (helyesebben, a már meglévő orientációs tevékenység megváltozik), amely az eddig redundáns vagy inszignifikáns jellegük követ-

Így a társadalmi tudat történelmi formái korántsem egyenrangúak Marx számára tárgyukhoz, az objektív külvilághoz való viszonyukban.<sup>30</sup> A történelem kezdetén álló, a természettől függő ember számára a tárgy csak a maga absztrakt mivoltában, csak annyiban létezik, amennyiben kielégíti szükségleteit. A tárgy specifikus volta, összes többi meghatározásai számára nem léteznek. Annak megfelelően azonban, hogy a tárgy egyre több oldalával, tulajdonságával kapcsolódik be a társadalmi termelésbe, tevékenységbe, az individuum a tárgy egyre gazdagabb, sokrétűbb képét sajátítja el és ezt a gazdag tartalmat realizálja immár saját empirikus tudatában a tárgy megpillantásakor is. Az emberi érzékiség fejlődése az absztrakt-egyoldalútól a konkrétig, a tárgyat sajátos specifikájában feltáróig vezet. „A gazdag és sokoldalú, minden érzésében és érzékében mély ember” már nem csak pusztán hasznosságáért viszonylik a tárgyhoz, és nem csak biológiailag jelentős vonatkozásaiban látja azt, az ilyen ember érzékvilágának tárgya immár az önmagában és önmagáért létező tárgy. „A durva gyakorlati szükséglet fogságában tartózkodó érzék csak *korlátozott* értelemmel bír. A kiéhezett ember számára nem létezik az étel emberi formája, hanem csak absztrakt léte mint étel: épp így a lehető legdurvább formája is lehetne, és lehetetlenség megmondani, miben különbözik az ételnek ez az elfogyasztása az étel *állati* elfogyasztásától. A gondokkal terhelt, szükségben levő embernek nincs érzéke a legszebb látványosság iránt sem, az ásványkereskedő az ásványnak csak kereskedelmi értékét látja, szépségét és sajátos természetét nem, nincs érzéke az ásvány iránt. Tehát az emberi lényeg eltárgyasulása kell ahhoz — mind elméleti, mind gyakorlati viszonylatban, — hogy, egyrészt, *emberivé váljanak* az ember *érzékei*, másrészt pedig hogy létrejöjjenek azok az emberi érzékek, amelyek megfelelnek az emberi és természeti lényeg egész gazdagságának.” (Uo. 120—21. o.) „Épp ezért a magántulajdon megszüntetése egyet jelent az összes emberi érzék és tulajdonság *emancipációjával*; azonban az épp azért egyértelmű ezzel az emancipációval, mert ezek az érzékek és tulajdonságok *emberivé váltak* mind szubjektíve, mind objektíve. A szem *emberi* szemmé vált éppúgy, ahogy *tárgya* társadalmi, *emberi* tárgygyá vált, amelyet az ember hozott létre az ember számára. Épp azért az *érzékek* közvetlenül a maguk gyakorlatában váltak elméletiekké. Immár magáért a dologért viszonyulnak a dologhoz, azonban maga ez a dolog *tárgyi emberi* viszony önmagához és az emberhez és fordítva. Ennek következtében a szükséglet és a dolog használata elvesztették *egoisztikus* természetüket, a természet pedig elvesztette a maga pusztán hasznosságát, mivel a haszon *emberi* haszonná vált.” (Uo. 118—19. o.) A gyakorlati viszonynak ezen teoretikussá válása nem jelent valamely felülemelkedést, elszakadást minden emberi szükséglettől, valamely tiszta kontemplációt — épp ellenkezőleg. A gyakorlati megismerés

keztében nem „értékesített” tárgyról jövő inger-jelzések közül „kiválogatja” és, a tárgy érzéki képét megváltoztatva, tudati tényé transzformálja azokat, amelyek ezen objektív meghatározottság jelzésére képesek, vele viszonylag állandó kapcsolatban vannak (ezeket nevezik az amerikai pszichológiai irodalomban „cue”-nak).

<sup>30</sup> Ezt a tarthatatlan állítást tulajdonítja Marxnak Kolakowski. Az általa interpretált Marx számára a világ egy légy által érzékelt képe éppoly „igaz”, mint az a tükröződés, amely egy mai ember fejében létezik. (Vö. Studia Filozoficzne, 1959. No. 2. 52. o.) Ezáltal válik Marx egész történelemszemlélete relativisztikussá, ismeretelmélete pedig agnosztikussá, itt részletesen taglalt gondolatmenetével kiáltó ellentétben. Nem véletlen tehát, hogy fentebb ismertetett legújabb cikkében a marxizmusnak a társadalmi haladásról, fejlődésről szóló tanítása már teljesen pamflet-szerűen, mint a földi élet végcéljáról, a történelem abszolút végéről szóló teológiai tanítás jelenik meg.

elméletivé válása (ami azt jelenti, hogy a tárgyat mint önmagában létezőt s ahogy önmagában létezik ismeri meg) annak az eredménye, hogy a megismerést továbbra is meghatározó szükségletek immár maguk váltak sokoldalúakká, univerzálisakká, az egész tárgy, az egész természet és totális ember felé irányulókká. Ez pedig csak az anyagi termelés fejlődésével, az emberi eltárgyasulás, a természet átalakításának univerzálissá válásával lehetséges.

A gyakorlatinak és elméletinek ez az egybeesése történelmi folyamat, és e folyamat nem folyamatos, evolúciós jellegű. Pusztán utalunk arra a tényre, hogy mivel az embernek természethez való viszonya csak a társadalmi közvetítésen keresztül létezik, természet feletti uralma csak akkor realizálódhatik adekvátan, ha képes uralkodni társadalmi kapcsolatain. Nem tesszük itt vizsgálat tárgyává azt a kérdést, mint hat az elidegenedés ténye az emberi megismerő tevékenységre, mint tükröződik az emberi tudatban. Csak újólág megemlítjük, hogy e vonatkozásban az volt az egyik súlyponti kérdés Marx számára, hogy az elidegenedés következtében az, amit a társadalom mint egész szellemileg elsajátított, nem vált elsajátítottá az egyes individuum számára és ennek következtében kialakult a közvetlen empirikus tudat és az ettől elszakadt, ezzel szembenálló qua társadalmi tudatformák (morál, tudomány, művészet, politika stb.) ellentéte. Ezen elidegenedés, az „*ideológiák*” létrejötte következtében a megismerés valamennyi formájában csak korlátozott és végeredményben hamis tartalomra tehet szert, függetlenül az emberi tudás előrehaladásától. Nem kevésbé lényeges az a tény, hogy az elidegenedés ezen szellemi formáját Marx az anyagi alap felszámolásán keresztül megszüntethetőnek vélte, ami természetszerűleg korántsem jelentette számára a megismerés végét, abszolút beteljesedését, hanem inkább valódi kezdetét.

Természetes, az elidegenedés felszámolásával sem jön létre abszolút azonosság elméleti és gyakorlati, absztrakt tudományos gondolat és közvetlen érzéki tudat között. Ennek világosabb kifejtéséhez meg kell említenünk még egy lényeges problémát.

A tárgy képe, ahogy az emberi tudatban megjelenik, nemcsak a tárgy természetétől és a társadalmi tevékenység, szükségletek meghatározott színvonalától függő. Az, hogy a tárgy miként jelenik meg tudatunkban, függ egyben az emberi tudat bizonyos állandó, részben természeti, részben társadalmi meghatározottságaitól is. Marx a „Kéziratok”-ban ezt a problémát elsősorban az emberi érzékelés viszonylatában veti fel: „... a tárgy *ő* magává válik. Az, *hogyan* válnak ezek számára az *ő* tárgyává, ez a *tárgy természetétől* és a neki megfelelő *lényegi erő* természetétől függ; mert épp ennek a viszonynak *meghatározottsága* hozza létre az állítás különös, valóságos módját. A *szem* számára más a tárgy mint a *fül* számára és a *szem* tárgya *más*, mint a *fülé*. Valamely lényegi erő sajátossága — ez épp az *ő sajátos lényege*, tehát eltárgyasulásának, az *ő tárgyi, valóságos, élő létének* sajátos módja is.” (Uo. 119—120. o.)

Úgy tűnhet tehát, hogy, függetlenül attól, képes-e az ember vagy sem a valóság valamennyi meghatározását és ezek összefüggését megismerésének tárgyává változtatni, ezen ismeretek objektív jellege korántsem biztosított. A tudatban létrejövő kép függ az emberi érzékszervek, nyelv stb. állandó, levetkőzhetetlen tulajdonságaitól, amelyekből kilépni, amelyeket meghaladni az ember számára lehetetlen — így az objektív valóság képe feltétlen eltorzul.

Itt csak egyetlenegy, korántsem kizárólagos aspektusra kívánunk rámutatni, amelyet a fentebbi nézet nem vesz figyelembe s amely a „Kéziratok”-ban határozott szerepet játszik. A világ szellemi elsajátítása, az emberi meg-

ismerő tevékenység korántsem homogén, tagolatlan. A tárgy fenomenális képe egy sokoldalú, különböző részfolyamatokból összetevődő összetevékenység eredménye. A megismerés fejlődése nemcsak abban fejeződik ki, hogy ez az eredmény egyre gazdagabb, sokoldalúbb lesz. Az „érzékek emberivé válása” Marx szerint, megszüntetve a résztvékenységek abszolutizálódását, elidegenedését, egyben létrehozza valamennyi emberi megismerő képesség sajátosságainak teljes kialakulását, beteljesedését, viszonylagos önállóságát. Így válik „az ember individualitásának valamennyi szerve” a tárgyi világ elsajátításának egy-egy szervévé. A fejlődés kezdeti fokán álló ember tudata teljesen tagolatlan abban az értelemben, hogy a különböző érzékszervek adatainak, a nyelvi, gondolati közvetítéseknek stb. egy egységes, felbonthatatlan eredménye jön létre, ezen adatok összegeződéseként. Csak akkor, amikor a tevékenységek közti kapcsolat, összefüggés sokkal bonyolultabbá válik, jön létre annak a lehetősége, hogy különbséget tegyen látott, hallott, tapintott stb. kép között (amely különbségtevés sohasem abszolút és sohasem tökéletes, hiszen bármelyik tevékenység a többi által feltételezett és irányított). Amikor a differenciáció már viszonylag kialakult, lehetőség nyílik az egyes érzékek által nyújtott adatok aktív, tudatos összehasonlítására. Ez a tevékenység, az ezt követő ellentmondások (egész elementári példa: egy vízbe mártott bot vizuális „megtörése” és tapintásbeli „egyenessége”), amelyek új problémákat vetnek fel, az ezek megoldására irányuló gyakorlatisés elméleti aktivitása maga történelmi folyamatában képes az egyes résztvékenységek természetes korlátainak felfedésére, tudatosítására és ezáltal a tárgynak a maga objektív mivoltában való megismerésére.<sup>31</sup>

A megismerés tevékenységét tehát egy állandó folyamat jellemzi, amelynek során ez fokozatosan tudatosítja maga előtt és ezáltal meghaladja saját korlátait. E folyamat elsősorban az absztrakt, fogalmi gondolkodáson keresztül zajlik le. Csak ezen a tevékenységen keresztül lehetséges a megismerés határainak állandó kitágítása. A párizsi „Kéziratok” Marxának véleménye szerint azonban mindazok az eredmények, amelyekhez ez a gondolkodás eljut, *az emberi szemlélet által elsajátíthatók, asszimilálhatók*. Ezen állandó gondolati közvetítés eredményeként az ember *érzéki* tudatában, annak „nyelvén”, annak anyagából, az érzetekből képes létrehozni egy olyan szubjektív struktúrát, amely (fejlődésének tendenciáját tekintve) az objektív valóság struktúrájának, tagoltságának teljesen megfelel, ezen utóbbival minden viszonylatban izomorf.

#### *Marx további fejlődése: gyakorlati és elméleti megismerés*

Épp ez az utóbbi állítás az, amit Marx további fejlődése során revízió alá vesz. Az ismeretelméleti álláspontnak ez a megváltozása egyenes következménye volt annak a változásnak, ami az individuum-társadalom kölcsön-

<sup>31</sup> Az ilyen „áthághatatlan” korlátok meghaladására kitűnő példát nyújt (természetesen a példa bonyolultságát az itt adott igen általános jellemzés egyáltalában nem meríti ki) Stratton híres, oly sokszor megismételt kísérlete az emberi térszemlélet mesterséges eltorzítására (különleges szemüvegek feltételével, amelyek felcserélik a fentlent-et, a jobb-bal-t stb.). A kísérletek azt igazolták, hogy a *tevékeny* ember (a pusztán szemlélődő *nem*) ilyen körülmények között is képes a helyes orientáció kialakítására, sőt ez az orientáció újra közvetlenné, szemléleti jellegűvé válik: a szubjektum egy bizonyos idő múlva „visszafordítja” a fejére állított világot. Hadd említsük meg még, hogy e feladatoknak megoldásával, tehát a helyes orientáció kidolgozásával, Erismann kísérletei szerint még a legfejlettebb állatok sem tudtak megbírkózni.

viszonyának felfogásában végbement. Annak megfelelően (és annak következtében), hogy az individuum és a társadalom fejlődésének harmóniáját immár nem úgy fogja fel, mint valamennyi társadalmi képesség stb. minden egyes individuum által való közvetlen elsajátítását, elveti azt a koncepciót is, mely szerint az individuum empirikus tudata a társadalmi megismerés egész gazdagságát asszimilálni tudja. Ezzel kapcsolatban legalább két vonatkozásra kell rámutatni.

Először is, az, ami társadalmilag szükséges és „érdekes”, korántsem szükséges minden individuum számára (sőt elképzelhető, hogy az individuumok döntő többsége számára sem) a maguk mindennapi gyakorlatában. Így a társadalom mint egész, mint önálló organizmus kényszerül, hogy az individuumok egy erre specializálódó csoportján keresztül a megismerést a közvetlen individuális, empirikus szükségletek határain túl folytassa. Így jön létre a tudományos tevékenység, mint a társadalmi munkamegosztás önálló ága, s maga a tudomány, mint az „emberi fejlődés általános terméke” (Архив Маркса и Энгельса т. II/VII/ Москва 99. о.). Ahogy a maga történeti fejlődése során a tudomány kialakul, úgy dolgoz ki egyre több specifikus eszközt, módszert a valóság szellemi elsajátítására, úgy válik egyre inkább sajátos, belső törvényszerűségekkel, viszonylagos önállósággal bíró szellemi szférává, önálló organizmussá. Mivel a társadalmi és individuális szükségletek különbsége nem számolható fel, ez a tény szintén általános érvényű.

Másodszor, a közvetlen, empirikus emberi tudat s ezen belül az emberi szemlélet a történeti fejlődés folyamán állandóan gazdagodik, egyre sokrétűbben tükrözi a világot. Ez a folyamat megfelel annak, hogy a fejlődés eredményeként egyre szélesedik az individuum szükségleteinek és képességeinek köre. Csak elsajátítva a tárgy társadalmilag jelentős tulajdonságait, megtanulva felismerni azokat és megfelelően reagálni rájuk, válik képessé az individuum arra, hogy emberi módon, *társadalmi rendeltetésének megfelelően* használja fel a tárgyakat. Az *empirikusan általános* társadalmi tudatban a tárgy ezen társadalmi *használata* számára szükséges tulajdonságok stb. rögződnek. Mivel az individuum nem pusztán fogyasztó, hanem egyben termelő is, lehet, hogy speciális tevékenysége következtében más vonatkozásokban is találkozunk a tárggyal, tehát a tárgy más vonatkozásainak megismerésére is kényszerül. Ebben az értelemben az egyedi tudat gazdagabb lehet, mint az empirikusan általános társadalmi tudat (de nem feltétlen az), de feltétlen szegényebb a „konkrétebb általánosnál”, a társadalmi megismerés adekvát formájánál, a tudománynál. Minden esetre a köznapi gondolkodás, s ezen belül a szemlélet magját a tárgyi világ azon tulajdonságainak tükrözése alkotja, amelyek az emberi *használat*, a *közvetlen individuális szükségletek kielégítése* számára szükségesek. Még egyszer leszögezzük, hogy az ember természet feletti uralmának növekedésével többet és többféleképp képes az individuum szükségleteinek tárgyává változtatni. Azonban a közvetlen individuális szükségletek mindig csak egy részét fogják alkotni a társadalmi szükségletek egészének. Ebből következik, hogy az individuális tudat nem ölelheti fel a konkrét társadalmi tudat egészét. Másrészt, nem eshet egybe az utóbbinak egy meghatározott részével stb. sem. Az individuum maga viselkedésének, tevékenységeinek alapsémáit szintén bizonyos értelemben „kész” találja. Ezeket *el kell sajátítania* a szó specifikus értelmében. E tevékenységek hosszú történelmi fejlődés során alakultak ki, és épp ezért a tárgyi világ megismerésének meghatározott fokát is feltételezik és magukba zárják. Az individuum számára azonban a tör-

ténelmi közvetítettség nem adott, ő e tevékenységet készen találja és készként sajátítja el. Feltétlen szüksége van a tárgy bizonyos ismeretére annyiban, hogy képesnek kell lenni e tevékenységét e tárgyhöz idomítani, a tárgy természetének megfelelően, célszerűen elvégezni. Azonban nincs feltétlen szüksége arra, hogy az egyes tárgy meghatározottságok közti belső kapcsolatot elsajátítsa — a kapcsolat a tárgy és a „készként” kapott emberi tevékenység között viszonylag közvetlen. Így a martinász ismerete az acélttermelés folyamatáról feltétlen szélesebb mint a filozófusé. És ez igen szélesen értendő. Az olvasztár tevékenysége bizonyos adott viszonylatban speciálisan fejlett érzékeket is hoz létre. Mivel számára a vas színe, fénye a munkatevékenységben döntő szerepet játszó tárgy állapotok jelévé válik, a színek megkülönböztetésének határa, a differenciális küszöb (ez tisztán fiziológiainak tűnő adottság) a normával összehasonlítva néhányszorosan csökken. Azonban kifejlesztve magában olyan látási képességeket, amelyekkel az emberek többsége nem rendelkezik, egy a normálsnál gazdagabb vizuális világot, még nem feltétlen ismeri azokat a reális kapcsolatokat, amelyek a tárgy egyes tulajdonságainak, állapotainak változását stb. meghatározzák. A tárgyi tulajdonságok közvetlenül jelként lépnek fel tevékenységének meghatározott fázisai számára. A kohász számára nem szükséges, hogy ismerje mindazoknak a fizikai, kémiai stb. folyamatoknak lényegét, amelyek szeme előtt végbemennek, amelyeket felhasznál, habár ezen ismeretek nélkül a kohászat mai nagyüzemi formájában *össztársadalmi* méretekben immár elképzelhetetlen lenne. Épp azért, bármennyire gazdag is legyen a köznapi gondolkodás meghatározottságokban, ismeretekben (legyenek ezek akár érzéki, akár fogalmi ismeretek), ezen ismeretek egymásközti belső tagoltsága, kapcsolata nem felel meg sokrétűségüknek, gazdagságuknak sem. A köznapi gondolkodásban a tárgyról alkotott kép mindig többé vagy kevésbé „kaotikus képzet” jellegét viseli. (Vö. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 21—22. o.)

A magántulajdon megsemmisítése megváltoztatja az individuum és a tudomány viszonyát. (Vö. uo. 78—80. o.) A magántulajdon megsemmisítésével eltűnik tudomány és köznapi tudat szembenállása, ellentéte. Azonban a kettejük közt fennálló *különbség* szükségszerűen fennmarad.

Marx figyelme későbbi műveiben azonban immár nem elsősorban ennek a problémának részletes jellemzésére irányul. Ami számára későbbi tevékenysége során egyre fontosabb lesz, az épp annak vizsgálata — hogy lehetséges a tárgy mint egész elsajátítása a „gondolkodó fej” által, hogy valósul meg az objektív megismerés a tudományban, hogyan törnek maguknak utat annak törvényszerűségei spontán módon és hogyan lehet ezeket a törvényszerűségeket tudatosítani és tudatosan felhasználni. Ez a kiindulópont jellemzi Marx nagy fontosságú metodológiai, dialektikus logikai vizsgálatait. Ezeknek jellemzése azonban már nem e cikk feladata.

## ВЗГЛЯДЫ МОЛОДОГО МАРКСА ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ

Дьердь Маркуш

Автор, коротко характеризую развитие взглядов Маркса на теорию познания, в статье прежде всего анализирует «Экономико-философские рукописи». Парижские рукописи — первая работа, в которой «сведение» идеологическо-политической жизни к экономической дополняется материалистическим пониманием последнего, раскрытием исторической роли материального производства. Однако здесь изложенное понимание в неко-

торых существенных вопросах отличается от концепции более поздних зрелых работ Маркса. Это прежде всего относится к пониманию взаимоотношения индивида и общества. Маркс и в этой работе подчёркивает единство индивида и общества. Однако, внутри этого единства, в определенном методологическом смысле, индивид выступает в качестве первичного: Маркс стремится общественную жизнь вывести из особенностей деятельности отдельного индивидуума, вернее из особенностей деятельности производящего индивидуума, общественные отношения вывести из отношения рабочего к своей деятельности. Автор далее анализирует роль этой концепции в развитии молодого Маркса, ее отношение к проблемам отчуждения и частной собственности, разделения труда и к ликвидации этого разделения. Эта концепция в теории познания выражается в «Экономико-философских рукописях» в оценке чувственности, созерцания. Маркс здесь предполагает, что с уничтожением экономического отчуждения и являющегося его придатком сознательного отчуждения непосредственно-чувственное сознание индивидуума будет охватывать и в себе заключать все богатство общественного сознания.

Во второй части статьи характеризуется марксовское понимание отношения труда и познания. Все формы человеческого сознания, в том числе и чувственность, активны. в процессе деятельности, направленной на присвоение природы, органы чувств человека из непрерывных раздражений, идущих от предметов, «выхватывают» те, с помощью которых предмет может быть отождествлен или опознан как предмет общественно-исторической практики. В то время как для животного важны те свойства предмета, которые сигнализируют его биологически важные влияния, человек — вследствие того, что его деятельность носит универсальный характер — способен получить многостороннее, в принципе безграничные знания об объективном мире. Тот процесс развития, в котором реализуется познание, Маркс в рукописях характеризует как процесс «превращения чувств в человеческие чувства», превращение практического познания в теоретическое.

Наконец, автор характеризует понимание Марксом взаимоотношения практического и теоретического познания в его зрелых произведениях.

## ÜBER DIE ERKENNTNISTHEORETISCHEN ANSICHTEN DES JUNGEN MARX

*György Márkus*

Der Verfasser charakterisiert kurz die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Ansichten von Marx, in seinem Artikel beschäftigt er sich in erster Linie mit der Analyse der «Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten». Die Pariser Manuskripten ist die erste solche Arbeit, in welcher die Zurückleitung des ideologischen-politischen Lebens auf das wirtschaftliche durch die materialistische Deutung des letzteren, durch die Aufdeckung der historischen Rolle der materiellen Produktion ergänzt wird. Zur selben Zeit weicht die da dargelegte Auffassung von der Konzeption der späteren reifen Werke in einigen wesentlichen Fragen ab. Das bezieht sich in erster Linie auf seine Auffassung über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Es wird auch in diesem Werke die Einheit der Gesellschaft und des Individuums von Marx betont. Aber binnen dieser Einheit tritt in gewissem methodologischen Sinn das Individuum als primär auf. Marx strebt danach, dass er das Leben der Gesellschaft aus dem einzelnen Individuum, richtiger aus den Eigenschaften der Tätigkeit des produzierenden Individuums, die gesellschaftlichen Verhältnisse aus dem Verhältnis des Arbeiters zu seiner Tätigkeit ableite. Im weiteren analysiert der Verfasser den Platz dieser Konzeption in der Entwicklung des jungen Marx, sein Verhältnis zu den Problemen der Entfremdung und des Privateigentums, sein Verhältnis zu den Problemen der Arbeitsteilung und der Liquidierung der Arbeitsteilung. Diese Konzeption kommt binnen der Erkenntnistheorie in der Wertung der Sinnlichkeit und der Anschauung in der «Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten» zum Ausdruck. Marx setzt hier voraus, daß mit der Liquidierung der wirtschaftlichen und der als deren Folge sich meldenden Bewusstseinsentfremdung, das unmittelbare sinnliche Bewusstsein des Individuums den ganzen Reichtum des gesellschaftlichen Bewußtseins umfaßt und sich enthält.

Der zweite Teil des Artikels charakterisiert die marxische Auffassung über das Verhältnis zwischen Arbeit und Erkenntnis. Das menschliche Bewußtsein ist in allen seinen Formen, so in der Sinnlichkeit auch eine aktive auf die Aneignung der Natur sich richtende Tätigkeit, im Laufe deren der Mensch die von dem Gegenstand seine Sinnesorgane getroffenen Impulsen diejenige «herausgreift» mit deren Hilfe er den Gegenstand als den Gegenstand der gesellschaftlichen-menschlichen Praxis erkennen und identi-

fizieren kann. Während für das Tier nur diejenigen Eigenschaften des Gegenstandes von Bedeutung sind, welche für ihn biologisch wichtige Wirkung vermitteln, ist der Mensch demzufolge, daß seine Arbeitstätigkeit universalen Charakters ist, in der Lage vielseitige, im Prinzip unendliche und unbegrenzte Erkenntnisse über die objektive Wirklichkeit erwerben. Dieser Entwicklungsprozess, in welchem sich die Erkenntnis realisiert, wird durch Marx als der Prozess der menschenwerdung der Sinne, als der der Theorienwerdung der praktischen Erkenntnis in den Manuskripten charakterisiert.

Letztens untersucht der Verfasser die Auffassung der Relation zwischen praktischer und theoretischer Erkenntnis in den reifen Werken von Marx.

## ON THE EPISTEMOLOGICAL CONCEPTIONS OF THE YOUNG MARX

*György Márkus*

Analysing briefly the development of Marx's epistemological views, the author deals, in the first place, with the "Economic-Philosophical Manuscripts". The Paris manuscripts are the first manifestation in which the "reduction" of the ideological-political life to the economical life is supported by the latter's materialistic interpretation, by the revelation of the historical importance of material production. At the same time, the conception here expounded deviates in certain important aspects from the conception underlying his later, mature works. This refers, in the first place, to the interpretation of the mutual relation of the individual and society. Marx stresses the unity of society and individual, yet within this unity, in a certain methodological sense, the individual is considered as a primary factor. Marx endeavours to deduce the life of the society from the properties of the activity of the individual or rather producing individual, and the social relations from the relation of the worker to his own activity.

The author analyses the place of this conception in the development of the young Marx, its relation to the problems of alienation and private property, to the division of labour. In the "Economic-Philosophical Manuscripts" this conception is reflected within epistemology, in the evaluation of sensuality, contemplation. Marx presumes that by eliminating the economical alienation and its product, the alienation in the consciousness, the immediate sensual consciousness of the individual will embrace and contain all the riches of social consciousness.

The second half of the paper is devoted to the Marxist conception of the relation between labour and cognition. The human consciousness is, in all its forms, therefore also in the perception, an activity to assimilate nature. Perceiving man "selects" from the stimuli acting upon his organs of sense those ones which enable him to recognize and identify the objects as the objects of social-human practice. While for the animal only such properties of the object are significant which convey biologically important impacts, man, on account of the universal character of his labour, is able to acquire manysided, in principle infinite and endless knowledge, of objective reality. The evolutionary process in which cognition is realized is characterized by Marx in these manuscripts as the process of "the senses becoming human", of "the practical cognition becoming theoretical".

In conclusion the author examines the conception of the relation between practical and theoretical cognition in Marx' later works.

## Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához

Marxista filozófiai irodalmunk egészségesen fejlődik, a korábbi időszak dogmatizmusának bénító hatása egyre inkább a múlté. Jelentős tanulmányok, monográfiák, egyre jobb, használhatóbb tankönyvek születnek. Megvalósul a marxista filozófia és a szaktudományok termékeny együttműködése. A fejlődés maga egy sor problémát hoz felszínre, amelyeknek napirendre tűzése, sokoldalú megvitatása jótékonyan hat tudományunk haladására.

A lét és tudat viszonyával kapcsolatban is vannak olyan problémák, amelyek kielégítőbb megoldásra várnak és megérdemelnék, hogy alaposabban foglalkozzunk velük. Ez a tanulmány e kérdések egyikét kívánja szemügyre venni: *az anyag és a tudat egységének és ellentétének összefüggését*. Éspedig azért, mert filozófiai irodalmunkban elég széles körben elterjedt és még mindig él a lét és tudat viszonyának egy meglehetősen egyoldalú felfogása, mely csak a kettőnek ismeretelméleti vonatkozásban fennálló ellentétét ismeri el és elhanyagolja az anyag és a tudat ontológiai egységének problémáját. A lét és a tudat kategóriáinak egyoldalú, merev, abszolút szembeállítására káros következményekkel jár, a világnak egy sajátos, dualista ízű felfogásához és a tudat fogalmának misztifikálásához vezet. Ez a nézet alkalmas arra, hogy megzavarja azokat, akik a tudat természetét kutatják és objektíve gyengíti a dialektikus materializmus világnézetének hatóerejét. Ezért lenne hasznos közelebbről megvizsgálni az itt jelzett felfogást és megvilágítani a lét és a tudat dialektikus viszonyának ezt az oldalát.

### 1. Metafizikus tendenciák jelentkezése irodalmunkban

Mindenekelőtt szükséges világosan körülhatárolni a problémát. Látnunk kell, mi az, amit filozófiai irodalmunk helyesen fejt ki és mi az, ami problematikus, a bennünket érdeklő vonatkozásban.

#### A probléma

Mai marxista irodalmunk általában helyesen exponálja a dialektikus materializmus alapjait. A materializmus lényegének megfelelően abból indul ki, hogy a világ anyagi, egységes, hogy nincs az anyagi világon kívül semmi, nem létezik semmiféle „nem-anyagi” világ, „túlvilág”, mely a „szellemnek” lenne székhelye. A világ anyagi egységével összefüggésben, tankönyveink szintén helyesen emelik ki, hogy az ember a maga tudatával együtt teljes mértékben beletartozik az anyagi világba.

Irodalmunk továbbá világosan és egyértelműen fejti ki a materializmus álláspontját abban az alapvető kérdésben, hogy az anyag és a tudat közül melyik az elsődleges. Kiemeli, hogy a tudat az anyag, a természet legmagasabbrendű terméke, a magasrendűen szervezett anyag tulajdonsága, az agy funkciója, az anyagi világ visszatükröződése az emberi agyban. Az anyag és a tudat ismeretelméleti szembeállítását központi helyet foglal el kézikönyveinkben.

Az emberi tudat és a külvilág dialektikus kölcsönhatását néhány vonatkozásban szintén helyesen tárgyalja irodalmunk. Elsősorban az elmélet és a gyakorlat kölcsönviszonyának ismeretelméleti problémájával foglalkozik, néha pedig szélesebben a tudat aktivitásával, aktív jellegével. Mindez elsőrendűen fontos.

Azonban éppen itt, az anyag és a tudat dialektikus viszonyának problémájánál jelentkeznek bizonyos antidialektikus, metafizikus tendenciák, amelyekkel vitába kell szállni.

Miről van szó?

Az anyag és a tudat viszonyának nemcsak ismeretelméleti, hanem ontológiai vonatkozása is van. A tudat problémáját egyrészt ismeretelméleti vonatkozásban kell vizsgálni. Ebben a vonatkozásban elsősorban az anyag és a tudat *ellentéte* jellemző a kettő viszonyára; a külvilágnak az emberi agyban történő tükröződése nem azonos magával a külvilággal. Az egyik oldalon az embert környező világ, a másikon az ezt visszatükröző tudat áll. Az anyag és a tudat itt mint két ellentétes pólus áll szemben egymással és a kettő közti kölcsönhatás az ellentétben belül megy végbe. Az anyag és a tudat viszonyának ezt az oldalát irodalmunk általában helyesen ábrázolja.

A tudat problémáját azonban ontológiai vizsgálatnak is alá kell vetnünk: ebben a vonatkozásban alapvetően az anyag és a tudat *egysége* az, ami jellemzi a kettő viszonyát. Másképp mondva: ebben a vonatkozásban viszonyuk fő vonása az, hogy a tudat az anyagi világnak egyik jelensége, maga is anyagi folyamat, mely meghatározott módon áll kapcsolatban az anyagi világ más jelenségeivel. Ebben a vonatkozásban a tudat úgy áll kölcsönhatásban a többi anyagi jelenséggel, mint bármely más anyagi jelenség és törvényszerűen átmegy az anyagmozgás más formáiba is viszont. Itt a tudat és az anyagi világ más jelenségeinek ellentéte az anyagi világ egységén belül jelentkezik.

Az anyag és a tudat viszonyának ezt az ontológiai oldalát irodalmunk elhanyagolja. Ezért elhomályosul az anyag és a tudat ontológiai egysége, elvész az az alapvető felismerés, hogy az ember, agyával és tudatával együtt, a tág értelemben vett természethez tartozik, az anyagi világ egyik jelensége. Ennek következtében, akarva-nem-akarva, a tudatnak ismét privilegizált helyet adnak a világban, a tudatot kiemelik az anyagi világból, misztifikálják az ember gondolkodó képességét.

A probléma tehát az, hogy irodalmunk többnyire csak az anyag és tudat ismeretelméleti ellentétét tárgyalja és közben elhanyagolja az anyag és a tudat ontológiai egységét: a kettő ellentétét metafizikusan eltűlozza, abszolutizálja, a kettő egységét végül is elveti. Ezzel a problémával, ennek a metafizikus tendenciának forrásaival és káros következményeivel, valamint a kérdésre vonatkozó pozitív megoldásokkal kíván foglalkozni ez a tanulmány.

### *A materialista monizmustól a dualizmushoz*

Megkíséreljük részletesebben jellemezni az itt bírált tendenciát, elméleti kiindulópontjai és következményei szempontjából.

Azt mondhatnánk, hogy e metafizikus tendencia képviselői *következetlenek*: alapvető kiindulópontjaik helyesek, de a két kiindulópont végül is metafizikusan szembekerül egymással. Az első kiindulópont a világ anyagi egységének megállapítása. Irodalmunk, a materialista monizmusnak megfelelően kifejti, hogy „az a reális anyagi világ, amelyhez tudatunkkal, érzéseinkkel és érzeiteinkkel egyetemben mi magunk is tartozunk, az egyetlen valóságosan létező világ”.<sup>1</sup> A második helyes kiindulópont: az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentétének megállapítása. De a továbbiakban, a dialektikus materializmus alapjainak kifejtése során, az anyagi világ ontológiai egységének felismerése háttérbe szorul, az anyag és tudat ismeretelméleti ellentétének egyoldalú kidomborításával párhuzamosan. Mivel a dialektikus materializmus megalapítói aláhúzzák, hogy az anyag vagy a szellem elsődlegességének kérdése minden filozófia alapvető kérdése és a vízvázlasztó szerepét játsza materializmus és idealizmus között, az itt bírált tendencia képviselői elhanyagolják az anyag és a tudat ontológiai egységét, sőt odáig mennek, hogy végül is az anyag és a tudat viszonyát csak ismeretelméleti vonatkozásban tudják felfogni. Gondolatmenetük a következő lesz: Ha a tudat csupán a létnek, az anyagnak az emberi agyban való visszatükröződése, az anyag (a külvilág) pedig a tudattól függetlenül létező objektív valóság — a tudat és az anyag egymásra nem redukálható, ellentétük csak abszolút lehet. Ami anyag, az nem tudat, ami tudat, az nem anyag. Minden jelenség vagy anyagi jellegű, vagy eszmei jellegű. A világon tehát (és ez már ontológiai szempont) a jelenségek két sorát, az anyagi és a nem-anyagi jelenségek sorát kell megkülönböztetnünk.

Ez nem akar ennek a tendenciának karikírozása lenni. Ténylegesen erre a következtetésre, a *világ megkettőzésére* jut irodalmunk egy része. A természet két különböző formában jelentkezik: anyagi és szellemi formában — olvashatjuk nem egy helyen.<sup>2</sup> A valóság minden jelensége vagy az anyag, vagy a tudat fogalmába foglalható.<sup>3</sup> A világon „vannak anyagi dolgok, tárgyak és vannak olyanok, amelyeket nem látunk, nem tapinthatunk, nem mérhetünk meg, mint pl. az eszméink. Így osztályozzuk tehát a dolgokat: az egyik részt alkotják az anyagi dolgok, a másikat a nem-anyagiak, amelyek a szellem, a gondolat, az eszmék világába tartoznak.”<sup>4</sup> „Minden jelenséget, amellyel dolgunk van vagy az anyagi, vagyis a tudatunkon kívül létező jelenségekhez sorolhatunk (ilyenek a külvilág tárgyai és folyamatai), vagy a szellemi, eszmei, azaz tudatunkban létező jelenségekhez (ilyenek érzéseink, gondolataink stb.) Az anyagi és a szellemi rendkívül tág fogalmak, amelyek magukban foglalnak mindent, ami a világban létezik.”<sup>5</sup>

Azok akik ilyen módon a világot elkerülhetetlenül egy anyagi és egy nem-anyagi részre szakítják, ellentmondásba kerülnek saját materialista monizmusukkal, azzal az alapvető materialista megállapítással, hogy a világ természetére nézve anyagi, egységes éppen abban, hogy kizár mindenféle külön „szellemi” világot, stb. A monizmust természetesen meg szeretnék védeni, ezért azt mondják, hogy a világot, a természetet egységesnek kell felfognunk, az anyagi és az eszmei csupán két különböző oldala, formája ennek az

<sup>1</sup> A marxista filozófia alapjai. Kossuth. 1959. 171. o.

<sup>2</sup> Vö. Vosztrikov: Az anyag elsődlegessége és a tudat másodlagossága. Szikra. 38. o.

<sup>3</sup> Vö. Dialektikus materializmus. Az MSZMP filozófiai szakosított tanfolyama számára. Kossuth. 1958—59. 16. o.

<sup>4</sup> G. Politzer: A filozófia alapelemei. Szikra, 1949. 16. o.

<sup>5</sup> A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1959. 13. o.

egységes természetnek. Vagy pedig azzal érvelnek, hogy a mindenség egységes anyagi természetű, olyan értelemben, hogy a világon nincs más mint az anyag, és annak termékei, az eszmei jelenségek, de ezek nem azonosíthatók az anyaggal. Akárhogy nézzük is a dolgot, ez a szemlélet szükségszerűen a világgép megkettőzéséhez vezet anyagi és nem-anyagi jelenségekre.

Ez a tendencia, amely elhanyagolja és végül ignorálja a lét és a tudat ontológiai egységét, elkerülhetetlenül magával hozza a tudat kirekesztését az anyagi világból, a tudat „dematerializálását”. A tudatot végül is kizárólag az anyaggal való ismeretelméleti ellentétében tudja felfogni, és ezért arra a nem-ismeretelméleti kérdésre, hogy természetére nézve mi a tudat, mi a helye a világban, azt válaszolja, hogy a tudat „nem anyagi” hanem „eszmei” jelenség. „A tudat az anyag képmása, de maga nem anyagi . . . — felelik arra a kérdésre, hogy mi a tudat? — A tárgyak az objektív valóság körébe tartoznak, tudatunk ellenben eszmei jellegű.”<sup>6</sup> A tudat „nem dologi, nem testi alakkal, nem fizikai térfogattal rendelkező, hanem szellemi, eszmei jelenség.”<sup>7</sup> „Az érzetet, az észleletet, a képzetet, a gondolatot nem lehet sem látni, sem hallani, sem szagolni, sem tapintani . . . a gondolatot soha és sehol sem láthatjuk meg akár a legtökéletesebb mikroszkóppal sem, nem mérhetjük meg sem a súlyát, sem hosszúságát. A tudatnak, a gondolkodásnak nincsenek olyan fizikai tulajdonságai, mint amilyenekkel az anyagi testek rendelkeznek.”<sup>8</sup>

A tudat kirekesztése az anyagi világból a szerzők egy részét az anyag vulgaris, „fizikai” fogalmára kényszeríti. Arra kényszeríti őket továbbá, hogy — Engelsszel szembekerülve — hallgatólagosan kihagyják az anyag mozgásformái közül a gondolkodást és feltételezzenek tehát egy anyagnélküli, anyagon kívüli mozgást.<sup>9</sup> A gondolkodás problémáit vizsgálva, a pszichés folyamatok fiziológiai oldalát „anyaginak”, tudati oldalát „nem anyaginak” minősítik.<sup>10</sup> A látási érzet folyamatában kínos gonddal különválasztják a recehártyán a szemlencse által kialakított „fizikai képet”, mint anyagi jelenséget, és a „látás által szerzett képet, amely a tudatban létezik”, mint nem anyagit.<sup>11</sup> Ugyanabban az értelemben, elvi válaszfalat húznak az állatok tudata és az ember tudata között, a szó és a gondolat között.<sup>12</sup>

Az anyag és a tudat merev szembeállítás, ontológiai egységének elhanyagolása azt eredményezi továbbá, hogy egyes szerzők az anyag fogalmát csak ismeretelméleti vonatkozásban, csak a tudattal való ellentétében tudják meghatározni. Ennek következtében az *anyag fogalma elhomályosul*. Arra a kérdésre, hogy mi az anyag, azt felelik: az anyag az, ami a tudaton kívül létezik. „Számptalan sok test vesz körül bennünket . . . Bármennyire különböznek is egymástól a természeti testek, mindegyiküknek az a tulajdonságuk, hogy a tudaton, az érzeten, a szellemen kívül és tőlük függetlenül léteznek.”<sup>13</sup> „Az *anyag* vagy a lét az, amit érzékléseink és észleleteink mutatnak és adnak . . . amit az ember »külvilágnak« nevez . . .”<sup>14</sup> Elhomályosul itt az anyagnak a

<sup>6</sup> R. O. Gropp: A dialektikus materializmus. Kossuth, 1958. 37—38. o.

<sup>7</sup> Vosztrikov: i. m. 71. o.

<sup>8</sup> A marxista filozófia alapjai. 182. o.

<sup>9</sup> Vö. például uo. 146—147. o.

<sup>10</sup> Vö. például: Dialektikus materializmus. Kossuth 1958—59. 167. o.

<sup>11</sup> A marxista filozófia alapjai. 192. o.

<sup>12</sup> Vö. uo. 195, 216. o.

<sup>13</sup> Uo. 131. o.

<sup>14</sup> G. Politzer: i. m. 17. o.

materializmus által már rég kialakított fogalma, amely magát a természetet, a reálisan létező mindenséget jelöli a maga egészében.

Mi az eredmény? Ha elhanyagoljuk az anyag és a tudat ontológiai egységét és egyoldalúan csak a kettő ismeretelméleti ellentétét vesszük alapul, materialista kiindulópontunk óhatatlanul *idealizmusba csap át*. Kiindulunk az anyag és a tudat materialista szembeállításából és eljutunk a világ dualista megkettőzéséhez és a tudatnak az anyagi világból való kirekesztéséhez. Visszatérünk az „eszmei”-nek mint „nem-anyagi”-nak misztifikált, a tudomány számára hozzáférhetetlen és a tudományt megbénító fogalmához.

Ez a metafizikus szemlélet közvetlenül táplálja és erősíti azt a pszichológiában jelentkező tendenciát, amely a pszichikai jelenségeket a gyakorlatban elválasztja természeti alapjuktól és homályban hagyja a visszatükrözési folyamat idegfiziológiai oldalát. De ez a felfogás paradox módon, éppen egyoldalúságánál fogva, ellenhatásként erősíti azt a másik helytelen, vulgármaterialista tendenciát is, amely a fiziológiai idegműködésre redukálja a tudatot és elhanyagolja a gnoszeológiai problémát. Ha a marxista pszichológusok és fiziológusok sok esetben egyoldalúak, ennek egyik oka az, hogy filozófiai irodalmunk nem oldja meg eléggé világosan a lét és a tudat viszonyának kérdését.

Azok a szerzők, akik filozófiai irodalmunkban az anyag és a tudat ellentétét abszolutizálják nem veszik következetesen tekintetbe *Lenin figyelmeztetését*, hogy „az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóbanforgó ellentét kétségtelenül viszonylagos.” „... kétségtelen — mondja Lenin —, hogy nem szabad ezeket »szertelesen«, túlzott mértékben, metafizikusan szembeállítani... E viszonylagos szembeállítás abszolút szükségességének és abszolút igazságának határai éppen azok a határok, amelyek meghatározzák az ismeretelméleti kutatások *irányát*. Igen nagy hibát követne el az, aki e határokon túl akarna operálni az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai ellentétével, mint abszolút ellentétet.”<sup>15</sup> Ezt az „igen nagy hibát” irodalmunk egy része sajnos elköveti.

### *A torzítás forrásai*

Hogyan, milyen talajon erősödhetett meg irodalmunkban ez a materialista monizmusnak ellentmondó, metafizikus tendencia? Úgy vélem, hogy az ismeretelméleti vonatkozásban fennálló ellentét abszolutizálása feltétlenül összefügg azzal, hogy a mi korunkban a materializmus és az idealizmus harca elsősorban az ismeretelméleti problémák területére tevődött át. A szubjektív idealizmussal szemben, amely az objektív valóságot csak az ember érzeteiben és gondolkodásában létező világnak tekinti, a dialektikus materializmusnak ki kellett emelnie a tudat és az objektív valóság nem-azonosságát.

De más oldalról is meríthetett táplálékot a maga számára ez az egyoldalú szemlélet. Éspedig a forradalmi munkásmozgalomban jelentkező és a szocializmus fejlődésének nehéz feltételeiből fakadó negatív folyamatokból. Ilyenek voltak elsősorban a szektás, baloldali opportunistáknak megerősödése egy bizonyos időszakban, ami együttjárt a tömegek gondolkodásmódjából fakadó problémák lebecsülésével, a gazdasági fejlődés ökonomista jellegű

<sup>15</sup> Lenin Művei 14. köt. Szikra, 1954. 147. és 253. o.

túlbecsülésével. A tudati tényezőt ilyen vonatkozásban lebecsülték, a társadalom objektív fejlődési folyamataiban nem vették kellőképpen figyelembe, mondhatnám kirekesztették ezekből. A társadalmi tudat kirekesztése a társadalom objektív folyamataiból, ez utóbbiaknak a gazdasági folyamatokra való redukálása feltétlenül meg kellett hogy erősítse az amúgy is jelentkező metafizikus tendenciát: a tudat kizárását az anyagi világból.

Elméleti vonatkozásban elsősorban a dogmatizmus, a marxizmus klasszikusainak betűragó módon való értelmezése az, ami ehhez a tendenciához hozzájárult. Leninnek az ismeretelméleti idealizmussal szembeni megállapításait kiszakították történelmi összefüggéseiből és abszolutizálták. A személyi kultusz és Sztálin munkáinak kritikátlan kezelése még inkább kedvezett ennek a torzításnak.

Sztálin „*Anarchizmus vagy szocializmus?*” című ifjúkori munkája elméleti vonatkozásban közvetlen forrása volt a lét és a tudat metafizikus szembeállításának. Az ifjú Sztálin Engelsnek a lét és a tudat viszonyáról szóló megállapításait dualista irányba torzította el, miközben maga is küzdött a világ idealista megkettőzése ellen. Munkájában azzal érvel a dualizmus ellen, hogy az eszmei és anyagi jelenségek nem tagadják egymást. „Ellenkezőleg, az eszmei és az anyagi oldal egyazon természetnek vagy társadalomnak két különböző formája . . . Egységes és oszthatatlan természet, amely két különböző formában — anyagi és eszmei formában — fejeződik ki: egységes és oszthatatlan társadalmi élet, amely két különböző formában — anyagi és eszmei formában — fejeződik ki: így kell szemlélnünk a természet és a társadalmiélet fejlődését . . .” „Marx materializmusa értelmében a tudat és a lét, az eszme és az anyag — két különböző formája ugyanannak a jelenségnek, amelyet általában természetnek, illetve társadalomnak neveznek . . .” „. . . a monizmus *egyetlen elvből* — az anyagi és eszmei formával bíró természetből vagy létből indul ki . . .”<sup>16</sup> Világosan felismerhető itt az a forrás, amelyből irodalmunk egy része helytelenül merített.

Azért is helytelenül, mert — ha eltekintünk a nem-elméleti jellegű meghatározó körülményektől — a szerzőknek módjuk lett volna Sztálin későbbi, a dialektikus és történelmi materializmus alapjait összefoglaló munkája alapján az itt tárgyalt problémát helyesen megoldani. Hiszen ez utóbbi munkájában Sztálin először a materializmus lényegét annak elismerésében látja — a vallással, az objektív idealizmussal szemben —, hogy „a világ, természetére nézve, *anyagi*, hogy a világ változatos jelenségei a mozgásban levő anyag különböző formái . . .” A tudatot csak ismeretelméleti vonatkozásban állítja szembe az anyaggal, amikor — a szubjektív idealisták ellen, akik szerint a természet csak tudatunkban létezik — leszögezi a materializmusnak azt az álláspontját, hogy a természet, az anyag a tudaton kívül és attól függetlenül létezik, és hogy a tudat maga csupán a természet, az anyag terméke, visszatükröződése.<sup>17</sup> Ez a kifejtés megfelel annak, ahogyan a maga története során a materializmus kialakította az anyag filozófiai fogalmát és válaszolt az anyag és a tudat viszonyának kérdésére.

<sup>16</sup> Sztálin Művei I. köt. 329, 334, 343—4. o.

<sup>17</sup> Az SzK(b)P története. Szikra, 1951. 136—7. o.

## 2. Hogyan oldotta meg a materializmus az anyag és a tudat viszonyának kérdését?

### *Kiindulópont : a materialista monizmus*

Elég felidézni a filozófia történetének főbb fejezeteit, hogy világossá váljék: *a materializmus először a világ anyagságának és anyagi egységének gondolatát emelte ki ; az emberi gondolkodás és az anyagi világ ellentétének ismeretelméleti problémája a materializmus számára igen sokáig nem volt elsőrendű kérdés.*

A materializmus első feladata a misztikus, mitológikus, vallásos világkép lerombolása volt, és helyébe a természet valóságos képének az állítása. *A primitív életkörülmények vezettek — mint ismeretes —, a fogalmi gondolkodás fejlődésével, a test és a lélek szembeállítására.* Az álom és a gondolkodás megmagyarázhatatlan jelenségei arra indították az embert, hogy a természet észlelhető jelenségeiben, ugyanúgy mint saját testének tevékenységében titokzatos szellemi erők működését tételezze fel. Kialakult — és a vallásban s az idealista filozófiában továbbfejlődött — az a szemlélet, amely az érzékelhető, materiális világ mögött egy másik, immateriális, az érzékek számára elérhetetlen, szellemi világ létezését képzelte el. Ahogyan a lélek vezeti a testet, gondolták, a természetet is minden bizonnyal szellemi erők irányítják. Ahogyan az emberi szellem teremti a baltát és a fazekat, úgy a természet tárgyait, sőt a természetet magát is minden bizonnyal egy magasabbrendű szellemi hatalom kellett hogy megteremtse. Ez a primitív felfogás tehát a világot megkettőzte, az anyagi világ mellett egy külön szellemi világot tételezett fel, és a primátust ez utóbbinak adta.

A materializmus ezzel a vallásos világnézettel szemben lép fel először történelmileg. A materializmus, — a közvetlen természetszemlélet, majd később a fejlődő tudományok eredményei alapján — elvetette a világnak ezt a megkettőzését. *Csak egy világ van,* vallották a materialisták, az anyag világa, az érzéki világ, amelyet a teológiai szemlélet alárendelt egy képzeletbeli szellemi világnak. Semmiféle természetfeletti, „szellemi” világ, amely a bennünket körülvevő világot megteremtette volna és azt irányítaná, nem létezik. A materialista szemlélet lényege az volt, hogy a természetet úgy tekintette, amilyen önmagában, a maga valóságában, és minden töle idegen, „természetfeletti” erő képzetét kiűzött a természet magyarázatából. A természet jelenségeit magából a természethől, természeti okokkal kell és csakis ezekből lehet megmagyarázni.

Történelmileg tehát *először az ontológiai problémák,* a világ természetére vonatkozó kérdések kerültek előtérbe a filozófiában. A vallással, az idealizmussal folytatott harcban a materializmus kiemelte a világ anyagságának és anyagi egységének gondolatát. Ebben a harcban alakult ki az anyag fogalma, amely az egyedül reálisan létező világ, a természet, a mindenség megjelölésére szolgált. Nem fontos itt, hogy sokáig a világ valamilyen konkrét őanyagát keresték, amiből minden kialakul és amibe minden visszatér. Az sem fontos most, hogy az anyagnak milyen tulajdonságokat tulajdonítottak, hogy például a klasszikus fizika és mechanika virágzása idején csak fizikai, mechanikai tulajdonságokkal ruházták fel. A lényeg sokkal inkább az, hogy a materialisták az anyag fogalmával magát a reálisan létező természetet, a mindenséget, a valóságot jelölték.

Fel kell figyelnünk arra, hogy az anyag fogalmát a materialisták először nem ismeretelméleti vonatkozásban dolgozták ki, nem a tudattal való

vonatkozásában határozták meg. Az ismeretelméleti problémák, a gondolkodás és a természet egymáshoz való viszonyának kérdése csak ritkán kerültek előtérbe. A régi materialisták felvetik ugyan időnként azt a gondolatot, hogy az emberek tudata, vallásos illúziói életkörülményeiknek, saját helyzetüknek, a külvilágnak bennünk való tükröződése. Éppen az emberekben élő „ködképekkel” szemben állítják fel a természet valóságos képét. De ami őket elsősorban érdekli, az az, hogy milyen a világ, és annak kimutatása, hogy a világ anyagi, hogy „a világ változatos jelenségei a mozgásban levő anyag különböző formái”, hogy nincs „szellemi túlvilág”, nincs „túlvilági lélek” sem. A gondolkodás problémáját igen egyszerűen oldották meg. Egészen természetesnek tartották, hogy az ember és az ember tudata, „*lelke*” maga is az anyagi világ része, *egyik jelensége*, amely ilyen vonatkozásban semmiben sem különbözik az anyagi világ többi jelenségétől. Az emberi „lelket” is, egészen természetesen, anyagi okokból igyekeztek magyarázni, a világ atomi képében a „lélek” maga is atomokból tevődött össze, csupán igen finom, gömbölyű kis atomokból állónak tételezték fel stb. Itt nem az a fontos, hogy a tudat természetét, a tudományok kezdetlegessége következtében, primitív módon fogták fel. A lényegben igazuk volt: megszüntették az anyagi világ és a „nem-anyagi”, „természetfeletti”, „lélek” szembeállítását, az emberi gondolkodást az anyagi világ egyik jelenségének nyilvánították, amelyet éppúgy meg lehet ismerni, természet-tudományos eszközökkel éppúgy lehet tanulmányozni, mint a természet bármely más jelenségét.

Másképp mondvá: a mitologikus, vallásos szemlélettel harcolva, a materializmusnak először a két világról szóló elképzelést kellett megdöntenie, a világ anyagiságát és anyagi egységét kellett bebizonyítania. A „lélek” misztifikálását kellett megszüntetnie, az emberi tudatot vissza kellett helyeznie az anyagi világba, az anyaggal való egységében, az anyagi világ egyik jelenségeként kellett kezelnie.

*Irodalmunk* egy része azonban az anyag és a tudat viszonyának helytelen felfogásától hajtva, a materializmus történeti fejlődését gyakran eltorzítja. A dolgot egyes szerzők úgy állítják be, mintha a materializmus mindenkor és csakis az anyag és a tudat *ellentétét* vizsgálta volna, mintha a lét és a tudat *egységének* problémája fel sem merült volna. A lét és a tudat ellentétének abszolutizálására így keresnek filozófiatörténeti igazolást. Egyes szerzők például a materializmus történetéből csak azt emelik ki, ami az emberi gondolkodás és az anyagi világ viszonyával kapcsolatos és elsiklanak például a görög materializmus fölött, az angol materializmusnál is csak ezt a problémát látják kifejtve.<sup>18</sup> Azt állítják; hogy az anyag és a tudat szembeállítása a régi materializmus legértékesebb produktuma és, hogy a marxizmus csupán ezt az örökséget vette át.<sup>19</sup> Engels gondolatát a filozófia alapvető kérdéséről úgy értelmezik, hogy „a filozófia mindig a világ lényegének, [*vagyis* — S. J.] a gondolkodás és az objektív valóság viszonyának kérdését tekintette alapvető problémájának”.<sup>20</sup> „... mi, mit előz meg: az anyag, a természet, a lét a tudatot, vagy ellenkezőleg ... Ez volt mindig a fő kérdés a filozófiai világnézet kidolgozásakor.”<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vö. G. Politzer: i. m. 72—76. o.

<sup>19</sup> Vö. Dialektikus materializmus. Kossuth, 1958—59. 48. o.

<sup>20</sup> A marxista filozófia alapjai. 21. o. Megjegyzem, hogy a tankönyv II. fejezete, amely rövid áttekintést ad a filozófia történetéről, maga is ellentmond ennek az állításnak.

<sup>21</sup> Uo. 12—13. o.

Engels azonban sohasem mondta, hogy a gondolkodás és a lét viszonyának problémája, mint ilyen, mindenkor a filozófiai harcok homlokterében állt volna. Engels a „Ludwig Feuerbach”-ban csupán arra mutat rá, hogy ez a kérdés rejlik *végso soron* minden filozófiai állásfoglalás háttérében, akár a természetfeletti „szellemi” világot, akár a misztifikált emberi tudatot állítják szembe az egyedül létező anyagi világgal. De Engels ugyanakkor kiemeli, a tényeknek megfelelően, hogy az emberi gondolkodás és az anyag viszonyának kérdése a filozófia homlokterébe csak „az újabb filozófiával” került, „amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából.”<sup>22</sup>

Másképp mondvá: az emberi gondolkodás elsődlegességének vagy másodlagosságának problémája mindig jelen volt a filozófiai harcokban. Azok, akik egy anyagi világon kívül létező „szellemi” világot tételeztek fel, végeredményben szintén az emberi tudat illúzióit helyezték a reálisan létező anyagi világ fölé. De ez a probléma hosszú ideig *csak benne rejtett* a filozófiai küzdelmekben, anélkül, hogy közvetlenül előtérben szerepelt volna. A materializmusnak a „szellemi” hatalmak képzetét kellett megsemmisítenie, be kellett bizonyítania az anyagi világ egyedüli realitását, a világ anyagi egységét, ki kellett mutatnia a „lélek” evilágiságát is. Csak később, a teológiai világnézet vereségével és az idealizmus új formáinak megjelenésével lép előtérbe, *közvetlenül*, mint a filozófia alapvető kérdése, az emberi tudat és a természet egymáshoz való viszonyának ezideig háttérben maradt problémája.

Marx, Engels, Lenin a dialektikus materializmus megalkotásánál és továbbfejlesztésénél — miközben túlléptek a régi materializmus korlátjain, primitív és metafizikus elgondolásain és megalapozták a modern materializmust — teljes mértékben támaszkodtak elődeik *alapvető eredményeire*, azokat teljesen magukévá tették. Magától értetődőnek tartották a világ anyagi természetét, anyagi egységét, és a tudatot ontológiai vonatkozásban egyértelműen az anyagi világ részének, jelenségének tekintették. Amikor Engels megállapítja, hogy különösen az újabb filozófia alapvető, nagy kérdésévé a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése lett, az a kérdés, hogy a kettő közül, melyik az eredendő, és a kérdésre megadja a materializmus válaszát, — csak e kérdésen belül állítja szembe a tudatot és a létet egymással. A természet az eredendő, válaszolja, a gondolkodás csupán a természet, az anyag terméke. Már ebben a megfogalmazásban is benne van, hogy Engels a gondolkodást, a materializmus egész történetével egyetértésben, a természet, az anyagi világ egyik mozzanatának tekinti. Engels úgy állítja szembe a tudatot az anyaggal, mint az anyagi természet egyik jelenségét a természet egészével. Leninnek nem kellett a dialektikus materializmust újra kifejtenie és bizonyítania abban a formában, amelyben már Marx és Engels kifejtették, fő feladata volt az ismeretelmélet területén harcolni a reakciós burzsoá filozófiával.<sup>23</sup> De világos, hogy Lenin, akkor is, amikor az anyag és a tudat ellentétének ismeretelméleti problémájára összpontosítja figyelmét, az anyagnak már kialakított materialista felfogására támaszkodik. Az anyag, mint objektív valóság, amely nem azonos a tudattal (mert a tudat, tartalmát tekintve, csupán a külvilág tükröződése az emberi agyban) — az anyag maga a természet, a mindenség, a reáli-

<sup>22</sup> Engels: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Szikra, 1949. 16—17. o.

<sup>23</sup> Vö. Fogarasi B.: Az 50 éves Materializmus és empiriokritizmus. Magyar Fil. Szemle III. évf. 1—2. sz. 6—7. o.

san létező világ, összes jelenségeivel együtt. Erre utal Lenin, amikor megjegyzi, hogy ha az ember érzeiteiben az objektív valóság tárul fel, „akkor szükség van egy filozófiai fogalomra, hogy megjelöljük vele az objektív valóságot; s ez a fogalmat már réges-régen megalkották, — ez a fogalom az anyag.”<sup>24</sup> Amikor Lenin, Filozófiai füzetében, kijegyzeteli Feuerbachot, egészen természetesen kiemeli azokat a részeket, ahol Feuerbach a természetet mint mindenek foglatát, egyetlen valóságot kezeli: „a természet = minden — a természetfeletti kivételével” — jegyzi meg egy helyen Lenin.<sup>25</sup> Munkáiban, Marx és Engels nyomán az embert és az emberi agy termékeit a természet termékeinek tekinti, a gondolkodásnak a többi természeti összefüggéseknek való megfelelését éppen abból vezeti le, hogy a gondolkodás maga a természet produktuma, jelenségeinek, összefüggéseinek egyike.<sup>26</sup> Ebben az értelemben tekintette Engels a gondolkodást az anyagmozgás egyik formájának,<sup>27</sup> az anyag Földünkön létrehozott „legnagyszerűbb virágá”-nak.<sup>28</sup> „... az anyagi világon kívül nem létezik még egy külön szellemi világ is” — jegyezte meg Engels és aláhúzta, hogy ezt a bizonyosságot a reális világ (*ideértve* az emberi agy termékeit és eljárásait) hosszú és fáradságos vizsgálata adta meg.<sup>29</sup> Egyek vagyunk a természettel, „hússal, vérrrel és aggyal hozzátartozunk és benne élünk” — vallotta Engels. És minél inkább egynek fogják tudni magukat az emberek a természettel, „annál lehetetlenebbé válik az az értelem- és természetellenes elgondolás a szellem és anyag, ember és természet, lélek és test közötti ellentét-ről, amely a klasszikus ókor letűnése óta Európában elterjedt és a kereszténységben érte el tetőfokát.”<sup>30</sup>

### *A gnoszeológiai probléma*

*A gondolkodás és a lét ellentétének problémája, a tudat vagy az anyag elsőlegességének ismeretelméleti kérdése akkor kerül előtérbe a materialista filozófiában, amikor a tudományos, materialista világnézet előrenyomulása, a középkori, vallásos világnézet veresége következtében az idealizmus új eszközökhöz nyúl a materializmussal folytatott harcában. Ez a folyamat megkezdődik Berkeleyvel, átvonul a német klasszikus idealista filozófián, de különösen előtérbe nyomul a XIX. század második felében a teljesen reakcióssá váló burzsoá filozófiában.*

Marx és Engels első fellépésének idején már első helyen állt a filozófiában a tudat és a természet egymáshoz való viszonyának problémája. A kérdés azonban még nem jelentkezett egyértelműen „gnoszeológiai” vonatkozásban — különösen a német idealizmus csúcspontját jelentő Hegelnél. A németklasszikus idealista filozófia, mind szubjektív, mind objektív idealista irányzataiban végeredményben az emberi tudatot, az eszméit tette meg az anyagi világ terem-tőjévé. Az ezzel szemben fellépő marxizmus, sőt még előtte Feuerbach számára is, a legfontosabb volt tisztázni a valóságos viszonyt tudat és anyagi világ között. Feuerbach, mondja Engels, úgy jut el a hegei idealizmussal való szakí-

<sup>24</sup> Lenin Művei 14. köt. 127. o.

<sup>25</sup> Lenin: Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 47. o.

<sup>26</sup> Lenin Művei 21. köt. 39. o.

<sup>27</sup> Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 79. o.

<sup>28</sup> Uo. 50—51. o.

<sup>29</sup> Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1948. 320. o.

<sup>30</sup> Engels: A természet dialektikája. 190. o.

táshoz, hogy megérti, „hog az »abszolút eszme« hegeli, a világot megelőző léte, »a logikai kategóriák előzetes létezése«, mielőtt még a világ meglett volna, nem egyéb, mint a világon kívüli teremőben való hit fantasztikus maradványa; hog az anyagi, éržekeinkkel észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóság és hog tudatunk és gondolkodásunk, bármennyire érzékfelettinek tűnnek is fel, anyagi, testi szervnek, az agynak termékei. Az anyag nem terméke a szellemnek, hanem a szellem maga csak a legmagasabbrendű terméke az anyagnak.”<sup>31</sup> A materializmusnak tehát, a korabeli idealizmussal szemben, ki kellett már emelnie a tudat és az anyag viszonyának problémáját, azt, hog a tudat nem teremője a világnak, nem eredendő, hog az ember, tudatával együtt a természetnek csupán terméke, hog a tudat, „az eszmei, nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi”.<sup>32</sup>

A XIX. század második felétől az ismeretelméleti problémák határozottan előtérbe kerülnek. A pozitívizmus, a machizmus, a „fizikai” idealizmus és más szubjektív idealista irányzatok színrejutása azt mutatja, hog a burzsoá filozófia a materializmus ellen vívott harcát az ismeretelmélet területére vitte át. Ez a körülmény kényszerítette a modern materializmus képviselőit is, hog az ismeretelméleti kérdéseket előtérbe helyezzék.<sup>33</sup> Ez az oka annak, hog Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus” c. műve kifejezetten ismeretelméleti jelleggel íródott. Ebben a munkában, a machistákkal szembeszállva, Lenin a tudat és az anyag viszonyát szinte kizárólag erről az oldalról vizsgálta. „... az anyag fogalma ... — írja Lenin — ismeretelméletileg *csakis és kizárólag* az emberi tudattól függetlenül létező és a tudatban tükröződő objektív valóságot jelenti.”<sup>34</sup> Az anyagot itt mint „ismeretelméleti kategóriát” kezeli,<sup>35</sup> az anyag és a tudat fogalmát ebben a művében kifejezetten mint az ismeretelmélet két végső fogalmát tekinti, amelyet „lehetetlen, a dolog lényegénél fogva lehetetlen másképpen meghatározni, mint úgy, hog rámutatunk arra, melyiket tekintsük közülük elsődlegesnek.”<sup>36</sup> És ilyen értelemben, ilyen vonatkozásban adja meg Lenin az anyagról szóló híres meghatározását, amely teljes mértékben ráépül a korábbi materialisták ontológiai jellegű anyagfogalmára, miközben azt kiegészíti ismeretelméleti vonatkozásban. A machistákkal szemben, akik szerint a világon nincs más, mint érzet és az érzetek különböző komplexumai, és akik az anyagrészecskék energiává való átalakulásának felfedezését és tényét szubjektív idealizmusuk alátámasztására használták fel és úgy interpretálták, mint az anyag „eltűnésének” bizonyítékát — Lenin leszögezi, hog az anyag fogalma nem az anyag valamely meghatározott formáját, tulajdonságát jelöli, hog az anyag nem más, mint a reális valóság, amely akkor is létezett, amikor gondolkodó lény nem volt a Földön és akkor is létezik, ha nincsenek érzeteink róla. Ez a világ nem érzeteinkben, nem tudatunkban létezik, hangsúlyozza Lenin — hanem a tudaton kívül. Ezért mondja Lenin, hog „az anyag filozófiai kategória, mely az érzeteinkben feltáruó, érzeteinkkel lemásolt, lefénképezett, visszatükrözőtt, érzeteinktől függetlenül létező

<sup>31</sup> Engels: L. Feuerbach ... 20. o.

<sup>32</sup> Marx: Utószó A tőke I. kötetének második német kiadásához. Marx—Engels Vál. műv. I. köt. 436. o.

<sup>33</sup> Vö. Fogarasi B. id. cikk. 8. o.

<sup>34</sup> Lenin Művei. 14. köt. 270. o.

<sup>35</sup> Uo. 127. o.

<sup>36</sup> Uo. 145. o.

objektív valóság megjelölésére szolgál.”<sup>37</sup> Ilyen értelemben mondja, idézőjel közé téve a dolgot, hogy „az anyag *egyetlen* »tulajdonsága«, melynek elismerésével függ össze a filozófiai materializmus, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.”<sup>38</sup>

Világos, mint már feljebb rámutattunk, hogy Lenin anyagfogalmában benne rejlik az anyag fogalmának már korábban kidolgozott ontológiai oldala is: az anyag fogalmának tartalma Leninnél is, ontológiai vonatkozásban, nem más, mint maga a természet, a mindenség, a reálisan létező világ, összes jelenségeivel együtt. Ezt az anyagfogalmat fejlesztí tovább Lenin, amikor kiemeli annak ismeretelméleti oldalát. Már idézett figyelmeztetése az anyag és a tudat ellentétének metafizikus kezelése ellen szintén erre utal. Ezt nem észrevenni annyi, mint elszakítani a materializmus új eredményeit, a modern materializmus által kidolgozott új oldalakat a materializmus már eddig elért alapvető és szilárd eredményeitől.

Filozófiai irodalmunk egy részében Leninnek az ismeretelméleti idealizmus ellen megfogalmazott tételeit abszolutizálják, dogmatikus módon kezelik és ezen az alapon jutnak el a tudat „dematerializálásához” és a világ dualista felosztásához. Pedig Lenin — annak ellenére, hogy művében úgyszólván kizárólag az anyag és a tudat ismeretelméleti szembeállítását kellett bizonyítania — nyomatékosan figyelmeztetett arra, hogy más vonatkozásban ez az ellentét teljesen viszonylagos. Fogarasi Béla jogosan állapította meg ezzel kapcsolatban, hogy az anyag és a tudat viszonyának meghatározása Leninnél mélyen dialektikus és „magában foglalja úgy az abszolút, mint a viszonylagos mozzanatát. Az, hogy az anyag és a tudat ellentéte egy bizonyos összefüggésben abszolút és más összefüggésben viszonylagos, magában a valóságban rejlő dialektikus ellentmondás. Lenin megállapítása két irányban fontos — folytatja Fogarasi. Az, hogy ismeretelméleti szempontból az anyag és tudat, más szóval a tárgy és alany ellentéte igenis fennáll és bizonyos tekintetben abszolút, gátat emel a jelenkori »fizikai« idealizmus hamis érvelésével szemben, amellyel az — látszatra — lerombolni akar bármilyen ellentétet, sőt különbséget alany és tárgy között . . . Viszont az ellentét viszonylagosságának aláhúzása a dualizmus mindennemű felújításával szembenálló figyelmeztetés.”<sup>39</sup>

Hogyan összegezhethjük az eredményt, melyre fejlődése során a materializmus jutott? A vallás és az idealizmus különböző válfajaival folytatott harcuk során a materialisták *először is* megállapították a világ anyagi természetét és anyagi egységét, és ezzel összefüggésben magától értetődőnek tartották a tudat anyagi jellegét, az anyag és a tudat ontológiai *egységét*. A materialistáknak, *másodszor*, különösen a szubjektív idealizmus elleni harcukban, ki kellett emelniük a tudatnak mint tükrözésnek az objektíven létező anyagi világtól való különbözőségét, vagyis az anyag és a tudat ismeretelméleti *ellentétét*. Feltárták tehát az anyag és a tudat viszonyának két ellentétes oldalát.

A továbbiakban az anyag és a tudat viszonyának e két vonatkozásával, e két oldal dialektikájával kívánunk közelebbről foglalkozni.

<sup>37</sup> Uo. 127. o.

<sup>38</sup> Uo. 269. o.

<sup>39</sup> Fogarasi Béla: id. cikk. 10. o.

3. Az anyag és a tudat ontológiai egysége és ismereteiméleti ellentéte — kölcsönös viszonyuk két dialektikusan öszezfűgő oldala

*A megoldás felé*

Elöljáróban meg kell jegyezni, hogy az anyag és a tudat ontológiai egységét elhanyagoló tendencia igen sok gondot okozott azoknak, akik a marxista filozófiát művelik és oktatják. Az utóbbi években, a korábbi időszak dogmatizmusának és szektás hibáinak felszámolásával párhuzamosan erőteljesebben jelentkezett a kérdés dialektikus megoldásának igénye. Több fontos tanulmány jelent meg a Szovjetunióban az anyag és a tudat viszonyának egyoldalú kezelése ellen, elsősorban az egyes pszichológusoknál és fiziológusoknál jelentkező dualista, illetve vulgármaterialista jellegű torzítások ellen. Egyes filozófusok, mint például V. P. Tugarinov, megkísérelték az anyag és a tudat kategóriáit egymással való kapcsolatukban dialektikusabban megragadni.

F. P. Tugarinov, egy 1958-ban megjelent tanulmányában<sup>40</sup> kifejtette, hogy a tudatot különböző vonatkozásokban kell vizsgálnunk a léttel való viszonyában. A tudat — írja a szerző — „egyrésről a valóság valóságos jelensége, másrésről azonban nem maga a lét, hanem a lét tükrözője, a valóság másolata, fényképe. Az előbbi (ontológiai) oldalról nézve, a tudatot nem lehet szembeállítani sem a léttel, sem az anyaggal, mert maga is a magasszervezettségű anyag egyik tulajdonsága. Az utóbbi (ismeretelméleti) oldalról viszont a tudat már szembenáll az anyaggal . . . Az anyag és a tudat abszolút (vagyis minden vonatkozásban való) szembeállítása vezet arra, hogy a tudatot sajátos testnélküli szubsztanciává, »lélekké« avatják.” Tugarinov kísérlete azonban nem kielégítő, álláspontja sok ellentmondást tartalmaz, mert nem szögezi le egyértelműen, hogy ontológiai vonatkozásban a tudat az anyagi világ jelenségeinek egyike. Megmarad végül is a kérdés dialektikus megoldásának kísérletén belül az anyag és a tudat metafizikus szembeállításánál. A tudat ontológiai vonatkozásban egységben van a léttel, mondja Tugarinov, de a lét fogalmát nem azonosítja az *anyag* fogalmával. Felfogásában a lét mindent magában foglal, ami létezik, de az anyag csak azt foglalja magában, ami a tudaton kívül létezik. Tugarinov álláspontja tehát az, hogy a világ egységes mint lét, de ezen belül megkülönbözteti az anyag világát és a szellem világát. Ilyen alapon írja, hogy „a tudat nem anyag, nincs meg benne az anyagiság tulajdonsága.” Tugarinov, jellemző módon, következtetlensége miatt, kénytelen visszanyúlni Sztálin fiatalkori felfogásához, amely szerint a materialista monizmus értelme az egységes lét elismerése, mely két formában, anyagi és eszmei formában nyilvánul meg.

A kérdés dialektikus megoldása felé mutatnak Sz. L. Rubinstein nagyjelentőségű munkái is.<sup>41</sup> Rubinstein a bennünket érdeklő problémával kapcsolatban élesen fellép mind azok ellen, akik a pszichikait kizárólag fiziológiai agyműködésként kezelik és elhanyagolják az ismeretelméleti vonatkozásokat, mind azok ellen, akik, miközben egyoldalúan kiemelik a pszichikai jelenségek sajátosságait, dualista módon kiszakítják a tudatot az anyagi világ jelenségeinek köréből. Rubinstein alapvető gondolata itt az, hogy a pszichikai, mint min-

<sup>40</sup> V. P. Tugarinov: A „társadalmi lét” és a „társadalmi tudat” kategóriái. Voproszi Filozofii. 1958. 1. sz.

<sup>41</sup> Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat*. Moszkva 1957. A pszichológia alapelvei és fejlődésének útjai. Moszkva 1959.

den más jelenség, az összefüggések és viszonyok egész rendszere útján beleágyazódik az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésébe. Ahhoz, hogy megértsük a pszichikai természetét és az anyagi világ jelenségeinek sorában elfoglalt helyét, végig kell követnünk „azokat az összefüggéseket és viszonyokat, amelyekbe a pszichikai bele van ágyazva, hogy kideríthessük: a pszichikai az összefüggések minden egyes rendszerében külön-külön milyen minőségben, milyen jelleggel jelentkezik.”<sup>42</sup> Gnoszeológiai síkon a pszichikai eszméi, ideális minőségében lép fel, fejti ki Rubinstein, ontológiai síkon azonban előtérbe kerül a pszichikai tevékenység elválaszthatatlansága az agy anyagi szervétől és az anyagi idegműködéstől. Rubinstein aláhúzza, hogy itt egy és ugyanazon jelenség különböző oldalairól, vonatkozásairól van szó és hogy a gnoszeológiai s ontológiai vonatkozások belsőleg függnek össze egymással. A pszichikai nem veszíti el eszméi jellegét akkor sem, mondja Rubinstein, amikor agyműködés minőségében vizsgáljuk, de amikor visszatükrözés minőségében szemléljük, tudnunk kell, hogy a pszichikai nem más, mint az agynak a külvilág, az objektum hatására végbemenő tevékenysége. Rubinstein kiemeli, hogy a pszichikai lényegét és különböző vonatkozásait csak akkor érthetjük meg egységükben, ha a pszichikait mint az anyag általános visszatükröző tulajdonságának sajátos, igen fejlett formájának tekintjük, ha a pszichikait mint az anyagi világ és az ebben élő ember, tehát két anyagi jelenség közötti kölcsönhatás mozzanataként, közvetítő láncszemként fogjuk fel, amelyet az embert érő hatások határoznak meg, de amely mint a környezeti feltételek által meghatározott láncszem, maga is meghatározza közvetlenül az ember magatartását és tevékenységét.

Rubinstein munkái nagy jelentőségűek a tudat, a pszichikai dialektikus materialista felfogásának fejlődése szempontjából. Ugyanakkor azonban véleményem szerint Rubinstein nem eléggé következetes álláspontjának kifejtésében. Az ontológiai tárgyalásban kiemeli a pszichikainak az agyműködéstől és a külvilág hatásától, az ember és a környezet kölcsönhatásától való szétszakíthatatlanságát, azt a gondolatot, hogy a visszatükrözés „az anyagi világban a kölcsönhatások összes szférájának általános tulajdonsága” — de nem mondja ki egyértelműen, hogy a tudat nemcsak elválaszthatatlan az anyagi világtól, hanem teljes egészében bele tartozik, mint annak egyik jelensége. Rubinstein műve világosan ezen a materialista felfogáson nyugszik, de egyes megfogalmazásai, különösen az 1959-ben megjelent népszerűsítő munkájában, félreérthetők, és azt a látszatot keltik, mintha az *ontológiai egységen belül* is, a filozófiai irodalmunkban elterjedt helytelen felfogáshoz hasonlóan, Rubinstein szembeállítaná egymással az agyműködést, mint *anyagit* és a pszichikait, mint ideálist, *nem-anyagit*. Az agy fiziológiai működése és a pszichikai tevékenység között nem áll fenn abszolút ellentét, emeli ki a szerző. Itt is a pszichikai mint ideális szerepel, de ebben a vonatkozásban — mondja a szerző — a pszichikai tevékenységnek az agy anyagi szervétől és annak anyagi tevékenységétől való elválaszthatatlansága kerül előtérbe. Így véli megőrizhetőnek Rubinstein a világ anyagi egységének elvét: ilyen megvilágításban a pszichikai tevékenység megőrzi ideális jellegét és ugyanakkor nem kerül az anyagi világ határain kívül. A valóságban azonban Rubinstein állásfoglalásában fennmarad az agyműködésnek és a pszichikainak mint *anyaginak* és „*nem-anyaginak*” helytelen

<sup>42</sup> Idézi Tóth Sándor: A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében. Magyar Fil. Szemle II. évf. 3—4. sz. 475. o.

szembehelyezése. Rubinstein érvelésének ezek a következtetései magyarázzák azt, hogy olyanok is, akik Rubinstein munkáit nagyra becsülik és alapvető felfogását kívánják magukévá tenni, megmaradnak az anyag és a „szellem” metafizikus jellegű szembeállításánál. Elismerik és aláhúzzák a pszichikai elválaszthatatlanságát az anyagtól, de a pszichikait továbbra is, *ontológiai vonatkozásban is „nem-anyaginak”* tekintik.

Rubinstein munkái világosan mutatják, milyen nagy jelentőségű probléma keres itt megoldást, és a megoldás útját is megvilágítják.

### *A tudat az anyagi világ egyik jelensége*

Ahhoz, hogy az anyag és a tudat metafizikus szembeállítását felszámoljuk (ezt a tendenciát bíráljuk itt elsősorban) következetesen tovább kell mennünk azon az úton, amelyet már megnyitottak számunkra. Ki kell mutatni elsősorban az anyag és a tudat *ontológiai* síkon fenálló *egységét*, meg kell világítani a modern tudomány segítségével azt a tényt, hogy *a tudat*, a pszichikai teljes mértékben beletartozik az anyagi világba, hogy a tudat az egyetlen valóságosan létező *anyagi világ egyik jelensége*, mozzanata.

A kérdést először a legáltalánosabb összefüggések síkján kell röviden tárgyalnunk. Kiindulópontunk csakis a materializmus kiindulópontja lehet: *a világ anyagi egységének* megállapítása. Minden, ami a valóságban létezik, tehát a mindenség és annak végtelen számú jelensége, folyamata — *minden* a mozgó anyag megnyilvánulása. A tudat is teljes egészében a természet, az anyag terméke, evilági jelenség, *az anyagi világ jelensége*, éppúgy mint bármely más valóságosan létező jelenség. A tudat szorosan összefügg az anyagi világ más jelenségeivel, elválaszthatatlan azoktól, ugyanúgy mint a világ többi jelenségei is elszakíthatatlanul hozzátartoznak az őket létrehozó feltételekhez és az általuk létrehozott okozatokhoz. A tudat is alá van vetve az anyagmozgás általános törvényeinek (a dialektika által tükrözött törvényeknek) éppúgy mint bármilyen más jelensége az anyagi világnak. A tudatnak is megvannak a maga specifikus vonásai, mozgás- és fejlődéstörvényei, amelyek megkülönböztetik az anyagi világ minden más jelenségétől, éppúgy mint bármi másnak.

*A materialista tudomány* csakis ebből a szemszögből közelítheti és közelíti meg ténylegesen a tudat, a pszichikum problémáját. A tudatot úgy kell szükségképpen kezelnie mint az anyagi világ egyik jelenségét. El kell vetnie — ha következetes akar lenni — a tudat „nem-anyagi”, vagyis nem „evilági” jellegére vonatkozó tévhit utolsó maradványait is. Ez volt a nagy Pavlov programja, ugyanúgy mint minden materialista gondolkodó célkitűzése. „Az ember felmérhetetlen előnyhöz és rendkívüli hatalomhoz jut önmaga fölött — írta Pavlov — amikor a természettudós a másik embert ugyanolyan külső elemzésnek veti alá, mint amilyenek alá kell vetnie a természet minden más tárgyát, amikor az emberi értelem kívülről, nem pedig belülről tekint magára.”<sup>43</sup>

A tudománynak igen nagy nehézségekkel kell megküzdenie ahhoz, hogy feltárja a pszichikus jelenségek objektív vonásait és törvényeit. A megismerés tárgya ebben az esetben maga a megismerő tudat, kísérletezésre is csak korlátozott lehetőség van, műszereink sem teszik még lehetővé az agyműködés fino-

<sup>43</sup> Pavlov: Összes művei III/1. Akadé

mabb elemzését. A tudomány mégis nagymértékben előrehaladt a tudat természetének feltárásában.

Az ember pszichikai tevékenységét a tudomány szükségszerűen különböző oldalakról közelíti meg a vizsgálódás során, hiszen a pszichikum, mint adott, egységes jelenség, több féle vonatkozásban áll kapcsolatban a jelenségek más sorával. A tudat objektíve sokoldalú jelenség és lényege éppen ez oldalak belső összefüggésében tárható fel. A modern, dialektikus alapokon nyugvó tudomány a tudatot *egyszerre* mint agyműködést, magasabb idegműködést, a külvilág visszatükrözését, az ember kifinomult alkalmazkodásának eszközét, a viselkedés kiváltóját, társadalmi jelenséget, logikai folyamatot, szubjektív dialektikát, az ember szubjektív világát tanulmányozza. A különböző oldalak feltárása útján juthatunk el a tudat belső lényegének tisztázásáig. Ilyen értelemben tűzhette ki célul Pavlov a pszichológiai és a fiziológiai, a szubjektív és az objektív vizsgálódás egyesítését a tudatnak, mint egységes jelenségnek előrehaladó tanulmányozása során. „Elkövetkezik majd, meg fog valósulni a pszichológia és a fiziológia, a szubjektív és az objektív természetes és elkerülhetetlen közeledése és végül összeolvadása; el fog dőlni ténylegesen az a kérdés, amely oly sokáig izgatta az emberi gondolkodást. És minden további előmozdítása ennek az összeolvadásnak nagy feladata a jövőendő tudománynak.”<sup>44</sup>

*Bármelyik oldalról közelítsük is meg tudományosan a tudat problémáját, kitűnik, hogy a tudat teljes mértékben beletartozik az anyag világába. Egyetlen mozzanatában sem találkozhatunk valamiféle titokzatos ugrással az anyagi jelenségek világából holmi „nem-anyagi” világba.*

Mint mondhatunk például a tudatról *mint a visszatükröző képesség* bonyolult formájáról? A visszatükrözés képessége nem az emberi idegrendszer sajátossága. Rubinstein és más kutatók kiemelik, hogy bizonyos értelemben minden jelenség visszatükrözi környezetét. Minden kölcsönhatás: egyes jelenségeknek más jelenségekben való visszatükröződése. A külső hatások visszatükrözése, a visszahatás annál bonyolultabb, minél bonyolultabb az a jelenség, amely a hatást elszennved. Ilyen vonatkozásban nincs elvi különbség a visszatükrözés alacsonyabb és fejlettebb formái között. Ilyen értelemben jegyezte meg Pavlov, a magasabbrendű állatoknak a külvilág jelenségeire adott reflexeivel kapcsolatban: „Legyen bár ez a reakció az alacsonyabbrendű állatok reakciójához képest rendkívüli és bármilyen élettelen tárgy reakciójához képest végtelenül bonyolult, a dolog lényege mégis ugyanaz marad.”<sup>46</sup> Adott természeti jelenségek a szervezet meghatározott, törvényszerű választévékenységét, reakcióját váltják ki. A dolog lényege azonos, bármilyen óriási minőségi különbségek lépnek is fel ezen belül a különböző fejlettségi, bonyolultsági fokon álló szervezetek és specifikus választévékenységük között. Ez azt is jelenti, hogy ez a „visszatükrözés” minden esetben teljesen „evilági”, az anyagi világ jelensége — és materiális okokkal elvben teljes mértékben megmagyarázható (függetlenül attól, hogy ma még ezt vagy azt a formáját, mechanizmusát nem ismerjük, vagy nem kielégítően).

Irodalmunkban találkozhatunk a visszatükrözés képességének igen jó történeti leírásaival, az élettelen természettől egészen a magasabbrendű állatokig, de a visszatükrözésnek az embernél található formájánál gyakran meg-

<sup>44</sup> Pavlov: Az objektív és a szubjektív összeolvadásának lehetősége. 1932.

<sup>46</sup> Pavlov: Összes művei III/1. 49. o.

torpannak. Többé-kevésbé határozottan, éppen a bennünket érdeklő vonatkozásban, elvi válaszfalat húznak az emberi tudat és a visszatükrözés alacsonyabb formái, vagy éppenséggel az állatok tudata között: szemben a visszatükrözés alacsonyabb formáival, az emberi tudatot már „nem-anyagi” jelenségnek tekintik. De vajon hol történik a fejlődési sorban ez a meglepő ugrás az anyagi jelenségek világából a felfoghatatlan „nem-anyagi” világba? Miért nem lenne „evilági”, miért nem lenne hozzáférhető számunkra a visszatükröződésnek, a visszahatásnak, az alkalmazkodásnak ez a formája? Az élettelen világ jelenségeinél ezt a „visszatükrözést” senki sem sorolná holmi „nem-anyagi” jelenségek sorába. Így vagyunk minden bizonnyal az amoeba ingerlékenységével is, de talán az állatok „tudatával” is. Valószínű, hogy az agytevékenység alapműveleteinek modelljét létrehozó „gondolkodó gépek” működésében, ezek „emlékező” képességében, abban a képességükben, hogy bámulatos számú műveletet végezzenek el egy másodperc alatt és következtetéseiket velünk közölgék — a materialisták közül senki sem fog holmi „nem-anyagi” jelenséget látni. Miért lenne hát indokolt az emberi gondolkodást kiemelni az anyagi jelenségek világából? Nem a régi illúzió maradványa ez, nem az anyagi világgal szembenálló, attól idegen, privilegizált „lélek” misztifikált képzele jelentkezik itt?

Amikor a tudomány a *tudatot mint agyműködést* tanulmányozza, ismét arra a következtetésre kell jutnia, hogy semmilyen misztikus elem nem található az ember pszichikai életében. A tudomány felderítette, hogy az ember pszichikus működése, legfejlettebb formáiban is: magasabb idegműködés, amelynek alapelemei közősek a magasabbrendű állatoknál és az embernél. A materialista pszichológia és fiziológia kimutatta, hogy az emberi tudatjelenségek ráépülnek az idegműködés egyszerűbb formáira. A minőségi ugrások az idegműködés alacsonyabb formáiról annak magasabb formáira semmiképpen sem jelentenek valamilyen titokzatos ugrást az anyagi jelenségek világából egy „nem-anyagi” világba. A minőségi változások itt is a mennyiségi változások felhalmozódásának, az idegkapcsolatok bonyolultabbá válásának eredményeképpen lépnek fel.

Mint ismeretes, a pavlovi kutatások feltárták, hogy a pszichikus működés, összetevő elemeit tekintve, nem különbözik az egyszerűbb fiziológiai reakciótól. A pszichikus működés is reflextevékenység: a különbség csupán az, hogy feltételei bonyolultabbak, számosabbak. Pavlov és tanítványai feltárták azt a minőségi ugrást, amelyet a második jelzőrendszer, a beszéd jelent és amely elvezet az állat pszichikus életétől a jellegzetesen emberi pszichikus élethez. A materialista pszichológia kiemeli, hogy a cselekvés kiváltásának ez az új módja részleteiben, elemeiben nem új —, a második jelzőrendszer nem más, mint feltételes reflexműködés —, felépítésében azonban új, a magasabb idegműködés minőségileg új formáját jelenti, amely elválaszthatatlanul összefügg az emberréválás alapfolyamatával: az állati tevékenységről a munkára való áttéréssel. A magasabb idegműködés új mechanizmusának a valóság tükrözésének új elve, a fogalmi gondolkodás, és a cselekvés irányításának új, magasabbrendű formája, az akarat felel meg. A fogalmi gondolkodás, az akarat, a tudat teljes egészében feltételes reflexműködésen alapszik. A tudat, a tudatosság, mutat rá a materialista pszichológia, egyszerűen abban áll, hogy az embernél minden ingerhatás kiváltja a második jelzőrendszer működését is, hogy minden ingerhez hozzákapszolódik és vele kapcsolatban felidéződik annak nyelvi jele, a feltételes reflexműködés alapján. Ezért például nemcsak látunk, hanem „tud-

juk”, hogy látunk. A tudat semmi más, mint a nyelvi jelek, a szavak felidézése, feltételes idegkapcsolat mechanizmus alapján, bármely ingerhatásra.<sup>47</sup>

A materialista pszichológia minden eddigi eredménye azt mutatja, hogy bármennyire is minőségi ugrást jelent az idegműködés fejlődésében a pszichikus jelenségek, majd a jellegzetes emberi tudat megjelenése, *az ugrás semmiképpen sem az anyagi jelenségek világából egy képzeletbeli „nem-anyagi” világba történik.* Az átmenet az egyedül reálisan létező anyagi világ folyamatában egy egyszerűbb anyagi jelenségről egy bonyolultabb anyagi jelenségre történik. A pszichikus jelenségek tudományos tanulmányozása teljes mértékben *megerősíti* a materializmus alapvető kiindulópontját: *a világ anyagi egységének elvét.*

Ugyanerre az eredményre jutunk, ha a tudatot más oldalról is vizsgáljuk. *A tudat, mint társadalmi jelenség,* mint a sajátos emberi tevékenység, a munka terméke sem rejt magában semmilyen misztikus elemet. A pavlovi kutatások is világosan kimutatják, hogy a magasabb idegműködés új elvének kialakulása, a második jelzőrendszer teljes egészében a társadalmi fejlődés eredménye volt. A természet és az ember kölcsönhatásának új formái, a szerszámok használata és az emberek együttműködésének új szükségletei váltották ki a beszédet és fejlesztették ki a fogalmi gondolkodást. Maga az emberi pszichikum, fő tartalmát tekintve, társadalmi produktum. Az emberek érzelmeit, jellemvonásait, érzékleteinek tartalmát, gondolkodásuk fejlettségi fokát a társadalmi élet feltételei, a megelőző generációk tevékenységének felhalmozott eredményei határozzák meg. A tudat ilyen vonatkozásban is az anyagi világ teljesen meghatározott, determinált jelensége, amely maga is részt vesz az egyetemes kölcsönhatásban, mint bármilyen más jelensége világunknak.

Ebben a megvilágításban különösen feltűnő, mennyire *helytelen* úgy szembeállítani az állati és az emberi tudatot, a fiziológiai és a pszichikai folyamatot, a szót és a gondolatot, a recehártyán megjelenő fizikai képet és a tudati képet *mint „anyagi” és „nem-anyagi”* jelenségeket. A tudat, a gondolkodás valóban minőségileg különbözik az anyagi világ más jelenségeitől, különbözik azoktól a folyamatoktól is, amelyekről elválaszthatatlan. De ez a különbség az anyagi világon *belül* jelentkezik. Ez a különbség: az anyagi világ egyik jelensége és többi jelenségei közötti különbség.

Ebben a megvilágításban érthetővé válik, miért nem elégedhetünk meg ontológiai vonatkozásban annak megállapításával, hogy a tudat elválaszthatatlan az anyagtól — az agytól, az állatvilágtól, a társadalomtól, a külvilágtól *mint anyagtól.* E megállapítás szerint a tudat, *mint „nem-anyagi”* lenne elválaszthatatlan az anyagtól. Holott a tudat nemcsak nem szakítható el az anyagi világtól, hanem az anyagi világ része, maga is teljes mértékben *evilági,* vagyis *anyagi jelenség.*

#### *A tudat az anyagi világ specifikus jelensége*

Az anyag és a tudat viszonyának elemzése során eddigi fejtegetéseinkben az anyag és a tudat ontológiai egységét emeltük ki. Láttuk, hogy a tudatot, ha következetes materialisták akarunk lenni, csakis úgy tekinthetjük, mint az anyagi világ egyik jelenségét.

Miközben a tudatnak az anyagi világgal fennálló egységére helyeztük a hangsúlyt, szükségképpen foglalkoznunk kellett a tudat *specifikus,* megkülön-

<sup>47</sup> Lásd Kardos Lajos: A lélektan alapp problémái és a pavlovi kutatások. Akadémiai Kiadó, 1957.

böztető vonásaival. A tudattal mint az anyagi világ sajátos jelenségével foglalkoztunk, amelynek lényegét csak különböző oldalainak, vonatkozásainak elemzése útján érthetjük meg és amelynek teljesen evilági, anyagi jellege minden minőségében megmutatkozott.

Egyesek azt állítják, hogy a tudat anyagi jellegének aláhúzása a tudat specifikus vonásainak tagadását jelentené. Talán most már eléggé világos, hogy ez az állítás a kérdés meg nem értéséből fakad. Azok akik ezzel az ellenvetéssel jelentkeznek, a tudatot továbbra is csak az anyaggal való ellentétében képesek felfogni; úgy gondolják, hogy ha a tudatot anyagi jelenségnek tartjuk, ezzel összeolvasztjuk a tudatot az anyaggal, tagadjuk az „eszmei” létezését. A valóságban *mi nem a tudat, az „eszmei” jelenségek létezését, hanem csupán a „nem-anyagi” jelenségek létezését tagadjuk.* A tudat teljesen reálisan létezik, mint az anyagi világ egyik mozzanata. Ez a jelenség az anyagi világ része. De ugyanakkor, mint minden másnak, a tudatnak is megvannak a maga jellegzetes vonásai, amelyek megkülönböztetik az anyagi világ minden más jelenségétől. Az anyag és a tudat ontológiai egységét úgy kell tehát helyesen felfognunk, mint amelyen belül szükségképpen ellentét is van egyfelől a tudat és másfelől az anyag minden más megnyilvánulási formája között.

A tudat legkiemelkedőbb specifikus vonása, amelynek felismerése az emberi gondolkodás továbbfejlődése szempontjából döntő jelentőségű volt, az hogy megvalósítja a környezet magasfokú (fogalmi) tükrözését. A tudat a világ sajátos tükröződése az emberi agyban. Az ontológiai tárgyalás során láttuk, hogy a tudat természetét csak az ember és a környezet kölcsönhatásának egészéből, a munkatevékenységből, és a magasabb idegműködés ezzel kapcsolatos fejlődéséből érthetjük meg. Kiemeltük a tudat tükröző funkcióját, amelynek tökéletesedése teszi lehetővé az ember magasabbfokú, újszerű alkalmazkodását környezetéhez. Így módon az ontológiai tárgyalás, amelyben kiemeltük a tudat egységét az anyagi világgal, szükségképpen elvezet bennünket a tudat specifikus jellegéhez, a tükrözés, vagyis a külvilág és a tudat viszonyának kérdéséhez — egyszóval: az ismeretelméleti probléma tárgyalásához.

### *Az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentéte*

Az anyag és a tudat ismeretelméleti viszonya és ezen belül ellentéte — csupán egyik oldala annak a kapcsolatnak, amely a tudat és az anyagi világ többi jelensége között fennáll. Azt mondhatnánk: alárendelt oldala, bármennyire központi helyet foglalt is el az emberiség fejlődését kísérő világnézeti harcokban.

Az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentéte közismert probléma, amelyet irodalmunk részletesen és sokoldalúan tárgyal. Itt mi csupán azt emelnénk ki Lenin nyomán, hogy az anyag és a tudat ismeretelméleti szembeállítására csak igen szűk területen érvényes abszolút módon: Az ellentét a tudat, mint tükrözés, és az objektív valóság, mint tükrözött tárgy között áll fenn. Csak ebben a vonatkozásban van abszolút ellentét tudat és anyag között. A tudat, mint „tükrökép”, különbözik a valóságos, anyagi világtól, amelyet tükröz. Más a „kép” és más a „leképzett” tárgy. A tárgy mint objektum létezik, a kép viszont csak az objektum szubjektív képmása.

Nem arról van szó, mintha a kép maga nem lenne valóságos. A kép maga, a tükröző tudat maga is reálisan létezik. A kép is az anyagi világ jelensége — de csak mint kép, mint az anyagi világ jelenségeinek „tükröképe” az emberi agyban.

Az ismeretelméleti probléma (a tudat tükröző jellegének problémája) szükségképpen elvezet bennünket az anyag és a tudat ontológiai egységének kérdéséhez. A tükrözés megértése lehetetlen, ha a tudatot „nem-anyagi” jelenséggént kezeljük, ha a tudatot kiszakítjuk az anyagi világból, elszakítjuk az anyagi világ többi jelenségétől, saját létfeltételeitől. Lehetetlen a tudat, mint visszatükrözés problémájának megoldása, ha nem úgy tanulmányozzuk a tudatot, mint az anyagi világ jelenségét, amely sokoldalúan összefügg az anyagi világ más jelenségeivel, amely egy mozzanata csupán az ember és a környezet kölcsönhatásának.

Amint látjuk, az anyag és a tudat ontológiai egysége és ismeretelméleti ellentéte *kölcsönös viszonyuk két dialektikusan összefüggő oldala*. Ontológiai vonatkozásban az anyag és a tudat egysége kölcsönös viszonyuk meghatározó vonása. De egységük különbséget és ellentmondást is tartalmaz: a tudat mint az anyagi világ specifikus jelensége szemben áll minden más jelenséggel. Az az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentéte kölcsönös viszonyuknak egyik vonatkozása. Ezen a síkon az ellentét határozza meg kölcsönös viszonyukat, de az ismeretelméleti ellentét maga ontológiai egységükön belül áll fenn.

### *Néhány ellenérv*

Ilyen megvilágításban, mit szólhatunk azokhoz az érvekhez, amelyeket a tudat és az anyag minden vonatkozású szembeállításának alátámasztására felhozunk?

Az egyik ilyen érv úgy hangzik, hogy a tudat, természetére nézve, azért nem kezelhető anyagi jelenséggént, mert „*a tudat más mint az anyag, az anyag sajátos visszatükröződése*.”<sup>48</sup> Ezzel az érveléssel már foglalkoztunk és láttuk, hogy hibája abban rejlik, hogy a kérdést metafizikusan teszi fel. Hiszen egy bizonyos vonatkozásban a tudat nem más, mint az egyedül létező anyagi világ egyik jelensége; egy másik vonatkozásban pedig a külvilágnak a tükröződése az emberi agyban. A kettő nem zárja ki, hanem feltételezi egymást.

A másik érv az, hogy a tudat nem anyag, csupán az anyag *terméke, teremtménye*. Ilyen alapon sem lehet kizárni a tudatot az anyagi világ jelenségeinek sorából. Nincs a világon semmi, ami nem az anyag „teremtménye” lenne, ami nem az anyag valamilyen formájából jött volna létre, amely nem az anyag valamilyen megjelenési formája, folyamata, mozzanata lenne.

Ugyanez áll az anyag tulajdonságaira is. Az az érv sem helytálló, amely a tudatot olyan alapon zárja ki ontológiai vonatkozásban az egyetlen létező anyagi világból, hogy az „nem valami anyagi tárgy”, hanem csupán az anyag *tulajdonsága*, visszatükrözése, képessége, sajátossága.<sup>49</sup> Az anyag különböző formái, különböző tulajdonságai, legyenek azok a legmeglepőbbek is a „józan ész” számára, teljes egészükben hozzátartoznak világunkhoz, a természethez, az anyaghoz. Azt mondani az anyag egyik formájának tulajdonságára, hogy az valami misztikus „nem-anyagi”: — teljesen értelmetlen — ha csak nem adjuk fel az anyag dialektikus materialista felfogását a mechanikus materializmus „fizikai” anyagfogalmáért, amely csak a fizikai „mérhetőséget”, „tapinthatóságot” ismeri el anyaginak.

Az érvek között természetesen elég nagy szerepet játszik az anyag fogalmának egy vulgáris felfogása. Már több ízben találkoztunk olyan érveléssel, amely

<sup>48</sup> Dialektikus materializmus. Kossuth, 1958—59. 173. o.

<sup>49</sup> Uo. 164. o.

a tudatot azon az alapon zárta ki az anyagi világból, hogy a tudat „nem mérhető”, nem „tapintható”, általában nem érzékelhető, nincs súlya sem kiterjedése, stb. Egyesek azzal is érvelnek, hogy az eszmei azért „nem-anyagi”, mert nincs benne semmilyen atomrészecske sem. Itt kétszeres tévedéssel van dolgunk. Az első tévedés abban áll, hogy ez az érvelés az anyag fogalmának egy túlhaladott, „fizikai” formájára épül. Valóban a XVII—XVIII. század materialistái számára, a fizika és a mechanika nagy fejlődése idején úgy tűnhetett, mintha a fizikai, mechanikai tulajdonságok az anyag, a mindenség általános tulajdonságai lennének. Az anyagmozgás más formáit még jóformán nem ismerték, és ezért, mint ismeretes, a biológiai és társadalmi mozgást is mechanikai mozgásként értelmezték. De a materializmus ezen az állásponton a tudomány továbbfejlődésével már túljutott. Kiderült, hogy az anyagi világ jelenségeinek csak egy meghatározott osztályát jellemzik a klasszikus értelemben vett fizikai tulajdonságok. A machizmus éppen ezen az alapon támadt a materializmus ellen: mivel a radioaktivitás olyan tulajdonságokat mutatott fel, amelyek nem egyeztek az anyag klasszikus fizikai tulajdonságaival, azt állították, hogy az anyag „eltűnt”, az anyag nem létezik. Leninnek kellett az anyag fogalmát tovább vinnie, leválasztania róla a „rárakódott” fizikai tulajdonságokat. Ezért szögezte le Lenin, hogy a fizikai tulajdonságok csak a mozgó anyag bizonyos állapotának tulajdonságai.<sup>50</sup>

A második tévedés abban áll, hogy a „mérhetőséggel” érvelők elfelejtik egyrészt, hogy a dolgoknak, mennyiségi, mérhető oldaluk mellett van egy minőségi, nem-mérhető oldaluk, másrészt pedig helytelenül állítják, hogy a tudat semmilyen vonatkozásban nem mérhető. A tudat is rendelkezik mennyiségi oldallal: a tudat mint agyműködés alávethető mennyiségi tanulmányozásnak, az encefalográf segítségével például mérhetjük azokat a bioelektromos folyamatokat, amelyek az idegműködés közben fellépnek, stb. De a tudat minőségi oldala természetesen nem mérhető — ugyanúgy, ahogyan bármely minőség, mint ilyen, mennyiségileg nem kifejezhető, habár meghatározott mennyiségektől elválaszthatatlan. Egy kő, egy madár, a tavasz, mint anyagi jelenségek, vajon kő, madár, tavasz minőségükben mérhetőek-e?

Többet kell időznünk annál az érvelésnél, miszerint a tudat azért „nem-anyagi” (ontológiai vonatkozásban), mert nem vezethető vissza egyszerűen kémiai, fizikai, vagy akár fiziológiai folyamatokra. Azt a tényt, hogy a gondolkodás nem redukálható a fiziológiai mozgásra, a tudat „dematerializáló” úgy értelmezik, hogy a tudat nem vezethető vissza *anyagi mozgásra* és természetesen maga sem lehet anyagi mozgás! Engelsnek arra a megjegyzésére utalnak, hogy „egyszer bizonyára sikerül majd a gondolkodást kísérleti úton az agyban végbemenő molekuláris és vegyi mozgásokra »visszavezetni«, de vajon kimerítettük ezzel a gondolkodás lényegét?”<sup>51</sup> Azt állítják, hogy Engels szavainak értelme az, hogy a gondolkodás nem vezethető vissza az *anyag* mozgására, hanem több ennél, több az anyag mozgásánál, „nem-anyagi” mozgás. Ennek alapján azután a gondolkodást szutyomban kihagyják az anyagmozgás formái közül. Ezen az alapon kijelentik, hogy a bioelektromos és biokémiai reakciók „anyagi folyamatok. Maga a reflex pedig pszichikai folyamat, »tudati« folyamat” — olyan értelemben tehát hogy „nem-anyagi”.<sup>52</sup> A régi materializmust,

<sup>50</sup> Lenin Összes Művei 14. köt. 269. o.

<sup>51</sup> Engels: A természet dialektikája. 258. o.

<sup>52</sup> Dialektikus materializmus. Kossuth, 1958—59. 167. o.

a vulgáris materializmust azért is bírálják, amiért — helyesen — a gondolkodást nem valami misztikus jelenségnek, hanem az anyagmozgás egyik formájának fogta fel. Bírálják például Bessenyeit, amiért materialista magyarázatot keres az emlékezet jelenségére.<sup>53</sup> Azt, hogy a gondolkodást a fizikai, kémiai vagy biológiai mozgásra — tehát az anyagmozgás alacsonyabb formáira — redukálni helytelen és vulgáris materialista eljárás, úgy értelmezik, mintha a gondolkodásnak egyáltalán *anyagi* mozgásra való visszavezetése, az anyagmozgás egyik formájaként való kezelése lenne helytelen. A gondolkodás materialista magyarázatának keresését megbélyegző jelzőkkel illetik. Kijelentik, hogy „az előbbi hibába [a gondolkodásnak az anyagi mozgásra való visszavezetésének hibájába] esett a Marx előtti materialisták túlnyomó többsége, amely a gondolkodást anyagi mozgásra akarta visszavezetni, vagy anyagi mozgásból akarta levezetni, vagy anyagi mozgással akarta azonosítani, vagy végül a gondolkodást az agy éppoly kiválasztódásának fogta fel, mint ahogy az epe a máj kiválasztódása. Világos, hogy mindezekben az esetekben a különbség a gondolkodás és az anyagi folyamatok között *eltűnik* és a gondolkodás éppúgy *anyagi folyamattá* lesz, mint ahogy ez a különbség az idealistáknál is eltűnik, csak ezeknél az *anyagi folyamat szellemi* folyamattá lesz...”<sup>54</sup> Kijelentik, hogy „A materializmust az idealisták minduntalan azzal rágalmazták, hogy a gondolkodást az anyag mozgására redukálja vagy abból *vezeti le*. . . . ez merő rágalom, a materialista álláspont tudatos meghamisítása.”<sup>55</sup>

Hogyan lehetne a kérdést helyesen tisztázni? A gondolkodási folyamat: magasabb idegtevékenység, a gondolkodás az agy működése, de tartalma, lényege nem redukálható a fiziológiai folyamatokra. A gondolkodás olyan agyműködés, amelyet a környező világ hatása vált ki és határoz meg: a gondolkodás a környezet visszatükröződése az emberi agyban. Ennek a visszatükröződési folyamatnak megvannak a maga sajátosságai, törvényszerűségei, amelyek nemcsak a „felvevő apparátus”, az idegrendszer felépítésétől függenek (fiziológiai oldal), hanem a külvilág, a tükrözött tárgy sajátosságaitól is, és függenek továbbá azoktól a társadalom által létrehozott feltételektől és eszközöktől, amelyek között és amelyekkel az ember, a maga tevékenysége során környezetét feltárja, megismeri.

Azt a tényt misztifikálják, hogy a gondolkodási folyamat nem redukálható a fiziológiai folyamatra, erre építik azt az állításukat, hogy a gondolkodás természetére nézve „nem-anyagi”. De *ebből* egyáltalán nem lehet *erre* következtetni. A gondolkodás semmiképpen sem valamiféle titokzatos „nem-anyagi” jelenség. Az a többlet, amit a gondolkodás jelent, az a minőségileg új az egyszerű fiziológiai folyamattal szemben nem jelent — mint ezt már kifejtettük — egy felfoghatatlan ugrást az „anyagiból” a „nem-anyagi”-ba. A gondolkodás maga is, mint minden a világon, *anyagi folyamat*, és *nem más mint a külvilágnak az emberi agyban való visszatükröződése*. A gondolkodás — agyműködés, amely a külvilág hatására megy végbe és amelynek változását, fejlődését alapvetően az ember társadalmi életfeltételei határozzák meg. *Ezért* a fiziológiai folyamat, mint a felvevő idegrendszernek a külvilág hatására kiváltott működése — nem merítheti ki a gondolkodási folyamat lényegét.

A tudat lényegét, mint már kifejtettük, különböző oldalainak belső összefüggésében kell keresnünk. A tudat természetesen nem más, mint az emberi

<sup>53</sup> Uo. 164. o.

<sup>54</sup> Rudas L.: Elmélet és gyakorlat. Szikra, 1950. 136. o.

<sup>55</sup> Rudas L.: Dialektikus materializmus és kommunizmus. Szikra, 1956. 195. o.

agy működése. De ez csak egyik alapvető oldala; mert a tudat ugyanakkor a külvilág tükröződése, társadalmi jelenség, logikai folyamat, stb. Csak e különböző oldalak feltárásával lehet az emberi gondolkodásnak, mint viszonylag önálló folyamatnak a törvényeit megérteni, megérteni azt az utat, amelyet az emberi gondolkodás a kezdetleges, primitív formáktól a modern dialektikus gondolkodásig megtett. Világos, hogy a felsorolt tényezők közül külön-külön egyik sem meríti ki a gondolkodás lényegét. A vulgármaterializmus alapvető hibája az, hogy a gondolkodást csupán a fiziológiai folyamatok alapján próbálja megmagyarázni. „A vulgármaterializmus a pszichikai problémáját az emberi szervezetten belüli fiziológiai viszonyok zárt körében próbálja megoldani. A pszichikai természetetének jellemzésénél koncepciójukból kimarad a pszichikainak a külvilághoz való gnoszológiai viszonya.”<sup>56</sup>

A gondolkodásnak, mint szavakkal működő visszatükrözésnek viszonylagos önállósága különféle képpen nyilvánul meg. A világnak az idegműködés alapján végbemenő tükröződése az emberben a külső hatások felhalmozódását eredményezi. A központi idegrendszer által leszűrt, elemzett, általánosított külső hatások az idegrendszerben rögzítődnek. (Engels, mint erre Lenin utal, a gondolatokat néha a valóságos dolgok és folyamatok „lenyomatainak” tartotta.<sup>57</sup>) A gondolkodás termékei felhalmozódnak és önállósulnak, nemcsak az ember idegrendszerében, hanem azon kívül is, először a szájhagyomány formájában, majd mérhetetlenül gyorsabb ütemben és nagyobb hatással, az írás segítségével. A felhalmozódás tehát nemcsak az agytekevnyekben történik (mint idegkapcsolatok rögzítődése), hanem már az agyon kívül, az írás segítségével, és viszonylagos önállósága és hatékonysága nagy mértékben tágul. Az írott és lerögzített gondolat óriási szerepet játszik az ember alkalmazkodó képességének fejlődésében, és mint ilyen aktívan „visszahat” azokra a folyamatokra, amelyek tükröződésképpen jött létre, vagyis résztvesz így is, ilyen formában is az egyetemes kölcsönhatásban. Ezért sem redukálható a tudat a gondolkodási folyamat fiziológiai oldalára.

Foglalkozunk egy további érveléssel. Az anyag és a tudat minden vonatkozású szembeállításánál *Lenin Dietzgen bírálatára* szoktak hivatkozni. Kiemelik azt a mondatot, miszerint „aki a gondolatot anyagnak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és az idealizmus összekeverése felé.”<sup>58</sup> Erre alapozva kijelentik, hogy „az anyagot és a tudatot . . . nem szabad egymással azonosítani”, stb.<sup>59</sup> De miért és hogyan bírálja Lenin Dietzgent? Dietzgent azért bírálja, mert Dietzgen nem egy helyen zavaros, mert a metafizikus, vulgáris materializmust bírálva, Dietzgen meggondolatlan kijelentéseket is tesz, azt mondja például, hogy őt idealistának is lehetne nevezni, stb. Ezen az alapon megy el Dietzgen a tudat és az anyag feltétlen azonosításáig, ezért bírálja őt Lenin. Dietzgen nem mondja meg világosan, milyen vonatkozásban, milyen értelemben, „a nem-érzéki képzet is érzéki, anyagi, azaz valóságos . . . A szellem nem különbözik jobban az asztaltól, a fénytől, a hangtól, mint ezek a dolgok egymástól.” A metafizikus materializmus elégtelensége miatt Dietzgen helytelenül állítja „a materialista elv elégtelenségét”. „Dietzgen arra szegezi figyelmét, hogy

<sup>56</sup> Tóth Sándor recenziója Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat c. könyvéről*. Magyar Fil. Szemle. II. évf. 3—4 sz.

<sup>57</sup> Lenin: Marx Károly és Engels Frigyes. Szikra, 1948. 14. o.

<sup>58</sup> Lenin Művei 14. köt. 251. o.

<sup>59</sup> Vö. pl. R. O. Groppe: *A dialektikus materializmus*. 37. o.

határvonalat húzzon maga és a vulgáris materializmus között” —állapítja meg Lenin, ezért található nála több melléfogás. Dietzgen szerint „az anyag fogalmát ki kell bővíteni. Hozzá tartoznak a valóság összes jelenségei. Tehát felfogó- és magyarázó képességünk is.” Lenin ezt „zagyvaságnak” tekinti, „mely csak arra alkalmas, hogy az anyag fogalmának »kibővítése« címén összekeverje a materializmust és az idealizmust. Aki belekapaszkodik ebbe a »kibővítésbe«, az megfelel Dietzgen filozófiájának alapjáról, vagyis arról, hogy Dietzgen az anyagot elsődlegesnek, a »szellem korlátjának« tartja . . . Zagyvaság az, hogy az anyag fogalmába bele kell foglalni a gondolatot is . . . — ezzel az anyag és a szellem, a materializmus és az idealizmus ismeretelméleti szembeállítására értelmét veszti, márpedig ehhez a szembeállításához maga Dietzgen is ragaszkodik. De kétségtelen, hogy nem szabad ezeket »szertelenül«, túlzott mértékben, metafizikusan szembeállítani (s ennek a hangsúlyozása nagy érdeme a *dialektikus* materialista Dietzgennek).”<sup>60</sup>

Már felhívtuk a figyelmet arra, hogy Lenin — harcolva az ismeretelméleti idealizmussal — „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében az anyag és a tudat ismeretelméleti ellentétének problémájára koncentrálja figyelmét. Ebben a munkájában a materializmus és az idealizmus ellentétét csak ismeretelméleti vonatkozásban veti fel, az anyagot és a tudatot mint az ismeretelmélet két végső fogalmát kezeli. Lenin Dietzgent azért bírálja, mert Dietzgen egyoldalúan az anyag és a tudat ontológiai egységét emeli ki, azt a tényt, hogy a tudat az anyagi világ egyik jelensége, és ezt nem kapcsolja össze azonnal az ismeretelméleti problémával.

Lehet, hogy Lenin egyes megfogalmazásai félreérthetők. Lehet, hogy Lenin, az ismeretelméleti idealizmussal folytatott harc hevében elhanyagolja a kérdés ontológiai oldalát és ezért, annak ellenére, hogy saját maga hív fel az anyag és a tudat ellentétének abszolutizálása ellen, nem foglalkozik azzal — hogyan lehetne helyesen megfogalmazni a tudat viszonyát az anyaghoz a szóbanforgó ismeretelméleti probléma határain túl. De Lenin életműve alapján, a marxizmus egésze alapján, amelynek továbbfejlesztője volt, világos, hogy Lenin — ugyanakkor, amikor az anyagot és a tudatot a filozófia alapvető kérdésében, egy bizonyos ismeretelméleti vonatkozásban abszolút módon szembeállítja — a gondolkodást az anyagi világ egyik jelenségének tekinti. Ezt Lenin, magában „Materializmus és empiriokriticizmus” c. művében egészen természetesen több ízben kifejezetten meg is mondja. Az okság problémájával kapcsolatban például Lenin kifejti, hogy ha szubjektív álláspontra helyezkedünk, „akkor az emberi értelmet elszakítjuk a természettől, az előbbi szembeállítjuk az utóbbiival, sőt a természetet az értelem *részévé* tesszük, ahelyett, hogy az értelmet tekintenők a természet részecskéjének.”<sup>61</sup> Ugyanebben a művében Lenin helyeslően idézi Feuerbach ilyen értelmű gondolatát: „Kétségtelen, hogy a képzelet alkotásai szintén a természet alkotásai, mert a képzelőerő, mint minden emberi erő, végeredményben (zuletzt), alapjában és eredete szerint természeti erő, de az ember mégis különbözik a naptól, a holdtól és a csillagoktól, a kövektől, az állatoktól és a növényektől, egyszóval mindazon lényektől (Wesen), melyeket együttvéve természetnek nevez, tehát az embernek a napról, holdról és csillagokról s egyéb természeti lényekről (Naturwesen) alkotott képei (Bilder), bár e képek szintén természeti alkotások, mégis *más* alkotások,

<sup>60</sup> Lenin Művei 14. köt. 251—3. o.

<sup>61</sup> Lenin Művei 14. köt. 155. o.

mint a megfelelő természeti tárgyak”.<sup>62</sup> Tehát pontosan arról van szó, hogy a tudat egyrészt, egyik vonatkozásban a természetnek egyik jelensége, másrészt, a másik vonatkozásban, olyan jelensége a természetnek, amely nem azonos azzal a természettel, amelyet visszatükröz.

Végül még egy évről. Az itt bírált metafizikus tendencia képviselői azt állítják, hogy az anyag és a tudat ontológiai egységének elvetése nem ellenkezik a *materialista monizmus*sal. A monizmus meg van mentve, mondják, ha az eszmeinek (mint „nem-anyaginak”) az anyagtól való elválaszthatatlanságát kiemeljük, ha hangsúlyozzuk, hogy az eszmei (mint „nem-anyagi”) az anyag terméke, tulajdonsága, stb. Természetesen az irodalmunkban jelentkező dualista tendencia másképpen dualista mint például a vallás, hiszen az anyag primátusát vallja, a tudatot az anyagtól elválaszthatatlannak tartja. Mégis az ismeretelméleti ellentét abszolutizálása következtében, mint láttuk, ebben a felfogásban az anyagtól elválaszthatatlan tudat egy másik világot képez, a „nem-anyagi” jelenségek világát. Ez a tendencia szükségképpen két világ, két szubsztancia feltételezéséhez jut el.

A monizmust egyesek úgy kívánják megőrizni (metafizikus felfogásuk fenntartása mellett), hogy az anyagot és a tudatot az egységes természet két ellentétes oldalaként állítják. Mások, dialektikus sémák alkalmazásával, úgy vélik megkerülni a nehézséget, hogy feltételezik: az anyag a maga fejlődése során átmegy a maga ellentétébe, a „nem-anyagi” tudatba, és ilyen módon az egységes szubsztancia két ellentétes formát ölt magára. De hát ezek a „dialektikus” megoldások — nem oldanak meg semmit. A lényeg marad: az anyagi világban vagy mellette feltételezik egy „nem-anyagi” világ létezését.

A materialista monizmus dualista elferdítése természetesen együttjár az *anyag fogalmának eltorzításával*. Ennek a tendenciának a képviselői elfelejtik az anyag fogalmának történelmi értelmét, azokat a körülményeket, amelyek között, éppen az animista, vallásos felfogás elleni harcban, az anyag fogalma megszületett, a reálisan létező és eddig a „szellemi túlvilágnak” alávetett világ megjelölésére. Azt állítják, hogy az anyag csak a tudattal kapcsolatban határozható meg. De joggal feltehetnénk a kérdést: létezett-e az anyag, amikor az emberi tudat még sehol nem volt? Nem csúszunk-e itt le óhatatlanul a marxizmusnak egy idealista felfogásához, amikor végeredményben az anyagot is elválaszthatatlannak tartjuk a tudattól?

\*

### *Foglaljuk össze :*

Láthattuk, hogy a lét és a tudat ellentétének metafizikus kezelése, az ismeretelméleti vonatkozású szembeállítás túlfeszítése a világ megkettőzéséhez, a tudat misztifikálásához és az anyag fogalmának elhomályosításához vezet. Az anyag és a tudat viszonya a valóságban teljesen dialektikus. Anyag és tudat abszolút módon szembenáll egymással egy bizonyos, világnézeti tekintetben alapvető kérdésben: a kettő közül egyértelműen az anyag, a természet, a külvilág az elsődleges, az eredendő. De e meghatározott ismeretelméleti vonatkozásokon kívül, anyag és tudat szembeállítása teljesen viszonylagos. Ontológiai vonatkozásban a tudat csupán az anyagi világ egyik jelensége, egyik mozzanata, amelynek az a sajátossága, hogy az ember környezetének magasfokú tükröződését jelenti az ember agyában.

<sup>62</sup> Lenin Művei 14. köt. 115. o.

Ontológiai vonatkozásban tehát anyag és tudat egységben van, — a tudat az anyagi világ egyik mozzanata —, de egy bizonyos ismeretelméleti vonatkozásban ellentétesek.

Az anyag és a tudat ontológiai és ismeretelméleti kapcsolata elválaszthatatlan egymástól. Az ismeretelméleti szembeállításban benne van az anyag és a tudat egysége az anyagi világban. Az anyagi világ egységében ugyanakkor benne van az anyag és a tudat ellentéte. Ha ontológiailag vizsgáljuk a tudat helyét az anyagi világban, feltétlenül eljutunk a tudatnak ahhoz a specifikumához, hogy tükröződése az embert környező világnak, tehát az ismeretelméleti problémához. Ha ismeretelméleti vonatkozásban vizsgáljuk a kettő ellentétét, feltétlenül meg kell állapítanunk, hogy a tudat az anyag terméke, az anyagi világ mozzanata, tehát eljutunk az ontológiai problémához.

Az az ontológiai kérdés, amely a materializmus és az idealizmus harcában igen sokáig előtérben volt, hogy vajon természetére nézve a világ anyagi-e vagy szellemi — szükségszerűen átmegy az anyag és az emberi gondolkodás viszonyának ismeretelméleti kérdésébe, hiszen felveti az emberi agy szülte „természetfeletti szellemi világ” és a valóságos világ viszonyának kérdését. Ilyen értelemben mondhatta már Feuerbach is: „Isten teremtette-e a világot? ... ez a kérdés a szellem és az érzékiség egymáshoz való viszonyának kérdése ... A természetet Istenből levezetni annyi, mintha a képből, a másolatból az eredetit, egy dolog gondolatából ezt a dolgot akarnók levezetni.”<sup>63</sup>

Az anyag gnoszeológiai vonatkozású meghatározása, amelyet Lenin ad, szükségképpen magában foglalja az anyag ontológiai vonatkozású meghatározását, és viszont az anyagnak, mint természetnek ontológiai meghatározása magában foglalja azt is, hogy ez a természet a valóságos létező, amely nem azonos azokkal az illuzórikus képekkel, amelyeket az ember a világról magának alkotott.

Ha nem akarunk súlyos hibába esni, a kérdés mindkét vonatkozását figyelembe kell vennünk. Tudnunk kell — az idealista hamisításokkal szemben — hogy az anyag és a tudat ellentéte fennáll egy bizonyos ismeretelméleti vonatkozásban. Ugyanakkor, hogy a dualizmus felújítását elkerüljük, szem előtt kell tartanunk, hogy az anyag és a tudat ellentéte viszonylagos, nem abszolút.

Az idealizmustól való félelmünkben nem szabad beleesnünk az idealizmus csapdájába. Az idealisták azt állítják, hogy a szellem az anyagi világtól idegen, attól független valami (dualisták), hogy a szellem hozza létre az anyagi világot (objektív idealisták), vagy hogy a világ csupán tudatunkban, érzeteinkben létezik (szubjektív idealisták). A materializmus véget vet a tudattal végzett misztifikációnak. Az objektív idealizmussal szemben megállapítja, hogy semmi sincs a természetén kívül, semmiféle felsőbb, természetfeletti szellem vagy szellemi lény nem létezik, és kimutatja ennek a misztifikációnak társadalmi és ismeretelméleti alapjait. A szubjektív idealistákkal szemben a materializmus megállapítja, hogy az emberi gondolkodás, a tudat csak tükrözi a külvilágot, másodlagos az anyagi világgal szemben és nem azonos azzal. Az anyagi világ független ettől a gondolkodástól, olyan értelemben, hogy akkor is létezik, ha tudatunk nem létezik. A dualistákkal szemben a materializmus megállapítja, hogy nincs két világ, hogy a világ egységes és anyagi, az

<sup>63</sup> Idézi Lenin: Filozófiai füzetek. 50. és 49. o.

pedig, amit tudatnak neveznek, teljes mértékben beletartozik az anyagi világba, mint annak egyik jelensége.

Ha tehát következetes materialisták akarunk lenni, ha el akarjuk ugyanakkor kerülni a vulgáris materializmus tévedéseit, az anyag és a tudat viszonyát — valóságos összefüggésüknek megfelelően — dialektikusan kell kezel-nünk. Figyelembe kell vennünk egyrészt, hogy a tudat az egyedül létező anyagi világ egyik jelensége, anyagi jelenség, amely a mozgó anyag meghatá-rozott formáival kapcsolatos. Figyelembe kell vennünk másrészt, hogy a tu-dat, mint az objektíven létező anyagi világ tükrözése, szembenáll az anyagi világgal, amelyet tükröz. Csakis így küzdhetjük le az irodalmunkban jelent-kező metafizikus tendenciákat és nyújthatunk világosabb filozófiai alapot a tudományos kutatásnak.

*Sipos János*

## Válasz Jóri János vitacikkére

A Magyar Filozófiai Szemle 1958/1—2. számában Jóri János egy vitacikk keretében néhány megjegyzést fűz az „Egyes és általános dialektikájáról” című tanulmányomhoz. A cikk nem foglalkozik a tanulmány egészével — nem is célja ez, mint ahogy a szerző maga említi, hanem három, a tanulmányból kiragadott kérdés csoportot elemez és bírál. A három kérdéscsoport a következő:

1. A megismerés útja és a kifejtés menete közti ellentét;
  2. Arisztotelész felfogása az általánosról és az egyesről, mint a lét kategóriáiról;
  3. Az általánosnak a tanulmányban adott meghatározása.
- Az első két kérdést a tanulmányom tulajdonképpen csak érintette a bevezetésben, bővebben nem tért ki rá; a harmadik kérdés a tanulmány lényegéhez szól hozzá.

Arra való tekintettel azonban, hogy a felvetett kérdések érdekesek és főleg az első és a harmadik olyan területről valók, amely még beható megmunkálást követel — igyekezni fogok a felvetett kérdésekre, habár csak részlegesen, de amennyire csak lehet szintén a tanulmánytól függetlenül válaszolni.

\* \* \*

Jóri János a következőket idézi a tanulmányból: „A megismerés útja kétségtelenül az eleven szemlélettől az elvont gondolkodáshoz és innen a gyakorlatához vezet. A megismerés első szakasza az érzéki megismerés. A második szakasz, az egyedi logikus megismerés, lényegesen különbözik az elsőtől.

Az első szakaszban érzéki, a másodikban racionális síkon ismerjük meg a jelenséget. Az első szakasz megelőzi a lényeg megismerését, ezért ez a szakasz felületes. A második szakasz már a *lényeg megismerése után* következik, ezért mélyebb és konkrétebb. Minden kifejtésnek ezt a második szakaszt, a megismerés gondolati szakaszát: a lényegtől a jelenséghez, az általánostól az egyedihez vezető utat kell visszaadnia.”

Ezekhez Jóri János a következő megjegyzést fűzi: „Téves az a felfogás, amely a lényeg feltárását a megismerés egyik szakaszában sem helyezi el. A lényeg feltárása az elvont gondolkodás útján, tehát a megismerés második szakaszában történik... Szűkebb értelemben a valóság egy konkrét totalitásának megismerése befejeződik lényege feltárásával”.

Ami a tanulmány idézett helyét illeti, el kell ismernünk, hogy ez valóban szükséztű. Nem fejt ki a gondolatot, csupán az eredményt rögzíti egy mondatban (tekintettel arra, hogy ez a rész csupán bevezetés, nem bocsájtkoz-

hattunk bővebb kifejtésbe). Valószínűleg ez az oka annak, hogy Jóri János nem értette meg, az idézett helyen miről van szó.

Az idézett helyen tudniillik nem a megismerés közismert útjáról van szó, a látszattól a lényegig, amiről Jóri János a válaszában beszél, hanem csakis az egyes, a konkrét tárgy két fajta megismeréséről.

De hogy újabb félreértésre alkalom ne nyíljon, fejtsük ki bővebben, miről is van itt szó tulajdonképpen.

Közismert tény mindazok számára, akik a marxizmus ismeretelméletében valamennyire is jártasak, hogy a megismerés első fázisa az érzéki ismeret.

Ha mélyrehatóbban tanulmányozzuk azonban ezt a kérdést, kiderül, hogy ez a megállapítás, ami kétségtelenül egy mély igazságot fed fel, mégsem olyan egyszerű, nem olyan probléma mentes.

Elsősorban is fel kell vetnünk a kérdést: mit kell értenünk azon, hogy a megismerés *első* fázisa? A megismerés történelmi kialakulását értjük ezen? Létezett-e valaha a történelem folyamán, az emberi megismerés kialakulásában egy olyan fázis, amelyben kizárólag érzéki megismeréslétezett — és racionális megismerés nem? Vagy pedig az első fázist aktuálisan kell-e értelmeznünk, úgy, hogy a mai ember a megismerés folyamatában először kizárólag az érzék-szerveivel és csak azután ismer meg az eszével?

Ami az első kérdést illeti, a marxizmus az embert — Franklin jellemzését elismerve — mint szerszámalkotó lényt jellemzi. Akkor viszont, amikor eszközöket gyárt, azaz amikor már embernek mondható, az ember már racionálisan is gondolkodik. Ezért sok nem marxista filozófus az embert mint racionális lényt határozza meg.

Tehát le kell szögeznünk azt, hogy emberről kizárólag akkor beszélhetünk, amikor már racionális megismerés létezik. Vagy másképp megfogalmazva, nem beszélhetünk emberről racionális megismerés nélkül. Tehát nem értelmezhetjük úgy az első fázist, mint olyan periódust, melynek során az ember pusztán az érzéki megismerés képességével rendelkezett volna.

Ami az aktuális megismerést illeti, közismert tény, akárcsak a modern pavlovista pszichológiából az, hogy az ember, mivel racionális lény, képtelen pusztán érzéki megismerésre; hogy az embernél az érzéki megismerésben már bentfoglaltatik az értelmi megismerés is.

Tehát az első fázist az aktuális megismerésben sem lehet úgy értelmezni, mint egy önállóan, ténylegesen és függetlenül létezőt.

A fázis szót, a megismerés első fázisát, dialektikusan, nem mereven kell értelmeznünk. A megismerés fázisait nem választja el merev határ; az embernél ezek már összefolynak. Általában nem helyes a különbségtevést a merev határokkal összetéveszteni. Egymásba átvivő folyamatoknál meg kell különböztetni a kezdetet a végponttól, meg kell állapítani a fejlődés csomópontjait, az új minőségbe való szerveződés mozzanatait — de ezt nem szabad összetéveszteni a merev klasszifikálással. Vizsgáljuk meg tehát, ennek a fényében mit nyújt ez az első fázis, az érzéki ismeret? Kizárólagosan a felületet, a felszínt, a látszatot? Vagy pedig a lényeg is megjelenik az érzéki megismerésben, és ha igen, hogyan?

A tárgy, minden dolog, általános és egyes egysége. Ami véleményünk szerint az érzéki megismerést jellemzi, az éppen a dolognak ebben az egységében, az általános és az egyes egységében való tükrözése. Az érzéki megismerés nem különíti el az egyest az általánostól, habár mind a kettőt tükrözi, a dolog eredendő egységében.

Hogy az érzéki megismerésben jelen van-e egyáltalán, vagy milyen mértékben van jelen az általános, ez vitatható kérdés. Jóri János véleménye szerint — mint az egy mellékmondatából kitűnik, az általánosnak csak a csírái vannak meg az érzéki megismerésben.

Ebben a válaszcikkben nem térhetünk ki bővebben annak a bizonyítására, hogy az általánost az érzéki megismerés is tartalmazza. Ezért itt csak utalunk arra, (amit egy másik tanulmányban bőven kifejtettünk) hogy, ha filozófiailag vizsgáljuk, az állatoknál fellépő feltételes reflex azonosításon, általánosításon, ok-okozati összefüggésen alapszik. Az állati viselkedés elemzéséből tehát kiderül, hogy az állat a valóságnak nemcsak a felszínéhez, hanem annak lényegéhez is alkalmazkodik — egyébként nem is tudna fennmaradni. Ez utóbbi állítás nemcsak a fejlettebb állatokra (tudniillik Jóri János az általános tükrözésének *csíráit* kizárólag ezeknél ismeri el), hanem az élő szervezet minden fokán érvényes. Maga az asszimiláció is egy *osztályhoz* van kötve. Ami azonban az állati visszatükrözést, és általában az érzéki megismerést jellemzi, az éppen az általános és az egyes szétválaszthatatlansága ezen a fokon.

Az egyes és általános szétválasztása kizárólag a megismerés második fázisában, a racionális megismerésben történik. Jóri János véleménye szerint viszont, mint az idézetből kiderül, a lényeg feltárásával a megismerés második szakasza lezárul.

A lényeg és a látszat szétválasztása valóban csak a megismerés második fázisában, a jellegzetesen emberi megismerésben valósul meg. A már az érzéki megismerésben is megjelenő általános itt önállósul, és mint fogalom az egyestől leválasztottan csupaszon, az egyessel való egységből kiszakítottan jelenik meg. A lényeg leválasztása, ez az, amit a lényeg megismerésének nevezünk. De ezzel a megismerés második, racionális fázisa távolról sem zárult még le. Az egyessel való eredeti egységből kiszakított általános — még csupán csontváz. Ahhoz, hogy a dolgot, a maga hús-vér valóságában megértsük, a csontvázra képzeletben megint felrakjuk a képzelt húst és vért. A fogalomba kiszakított általánost gondolatilag újra összefonjuk a gondolatilag leválasztott egyessel. Az eredeti, hús-vér totalitás helyett, a megismerés végpontjaként nem az a csontváz áll előttünk, ahol Jóri János a megismerés értelmi fázisát lezárja, hanem a gondolatilag összerakott totalitás, a dolognak gondolatilag az általános és egyes egységébe való visszaállítása.

Tanulmányom Jóri János által idézett helyén erről volt szó.

A lényeg feltárása nem végpont, csupán állomás az egyedi megismerés felé vezető úton. A cél az egyedi megismerés, az eszköz pedig a lényeg feltárása. Az egyest, a konkrétumot akkor ismerjük, amikor azt a lényeg fényében látjuk meg. Az ismeret végpontja, célja tehát az egyes ismerete; az egyest viszont nem ismerhetjük igazán, mélyen, csupán az általános fényében. Az egyes, a konkrétum, a racionalis fázisban éppúgy nem tűnik el, mint ahogy az általános az érzéki fázisban. A megismerés (relatív) kiindulópontja: az érzékszervek által felfogott egyes — amelyben implicite benne van az általános is. A megismerés végpontja: a gondolatilag megismert egyes, ez pedig eredménye annak a folyamatnak, amely az egyes és általános eredeti egységét felbontja, és az egyest az általános fényében tekinti.

A tanulmány a konkrétum e kétféle ismeretét, az érzéki totalitást, és a lényeg megismerése után következő totalitást hasonlította össze.

Ami már most a kutatás útját az előadás módjától lényegileg elválasztja, az abban áll, hogy míg a kutatás az egész folyamatot végigcsinálja — és ennek

a legnehezebb része a lényeg leválasztására, megismerésére, a fogalom alkotására esik — addig az előadás módja általában csak a totalitás logikus reprodukálását adja vissza, a kutatás folyamán megszerzett fogalmakból, mint adottakból kiindulva.

A vitacikkben felvetett véleménykülönbség tehát két pontból áll. Az első egy félreértésen alapul, azon tudniillik, hogy Jóri János nem értette meg, hogy a tanulmány a lényeg megismerését nem sikkasztotta el, hanem ugyancsak a második fázisba helyezi, akárcsak ő maga — csupán nem tér ki rá külön, mivelhogy ez a szöveg egészében magától érthető volt. A kérdésnek ez a pontja különben — véleményünk szerint nem — nem is képezheti vita tárgyát.

A véleménykülönbség második pontja abban áll, hogy Jóri János véleménye szerint a tulajdonképpeni megismerés a lényeg feltárásával lezárul; a dolognak egy gondolati totalitással való újraalkotása pusztán a közlés módját jellemzi, de nem tartozik hozzá a megismerési folyamathoz magához; a mi véleményünk szerint azonban, ez utóbbi a megismerési folyamatnak magának szerves alkotó része.

Ez a véleménykülönbség inkább a klasszifikálást, semmint lényegét érintő. Valószínűleg sokkal élesebb a véleménykülönbség abban a kérdésben, hogy mit kell egyáltalán a megismerés fázisai alatt értenünk, hogy mi az érzéki megismerés tartalma, és miben áll a lényeg megismerése, illetve feltárása? Ezeknek a kérdéseknek a kifejtésére azonban a tanulmány nem adott lehetőséget, mivelhogy az egyes és az általános kategóriáit ontológiailag tárgyalta. Jóri János vitacikke azonban, amely ezeket a kérdéseket érintette, rávilágít arra a mélyebb véleménykülönbségre, ami a cikk írója közt és köztem ezekben a lényegét érintő kérdésekben fennáll.

\* \* \*

A második kérdésoszt, amit a vitacikk érint Arisztotelész felfogása az általánosról és az egyesről, mint a lét kategóriáról. A tanulmány az Organon első könyvéből, a „Kategóriákból” idézi Arisztotelész véleményét a kérdésről. Jóri János viszont az állítja, hogy a „Kategóriák”-ban Arisztotelész kizárólag ismeretelméleti szempontból vizsgálja a kategóriákat, az idézett helyből ezért helytelen volna ontológiai következtetéseket levonni.

Ebben a kérdésben mélyebb vitába nem bocsátkozhatunk, mivelhogy egyéni vélemény kialakítása erre vonatkozólag speciális Arisztotelész-kutatást igényel. Erről a kérdéstről tehát csupán annyit, hogy a polgári Arisztotelész kutatók egy része valóban Arisztotelész logikáját csupán formailag értelmezi, egy másik része viszont ontológiai tartalmat ad neki. A marxizmus ez utóbbi mellett foglal állást. Lenin a „Filozófiai füzetekben” a következőket írja: „Arisztotelésznel az objektív logika *mindenütt összevegyül* a szubjektív logikával, mégpedig úgy, hogy mindenütt az objektív *látható*”. (Lenin: Filozófiai füzetek. 314. o.) Arisztotelész ismeretelmélete marxista értelmezésben, ontológiai felfogásán alapul. Teljesen evidens különben, hogy a „Kategóriákban” ontológiai, ismeretelméleti, logikai, sőt pusztán nyelvtani szempontok is keverednek.

A tanulmány a következő idézetet hozza Arisztotelésztről: az igazi szubsztanciák az elsődlegesek, mert ezek alkotják a többinek az alapját is. Az elsődleges szubsztancia viselkedésétől függ a nem viselkedése is. Ha nem léteznék elsődleges szubsztancia, akkor egy dolog sem létezhetné.

A tanulmány a következő megjegyzést fűzi ehhez: Arisztotelész materialista módon fogta fel az általános és az egyedi viszonyát: az egyedi létből indult ki, ugyanakkor pedig az általános objektív létét is elismerte, habár az a tény, hogy az általános, a másodlagos szubsztanciákat mereven elválasztotta az elsődlegesektől és kevésbé tekintette szubsztanciáknak az utóbbiaknál, nem mentes első ellentmondásoktól.

Jóri János ezekhez az említett ellenvetések mellett hozzáfűzi, hogy Arisztotelész materializmusa, szemben Platón idealizmusával éppen abban áll, hogy Arisztotelész nem választotta szét az általánost az egyestől, sőt szétszakíthatatlan egységbe fonta őket. Arisztotelész következtetlensége, idealizmusa, az anyag és forma elméletében, a forma idealizmusában van, ahol is a forma a tulajdonképpeni ontológiaiilag értelmezett általános.

Platón idealizmusával, az idea hiposztázálásával szemben, Arisztotelész valóban az egyes és az általános egységét bizonyította, — sőt, az egyes és az általános egysége, viszonya alapköve az egész arisztotelészi filozófiának.

Azonban, habár az általános és az egyes egységét állítja, és mindkettő szerinte a reális léttel bír, hierarchiába állítja őket, éppen a létezés szempontjából. Platónnal ellentétben, aki szerint igazi léttel csak az ideák bírnak, elsődleges létet éppen az egyesnek, a térben és időben létező konkrétumnak tulajdonít. Ebben mutatkozik meg Arisztotelész és Platón ellentéte. Viszont azért, hogy a létezés szempontjából egyes és általános nem bírnak azonos fokú léttel, hanem az egyesnek és az általánosnak a létezés foka szempontjából való elkülönítésével, szétválasztásával, Arisztotelész is rést nyit az idealizmusnak.

Szemben az idealista állásponttal, amely szerint valódi léte csak az általánosnak van, véleményünk szerint a materialista álláspont távolról sem állítja, hogy valódi léte csak az egyesnek volna. A materialista álláspont tagadja az egyes és az általános bármilyen megkülönböztetését a lét szempontjából.

Jóri János véleménye szerint a fenti hierarchia kizárólagosan ismeretelméleti jellegű, minden ontológiai tartalomtól mentes. Ez utóbbi állítását viszont semmivel sem támasztja alá, hacsak azzal nem, hogy magától értetődőnek nyilvánítja, mivel Arisztotelész a nem, a genus viselkedéséről beszél. Ezt az állítást, tekintve Arisztotelész általános orientációját, azt ui., hogy az ismeretelmélet sohasem szakította el a lételmélettől, bizonyítás hiányában el nem fogadhatjuk.

\* \* \*

A harmadik kérdés csoport, az egyetlen különben, amelyik a tanulmány lényegéhez szól hozzá — az általánosnak a tanulmányban adott következő meghatározását bírálja: „Az általános olyan filozófiai kategória, amely azt fejezi ki, ami egy történetileg kialakult osztály tagjainál közös: ez a közösség lényeges és meghatározó jegeik alapján egyesíti az osztály tagjait”.

Ami a meghatározás első részét illeti — azt, hogy az általános történeti fejlődés eredménye, mivel Jóri János egyetért vele, ezért itt ezzel nem is foglalkozunk. Nem ért viszont egyet a vitacikk írója azzal, hogy az általánost a tanulmány a lényeghez köti.

Általános — veti ellen Jóri János — nemcsak a lényeg, hanem a lényeghez tartozó, bár nem lényegi dolog is. Így nemcsak az általános, hogy az ember gondolkodó lény, hanem az is, hogy egy síkban fekvő két szeme van. Ha az általánost a lényeggel összekapcsoljuk, akkor, Jóri János véleménye szerint, nem volna szükség két külön kategóriára, általánosra és lényegre.

Mindenekelőtt válaszoljunk tehát arra, miért van szükség két külön kategóriára akkor is, ha az általános kizárólag a lényegét fejezi ki.

Mint ezt Joja akadémikus tömören kifejezi, az általános a lényeg mennyiségi oldala. Véleményünk szerint a lényeg kategóriája egy dolgon belül levő viszonyfogalom; az általános viszont ennek a lényegnek egy osztály összes tagjai közötti elterjedését fejezi ki, azonos lényegi vonásnak az általánosulását. Tehát a lényeg minőséget fejez ki; az általános pedig ennek a minőségnek a mennyiségi oldala. Fönnmarad mármost az a Jóri János által felvetett kérdés: miért csak a lényegét fejezi ki az általános, hiszen nem-lényegi vonások is megtalálhatók egy osztály összes tagjainál? Szükséges tehát különbséget tenni közös és általános között — ahogy ezt a tanulmány teszi — tehát különbséget tenni egy osztály összes tagjainál megtalálható megtalálható vonások között aszerint, hogy azok lényegesek-e, vagy pedig lényegtelenek?

Ennek a kérdésnek a tisztázásához a következőket kell előrebozsátanunk:

A filozófiai fogalmak tartalma részben tradicionális, részben minden filozófiai irányzatban sajátos. Mást kell például a lényeg fogalmán értenünk a marxizmusban, mást a fenomenológiában és megint mást a neopozitívizmusban. Mégis, ezeket az egymástól sokszor igen eltérő tartalmakat a különböző irányzatok a „lényeg” kategóriájához kötik, és nem adnak neki — ha a szükség nem kívánja meg föltétlenül — új elnevezést. Nyilván, senki sem akadályozhat meg egy filozófiai iskolát abban, hogy miután precízen meghatározta, hogy mit ért ezen, új filozófiai elnevezéseket adjon, mi igen gyakran meg is történik (például eidetikus jelentés, „értelmetlen” ítéletek stb.). Az esetek túlnyomó többségében azonban, a filozófusok a tradicionális fogalmakkal dolgoznak, azoknak adnak részben új tartalmat.

Annak célja, hogy a fogalmakat csiszolják, szűkítik vagy kiterjesztik, új elemeket hoznak be, vagy benne meglevőket kiselejteznek az, hogy a fogalmak jobban, igazabban, mindinkább hűen tükrözzék a valóságot. Ott, ahol a valóságban lényeges különbség mutatkozik, a filozófia nem dolgozhatik csupán egy fogalommal. Ugyanilyen helytelen volna viszont, ha a valóságnak egy és ugyanazon jelenségét ok nélkül a filozófia több kategóriába foglalná.

Azt kell tehát megvizsgálnunk, van-e értelme annak, hogy az általánost a pusztán közöstől megkülönböztessük?

Rengeteg érv szól amellett, hogy ez a különbségtétel nemcsak lehetséges, hanem kötelező is. Ennek a cikknek a keretén belül csupán egyet fogunk ezek közül megemlíteni.

A logika alapvető problémáit nem tudjuk megoldani, ha ezt a különbséget nem szögezzük le. Az indukció tudvalevőleg nem jut el az általánoshoz (a lényeg mennyiségi oldala) — legalább is nem jut el szükségszerűen hozzá — csupán a közöshöz (lényegtelen jegyek mennyiségi oldala), míg a dedukció az általánost fedi fel. Véleményünk szerint a marxista logikusok egyik feladata annak kimutatása, hogy az indukció által felfedett közös és az általános között szükségszerű kapcsolat van, és ez által is lerombolni az egyik mesterséges falat a sok közül, amelyik az indukciót a dedukciótól az idealista irányzatokban (pl. a neopozitívizmusban) mereven elválasztja. De ez más lapra tartozik, nem érinti azt a kérdést, hogy az indukció és dedukció közti különbségtételnél szükségszerűen szét kell választanunk általánost és közöst, lényeges és lényegtelen jegyeket.

Ugyancsak szét kell választanunk általánost és közöst a definíciónál. A definíció egyik kritériuma, hogy az általánost és nem csupán tetszőleges

lényegtelen közös vonást tartalmazzon. Így pl., habár minden ember nevet, és csak az ember nevet, mégis az embert úgy kell meghatároznunk, mint szerzőalkotó lényt, vagy akár gondolkodó lényt, mivel ez a lényegéhez tartozik, de semmiképp sem mint nevető lényt — habár ilyenformán sem lehetne az embert semmilyen más lénnel összetéveszteni. Egy lépést sem tehetünk a logikában, ha a lényeges és lényegtelen jegyeket nem különböztetjük meg. De nyilván nemcsak a logikában, hanem bármilyen tudományban, a gyakorlati életben, a politikában sem.

Tehát lényeges és lényegtelen vonások mennyiségi oldala között szükséges különbséget tenni. A tanulmány pusztán az elsővel foglalkozott, és ezt az általános kategóriájába foglalta. A másodikat, a közöst, csupán megemlítette, hogy az elsőől elkülönítse.

Ha Jóri János azt az ellenvetést tenné, hogy nemcsak az általános, hanem a közös is a közös út, a közös történelmi fejlődés eredménye, természetesen igaza volna. Csakhogy ezzel még nem merítenénk ki a közös fogalmát, mivel-hogy hiányozna a differencia specifica-ja. De ha a közöst elemezni akarjuk, és külön tanulmányt írnánk róla, akkor nyilván az sem volna, elegendő, ha megállapítanánk, hogy a közös a lényegtelen jegyek mennyiségi oldala, hanem fel kellene kutatni azt az egész szétágazó közvetítési folyamatot, amelyben különböző jegyek, tulajdonságok összefonódnak. Továbbá elemezni kellene azt az igen bonyolult kérdést is, hogy minden „közös” más szempontból „általános” is — és milyen szempontból — tehát, hogy az közös, ami a jelenség szempontjából nem lényegi, saját osztályának a lényeges jegyeit hordozza.

Éppen ez utóbbi az a szempont, ami megtévesztőleg hat Jóri Jánosra, amiért is minden közös jegyet, amely egy osztálynál megtalálható az „általános” kategóriájába akar foglalni.

Véleményünk szerint Jóri Jánosnak az a kívánsága, hogy az általános kategóriájába befoglaljuk mind a lényeges, mind a lényegtelen jegyek mennyiségi oldalát — tehát mindazt, ami a különböző egyedekben azonos történelmi fejlődésük folytán közös, — nem segítené elő a fogalmak tisztázását, csiszolását, a valóság pontosabb tükrözését.

Igyekeztünk a Jóri János által felvetett mindhárom kérdésre a tanulmánytól függetlenül válaszolni. Tudatában vagyunk annak, hogy a válaszcikkben terjedelme ellenére — még mindig sok, a kifejtett nézetek mellett, a sorok között kiolvasható, de önmagában, külön nem bizonyított. Ez viszont úgy véljük, egy ilyen heterogén válaszcikk esetében elkerülhetetlen.

*Dán Klára*  
(Bukarest)

## MARX—ENGELS MŰVEI 4. KÖTET

A kötet Marxnak és Engelsnek 1846 áprilisától 1848 márciusáig megjelent műveit tartalmazza. Ez a két év a proletariátus forradalmi harca és a kommunista mozgalom kibontakozása szempontjából rendkívül jelentős időszak kezdetét jelenti. 1830-tól világossá vált, hogy a burzsoá mozgalom immár minden forradalmi szerepét eljátszotta. A szabadság és egyenlőség megígért birodalma helyett féktelen burzsoá reakció, minden haladó mozgalom kíméletlen elfojtása, a haladó pártok sorozatos veresége jellemezte az európai status quot. A világot forradalmasító burzsoázia ott, ahol hatalomra került, egyszerre teljes erejével megbénítani törekedett a történelem mozgását. 1840-től azonban lassan felenged a politikai dermedtség. Angliában, Poroszországban, Belgiumban, Franciaországban egyre gyakoribbak és egyre hevesebbek a fennálló rend elleni támadások, míg 1846—47 végre olyan helyzetet teremtet, amelyben nyilvánvaló a demokratikus és szocialista erők nagy előretörése, olyan helyzetet, amely ugyan egyelőre nem oldott meg egyetlen kérdést sem, de élesen elhatárolta egymástól a pártokat és „az összes kérdéseket úgy tette fel, hogy most meg kell oldani őket”.

Ebben a történelmi szituációban természetes, hogy Marx és Engels tevékenységének középpontjában a forradalmi politikai tevékenység és az e tevékenység által felvetett égetően fontos elméleti kérdések megoldása áll. Az „Association démocratique” szervezeti keretein belül a nemzetközi demokratikus mozgalom központjának kiépítése, a brüsszeli Kommunista Levelező Bizottság aktív harca, az 1847-ben megalakult Kommunista Szövetségének elvi és gyakorlati irányítása, kíméletlen elvi harc a különböző reakciós szocialista irányzatok ellen — ennek a sokoldalú tevékenységnek tükrözi az a szerteágazó, magasszintű publicisztikai tevé-

kenység, amelyet Marx és Engels ebben az időszakban kifejtett, de ezt tükrözi az a két nagyobb elméleti munka is, amelyet a 4. kötet tartalmaz: „A filozófia nyomorúsága” és a „Kommunista Kiáltvány”.

Ez a két év azonban a forradalmi politikai tevékenységen kívül s attól elszakíthatatlanul — a marxista elmélet, és pedig a marxizmus mindhárom alkotórésze: a dialektikus materializmus, a politikai gazdaságtan és a tudományos szocializmus fejlődése szempontjából is rendkívül nagy jelentőséggel bír. Ennek az időszaknak irodalmi művei már korántsem csupán egy forradalmi demokratikus állásponton való túlhaladást, a marxizmus alapvételeinek lerakását jelzik: itt már lényegében egy kialakult, kidolgozott, érett elméletről van szó, amely azonban a természet és a társadalom valóságos törvényeire támaszkodva, szükségszerűen magába zárja a továbbfejlődés lehetőségének mozzanatát is. Bár természetesen a marxizmus kialakulásának minden szakaszán kimutatható ez, a 4. kötet, éppen mert már egy bizonyos szempontból lezárt elmélet talaján jött létre, a legfényesebb bizonyítéka annak, hogy marxizmus és társadalmi-történelmi gyakorlat egyrészt, a marxizmus alkotórészei másrészt, szervesen feltételezik egymást, elszakíthatatlanok egymástól. Ez a kapcsolat korántsem egyszerű, nem szorítható be egyetlen sémába sem. Marx és Engels a reális élet, a történelmi és társadalmi gyakorlat talaján állva bírálják és haladják túl az idealista hegelianizmust. Egy lényegében materialista és dialektikus világszemlélet viszont segít megérteni a társadalmi jelenségek lényegét és feltárni a történelmi fejlődés dinamikáját. A proletariátus történelmi szerepének megértése, egy új társadalmi rend megteremtésének szükségessége azonban csak akkor válhat tudományosan megalapozottá, ha az a társadalom gazdasági struktúrájának, a

gazdasági fejlődés törvényeinek mélyreható elemzésére épül. Láthatjuk, hogy társadalmi és egyúttal logikai szükségszerűség vezeti el Marxot a marxista politikai gazdaságtan megteremtéséhez. Ezzel azonban a folyamat korántsem lezárva. 1846-ra Marx lényegében kialakította a maga közgazdasági nézeteit. A 46—47-es évek élénk társadalmi mozgalmai, e mozgalmak szülte elméleti szükségletek éppen ezeket a nézeteiket és az ezekre épülő társadalmi-politikai következtetéseket állítják sürgetően a középpontba. „A filozófia nyomorúsága”, amely a marxista politikai gazdaságtan alapjainak első polemikus kifejtése és a „Kommunista Kiáltvány”, a történelmi materializmus és a tudományos szocializmus e ragyogó elméleti műve között ilyenformán szoros kapcsolat van. A történelmi materializmus, amely alapja a marxista politikai gazdaságtani nézeteknek, teljessé, tudományosan megalapozottá éppen a politikai gazdaságtan kidolgozása révén válik. Sőt, az egész marxista filozófia is tulajdonképpen csak ebben a szerves egységben válik határozott, tudományosan, bizonyítható, átfogó dialektikus materialista világnézetté, amely minden további tudományos kutatás és az ezekre támaszkodó gyakorlati tevékenység alapja lehet. Így érthető, hogy a kötet szinte minden egyes tanulmányának és cikkének, még ha közvetlen filozófiai kérdéseket nem is vet fel — filozófiai jelentősége is van.

„A filozófia nyomorúsága”-t Marx 1846—47 telén írta, válaszként Proudhon: „A nyomor filozófiája” c. 1846-ban megjelent munkájára. Amellett, hogy a szocialista mozgalomban jelentős szerepet játszó Proudhon reakciós kispolgári nézetei leplezésének önmagában is nagy jelentősége volt a kommunista mozgalom fejlődése szempontjából, ez a mű alkalmat jelentett arra, hogy Marx kifejtse Proudhonnal szemben a maga közgazdasági nézeteit, másrészt, hogy a hegeli dialektikát is eltorzító idealista prouthoni filozófiával szembeállítsa a maga dialektikus materializmusát.

Mi a lényege annak a kispolgári anarchizmusnak, amelynek Proudhon képviselője? Áldialektikával átitatott idealista filozófiai alap, ezen az alapon a társadalmi jelenségek igazi tartalmának és mozgásának tökéletes meg nem értése + jámbor kispolgári óhajok a kiáltó társadalmi ellentmondások egyenlősítő intézkedések révén történő megoldására. Proudhonnál mindez „tudományos alapon”, a közgazdasági kategóriák elemzése útján, amely kategóriák prouthoni elemzése önként, „természetes úton” elvezet „az egyenlőség szent birodalmába”. Központi kategóriák ezen az

úton a használati és a csereérték, e kettő viszonya, majd a konstituált érték, amely Proudhonnál használati érték és csereérték ellentétének feloldásaként, e kettő szintéziseként szerepel. Marx könyörtelenül leleplezi Proudhon „történelmi-leíró” módszerének történelmietlen, szubjektivistá voltát és bebizonyítja, hogy mindazt, ami Proudhonnál „korszakalkotó és új”, az angol politikai gazdaságtan klasszikus képviselői Proudhon előtt és nála jóval megbízhatóbb történelmi alapon, a kapitalista társadalom valóságos gazdasági szerkezetét tanulmányozva, már régen felfedezték. Ezután Marx közelebbről megvizsgálja a prouthoni konstituált érték fogalmát, „a közgazdasági ellentmondások rendszerének e sarkkövét”, amely nem más, mint „egészen egyszerűen az az érték, amely a benne foglalt munkaidő által konstituálódik”. Ezzel kapcsolatban kifejti a marxi munkaérték-elméletnek azokat az alapjait, amelyekre az értéktöbblet-elmélet épül.

Az áruk viszonylagos értékét valóban a termelésükhöz szükséges munkamennyiség határozza meg. Az áruk értékének ez a „konstituálása” azonban a polgári termelés valóságos mozgásának eredménye, amely mozgásban a konkurrencia törvényének lényegesen fontosabb szerepe van, mint a Proudhon-féle eladók és vevők „szabad akaratának”. Ha azonban az áruk értékét általában termelési költségük határozza meg, úgy ez teljes mértékben vonatkozik a munkára is, amely a kapitalizmus viszonyai között maga is áru lévén, értékét nyilván az a munkaidő szabja meg, amely a munka-áru termeléséhez szükséges. Azaz: az a munkaidő, amely a munkás élete és faja fenntartásához elengedhetetlen termékek termeléséhez szükséges. Nyilvánvaló ilyenformán, hogy az az igazság, mely szerint a munkás a kapitalizmus körülményei között újra meg újra kénytelen áruba bocsátani munkáját, csupán más kifejezése annak, hogy a kapitalista árutermelés keretei között a munkás modern rabszolgaságra van kárhoztatva. Hol van itt a csereérték az az egyenlősítő lényege, amelyet Proudhon felfedezni vél? Nyilván sehol, legfeljebb Proudhon tudatában, ahol is önkényesen összekeveredik és helyet cserél egymással a munkaidő, mint a csereérték mérője, és a munka értéke, amely pedig éppúgy nem szolgálhat az érték mértékéül, mint bármely más áru értéke. A cserében uralkodó egyenlőség helyett a valóságban törvényszerű egyenlőtleniséget találunk, amely éppen, mert a munka áru, s így pl. a konkurrencia törvényének is alá van rendelve, a gépi termelés fejlődésével még fokozódik is. Az egyetlen egyenlőség, ame-

lyet a modern nagyipar fejlődése valóban megteremt, ez a munka automatizálása révén szinte minden minőségi különbség eltűntetése az egyes munkafolyamatok között, amelynek eredményeként a munkás maga is géppé válik. Ezt az egyenlőséget akarja Proudhon egyetemeslegesen megvalósítani az eljövendő korban? — Világos, hogy minden egyenlősítő igyekezet egy antagonisztikus társadalmi rend keretei között reakciós utópia.

Mi hát az ellentétek megoldásának útja? A felelet egyértelmű, határozott és logikusan folyik a fentiekből. Amennyire szükség-szerűen magával vonja a termelőerők fejlődése a kapitalista társadalom belső ellentmondásainak éleződését, éppoly szükség-szerű ezzel párhuzamosan az elnyomott proletariátus osztállyá szerveződésének folyamata. Amint a proletariátus fejlettségének olyan fokára ér, amelyen elszigetelt gazdasági egyesülések helyett osztályérdekek harcosaként lép fel, harca politikai harc lesz, amelynek célja a hatalom megszerzése és egy új társadalom megteremtése. Ami pedig ezt az új társadalmat illeti: „a munkásosztály, fejlődése folyamán, a régi polgári társadalmat olyan társulással fogja helyettesíteni, amely kizárja az osztályokat és antagonizmusukat” ... „addig azonban a proletariátus és a burzsoázia közötti antagonizmus osztállynak osztály ellen vívott harca, olyan harc, amely legmagasabb fokú megnyilvánulásában totális forradalom.” (I. m. 173—174. o.)

Talán ennyi is elegendő ahhoz, hogy illusztrálja a következőket: ami magukat a közgazdasági nézeteket illeti, a műben kifejtett formájukban még valóban csak alapját jelentik a marxista politikai gazdaságtannak és nem az egész épületet. Nem arról van szó, hogy néhány, adott vonatkozásban a lényegyet nem érintő kérdésben Marx és Engels később helyesbítették nézeteiket (pl. abban, hogy a munkás nem munkáját, hanem munkaerejét adja bérbe a tőkésnek, vagy a munkaerő-áru értékének meghatározásában), hanem arról, hogy a kapitalista kizsákmányolás legmélyebb lényegét kifejező értéktöbblet-törvényt Marx itt még nem fogalmazta meg. Igaz viszont, hogy már nem is csupán néhány alapvonás felismerését tükrözi a mű, hanem ennél többet, tisztázott nézetek összességét, amelyekről már csak egy lépés választ el az értéktöbblet-elmélet felfedezéséig. Ez utóbbi körülményt mi sem bizonyítja jobban, mint éppen a fent röviden vázolt, a társadalmi fejlődés menetére és a proletariátus történelmi szerepének felismerésére vonatkozó nézetek fejlődése. Ezek elemzése, „A filozófia nyomorúsága”-ban mélyebb és meggyőzőbb az eddigieknél, nyilván-

valóan azért, mert a gazdasági jelenségek tudományos elemzése szükségszerűen érezteti hatását a történelemszemléletben is. Az új társadalom megteremtésének szükségességét Marx a társadalmi fejlődés gazdasági törvényeiből vezeti le, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődésének dialektikájából. Bebizonyítja, hogy azokat a termelőerőket, amelyek csak a kapitalista termelési viszonyok között fejlődhettek oly szédítő színvonalra, egy bizonyos fokon ugyanazok a termelési viszonyok nem segítik többé, hanem gátolják fejlődésükben. „Hogy az elnyomott osztály képes legyen magát felszabadítani, ahhoz az kell, hogy a már megszerzett termelőerők és a fennálló társadalmi viszonyok ne tudjanak többé egymás mellett létezni. Valamennyi termelési szerszám közül a legnagyobb termelőerő maga a forradalmi osztály. A forradalmi elemek osztállyá szerveződése feltételezi, hogy már megvannak mindazok a termelőerők, amelyek a régi társadalom méhében kifejlődhettek.” (I. m. 173. o.)

Ugyanilyen előrelépés a problémák megoldásában sok más részletkérdésben is kimutatható. Mindez arról tanúskodik, amire bevezetőben már utaltunk: a történelem materialista szemléletének alapvonásai ebben az időben lényegében már kialakultak.

Ez természetesen tükröződik azokban a szorosabb értelemben vett filozófiai kérdésekben is, amelyeket a mű felvet.

Marx Proudhon közgazdasági elképzeléseit kritizálva részletesen bírálja azokat a filozófiai nézeteket is, amelyek Proudhon társadalomszemléletének alapját alkotják. Eközben ragyogóan jellemzi Hegel idealista dialektikáját és élesen elhatárolja tőle a maga nézeteit. Határozottabban és élesebben, mint bármikor eddig, mert az idealista filozófiai absztrakciók torz, használhatatlan voltát konkrét társadalmi-gazdasági jelenségekre alkalmazva mutatja be.

Annak, hogy Proudhon semmit nem ért meg a kapitalista viszonyok valóságos lényegéből, az az egyszerű magyarázata, hogy az ő „történeti módszere” önmaguktól keletkezett közgazdasági kategóriák logikai egymásutánja, kategóriák egymásból való levezetése anélkül, hogy észrevenné, hogy ezek a kategóriák csupán elméleti kifejezései a valóságos termelési viszonyok történelmi mozgásának. Azaz: Proudhon módszere nem egyéb, mint Hegel abszolút módszere, a mozgás elszakítása, absztrahálása mindattól, ami mozog, a végsőkéig önállósult, a tiszta ész rangjára emelt mozgás, amely önmagát állítja, önmagát tagadja és a maga tagadását tagadja, e dialektikus úton valósítja meg önmaga, a tiszta gondolat mozgását. E mód-

szert alkalmazza a politikai gazdaságtan kategóriáira Proudhon és az eredmény: örökvényűnek tűnő, egymást nemző kategóriák láncolata, amelyek nem magyaráznak semmit, nem is magyarázhatnak, mert tévedésen alapulnak. „Hegel azt hiszi, hogy konstruálja a világot a gondolat mozgása révén, holott csak rendszeresen rekonstruálja.” (I. m. 124. o.)

Az eszméket emberek hozzák létre, ugyanazok az emberek, akik termelési viszonyaikat is termelik és ezek az eszmék nem mások, mint éppen ezeknek a viszonyoknak kifejezői, visszatükrözése, tehát éppúgy történelmi és átmeneti termékek, mint azok. Amennyiben ezekből próbáljuk magyarázni a valóságos gazdasági viszonyokat és nem megfordítva, elkerülhetetlen, hogy végeredményben semmit sem tudunk kezdeni a felmerült ellentmondásokkal és Proudhon sorsára jutunk: a gondviseléshez kell appellálnunk az ellentmondások megoldása érdekében.

Marx bírálata azonban nem áll meg ezen a ponton. Amilyen határozottan leleplezi a hegeli absztrakt módszert és annak idealista gyökereit és elveti, mint torz, hamis eszközt, amely a valóságos viszonyok megismerésére nem alkalmas, olyan maró gúnnyal bírálja Proudhont azért, mert elsőkélyesíti, megmerevíti, dogmatizálja a hegeli dialektikát. Proudhon kijelenti, hogy minden közgazdasági kategóriának megvan a jó és a rossz oldala, a kettő nyilván ellentmond egymásnak, az ellentét feloldásának útja: megtalálni azt a formulát, amely megőrzi a jó oldalt és nélkülözi a rosszat. Mi más ez, mint a dialektikus mozgás megcsúfolása, mint annak bizonyítéka, hogy „Proudhon úrnál a hegeli dialektikából csupán annak nyelvezete van meg”. Marx ezzel szemben mélyrehatóan elemzi az e kategóriákban tükröződő társadalmi viszonyok valóban dialektikus jellegét.

Mint már említettük, a Proudhon elleni harcnak a kommunista mozgalom fejlődése szempontjából is nagy jelentősége volt. Az általa képviselt anarchikus kispolgári szocializmus egyike volt azoknak a lényegében reakciós kispolgári szocialista áramlatoknak, amelyek a burzsoázia uralmának vajmi keveset ártottak ugyan, de annál többet a proletariátus forradalmi mozgalmának. Nem a Proudhon-féle egyenlősítő szocializmus volt az egyetlen, amelyet ebben az időszakban Marx és Engels kíméletlen kritikával megtagadt és leleplezett. A „Deutsche-Brüsseler Zeitung”, a francia „Réforme” és a londoni „Northern Star” hasábjain szellemes, elmés és a kommunista elveket fáradságátlanul propagáló cikkek sora tanúskodik erről.

Az „igazi szocializmus” ebben az időszakban vesz lendületet és igyekszik tért hódítani magának Németországban. Engels „Az igazi szocialisták” című tanulmányában maró szellemességgel pellengérez ki a különböző csoportok lényegében közös alapokon nyugvó világmegváltó tevékenységét. Ez a magát szocialistának nevező irányzat lírai megnyilatkozásaiban éppúgy, mint a valóságos viszonyokat nagy sikerrel elkódosító publicisztikai tevékenységében a német nyárspolgári moralitás talajáról szentimentális sirámokban kárhoztatja a nyomort, a lélekölő gondokat és — ennél többet nem tud mondani. Megdicsőíti a polgári és paraszti idillt és bőségesen elegendőnek tartja megjósolni, hogy néhány ezer év múlva majd felkel az emberiség, hogy „egy testvériesen egyenlő birodalmat teremtsen meg a föld minden gyermeke számára”. Reakciós politikai tendenciájukat igen pregnánsan fejezte ki egyik képviselőjük, amikor is intő szózatot fordult a proletariátushoz: „... ti, akik egykor hagyátok, hogy ez a liberális burzsoázia megmozgasson és tumultusokra csábítson benneteket, legyetek óvatosak!... mindenekelőtt azonban semmilyen időpontban se vegyetek részt politikai forradalmakban, amelyek mindig csak egy elégedetlen kisebbségtől indulnak ki, egy kisebbségtől, amely maga is uralomra vágyva, szeretné az uralkodó hatalmat megdönteni, és a kormányzást magának követelni!” Az öntudatra ébredő proletariátus szerencsére nem fogadta meg ezeket a tanácsokat.

Rendkívül találóan és hasonló élességgel gúnyolja Engels az igazi szocializmus terjedelemben általában tekintélyes, tartalomban gyermekien ügygű és sivár szépirodalmi megnyilatkozásait a „Német szocializmus versben és prózában” című cikksorozatában. Körülbelül ebben az időpontban jelenik meg Marx cikke is „A Reinischer Beobachter kommunizmusá”-ról, és ebben a cikkben nem kevésbé élesen határolja el magát minden olyan „kommunizmustól”, amely konzisztóriummi tanácsok és más radikális frázisokkal dobálódzó burzsoák szabadalma.

Ezekben az években, a politikai pártok elhatárolódásának időszakában a szocialista irányzatok leleplezése nyilván csak a harc egyik mozzanata volt. Németországban sajátos helyzet uralkodik. Az ország a kapitalista fejlődésben messze elmaradt Anglia és Franciaország mögött. Idejétmúlt intézmények, a polgári szabadságjogok hiánya a kapitalista viszonyok, ezzel együtt a termelő erők szabad fejlődésének is akadálya. Ezért lép fel mind sürgetőbb követelésekkel a liberális burzsoázia, pél-

dául a szabadkereskedelem érdekében. A színen azonban már megjelent a proletariátus is, méghozzá meglehetősen fenyegetően: szervezkedik és önálló megmozdulásai vannak. Hogy kell hát viszonyulnia ennek az öntudatra ébredő osztálynak a liberális burzsoá mozgalmakhoz, például a szabadkereskedelem követelésének kérdéséhez? — Mihelyt a kérdés ilyen konkrét módon vetődik fel, rögtön kiderül a különböző szocialista irányzatok teljes képtelensége arra, hogy a valóságos viszonyokat megértsék. A kommunisták viszont azonnal és határozottan állástfoglalnak. Marx és Engels világosan látja, hogy a szabadkereskedelem, a konkurrencia teljes szabadsága közvetlenül korántsem a proletariátus érdekeit szolgálja. Amilyen biztosan ösztönözne a termelőerők fejlődését, olyan biztosan ösztönözné a túltermelést is, és ezzel együtt a munkások helyzetének romlását. A kommunistáknak mégis a szabadkereskedelem mellett kell állást foglalniuk, mert látniuk kell, hogy ez egyúttal a proletariátus forradalmasításának útja is, szükséges előjátéka egy olyan korszaknak, amikor a proletariátus konzervatív és liberális burzsoáziának egyaránt önállóan fogja benyújtani a számát. (Marx: „A védővámok, a szabadkereskedők és a munkásosztály”; Engels: „A brüsszeli szabadkereskedelmi kongresszus”). Mint láthatjuk, Marx és Engels a történelem által felvetett konkrét kérdések megoldásával dolgozzák ki azt a stratégiát és taktikát, amelyet nem sokkal később a Kommunista Kiáltvány összefoglal. A radikális burzsoáziához való viszony kérdéseit érintő cikkeik egytől egyig határozottan hangoztatják, hogy a proletariátus és a burzsoázia közötti ellentét kibékíthetetlen, és ezen nem változtat az sem, hogy ideiglenesen és egyes kérdésekben érdekösség jöhet létre a proletariátus és a radikális burzsoázia között.

Természetesen más a kommunisták viszonya azokhoz a munkáspártokhoz, amelyek ugyan nem kommunisták, de következetesen demokratikusak. Nyilvánvaló egyrészt, hogy ezeknek legradikálisabb, legkövetkezetesebb szárnya előbb-utóbb csatlakozik a kommunistákhoz, másrészt a következetes demokrata törekvések támogatása és nemzetközi összefogása elengedhetetlen feltétele a proletárinternacionalizmus kialakulásának. Az 1830-as lengyel forradalom évfordulóján mondott beszédekben, az angol chartista mozgalommal kapcsolatos cikkeikben nem egy helyen hangoztatják a proletariátus nemzetközi összefogásának szükségességét. „Mivel minden ország munkásainak ugyanaz a helyzete, mivel érdekeik ugyanazok, ellenségeik ugyanazok, ezért együtt is kell

harcolniuk, ezért az összes népek burzsoáinak testvériesülésével az összes népek munkásainak testvériesülését kell szembe állítaniuk” — mondta az 1847-es londoni nemzetközi gyűlésen tartott beszédében Engels.

1847 júniusában a londoni Igazak Szövetsége újjászerveződött, és megalakult a Kommunisták Szövetsége. Rögtön felmerült annak a szükségessége, hogy a Szövetség elveit, célkitűzéseit egy átfogó program formájában nyilvánosságra kell hozni. Annál is inkább sürgető szükséglet volt ez, mert végeredményben még a legkövetkezetesebb demokratikus körökben sem látják tisztán a kommunista mozgalom lényegét, egyrészt, mert képtelenek eligazodni a kommunistákra szórt rágalmak özönében, másrészt, mert a modern tudományos alapokra támaszkodó kommunizmust azonosítják az utópista kommunizmussal. Ezek a gyakorlati szükségletek hívják életre 1847—48 telén a „Kommunista Kiáltványt”, a marxizmusnak ezt a ragyogó elméleti dokumentumát. A kötet közli Engelsnek „A kommunizmus alapelvei” című munkáját is, amely a Kiáltványt megelőzően jött létre, annak előkészítéseként. Az Alapelvekben Engels vázlatosan, katekizmus formában fogalmazza meg azokat a gondolatokat, amelyeket a Kommunista Kiáltvány kifejt.

Maga a Kiáltvány elméleti jelentőségéből mindmáig nem vesztett semmit. Értető, hiszen a Kommunista Kiáltvány jóval több, mint történelmi dokumentum. Az akkori meghatározott politikai viszonyokat tükröző és a konkrét feladatokra vonatkozó részek bizonyos értelemben elavulhattak. De nem ez a Kiáltvány lényege. A lényeg: a marxizmus társadalomszemléletének ragyogó, tömör, világos, szinte plasztikus összefoglalása, a kapitalizmus fejlődésére, a proletariátus világtörténelmi szerepére és a kommunista pártok küldetésére vonatkozó nézetek egységes, logikus, tudományos kifejtése. Az alapelvek, amelyeket a Kiáltvány kifejez, akkor indultak világhódító útjukra. Minél mélyebben hatoltak a proletariátus tudatába, minél több politikai győzelem bizonyította ez elvek igazságát, annál nagyobb lett tudományos értékük is, és egyben gyakorlati — ösztönző, irányító szerepük a kommunizmus teljes megvalósításáért vívott harcban.

A materialista dialektika remekműve az a kép, amelyet a mű a burzsoá társadalom kialakulásáról, fejlődéséről és szükség-szerű pusztulásáról fest. Marx és Engels itt a történelem mozgatórugóinak legmélyére nyúl le és feltárja a legalapvetőbb törvényeket.

Végigkíséri a burzsoáziát azon a diadalúton, amelyen végighaladva megvetett, mellőzött, kismizmizett harmadik rendből a társadalom kizárólagos uralkodó osztályává küzdötte fel magát. A felemelkedés minden lépcsőfoka egy-egy forradalmi átalakulást jelentett a termelésben és a társadalmi viszonyokban. És ezek a forradalmak egyrészt a termelőeszközök, a technika káprázatos ütemű fejlődését jelentették, másrészt könyörtelen harcot minden elavult, ősdi, feudális maradvány ellen. Hanem a történelem dialektikája könyörtelen. A burzsoázia, amely a feudális erővel szemben a forradalmi szükségletek kifejezője, amely nem lehet meg a termelőerők szakadatlan forradalmasítása és ezzel együtt minden társadalmi viszony folytonos megváltoztatása nélkül, a burzsoázia, amely habozás nélkül felhasznál minden erkölcsi rosszat a haladás szolgálatában és hallatlan ütemben indítja meg a termelőerők fejlődését, egyszerre szemben találja magát ugyanezekkel a termelőerőkkel és nem képes többé uralkodni felettük. A társadalom nem képes már befogadni az anyagi javak bőségét, nem azért, mert túlságosan gazdag, hanem azért, mert túlnyomó többsége túlságosan szegény. A burzsoázia ugyanis szétrombolja az elavult feudális viszonyokat, de az új viszonyok, amelyeket létrehoz, csupán a kizsákmányolás új feltételeit teremti meg, maga a kizsákmányolás megmarad, sőt ezen alapszik az új társadalom egész gazdagsága.

De ezen alapszik a burzsoáziával szemben álló forradalmi erő, a proletariátus osztályszerveződése is. A Kiáltvány felvázolja a proletariátus fejlődésének legáltalánosabb szakaszait. A kapitalizmusnak ilyenformán teljessé vált képe, amely fejlődésében, ellentmondásosságában ragadja meg a burzsoá valóságot, a legjobb bizonyítéka annak, hogy ez a társadalom a pusztulás felé halad és halálos ítéletet éppen a proletariátus van hivatva végrehajtani.

Az a forradalom, amelyben a proletariátus megvívja végső harcát a burzsoáziával, gyökeresen különbözik minden eddigi társadalmi forradalomtól. A kommunista forradalom ugyanis a leggyökeresebb szakítás a hagyományos tulajdonviszonyokkal, célja nem a kizsákmányolás egyik vagy másik formájának eltörlése, hanem a kizsákmányolás megszüntetése általánosan. A forradalom feladatával kapcsolatban itt már felmerül a kérdés: milyen úton-módon teremtheti meg a proletariátus az osztály nélküli társadalom feltételeit? A válasz tulajdonképpen a proletárdiktatúra gondolatát tartalmazza: A proletariátusnak uralkodó osztállyá kell válnia,

tehát meg kell hódítania a politikai hatalmat, kezébe kell vennie a termelőeszközöket és azokat felhasználnia a termelőerők tömegének lehető leggyorsabb növelésére. A burzsoázia államhatalmát tehát a proletariátus államhatalmával kell helyettesíteni. Ez az államhatalom, mint minden politikai hatalom, eszköz az uralkodó osztály kezében más osztályok erőszakos elnyomására. Mivel azonban a burzsoá termelési viszonyok erőszakos megszüntetése egyet jelent az osztályellentéték és egyáltalában az osztályok megszüntetésével, a proletariátus államhatalma magában hordja önmaga megszüntetésének szükségességét, a fejlődés folyamán a közhatalom elveszti politikai jellegét.

Ami mármost ebben az egész történelmi folyamatban a kommunisták szerepét illeti, a Kiáltvány ezt úgy határozza meg, hogy a kommunisták kezdettől fogva épp úgy a proletariátus érdekeit képviselik, mint minden következetes munkáspárt. A kommunisták azonban a nemzeti érdekeken túl mindig az összmozgalom érdekeit hangsúlyozzák, és világosan látva a mozgalom feltételeit, irányát, feladatait, a leghatározottabbak, a legkövetkezetesebbek az összes munkáspártok közül. Mozgalmuk célja egy mondatban összefoglalható és ez, a fentiekből következően, a magántulajdon megszüntetése. A Kiáltvány sorra veszi és megcáfolja mindazokat az ellenvetéseket és rágalmatokat, amelyeket a kommunistákra szórnak és bebizonyítja, hogy ez a cél amellett, hogy egy történelmileg szükségszerű feladat tudatos felismerése, egyúttal mély, igazi humanitás elméleti kifejezése is.

Íme, a Kiáltvány legfontosabb gondolatai, amelyek a marxizmus történelem-szemléletének nyilvánvalóan ma is a gerincét képezik. Ezek a gondolatok teszik a Kommunista Kiáltványt a marxizmus egyik kiemelkedő, klasszikus alkotásává. Emellett még egy körülményt kell kiemelnünk, amely más oldalról világít rá a műnek a marxizmus kialakulási és fejlődési folyamatában betöltött helyére. A marxizmus fejlődésének első szakaszán, az alapgondolatok kidolgozásának idején természetszerűleg meghatározott nézetekkel vagy elméletekkel való polémia áll előtérben, és a polémia kapcsán a tárgyra vonatkozó önálló nézetek kialakítására és kifejtésére irányuló törekvés. Míg a korai művek vagy polémia formájában, vagy egyes meghatározott kérdésekre vonatkozó pozitív fejtegetések formájában gyarapítják a marxizmus alapjait alkotó gondolatokat, a Kiáltvány az első mű, amely nem polemikus formában egy egységes, összefüggő, minden lényeges kérdést felvetni és megoldani képes, tehát kialakult történelemszemléletet

tár fel és foglal össze tömören. Mint ilyen, bizonyos szempontból joggal tekinthető tehát csúcsnak, egy fejlődési szakasz összefoglaló és így legértékesebb termékének.

Természetesen a mű elméleti jelentősége megint csak nem szakítható el a forradalmi mozgalomban betöltött szerepétől. Az is természetes, hogy éppen igen magas eszmei, tudományos színvonala emeli a Kiáltványt magas rangra ez utóbbi szempontból is. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a nagy népszerűség, amelyre a Kommunista Kiáltvány a legkülönbözőbb országok munkáskörreiben szert tett még szerzőik életében, éspedig — nyilván nem véletlenül — elsősorban mindig azokban az országokban, ahol a munkásmozgalom fellendülőben volt, ahol tehát a proletariátusban fel támadt és nőtt az igény, hogy tisztázza helyzetét és szerepét a társadalomban. A Kommunista Kiáltvány 1888-as angol kiadásának előszavában joggal írhatta Engels: „... a Kiáltvány története nagymértékben tükrözi a modern munkásmozgalom történetét; jelenleg kétségtelenül az egész szocialista irodalom legelter-

jedtebb, legnemzetközibb terméke, közös program, melyet Szibériától Kaliforniáig munkások milliói ismernek el.” Nem kell külön bizonygatni, hogy a Kiáltvány ma is kézikönyve mind az öntudatra ébredő, mind a győztes proletariátusnak az egész világon.

A Kommunista Kiáltvány 1848. februárjában jelent meg először, és mintegy jelzése volt a 48 tavaszán beköszöntő európai forradalmaknak. A február 24-i párizsi forradalmat követő napon már megjelenik Engels tudósítása a „Deutsche-Brüsseler Zeitung”-ban, amelyben lelkesen üdvözi a győztes francia proletariátust, és kifejezi azt a meggyőződését, hogy a francia forradalom csupán első, elindító láncszem volt a forradalmak sorában. A kötet utolsó, rövid cikkei a párizsi győzelemnek a belgiumi mozgalmakra gyakorolt közvetlen hatását tükrözik. Március elején Marxot kiutasítják Belgiumból, és Párizsba költözik. Ide teszi át székhelyét a Kommunista Szövetségének Központi Vezetősége is.

*Rózsahegyi Tiborné*

## FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

### VOPROSZI FILOZOFII 1960. 5. SZÁM

#### **B. M. Kedrov: A tudományos felfedezések módszeres elemzésének tapasztalatai**

A színpélelemzés felfedezése két német tudós, Robert Bunsen és Gustav Kirchhoff nevéhez fűződik. A felfedezés száz éves évfordulója alkalmából Kedrov ennek filozófiai jelentőségét elemzi úgy, hogy eközben feltárja azokat a sajátosságokat, amelyek minden tudományos felfedezésre, azok belső dialektikájára jellemzőek.

Ez a belső dialektika elsősorban abban nyilvánul meg, hogy minden tudományos felfedezés többé-kevésbé éles, váratlan, mintegy minőségi ugrást jelent a tudomány történetében. A felfedezésnek ezt az ugrásjellegét éppen az adja, hogy megszakítást jelent a megelőző hosszú, viszonylag lassú és fokozatos fejlődésben, mintegy elméleti összefoglalása és általánosítása az adott kérdésre vonatkozó empirikus kutatásoknak, felhalmozott tényeknek, részeredményeknek. Egy tudományos felfedezés módszeres és mély elemzésének mindig magában kell foglalnia mindkét szakaszt: a felfedezés előtörténetét, azaz a mennyiségi felhalmozódás szakaszát és magát a minőségi ugrást, vagyis a felfedezés szűkebb körülményeinek feltárását.

A színpélelemzés felfedezésének története igen világos bizonyítéka ennek a dialektikus jellegnek. Míg körülbelül 57 évre tehető az az időszak, amelyben fokozatosan felhalmozódtak a rész kutatások adatai, Bunsen és Kirchhoff ezekre az adatokra támaszkodva alig néhány hónap alatt kidolgozták felfedezésüket. Érthető; a felhalmozott empirikus anyag ekkor már nemcsak lehetővé, de szükségessé is tette a kapcsolatok feltárását, a tudományos általánosítást.

A felfedezés ugrásszerű volta tehát egyrészt a tudományos gondolat fejlődési ütemének meggyorsulásában, másrészt a fejlődés jellegének megváltozásában nyilvánul meg. A jelenségek empirikus kutatását és rögzítését most a lényeg, a kölcsönös kapcsolatok feltárása, a jelenségek alapját képező törvény felfedezése váltja fel.

Természetesen a tudományban is, mint a természetben és a társadalomban általában, az ugrás nem pillanatnyi aktus, hanem maga is folyamat, amelynek megvan a maga külön belső fejlődése. Abban a néhány hónapban, amelyre a színpélelemzés felfedezése tehető, szintén kimutatható a tudományos gondolatnak ilyen fejlődése.

A fejlődés sohasem zárul le a feltárt törvény elméleti megfogalmazásával. A felfedezés szigorúan tudományos rangra csupán akkor emelkedik, amikor a gyakorlat bebizonyította igaz voltát. A színképelemzés hallatlan tudományos jelentőségét éppen az adta meg, hogy alig három év alatt néhány eddig ismeretlen elem felfedezése fényesen bebizonyította használhatóságát a kutatásban. Látjuk tehát: a tudományos megismerés dialektikus útja is az élő szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és onnan a gyakorlathoz vezet. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy minden tudományos felfedezés csúcsot, új minőséget, de egyúttal a további tudományos fejlődés új kiinduló pontját is jelenti.

A színképelemzés felfedezésének filozófiai jelentőségét Kedrov részletesen elemzi. Ez a felfedezés mindenekelőtt frappáns cáfolata volt a korabeli agnoszticizmusnak. Hiszen alig három évvel a felfedezés előtt halt meg Comte, aki az emberi megismerés korlátolt voltát hirdette, azt, hogy sohasem leszünk képesek megismerni a nap és a csillagok kémiai összetételét. És íme, máris itt van az új módszer, amely az optika fizikai módszereivel képes megállapítani nemcsak a földi, hanem az égitestek kémiai összetételét is. Mindez nyilván csapást jelent nemcsak az agnoszticizmusra, de mindenfajta idealizmusra is. Az égitestek összetételének kutatása egyrészt a világ anyagi egységét bizonyítja, másrészt az anyag egyes, eddig mereven elválasztott fizikai és kémiai tulajdonságainak igen szoros kapcsolatát, összefüggését. A fizika, a kémia és az asztronómia közelebbkerülése egymáshoz, ezeknek a tudományoknak a kapcsolata — és ezt a kapcsolatot a színképelemzés felfedezése teremtetten meg — filozófiai jelentőséggel is bír.

Kirchoff és Bunsen nem voltak tudatos materialisták, filozófiai következtetéseket felfedezéseikből sohasem vontak le. Igaz — mondja Kedrov —, ahhoz, hogy egy természettudós lényegében filozófiai kérdéseket állítson fel és oldjon meg — nem kell feltétlenül filozófiai terminusokat használnia.

De ahhoz, hogy felismerje felfedezésének filozófiai jelentőségét és helyesen is értelmezze azt, feltétlenül tudatos materialistának kell lennie. A színképelemzés felfedezőit, éppen mert nem voltak tudatos materialisták, Comte és Mach követői megpróbálták a maguk táborába sorolni. Ma már nem kétséges, hogy az a sok nagyjelentőségű tudományos eredmény, amelyet közvetlenül vagy közvetve a színképelemzésnek köszönhetünk, egytől egyig a dialektikus materializmus igazságát támasztja alá.

## L. M. Arhangelszkij: Az erkölcsi meggyőződés, az erkölcsi érzelmek és szokások nevelése.

A kommunizmus építésének időszakában a dolgozó tömegek erkölcsi nevelésének feladata fokozott hangsúlyt kap. A szerző a kommunista erkölcs elemeit, az erkölcsi nevelés tartalmát és módszereit vizsgálja cikkében. A mi erkölcsi nevelésünk tudatos erkölcsi meggyőződés, kommunista erkölcsi érzelmek és szokások kialakításának egysége. Egyik oldal sem szakítható ki ebből az egységből, az egységen belül azonban a hangsúly az értelmi, tudatos elemre, az erkölcsi meggyőződés kialakítására kerül.

Mit jelent az erkölcsi meggyőződés fogalma? — Az osztálytársadalmakban minden erkölcs osztályerkölcs; egy adott osztály erkölcsének lényegét, legáltalánosabb vonásait osztályerkölcsi elvei fejezik ki. Ezek az erkölcsi elvek ugyanakkor nem léteznek az egyes ember tudatán kívül. Az egyes ember erkölcsi tudata és osztályának erkölcsé közé azonban korántsem tehetünk egyenlőségjelet. Itt is érvényesül egyes és általános dialektikája: az általános csak az egyesben létezik, minden egyes így vagy úgy általános, de egyetlen egyes sem tartozik maradéktalanul az általános kereteibe.

Nyilvánvaló, hogy egy osztály erkölcsé annál előbb, minél inkább személyes meggyőződése az osztály egyes tagjainak. Azt, hogy az osztály erkölcsi elvei tagjainak személyes meggyőződésévé váljanak, minden osztály az erkölcsi nevelés különböző módszereit felhasználva igyekszik biztosítani.

A kommunista erkölcs elemei a proletariátus osztályerkölcsének formájában már a kapitalizmusban kezdenek kialakulni. A kapitalizmus bukása után az új erkölcs a legyőzött osztályok erkölcsé ellen folytatott állandó harcban erősödik meg.

A kommunizmus építésének időszakában az erkölcsi nevelés fő feladata: kifejleszteni a kommunizmus ügyéért való odaadást. A szocializmus gazdasági rendszere maga is egyéni és társadalmi érdek újfajta kapcsolatának megtestesítője, ezért a kommunizmus építésében való aktív részvétel a legjobb módszer és a legfőbb biztosíték az új típusú erkölcsi elvek elsajátítására. A szerző szociológiai kutatásokból merít példákat annak bizonyítására, milyen hatással van a kommunista építőmunkába való bevonás az emberek erkölcsi meggyőződésének alakulására.

Ha a hangsúlyt az erkölcsi meggyőződés nevelésére tesszük is, korántsem tagadjuk az erkölcsi érzések igen nagy szerepét az erkölcsi tudat kialakításában. Az erkölcsi érzelmek az érzelmek legmagasabbrendű formája, tartalmukban mindig az

egyénnek a társadalomhoz való viszonya tükröződik. Pozitív erkölcsi tartalommal bíró érzések elmélyítik és mintegy aktivizálják az erkölcsi meggyőződést. Ugyanígy nem tagadhatjuk az erkölcsi szokások nevelésének jelentőségét sem. Hiszen az ember az esetek nagy többségében nem tudatos erkölcsi értékelés, hanem a már kialakult erkölcsi szokások hatására cselekszik így vagy úgy. Az erkölcsi szokások közé tartoznak az elemi együttélési normák is, amelyek azonban a kommunizmus építésének időszakában új tartalommal telítődnek.

## V. Sz. Szejmjonov: Osztályok és osztályharc a mai kapitalista országokban

A burzsoá szociológia egyik igen elterjedt, népszerű „érve” a marxizmus ellen annak bizonygatása, hogy az utóbbi évtizedekben olyan — a marxizmus által „előre nem látott” — változások mentek végbe a kapitalista országok osztályszerkezetében, amelyek feleslegessé teszik az osztályharcot, békés úton elvezetnek a kapitalizmus összes „hibáinak” kiküszöböléséhez.

A szerző megvizsgálja a kapitalizmus szociális szerkezetében valóban bekövetkezett változásokat, az osztályharc alakulását az utóbbi évtizedekben és így jut el ahhoz a következtetéshez, hogy a kapitalista országokra ma valójában az osztályellentéték éleződése jellemző, és szó sincs semmiféle „kiegyenlítő” tendenciáról.

A kapitalista országok osztályszerkezetében az utóbbi 80 évben, az imperializmus szakaszában, valóban bizonyos változások mentek végbe. A burzsoá szociológusok szerint ennek a változásnak lényege az úgynevezett középrétegek súlyának igen nagyarányú megnövekedése. A valóságban azonban éppen nem ez a helyzet.

Megváltozott bizonyos mértékig az uralkodó osztály, a burzsoázia számaránya egy-egy kapitalista ország összlakosságához viszonyítva. Ez a változás a monopolizálódás következménye, amelynek eredményeképpen az anyagi gazdagság egyre kevesebbek kezében összpontosult, és a

burzsoázia egy része a reménytelen versenyben tönkrement. Ez azonban nyilván csak a számbeli arányok csökkenését jelenti és nem a burzsoázia gazdasági hatalmának gyengülését.

A másik alapvető osztály, a proletariátus képe is megváltozott. Az összproletariátus számbeli súlya a főbb kapitalista országokban egy kissé csökkent. A proletariátus azonban ipari és mezőgazdasági proletariátusból áll, és emögött a csökkenés mögött minden esetben a mezőgazdasági proletariátus számának csökkenése és az ipari proletariátus számának és társadalmi tekintélyének igen jelentős növekedése rejlik.

Végül, ami a középrétegek szociális szerkezetében végbement változásokat illeti: némi számbeli növekedés itt is tapasztalható, bár korántsem olyan mérvű, mint amilyenre a burzsoá szociológusok hivatkoznak. Ami pedig döntő: a középrétegek sem egynemű tömegekből állanak. A városi és falusi kispolgári rétegekre a versenyképtelenség s így a lesüllyedés jellemző, ezzel szemben a tisztviselők és értelmiségi réteg számbeli súlya valóban jelentősen megnőtt.

Mindez éppen azt bizonyítja, hogy a marxizmus klasszikusainak tökéletesen igazuk volt, amikor a Kommunista Kiáltványban úgy jellemezték a kapitalizmust, mint amely leegyszerűsíti és kielezi a társadalmi ellentéteket, és a társadalmat mindinkább két, egymással szembenálló osztállyra bontja.

Ezt bizonyítja az osztályharc éleződése is a legtöbb tőkés országban (és éppen nem megszűnése, mint ezt a burzsoá szociológusok állítják). A szerző adatokkal jellemzi a kommunista pártok erősödését, a szakszervezeti és sztrájkmozgalom erősödését az utóbbi évtizedben és rámutat arra, hogy éppen a monopolkapitalizmus előretörése a legtöbb tőkés országban kedvező feltételeket teremtett arra, hogy a munkásosztály gazdasági harca politikai harcra nőjjön át, és hogy — ebbe az egyelőre demokratikus jellegű politikai harcba — bekapcsolják a középrétegeket, valamint a kis- és középburzsoázia jelentős tömegeit is.

## VOPROSI FILOSZOFII 1960. 6. SZÁM

### A. K. Uledov: Szocializmus és társadalmi közvélemény

A közvélemény fogalma nézetek összességét jelenti, és pedig egyes társadalmi osztályok, csoportok vagy a társadalom egészének a társadalmi élet soronlevő kérdéseire vonatkozó nézeteit, álláspontját, ítéleteik összességét. A szocialista társadalom-

ban a társadalmi közvélemény szerepe lényegesen megnő, megváltozik, új minőségi sajátosságok jellemzik.

Mindenekelőtt: a szocialista társadalomban új alapokon, új formákban alakul ki a közvélemény. A dolgozó tömegek most közvetlenül résztvesznek a társadalmi élet irányításában, s így egy olyan újfajta, a társadalom egészét felölelő közösség ala-

kul ki, amelynek legjellemzőbb sajátossága az érdekek azonossága. Ez korántsem jelenti azt, hogy a szocializmusban a társadalmi vélemény viták, nézetek konfliktusa nélkül alakul ki. Ellenkezőleg, a szocialista társadalmi közvélemény kialakulásának legjellemzőbb sajátossága, hogy demokratikus úton, a vélemények szabad kimondása és megvitatása alapján megy végbe. A társadalmi közvélemény kialakulása a szocializmusban is bonyolult, ellentmondásos folyamat. Tudatos és ösztönös elemeket egyaránt tartalmaz, és kétségtelen, hogy a tömegek véleménye — amely sokkal inkább a köznapai tapasztalatokon alapul, mint elméleti tudatosságon — gyakran tévedéseket tartalmaz. Ez azonban nem zárja ki, sőt megerősíti a viták szükségességét, valamint annak szükségességét is, hogy a párt helyes világnézeti alapon befolyásolva a tömegek véleményét, ez utóbbit is igyekezzék az elméleti megalapozottság szintjére emelni.

A szocialista közvélemény kialakulására jellemző az is, hogy lényegesen gyorsabb ütemben történik, mint a kapitalizmusban. Ez szorosan összefügg azzal, hogy mindinkább megszabadul az előítéletektől és tévedésektől éppen a tömegek öntudatának növekedése folytán, és nem utolsósorban azért, mert a közvélemény alakulására mind nagyobb hatást gyakorol a tudomány.

A szerző ezután elemzi azokat az okokat, amelyek következtében a kommunizmus építésének időszakában lényegesen megnő a társadalmi közvélemény szerepe a társadalmi kérdések megoldásában. A legfontosabb ok az, hogy a szocialista állam és a közvélemény közötti belső kapcsolat egyre szorosabb lesz. Hiszen a szocialista állam fejlődése éppen az állam elhalásának irányában halad, és ez mindenekelőtt mind szélesebb tömegek bekapcsolásának szükségességét jelenti a társadalom irányításába.

A közvélemény súlyának növekedésével természetesen megváltoznak, fejlődnek azok a formák is, amelyekben ez a közvélemény kifejezésre jut. A régi formák mellett a szerző néhány új forma megjelenésére és fejlődésére is utal.

**L. L. Golovin—N. V. Oparin: „Az általános jólét társadalmi” vagy a svéd „szocializmus”**

A „skandináv külön útról” és a „svéd szocializmusról” szóló mítosz egyre népszerűbb propagandaeszköze lett a jobboldali

szociáldemokráciának. Ez a fő harci eszközük minden olyan kapitalista államban, ahol egyáltalán még van valami befolyásuk a dolgozó tömegekre. Eszerint a svéd dolgozó osztályok igen magas életszínvonala, a teljes foglalkoztatottság, az úgynevezett „gazdasági kiegyenlítődé” Svédországban példaképe annak, hogyan lehet a szociáldemokraták vezetésével forradalom nélkül megvalósítani a szocializmust.

A mese alapja egy kétségtelen tény: Európa kapitalista országai közül Svédországban a legmagasabb a dolgozók életszínvonala. Ezt a viszonylag magas színvonalat azonban egyrészt a svéd munkás-ság igen hosszú, szívós harca teremtetette meg, másrészt nem hagyható figyelmen kívül az a másik jelentős körülmény sem, hogy Svédország 150 év óta nem vett részt háborúban, és a második világháború után is olyan kedvezően alakultak a gazdasági feltételei, hogy elkerülte a többi kapitalista országot sújtó gazdasági válságokat.

Ami pedig azt a kérdést illeti, vajon valóban szocializmus-e az, ami Svédországban kialakulóban van, a tények önmagukért beszélnek.

A cikk szerzői mindenekelőtt leleplezik a svéd szociáldemokrata párt igazi, a reformok kedvéért a forradalom ügyét feláldozó, opportunistá jellegét. A svéd szociáldemokraták valójában a burzsoázia kiszolgálói. A szerzők gazdag tényanyag alapján bizonyítják, hogy az ország igazi gazdái a burzsoák. Gazdasági kiegyenlítődesről szó sincs. Igen kevesek kezében hallatlan vagyon összpontosul, a dolgozók bizonyos köreiben pedig a szegénység és a nélkülözés sem ismeretlen fogalom, éppúgy, mint ahogyan a „teljes foglalkoztatottság” jelszava mögött is jelentős rejtett munkanélküliség húzódik meg.

Ilyen körülmények között a svéd szociáldemokrata párt új programtervezete, amelyet most készítenek elő és amely az előző programmal tökéletes összhangban nem csupán harci eszközként, de a mozgalom végcéljaként jelöli meg a jogi és politikai demokrácia kivívását — ismét csak árulás és elfordulás a marxizmus-leninizmustól. Ezt egyébként a svéd szakszervezeti szövetség lapja is észreveszi és nyugtázza olyanformán, hogy „az új programból kiküszöbölték az archaikus tételeket, eltűnt a régi marxista lexikon, és megformulálták az együttműködés ideológiáját.” A programból természetesen nemcsak a marxizmus terminológiája tűnt el, de annak egész szelleme is.

**E. B. Sur: A marxista dialektika az ellentétek kölcsönös átalakulásáról**

A cikk az ellentétek kölcsönös viszonyának, egymásba való átcsapásának néhány problémáját vizsgálja a társadalmi élet területén. Olyan kérdéseket vet fel, amelyeket a marxista filozófiai irodalomban különböző szerzők nem egyértelműen oldanak meg.

A szerző szerint mindenekelőtt igen gyakran összekeverik, azonosítják egymással az ellentét és az egyszerű különbség fogalmát. Márpedig nem minden különbség ellentét. Ellentétről csak olyan jelenségek vagy tulajdonságok esetében beszélhetünk, amelyek között szűsösleges különbség van, de ugyanakkor feltételezik egymást, lényegi, belső kapcsolat van közöttük. Az ellentét — Marx szavaival — differenciált lényeg.

Ezekután megvizsgálja a fejlődés dialektikus útját, melynek során az ellentétes folyamatok átmennek egymásba, és pedig abban az értelemben, hogy az új forma nem a régi egyszerűsöklése, fokozatos visszafejlődése, hanem ellenkezőleg, teljes kibontakozása, kifejlődése útján jön létre. Az ellentétek egymásba való átmenetének egyik formája, amikor egy jelenség, fejlődése folyamán a saját ellentétébe csap át. Néhány szerző abszolutizálja ezt a formát és azt állítja, hogy minden jelenség szükségszerűen átcsap a saját ellentétébe. Valójában azonban ez nincs így. A marxista dialektika csupán azt állítja, hogy meghatározott feltételek megléte esetén minden jelenség átcsaphat ellentétébe, a lehetőség azonban nem mindig válik valósággá. E tétel helyes értelmezésének nagy szerepe van a szocialista társadalomban meglévő nem-antagonisztikus ellentmondások fejlődésének megértésében is. Ezek az ellentmondások adott körülmények között antagonisztikusakká válhatnak. Fordítva is áll azonban a dolog: meghatározott feltételek között az antagonisztikus ellentmondások átalakulhatnak nem-antagonisztikusakká. Mindez azt bizonyítja, hogy a társadalmi jelenségeket csak a körülmények konkrét elemzésével érthetjük meg.

A régi és az új forma viszonyával kapcsolatban Sur a társadalomtudományok területéről vett példákkal bizonyítja, hogy a minőségi változások során régi és új nem mindig ellentétesek egymással, az esetek egy részében csupán különböznek egymástól. A szocializmusban az új minőség gyakran nem ellentéte a réginek, az új keletkezése azonban, természetesen, ekkor is dialektikus úton, ellentétek egységének és harcának keretében megy végbe: az új

nem a régi minőség fokozatos elorsvasztása, ellenkezőleg belső lehetőségeinek, potenciális erőinek teljesen kibontakozása útján alakul ki.

**I. Sz. Narszkij: A filozófia tárgyára vonatkozó neopozitivisták tanítás értékeléséhez**

A pozitívizmus története során, a különböző pozitivisták irányzatok bizonyos mértékig különböző módon értelmezték az „új”, azaz a pozitivisták filozófia tárgyát, amelynek szerintük fel kell váltania a „hagyományos” (mindenkeelőtt a materialista) filozófiát. A cikk szerzője nyomon követi a filozófia tárgyára vonatkozó pozitivisták nézetek változását, majd ezen az alapon leleplezi, megbírálja a neopozitívizmus erre a kérdésre vonatkozó tanításának néhány mozzanatát.

A neopozitivisták felfogása — amely szerint a filozófia alapkérdése megoldhatatlan (sőt, egyáltalán semmi tudományos értelme nincs), az a törekvésük, hogy a filozófiát felváltsák a formális logikával, és hogy az ilyenformán „tisztza” formális ismeretelméletre szűkített filozófiát mesterségesen izolálják a társadalmi gyakorlatól és minden tudomány tevékenységtől — tulajdonképpen egyesítése néhány, a filozófia tárgyára vonatkozó régebbi pozitivisták álláspontnak.

A szerző egy sor kérdésben elemzi a neopozitívizmus különböző képviselőinek álláspontját. A neopozitívizmus szerint egyetlen „hagyományos” filozófiai kérdésnek sincs értelme, a filozófia feladata nem ezeknek a megoldása (minthogy ezek megoldhatatlanok), hanem csupán a tudomány nyelvi kifejezéseinek osztályozása, formális-logikai analízise. Az „új” filozófia azonban ezzel korántsem a konkrét tudományok érdekeit akarja szolgálni. (A pozitivisták szerint a filozófia kibogozza a nyelvi zavarosságokat és pontatlanságokat, de a tudományban mindent hagy a régiben, minthogy tudomány és filozófia egymással „semleges” viszonyban vannak.) Másrészt, az a formális logika, amelyre filozófiájukat redukálták, éppen mert minden ontológiai alaptól megfosztották, a materialista elméletől mesterségesen izolálták, nemcsak a dialektikus logikával áll elvi ellentétben, de lényegében különbözik a szimbolikus logikától is. Ez a „logika csupán a tudományos fogalmak terminológiai kifejezéseivel fűzött üres manipuláció, éppen nem „új ismeretelmélet”, hiszen a megismerési folyamat valóságos törvényszerűségeinek tanulmányozásával nem foglalkozik.

A tudományos filozófia tárgyának kérdését egyedül a marxizmus oldja meg helyesen. A szerző röviden elemzi a marxista filozófia tárgyát és bírálja azokat, akik a filozófiát mint az objektum és szubjektum viszonyának kérdését tanulmányozó tudományt szembeállították a filozófia olyan értelmezésével, amely szerint az a termé-

szet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeit tanulmányozó tudomány. Ezek az ún. „gnoszeológusok”, akik a filozófia alapkérdését tévesen csak ismeretelméleti kérdésre szűkítették le, akarva-akaratlanul is a neopozitívizmus malmára hajtották a vizet.

## DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1960. 4. SZÁM

**Manfred Buhr: Kritikai megjegyzések Ernst Bloch „A remény elve” c. főművéhez**

Nemrégiben jelent meg Ernst Bloch főművének harmadik kötete. Ez lehetővé tette, hogy összefüggő képet lehessen alkotni Bloch filozófiai nézeteiről. A cikk szerzője kritikai észrevételeit négy kérdés köré csoportosítja.

Jellemző vonása Bloch írásainak a nyelvi homályosság. Minduntalan hasonlatokat, képeket, metaforákat használ. Ez nála nem csupán formai kérdés, hanem tartalmi problémát rejt magában. Úgy tűnik, hogy nem a tárgy határozza meg a nyelvi kifejezést, hanem megfordítva a tárgy a nyelv függvénye. Művének nyelvezetében felfogásának misztikus volta őt formát.

Bloch azt a kérdést állítja művének középpontjába, hogy a remény nemcsak pszichológiai, hanem társadalmi probléma. A remény a valóság objektív meghatározottsága. Az eddigi filozófia elhanyagolta ennek a kérdésnek a tanulmányozását, pedig ennek nagy jelentősége van társadalmi szempontból. A cikk szerzője rámutat arra, hogy a remény a talaját vesztett polgárság problémájaként merült fel, s ezt általánosította Bloch filozófiai síkon. Ebben Bloch felfogása rokonvonásokat mutat Lukácséval, aki „A lélek és a formák” c. munkájában hasonló kérdést vet fel.

Bloch filozófiájának gondolati anyaga két főforrásból táplálkozik. Egyrészt az idealizmus olyan klasszikusaiból, mint Aristoteles, Leibniz és Hegel, másrészt a német romantika, Schelling, Baader és Novalis filozófiájából.

Végül a cikk szerzője rámutat arra, hogy Bloch reményfilozófiája a messianizmus egyik változata. A reményfilozófia tehát végeredményben elvezet a valláshoz, ez Bloch filozófiájának végső kicsengése.

**D. P. Gorszkij: Az idealizálás és az absztrakció folyamata**

A megismerés során gyakran találkozunk az úgynevezett idealizálással. Az idealizálásnak két fajtája van. Egyrészt passzív értelemben a valóság visszatükrözésének a módja, másrészt az a módszer, amellyel idéális tárgyakat hozunk létre.

Az idealizálás módszerét alkalmazzuk például akkor, amikor kidolgozzuk az abszolút fekete test, a pont, az egyenes vonal, az egyenlő oldalú háromszög fogalmát. Amikor idealizálunk, akkor voltaképpen absztrakciót végzünk. A kettőt azonban mégsem szabad teljesen azonosítani. Az absztrakció során ugyanis a létező dolgokból indulunk ki, az idealizálás során pedig olyan tárgyakat hozunk létre gondolatilag, amelyekről eleve tudjuk, hogy ilyen formában nem léteznek a valóságban. Az idealizálás olyan határeseteket teremt, amelyek ebben a tiszta formában a valóságban nem fordulnak elő.

Az idealizálásnak nagy jelentősége van a tudományos kutatásban. A geometria többek között annak köszönheti eredményeit, hogy megteremtette az idéális pont, az idéális vonal stb. fogalmát. Az idealizálás termékei azok a modellek, amelyek elősegítik a valóság törvényszerűségeinek a tanulmányozását.

## LA NOUVELLE CRITIQUE 1960. 117. SZÁM

**Keresztények korunk problémái előtt  
(cikkgyűjtemény)**

**Michel Verret: A katolikus értelmiség és a politika**

A francia katolicizmus politikai ideológiáját manapság az álláspontok sokfélesége és a vatikáni hivatalos doktrínától való, esetenként igen nagy eltávolodás jel-

lemzi. A szerző kiemeli a francia katolicizmus sajátos helyzetét, amely elsősorban a franciaországi politikai és társadalmi viszonyok sajátosságaival, a középkeletiek heterogén érdekeivel és törekvéseivel, és különösen az osztályharc kielezettségével függ össze. A katolicizmuson belül kialakult politikai vitákat azonban az egyház ideológiai egységének fenntartásával szeretnék

folytatni. Erre vallanak a Francia Értelmiség Katolikus Központja keretében folyó viták is. Viták folynak a világi s a szellemi hatalom hatáskörének értelmezéséről, az emberi személyiség védelmének problémájáról, a katolikusok politikai állásfoglalásait meghatározó szellemi értékek felfogásáról. Keresik politikai nézeteltéréseik okait, de többnyire elfedni igyekeznek ezek társadalmi forrásait. A katolikus gondolkodók többsége elveti a marxistákkal való eszmecsere lehetőségét vagy még fél tőle, de a baloldali katolicizmust minden tényező a kommunistákkal való egység megteremtése felé sodorja.

### Jean Milhau: A tudomány és a misztérium

A keresztény eszme válságban van, és ez a válság különös erővel hat a katolikus értelmiségre. A tudományos haladás elismerése mellett a hitet is szeretnék megőrizni, arra töreksenek, hogy korszerűsítsék a hitoktatást és a keresztény apologetikát,

összegegyeztessék azt a tudomány eredményeinek elismerésével. Azt állítják, hogy a tudomány feltárja ugyan számunkra, hogy milyen a világ, de nem ad magyarázatot a világ értelmére, az ember küldetésére, az emberi megismerés, a tudomány csodájára: mindez a misztérium területe. A tudomány, amelyet nagyra becsülnék, végeredményben maga is misztérium. Csak a hit segítségével érthetjük meg a természet fejlődésének misztériumát, az ember, a lélek, a lét, a szubsztancia misztériumát. A világ érthetetlen marad, ha nem fogadjuk el az érthetetlen misztériumot, a természet és az ember csodálatos teremtményének gondolatát. A szerző rámutat, hogy a katolikus ideológia, miközben a tudomány elismerésére kényszerül, kihasználni igyekszik annak minden nehézségét, problémáját, hiányosságát. A dialektikus materialista gondolkodás számára megnyílnak a titkok, amelyek csak addig kapnak misztikus színezetet, ameddig a világ jelenségeit metafizikusan szemléljük. Az emberiség gyakorlata feloldja számunkra a misztériumot.

## LA PENSÉE 1960. 90. SZÁM

### René Maublanc emlékezete

A folyóirat ismerteti a René Maublanc emlékeztetőre tartott 1960. febr. 27-i ünnepi estet, ahol Labérenne, Cogniot, Suret-Canale, Orceel és mások emlékeztek meg Maublanc munkásságáról.

Maublanc kezdetben Comte és Durkheim befolyása alatt állt, az első világháború utáni időkben azonban egyre közelebb került a munkásszorgalomhoz. 1930 táján azok közé a tudósok közé tartozott, akik a Szovjetunió iránti szimpátiájuk kifejezése-képpen megalapították a szovjet valóság tényeit propagáló „Új Oroszország” elnevezésű kört. A 30-as években Maublanc mindig támogatta a párt harcát a fasizmus ellen. 1936-ban megírta egyik lehatásosabb írását „A pacifizmus és az értelmiségiek” címmel. Ugyanebben az időben a Hitler elleni harc kapcsán támadta Alain idealista történetfilozófiai nézeteit. Alain szerint a népek történetét pszichológiai mozgatóerőkkel, szenvedélyekkel lehet magyarázni, és e szenvedélyek elcsendesítésével a gondolat lesz úrrá az emberen és a népeken. Ezen az alapon Alain azt tanácsolta, hogy Hitlernek elégtételt kell adni, hogy lemondjon törekvéseiről. Hasonló nézetei voltak ez időben Jules Romainsnak is. Maublanc kimutatta e felfogás tarthatatlanságát és veszélyes voltát.

Maublanc még nem volt kommunista akkor, amikor 1939-ben a katonai bíróság

előtt az üldözött kommunista képviselők mellett tanúskodott. A német megszállás alatt, amikor Solomon, Politzer és Decour megalakították az illegális „Université libre” és a „La pensée libre” című folyóiratokat, Maublanc is csatlakozott hozzájuk. 1941-ben a három kommunistát kivégzik. René Maublanc ekkor lépett be a pártba és az „Université libre” felelős szerkesztője lett. A felszabadulás után 14 éven át vezető funkciót töltött be a Pensée szerkesztőségében.

Maublanc a modern racionalizmus híve volt, ezt úgy értelmezte, ahogyan Paul Langevin és a korszak legjobb tudósai, akik azt vallották, hogy a dialektikus materializmus a legfejlettebb és a legtudományosabb formája annak a nagy racionalista irányzatnak, amely Franciaországban Descartes-tal született meg és az enciklopédisták századában virágzott tovább.

A folyóirat részleteket közöl René Maublanc írásaiból is. Egy rövid kivonatot „A pacifizmus és az értelmiségiek” c. brosrúrából, egy részletet Maublancnak a kommunista képviselők perében elhangzott tanuvallomásából és egy kivonatot „A racionalizmus a francia filozófiában” c. cikkéből.

Maublanc ebben a cikkben Comte filozófiájával foglalkozik. Comte egyik fő fogyatékosága, hogy nála a tudományra alapozott filozófia nem azt jelenti, hogy az emberek megtanulják a társadalmat alakí-

tani. Comte szerint a helyes megismerésen alapuló szellemi egység a társadalomban egymagában kialakítja a társadalom organikus korszakát, a végleges társadalmi stabilitást. A társadalmi intézmények tehát automatikusan teremődnek meg.

Comte másik komoly hibája, hogy szemben Bacon-nal és Descartes-tal a tudásnak nem azt a célt tűzi ki, hogy a gyakorlati cselekvést irányítsa. Comte gondosan elkülöníti a technikai tudományokat és az elméleti tudományokat, és harcol az ellen az irányzat ellen, amelyet az ő korában a saint-simonisták képviseltek, akik az elméletet a technikai gyakorlattal akarják összekapcsolni. Comte szerint a tudomány magasabbrendű feladata abban áll, hogy szellemi szükségletet elégít ki. Comte tehát a 19. század végi „tisztá tudomány” apostolainak az elődje.

Harmadik hibája, hogy nemcsak a 18. századi materializmus hibáit ítéli el, hanem a materializmus egészét, valamint minden olyan törekvést, amely a valóság egészét akarja megismerni. Szembeállítja az emberiség pozitív korszakát, a tudomány korszakát a teológiai és a metafizikai korszakkal, azon az alapon, hogy a tudomány megelégszik a relatívval és lemond arról, hogy olyan problémák megoldását keresse, amelyek az emberi értelem számára megismerhetetlenek. Comte tehát agnosztikus, racionalizmusa félnék, korlátozott racionalizmus. Már munkássága első idejében is összeállította azoknak a kérdéseknek listáját, amelyeket megoldhatatlannak tartott, munkássága második szakaszában pedig ugyanebből az agnoszticizmusából következett, hogy a racionális filozófia fölé egy gyermeki és zavaros misztikát helyezett az emberiség vallása formájában.

Ez a pozitivistá vallás Franciaországban kevés hívet szerzett, de Angliában és főleg Dél-Amerikában meglehetősen sokat. Franciaországban azonban a pozitívizmusból született az a száraz tudományosság, amely a degenerálódott racionalizmus egy formája. Ez a tudományosság lemond az ún. metafizikai kérdésekről és ezért a valóságnak csak csonka képét tudja adni. Ezenkívül el is választ két dolgot: a tudomány világát, ahol igyekszik racionalista lenni, és a vallást, ahol elfogadja a tudománnyal szembenálló dogmákat. Kiváló francia tudósok, mint Pasteur, e pozitivistá hatás alatt állottak. Ez a korlátozott racionalizmus képtelen volt arra, hogy a 20. században ellenálljon a különböző misztikus irányzatoknak, a bergsonizmusnak, egzisztencializmusnak stb.

Ezzel az offenzívával szemben nem a pozitivisták félnék racionalizmusára van szükség — hirdette Maublanc —, hanem a

harcos racionalizmusra, amely azonban túlhaladja a mechanikus materializmus korlátait. Minden racionalista megegyezik abban, írja Maublanc, hogy a tudomány és a filozófia képesek arra, hogy az embert felszabadítsák a természet uralma alól. Ez volt Descartes ideálja is. A racionalizmus legkövetkezetesebb mai hívei vallják, hogy egyedül a társadalmi erők irányításával jöhet létre az igazi szabadság.

### Lucien Sève: A mai francia filozófia körképe III. A materializmus 1920 után

A szerző cikksorozatának harmadik részében mindenekelőtt megállapítja, hogy a 20. század elején a legkülönbözőbb tudósok és filozófusok (Poincaré, Charles Gide stb.) halottnak hitték a materializmust. A század elején a polgári materializmus valóban defenzívába szorult. 1914-ben jelent meg egy cikkgyűjtemény Franciaországban „A mai materializmus” címmel, amely a materializmus és a spiritualizmus viszonyával foglalkozott. Ebben a cikkgyűjteményben a legkülönbözőbb területek tudósai egyetértően abban, hogy a materializmus mindenütt visszavonulóban van.

Egy évszázados hivatalos bojkott eredménye ez; hiszen pl. a spiritualizmus képviselői nem is tudták, hogy mi a materializmus, és csak a materializmus vulgarizátorainak tanítását ismerik. A cikkek közül többen, mint pl. Poincaré, be is vallják, hogy nem tudják pontosan, mit jelent a „materialista” kifejezés.

Húsz évvel később azonban már bevonult az egyetemre is a dialektikus materializmus. Ezért a burzsoázia hivatalos kézikönyveinek antimarxista jellege is fokozódik.

A materializmus története 1920 után tulajdonképpen nem más, mint azoknak a politikai és ideológiai küzdelmeknek a története, amelyeket a kommunista párt vívott, és amelyeknek során a marxizmust elterjesztette Franciaországban. A materializmus a kommunista pártban támaszt és gravitációs központot talált, és alapvetően megváltoztatta a többi filozófiai irányzat képét is. A pozitívizmusból mint alapvető irányzat gyakorlatilag eltűnt. Ez egyike a mai francia filozófia legjellemzőbb vonásainak. Azokban a kapitalista országokban ugyanis, ahol nincs erős forradalmi munkáspárt és ezért a marxizmus befolyása gyenge, mint pl. az Egyesült Államokban, a tozizmus és a pozitívizmusból foglalja el a fő helyet a filozófiában. Nyugat-Németországban, Belgiumban, Svájcban, az angolszász országokban a neopositívizmusból különböző változatai állnak szemben egy teológiai irány-

zatú spiritualizmussal. Franciaországban azonban — a pozitivizmus szülőhelyén — sem a pragmatizmus, sem a logikai pozitivizmus nem tudott igazi iskolát teremteni. Sőt még a Comte iránti érdeklődés is csaknem teljesen megszűnt. A pozitivizmus ugyanis a materializmus időleges gyengeségét jelenti, és amikor a materializmus elfoglalja az őt megillető helyet, a pozitivizmus balszárnya a materializmus, jobbszárnya pedig a konzervatív spiritualizmus hatása alá kerül. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a kispolgárság többé nem keres egy filozófiai „harmadik utat”. Azonban ennek a „harmadik útnak” a tengelye a marxizmus nyomása alatt erősen balra tolódik. A régi pozitivizmushoz hasonló szerepet játszanak ma Franciaországban a revizionizmus különböző álmarxista irányzatai.

A marxizmus jövője Franciaországban attól függ, hogy képes lesz-e a munkásszót és pártja arra, hogy szövetséget létesítsen minden olyan társadalmi réteggel, amely ellenségesen áll szemben a nagytőkével, és megszüntessen minden ellenérzést ezekben a rétegekben a szocializmussal szemben. Ugyanakkor a marxista filozófiának is nagy szerepe van ebben a folyamatban. Itt a szerző hibául rója fel, hogy Franciaországban meglehetősen kevés a magasnívójú és igazán marxista szellemű filozófiai mű. A felszabadulás óta a marxista filozófusok sok cikket írtak és sok előadást tartottak, és munkásságuk a vulgarizálás és az igazi tudományos kutatás között foglalt helyet. De az alapvető kérdéseknek szentelt tudományos munka kevés. A szerző három olyan művet említ meg, amelyek példamutatóak a tudományos nivó tekintetében: Cornu Marxról és Engelsről írott könyvét, Desanti: „Bevezetés a filozófia történetébe” és Garaudy: „Az emberi szabadságról” írott könyveit.

Sartre a „Les Temps Modernes” egyik cikkében az alapvető marxista írásművek ritkaságát egy mélyreható betegségnek tulajdonítja: a „sztálinizmusnak”. Csakhogy az, amit Sartre „sztálinizmusnak” nevez, a Szovjetunió életében az a korszak, amely Lenin halálával kezdődött el, az pedig, amelyet Sartre a francia kommunista párt elbürokratizálódásának nevez, 1930-cal kezdődik. Ebben az időben Sartre 25 éves volt, és az előtte való években ismerkedett meg a marxizmussal. 1930 táján azonban Sartre az elé a választás elé került, hogy csatlakozik-e a marxista párthoz, vagy nem. A valóságban tehát nem a marxizmus fejlődése állt meg, hanem

Sartre utasította vissza a fejlődése során következő lépést. Így tehát, noha Sartre elemzésének a marxizmus betegségről van némi objektív alapja, lényegében mégis szubjektív és többe árul el Sartre-nak a marxizmussal kapcsolatos álláspontjáról, mint a marxizmus helyzetéről.

A szerző megállapítja, hogy a marxizmus elterjedése egy belső ellentmondással járt együtt a filozófia fejlődése szempontjából. A marxista filozófusok, akik felelősséget éreztek a pártjuk, a munkásszót és a filozófia iránt, politikai, pedagógiai és polemikus munkába kezdtek. Ez természetesen nem mond ellent a tudományos munkának, de az, hogy a marxista filozófusok ne maradjanak meg ennél a filozófiai propedeutikánál, politikai szervezés és egyéni fejlődés kérdése. Ezenkívül a francia marxista filozófia fejlődését hátráltatta az is, hogy a német megszállók sok kiváló filozófust megöltek, így pl. Politzert, Solomont és Mougint.

Ami a személyi kultusz ártó hatását illeti, a szerző szerint ez abban állt, hogy a kommunista párt és a filozófusok közötti kapcsolat deformálódott. Ez nem azt jelenti, hogy a francia kommunista párt valaha is arra kényszerített volna egyetlen filozófust is, hogy lemondjon a marxista kutatómunkáról. Éppen ellenkezőleg, a párt rendkívül türelmes volt a filozófusokkal szemben, így pl. Lefebvrevel szemben is, aki már 1953-ban olyan esztétikát publikált, amelynek koncepciója igen vitatható volt. A baj inkább abban rejlett, hogy a filozófusokban nem élt eléggé a személyes felelősségérzet a marxizmus alkotó továbbfejlesztése iránt. A kutatókat a párt nem akadályozta és nem bátorítalanította el, az igazság azonban az, hogy ők bíztak Sztálinban annyira, hogy őrá hárították a marxizmus továbbfejlesztésének egész feladatát. Ez a bizalom igazoltnak tűnt, mert Sztálin olyan írásokat adott közre, amelyek valóban a marxizmus továbbfejlesztését jelentették. Így a marxista filozófusok, akik különböző polemikus és pedagógiai munkákat végeztek, ürügyet találtak arra, hogy ne foglalkozzanak behatóan a marxizmus alapvető kérdéseivel.

Éppen e hiba felismerésével a marxista kutatómunka a XX. kongresszus óta Franciaországban is sokat fejlődött. Ahogyan a francia társadalomban érnek azok az erők, amelyek társadalmi változásokat fognak előidézni, ugyanúgy előrelátható az is, hogy a marxista filozófia új ugrásra készül, amely ugyanekkor a nemzeti kultúra fejlesztésével is egyúttjár.

**Lucien Sève: A mai francia filozófia körképe  
IV. Az idealizmus 1920 után**

Az idealista filozófia számára 1920 után az a megoldhatatlan ellentmondás vált nyilvánvalóvá, hogy egy Marx előtti idealizmus alapján lehetetlen filozófiai irányzatot létesíteni, és mégis a francia uralkodó osztály számára az idealista filozófia társadalmilag szükséges volt. Ennek az áthidalhatatlan ellentmondásnak a jegyében születtek meg azok a különböző izmusok, amelyek azonban többé vagy kevésbé gyorsan megmutatták természetlenségüket.

A hagyományos spiritualizmusnak az a válsága, amelyről Politzer már 1929-ben beszélt a bergsonizmussal kapcsolatban, a II. világháborúval katasztrofális módon bekövetkezett. Ennek a szellemi válságnak az első áldozata az újkantizmus volt. Kant ugyanis a maga idejében a materializmus és az idealizmus, a tudomány és a vallás, a demokrácia és az abszolutizmus összeegyeztetésére törekedett. Ennek a kompromisszumnak lehetőségét azonban a történelem megszüntette. Az újkantizmus a mai burzsoázia számára egyszerre túlságosan retrográd és túlságosan haladó is. Túlságosan retrográd, ha Kantot betű szerint értelmezik, és túlságosan haladó, ha a kantizmustól továbbmennek a dolgok genezisének feltárásához, mert ez az út Hegelhez és a marxizmus előkészítéséhez vezet. A marxizmus elleni harc céljára sokkal inkább megfelel Hegel és a fiatal Marx idealista magyarázata. Ez a „harmadik út” kísérleteinek mai irányzata is.

A cikk ezután a bergsonizmus jelentőségével foglalkozik. A 20. század elején nyilvánvalóvá vált a vallás „tudós” formájának, a metafizikának összeomlása. Ésszerű alapon nem volt többé lehetséges az idealista metafizika, a metafizika megőrzésére csak úgy volt mód, ha a metafizika szembefordul az ésszel. Ez volt a bergsonizmus célja. A bergsonizmus tehát nem a gondolkodás valóságos fejlődésének a gyümölcse, hanem a metafizikai spekuláció stratégiai fegyvere. Ezáltal a Cousinféle spiritualizmus hagyományait folytatja, amely a hivatalos filozófiát a tudományok útjáról az ideológiai taktikázás útjára vitte.

A francia burzsoázia a két világháború közt tehát lényegében ugyanolyan probléma előtt állt, mint a XIX. század küszöbén. Ki kellett alakítania a megfelelő polgári filozófiát a burzsoá káderek nevelése számára. Az új francia idealizmus ekkor is, akárcsak a XIX. század elején, filozófiai import alapján jött létre. De ez nem a gon-

dolat egészséges internacionalizmusát jelentette, hanem a reakciós idealizmus szövetségét a haladó irányzatok ellen, amely épp úgy jelentkezett az I. világháború után, mint a II. világháború alatt. A képet némileg módosítja, hogy a két világháború között az antifasiszta emigráció is hatott a francia filozófiára, lényegében azonban a mai francia idealizmus a külföldi reakciós filozófiák, különösen a német filozófia lefordított mása. A német ideológiában nem voltak olyan materialista hagyományok, mint a francia filozófiában, másrészt pedig megfelelő filozófiai kultúrával rendelkezett, amely elfogadhatóvá tette a német filozófiát a francia értelmiség számára. Az a tény, hogy a francia filozófia — ellentétben a francia szociológiával — nem került az amerikai filozófia hatása alá az utóbbi 15 évben, annak köszönhető, hogy a régi kultúrával rendelkező Franciaországban, a francia értelmiségiek számára az amerikai filozófia nem volt elég színvonalas. Ebből a szempontból azonban értékelnünk kell a Francia Kommunista Párt harcát is a amerikai befolyás ellen.

A német irracionalizmus elterjedését elősegítette az irracionálizmus, a fenomenológia és az egzisztencializmus baloldali látszata. Mindezek az irányzatok — amelyek lényegében a polgári társadalom jobb oldali kritikáját jelentik — sok esetben ugyanis baloldali kritikának tűnnek. Ezért a felszabadulás idején számos francia filozófus ezt a baloldali látszatot fejlesztette tovább, és ezzel leplezték ezeknek a filozófiáknak változatlanul reakciós tartalmát. Így jöttek létre különböző hibrid filozófiák, mint a marxista fenomenológia stb., amelyek jó szolgálatot tettek a reakciós, idealista filozófiák elterjedésének. A fenomenológia francia hívei nem is tudják, mi a valóságos kapcsolat a fenomenológia és a skolasztika között. (Az intencionalitás husserli fogalma Brentanon keresztül a katolikus teológiából ered stb.)

A szerző ezután azt fejtegeti, hogy az a tény, hogy Hegel után nincs többé nagy rendszeralkotó burzsoá filozófia, a filozófiának töredékessé válásában is kifejeződik. A fenomenológia pl. bezárkózik az ismeretelmélet határai közé, s nem törődik sem a hagyományos metafizikával, sem az erkölcs kérdéseivel. Az egzisztencializmus pedig nem más, mint az emberi sorsról való vallásos típusú reflexió, de sem ismeretelméletet, sem erkölcstant, sőt még általános világképet sem foglal magában. Egy másik jellemző vonása a mai burzsoá filozófiának a leíró jelleg. Ennek oka abban rejlik, hogy a világ leírásakor lehetséges a

tudatból való kiindulás, a világ magyarázatakor ez már sokkal nehezebb.

A modern idealizmus nem képes arra, hogy a burzsoázia számára erkölcsi és politikai alapot teremtsen. Politzer már 1929-ben megállapította, hogy a modern polgári filozófiák divatjai nem hosszú életűek. A francia burzsoázia jelen pillanatban Bergsonhoz nyúl vissza.

A szerző a továbbiakban a katolikus egyház és a filozófia viszonyával foglalkozik. A burzsoá filozófiai irányzatok gyengesége az egyház malmára hajtja a vizet, mert az egyház vállalkozik arra, hogy a tomizmussal a burzsoázia számára megfelelő filozófiai rendszert adjon.

Az egyház minden eddiginél jobban megértette, hogy tömegbefolyásra kell szert tennie. Franciaországban azonban a tömegek egyre jobban a tudományos materializmus hatása alá kerülnek. Az egyházi teoretikusok ezért arra kényszerülnek, hogy belekapaszkodjanak a tudomány új irányzataiba (pl. újhegelianizmus és az idealista Marx-kutatás).

E nehéz helyzetben a katolikus egyház álma az, hogy nyugat-európai méretekben létrejöjjön egy olyan neopozitivistai irányzat, amelynek tudományos és laikus a megjelenési formája és amely egyesítené mindazokat a filozófiai irányzatokat, amelyeket ezidáig nem mérgezett meg reménytelenül a marxizmus. Franciaországban azonban ennek a tervnek a megvalósítása nagyon nehéz.

A Vatikán manőverezései azért is figyelemre méltóak, mert összekapcsolódnak az európai szociáldemokrácia elméleti törekvéseivel. A mai szociáldemokrácia elméleti eklekticizmusa ugyanis nyíltan a spiritalizmust teszi a „szocialista” gondolat alapjává; ugyanakkor pedig a szociáldemokrácia „európai” politikája is egybevág a Vatikán politikai vonalával. (Ez a magyarázata annak is, hogy nemrégiben például kiadták Jaurès írásait istenről.)

A szerző végül ismét felveti a filozófiában levő alapvető irányzatok kérdését. Elméleti szempontból a megoszlás a materializmus és az idealizmus között van, de a francia filozófiai kultúra és a francia filozófia jövője szempontjából a szerző szerint egy másik választóvonalat is kell húzni. Ez a választóvonal azok között a filozófiai irányzatok között húzódik, amelyek, noha elméleti kiindulópontjaik különbözőek, megegyeznek abban, hogy a francia szellemet a kor szellemével akarják összhangba hozni és azok közt, akik modern álarc alatt korunk reakciós áramlatait szolgálják. Az első csoporthoz tartozó filozófusok közt az elméleti vita igen fontos, a második csoporttal való vita azonban a szerző szerint

végso soron nem lehet eredményes, a feladat sokkal inkább ezeknek leleplezése. A szerző következő cikkében azokkal a problémákkal kíván foglalkozni amelyek a második választóvonal meghúzásából adódnak.

### **Vladimir Fock: Az új elméletek episztémológiai kritikája**

A folyóirat a kvantummechanika tárgyköréből Fock és de Broglie cikkei közül. Paul Labérenne bevezetése szerint Fock cikke pontot tesz azok után a viták után, amelyek a de Broglie-féle kettős megoldás elmélete és a koppenhágai iskola között zajlottak évek óta.

A továbbiakban Fock filozófiai szempontból jelentős cikkét ismertetjük.

Fock cikkének bevezetőjében elmondja, hogy 1957-ben alkalmá volt Bohrral személyesen is vitatkozni a kvantummechanika kérdésében. Azóta Bohr sokban megváltoztatta nézeteit, és így jelenleg a kvantummechanikával kapcsolatos nézetei lényegében megszabadultak pozitivistikus vonásaiktól és sokkal elfogadhatóbbak a materializmus számára.

A kvantummechanikának Fock szerint meg kell találnia a magyarázatot az atomi tárgyak korpuszkuláris és hullám természetű tulajdonságainak együttes létezésére. Ezt az együttes létezést nem lehet a klasszikus alapon megmagyarázni. Egy jelenség klasszikus leírásának Fock azt nevezi, amikor a leírásban a jelenséget a megfigyelő eszköztől függetlennek tekintik. Az atomi jelenségek hullámtermészetének és korpuszkuláris természetének túlságosan klasszikus leírása paradoxonokhoz vezet. Ez a paradoxon, amelyet Bohr fogalmazott meg, abban áll, hogy egy rendszer kvantikus állapota látszólag függ azokról a megfigyelésektől, amelyek nem a rendszer tárgyaira vonatkoznak. De Bohr megadta ennek a paradoxonnak a megoldását is. Megállapította, hogy egy atomi tárgy tulajdonságainak leírásához ellentétes aspektusok használata szükséges, ezeknek az ellentétes aspektusoknak a használatát a Heisenberg-féle bizonytalansági reláció szabályozza. Az egymással ellentétes szempontok használatát Bohr komplementaritásnak nevezte és a Heisenberg-féle relációt komplementaritási relációnak. A Bohr-féle komplementaritás elve egy atomi jelenség különböző klasszikus szemléletére vonatkozik. A Heisenberg-féle reláció pedig csak a határait jelzi a klasszikus leírásnak, és semmit sem mond azokról az eszközökről, amelyet a kvantumelméleti leírás tartalmaz. A kvantummechanikában használatos matematikai és fizikai fogalmak

azonban episztemológiai problémát is felvetnek. Bohr a matematikai formalizmust a kvantummechanikában teljesen szimbolikusnak tekinti. Fock szerint azonban az elméleti fizikában ezek a szimbólumok meghatározott fizikai fogalmakhoz kapcsolódnak. Ez a kvantummechanikára éppúgy vonatkozik, mint a klasszikus fizikára. A klasszikus fizikában azonban maguk a fizikai mennyiségek szerepelnek, a kvantumelméletben pedig főleg a valószínűségek. Azt kell tisztázni tehát, hogy milyen valószínűségekről van itt szó. A kvantummechanikában Fock szerint ezeket a valószínűségeket a klasszikus fizika nyelvén is ki lehet fejezni; ezeknek meghatározott kísérleti körülmények közt értékük van. Egy jelenség valószínűsége a kvantummechanikai leírások alapfogalma. Fock szerint de Brogliék azt a hibát követik el, hogy a valószínűséget azonosnak tartják a statisztika fogalmával. A valószínűség fogalma igen jól alkalmazható egy tárgyra és egy elszigetelt esetre is, és numerikus értéke is meghatározható. A statisztika ezzel szemben a különböző esetek megoszlásának a tanulmányozása a gyakran megismétlődő tapasztalatok alapján. A statisztika csak arra szolgál, hogy a valószínűség alapján felállított hipotéziseket igazolja. Egy valószínűségi elmélet tehát nem ugyanaz, mint egy statisztikai elmélet. Egy atomi rendszer kvantikus állapotának az alapfogalma csak a különböző fizikai körülmények között létrejövő lehetséges tények valószínűsége alapján írható le. Ez az alapelv megfelel a jelenségek ellentétes aspektusú szemléletének a fizikában.

Fock ezután azt bizonyítja, hogy noha az atomi tárgyak tulajdonságait csak olyan eszközökkel való kölcsönhatásban lehet leírni, amelyeket a klasszikus mechanika segítségével magyarázhatunk, mégis lehetséges olyan absztrakciók kidolgozása, amelyek segítségével megismerhetjük maguknak az atomi tárgyaknak a tulajdonságait.

Azokat az absztrakciókat, amelyeknek segítségével az atomi tárgyak tulajdonságait elvonatkoztatjuk a megfigyelő eszköztől, sokkal finomabb módon kell kidolgozni, mint a klasszikus mechanikában, de ez nem jelenti azt, hogy ez lehetetlen és le lehetne mondani a leírás objektivitásáról az atomi tárgyak esetében.

Bohr régebben azt vallotta, hogy a mérőeszköz és az atomi tárgy között ellenőrizhetetlen a kölcsönhatás. Ezt a kifejezést azért használta, hogy megmagyarázza a bizonytalansági relációt, mivel megmaradt fogalmilag a klasszikus fizika világában. Csakhogy minden fizikai jelenség a dolog természeténél fogva ellenőrizhető. Ami nem ellenőrizhető, az abból adódott,

hogy a Bohr által felállított viszony tisztán logikai volt, és a mérőeszköz klasszikus leírása és az atomi tárgy valószínűségi leírása között áll fenn. Úgy látszik, hogy ez Bohr később maga is elfogadta ezt az álláspontot.

Bohr régebbi munkáiban a komplementaritás fogalmát szembeállítja a kauzalitás fogalmával. Bohr szerint a kauzalitásnak nincsen helye a kvantumfizikában. Fock rámutat, hogy ez az állítás nem pontos, mert a kauzalitás fogalmát két vagy három értelemben is használják.

A kauzalitás fogalmát használják az ok és az okozat viszonyára. Az, hogy az ok megelőzi az okozatot, nem vonható kétségbe a kvantumfizikában sem.

A kauzalitás fogalmát mechanikai determinizmus értelmében is használják. Ez lényegében azt jelenti, hogy a kezdeti értékek és a meghatározott feltételek elegendők a probléma egyértelmű megoldásához, amint ez a newtoni rendszerben történik.

Végül a kauzalitást Laplace determinizmusának értelmében is használják. Eszerint lehetséges annyira tökéletesíteni a megfigyeléseket, míg ezek lehetővé teszik a jövő eseményeinek teljesen pontos előrelátását.

A klasszikus mechanikában az égi mechanika felel meg a legpontosabban a Laplace determinizmusának. A kvantummechanikában azonban az előrelátás csak valószínűségekre szorítkozik, s itt a leghetésest a megtörténttől el kell választanunk. A matematikai determinizmus e területen csak a valószínűségekre vonatkozik, tehát különbözik a laplace-i determinizmustól. Ha a determinizmus fogalmát leszűkítjük a laplace-ira, akkor elmondhatjuk, hogy a kvantummechanikában nincs determinizmus, de a kauzalitás megmarad. Ez Bohr álláspontja 1958-ban. Itt a komplementaritással csak a determinizmust állítja szembe, a kauzalitást nem. Fock véleménye szerint a valószínűségi leírás objektív. Mind az atomi tárgy, mind a megfigyelő eszköz (vagy a megfigyelő ember mint ideális kísérletező) az objektív valóság részét alkotják. Ezt a véleményt alakította ki Bohr is 1958-ban. Miután Fock megállapítja, hogy Bohrnak az ebben a kérdésben kialakított véleménye lényegében megegyezik a materializmus álláspontjával, a továbbiakban bírálja de Broglie iskolájának azt a törekvését, amely a kvantummechanikának egy klasszikus kinetikai magyarázatára irányul. Fock nem tartja érthetőnek, hogy de Brogliék elhagyták a valószínűségi magyarázat területét és más magyarázatot kerestek. De Brogliék a valószínűségi elméletet statisztikai elméletnek tekintik s arra töreksenek, hogy egy de-

terminista mechanizmust találjanak az atom alatti világban, olyat, hogy ennek az atom alatti világnak a mozgására alkalmazott statisztika átlagban azt az eredményt adja, amelyet a kvantumelmélet valószínűségére alapított statisztika ad. Másszóval tehát de Brogliék arra törek-szenek, hogy atom alatti méretekben egy olyan kinetikai elméletet alkossanak, amely a kvantummechanikát utánozza.

Fock, de Brogliék törekvését nem tartja helyesnek, először is azért, mert egy vilá-

gos és fizikailag megfigyelt jelenségekre alapított elméletet cserélnék fel egy bonyo-lult és tisztán spekulatív elmélettel. Fock véleménye szerint a valószínűségi elméle-tet a de Broglie-féle determinisztikus elmé-lettel nem lehet helyettesíteni. A lényeg az, amint megállapítja, hogy míg a klasz-szikus fizikában elhanyagolható volt egy befejezett tény és egy lehetséges tény kö-zötti különbség, ez az atomfizikában nem elhanyagolható. De Brogliék determinisz-tikus törekvése ezért nem lehet eredményes.

## PHILOSOPHY OF SCIENCE 1960. 3. SZÁM

### Mario Bunge: Az indukció helye a tudomány-ban

Indukción a szerző azt a nem demonst-ratív következtetést fajtát érti, amely az állítások (mind egyedi, mind generális állí-tások) általánosításából áll, az alátartozó esetek vizsgálata alapján. Meg kell külön-böztetnünk az indukció két típusát: az elsőfokú indukciót, amely a megfigyelt ese-tekből a legalacsonyabb szintű általánosítá-sokhoz vezet, és a másodfokú indukciót, amely az általánosítások általánosítása. Az elsőfokú indukció szükséges, bár nem elég-séges feltételei a következők: a) a szingulá-ris ítéletekben rögzített tényeknek meg-figyelt, aktuális és nem potenciálisan létező fenomenáknak kell lenniök. b) az általáno-sításban szereplő predikátumoknak sensu stricto megfigyelhetőeknek kell lenniök, ami az indukció köréből kizárja az ún. „nem instantialis” vagy „transzcendens” hipotéziseket, amelyek „nem megfigyelhető” elméleti predikátumokat tartalmaznak (pl. „energia”, „kölesönhatás”, „ész” stb.) s amelyek döntő szerepet játszanak a tudománnyban, mivel lehetővé teszik nemcsak az empirikus adatok összefüggését, hanem magyarázatát is.

Ami az általános hipotézisek *kialakulá-sát* illeti, az indukció itt szerepet játszhat, de szerepe nem eltűzandó. Annak a tétel-nek elfogadásához, hogy „minden fém jó vezető”, nem elégséges az induktív bizonyíték, hiszen ezen állítás a meg nem figyelt fémekre is vonatkozik, hanem arra is szük-ség van, hogy a fém kristályszerkezetének tanulmányozása meggyőzzön arról, hogy a „fém”-tulajdonság funkcionális kapcsola-tban van a „vezető” tulajdonságával, azaz hogy egy megfelelő *elmélet* követke-ztében képesek legyünk megérteni ezt a kap-csolatot.

Ami a tudományos hipotézisek *ellen-őrzését* illeti, az megtörténhet mind a neki megfelelő pozitív esetek induktív felsora-koztatásával, mind a belőle deduktíve le-

vonható következmények megcáfolására tett próbák kísérleti elvetésével. E kérdés vizsgálatakor figyelembe kell venni: 1. ma-gasabbfokú, teoretikus terminusokat tar-talmazó általánosítások közvetlen induk-tív ellenőrzése nem lehetséges (mivel nin-csenek megfigyelhető esetek). Az induktív ellenőrzés ilyen esetekben csak más, ala-csonyabbfokú általánosításokat tartalmazó hipotézisek, tételek segítségülvételével tör-ténik, tehát amit voltaképpen ellenőrzünk, nem az egy elszigetelten vett állítás, hanem gyakran különböző elméletekből vett fel-tételezések egész halmaza.

2. Minden tudományos hipotézisnek, még a legmagasabb szintűeknek is el kell vezetniük — a következtetéseik bármely bonyolult láncolatán keresztül is — első-fokú, instanciális hipotézisekhez, amelyek induktíve igazolhatók.

3. Az induktív megerősítés és a deduktív elvetés aszimmetrikusak: a második súlya nagyobb, mint az elsőé, egyetlen egy kedvezőtlen eset már cáfolat, míg a megfelelő ese-tek semmiféle felhalmozása nem vezet el a teljes bizonyításhoz. Azonban nem lehet őket elválasztani, mivel a kedvezőtlen eset fogalma csak a *kedvező* eset fogalmával való összehasonlításban nyer egyáltalán érte-lmet.

4. Sem a hipotézis elvetésére tett kísér-letek sikertelensége, sem az igazoló esetek tömege nem elégséges általában ahhoz, hogy a tudományos ismeretek teljesjogú részévé váljon. Ehhez ezen empirikus próbák mellett szükség van még a „teorifiká-ció” racionális próbájára is, arra, hogy az izolált általánosítás egy hipotetikus-deduk-tív rendszer egyik állításává váljon, le-vezethető, „megmagyarázható” legyen ma-gasabbfokú általánosításokból. Az éj és „nappal” ösidők óta megjegyzett váltako-zása nem elegendő ahhoz, hogy bebizonyít-suk: holnap is fel fog kelni a Nap. Ennyiben igaza volt Humenak. Azonban a naprend-szer dinamikus stabilitásának és a Nap termonukleáris stabilitásának vizsgálata

s úgyszintén a környező égitestek helyzetének és sebességének ismerete igen valószínűvé és megalapozottá teszi ezen vára-

kozásunkat. Az elmélet számára nyitva állnak a bizonyítás olyan területei, amelyeket a tiszta tapasztalat nem érhet el soha.

## JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 1960. 2. SZÁM

### Leonard Krieger: Történelem és törvény a 17. században: Pufendorf

A tudományágak társadalmi fejlődése és a velük kapcsolatos intellektuális törekvés közt kapcsolat áll fenn: amikor egy-egy tudományág kivívta autonómiáját, ez az autonómia intellektuális uralomra törekszik. A szerző a 17. századbeli történettudományok helyzetét fejtegeti. Ekkor már lezajlott a reneszánsz államférfiak (Machiavelli, Guicciardini) tevékenysége, s a felvilágosodás (Voltaire, Gibbon, Herder) történetírása még a jövőé. A 17. században elsősorban a forrásokhoz nyúltak vissza és a segédtudományokra orientálódtak. Nagy fejlődés játszódtott le ugyanakkor a jog terén, a jog történeti értelmezésével. A kor legkiválóbb politikai történészei (de Thon, Bacon, Clarendon és Pufendorf) mind jogászok voltak. A jogászok a jog filozófiai vonatkozásával a természetjog világi tanai terén kerültek szembe, amely tanítások a 17. századbeli etika és politika terén egyaránt uralkodtak. E természetjognak két vonatkozása volt: egyrészt egyetemes jellegű magatartási szabályokat állított fel, másrészt felismerésük és alkalmazásuk konkrét funkcióját a különböző időszakokban és körülmények közt cselekvő emberekre bízta.

A 17. században még sokkal inkább, mint a 18.-ban a racionális igazságnak az empirikus igazsághoz való viszonya a tudomány elsődleges problémája volt. Pufendorf egyedülálló szerepet töltött be a történelem és a jog kiegyensúlyozása terén, nem annyira munkássága által (amely mindkét tudományágat felölelte), hanem sokkal inkább azáltal, hogy a kor intellektuális vonásait a leginkább reprezentálta (a geometria módszerének alkalmazása a jogra, a természetjogi tanítások nem forradalmi alkalmazása a pozitív jog és a politika területén, az ortodox vallásosság megőrzése párhuzamosan a természetjog és a humanista történelem tiszteletével stb.). Munkásságára az volt a legjellemzőbb, hogy a természetjog elveit egybeötölvözte a hagyományos pozitív jogokkal és intézményekkel. Ami az erkölcsöt illeti, itt nála éppúgy feltalálhatók a magából az észből származó racionális elvek vagy axiómák, mint a tapasztalati-kísérleti elvek. Párhuzamosan ezzel a felfogásával, a természetjog éppúgy az ész törvényein alapul, mint a fensőbb-

ség pozitív parancsán, éppúgy tartalmaz abszolút, mint feltételes köteleességeket. Történeti írásai az aktuális politikai eseményekre koncentráálódtak, véleménye szerint a történelem értéke elsősorban abban rejlik, mennyire tud hasznot hajtani a politikusok számára; azt tartotta, hogy a történész egyszerre legyen személytelen és elfogult. Nála a politika a jog és a történelem egybeesési pontját jelentette, mert a politika a természetjog rendszerén alapul és ugyanakkor felvázolja a történeti munkásság kereteit.

Pufendorf szerint a jogi igazság és a történeti egzisztencia igazsága a tudományok két különböző rendjéhez tartozott: ez utóbbi az ún. „véletlen igazságok” területének egy része. A történelem mellett a kinyilatkoztatott vallás is kívül esik a természetjogi rendszeren. Pufendorfnak nem állt szándékában a természetjog rendszere segítségével bármilyen változást is életre hívni kora társadalmában: elfogadta a kor intézményeit és a velük kapcsolatos eszmék racionalizálására törekedett. A diszciplínák racionalizálásával és az alkalmazásban tanúsított józansággal a 17. századbeli polgárságot képviselte. Fejlődésének két szakasza volt: először racionális jogi rendszerbe akarta foglalni a korabeli intézményeket, azután túlmént ezen a rendszeren, hogy közvetlenül a rendszerének alapját alkotó vallási és politikai szuverenitás problémáival foglalkozzék. E két szakasz közti különbségnek kevés köze van a racionalizmus és az empirizmus közti különbségtevéshöz, hiszen pl. a tevékenysége első szakaszához tartozó természetjogi rendszere egyszerre volt empirikus és racionális.

A jog, illetve a történelem megközelítésének különböző módját olymódon foglalta össze, hogy szerinte a már elkövetett erkölcsi tettek közti viszonyok alá vannak vetve a jogi tudományok általános elveinek, míg az ilyen tevékenységek végrehajtásának *folyamata* megismerhetetlen puszta az általános törvény alkalmazásával. Tehát nem az empirizmus különböző fokairól, hanem a valóság két különböző rendjéről van szó: az egyik az egyetemes ész, a másik a különös ítélet területe. Történelem és erkölcsi jogszabály közt szakadék tátongott.

A szerző szerint a történeti érzék nem mindig a teológiai, metafizikai vagy erköl-

csi rendszerek oltalmazó határai közt fejlődött egészen ezeknek a rendszereknek felbomlásáig. Hiszen már Pufendorf is autonóm területként kezelte a történelmet és elméletileg korlátot emelt e rendszerek alkalmazhatósága elé. Helytelen ezt a tudományos sémát pusztán átmenetinek és ingatagnak tekinteni, mert abból a körülményből merített erőt, hogy az absztrakt principiumok, illetve a történelmi tények birodalmai nem vezethetők ugyan vissza egymásra, de egymással kapcsolatban állók. Ez a kapcsolat nemcsak abban az összefüggésben rejtett, amely a principiu-

mok és történeti specifikációik közt állt fenn, hanem abban az összefüggésben is, amely a racionálisan megalapozott életszférák és azon életszférák közt van, amelyek nem rendelkeznek ezzel a megalapozással (pl. történelem), de amelyekbe az átmenet lehetőségessé válik a racionális elvek közvetítésével. Így az ész területének megkülönböztetése, elkülönítése lehetőséget nyújtott Pufendorf számára a valóság különböző nemeinek felismeréséhez és annak az álláspontnak kialakításához, hogy a múltat és a transzcendenset a jelen szilárd bizonyossága köré lehet csoportosítani.

## PÁLYÁZATI FELHÍVÁS

A Magyar Tudományos Akadémia Tudománytörténeti Bizottsága pályázatot hirdet az alábbi témakörök kidolgozására :

1. Egy magyar tudományos társaság vagy tudományos folyóirat XIX. és XX. századi története (országos vagy helyi jellegű társaságok, illetve orgánumok története).
2. A szellemtörténet hatása a társadalomtudományokra, vagy a társadalomtudományok egy ágának fejlődésére Magyarországon.

A jeligével ellátott pályamunkákat 1961. május 1-ig a Magyar Tudományos Akadémia Tudománytörténeti Bizottságának címére (Budapest I. Úri u. 51 — 53.) kell beküldeni. Az érdemleges pályamunkák jutalomban részesülnek, illetve a Bizottság megjelenésükről gondoskodik.

Olyan nagyobb terjedelmű munka esetében, amelynek részletes kidolgozása a beadási határidőn túlmenő hosszabb időt vesz igénybe, elegendő a munka egy nagyobb részletének és az egész mű részletes vázlatának benyújtása is.

*A Magyar Tudományos Akadémia  
Tudománytörténeti Bizottsága*

**Ára: 10,—Ft**

**Előfizetés egy évre 32,— 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.