Klaus bírálatában sok helyes megállapítás van. Igaz, amikor elvi megállapításokról van szó, az egyes észrevételek kissé aprólékosaknak és fölöslegesen kötekedőknek tűnhetnek. Mindazt, amit Fogarasi a maga részéről könyve védelmében elmondhatott, a második kiadás előszava tartalmazza. Az itt első ízben közölt kiegészítés szélesebb alapokra helyezi a szerző érvelését a matematikai logika több képviselőjének túlzott igényeivel és azzal a tendenciával szemben, amely a matematikai logikával kívánja mintegy elnyeletni az általános logika problematikáját, s amely időnként arra hajlik, hogy felszámolja a formális logikát mint önálló tudományt, melynek nincs közvetlen kapcsolata a matematikával.

Ez az érvelés képezi a függelék pozitív értékét.

Nem helytálló azonban, hogy a szerző a matematikai logika képviselőinek minden fejtegetését az azonosításokra vezeti vissza, amiért minden mai logikai iskolát felelőssé tesz (a formális logika, a matematika, általában az egész logika, a deduktív elmélet, a formalizált nyelv, a logikai számítás azonosítása). Nemcsak bírálni kellene a matematikai logikát, hanem mindenek előtt ki kellene fejteni annak alapelveit, szabályait, terminológiáját és műveleteit. A matematikai logika komoly eredményeinek mellőzése képezi egészben véve a könyv egyik legfőbb fogyatékosságát, mert a matematikai logika eredményeinek felhasználása nélkül nem lehet az általános logikát továbbfejleszteni.

Továbbá az olyan műveleteket, mint például a materiális implikációt, nem lehet oly módon magyarázni, hogy túlmegyünk annak a kizárólagosan formális interpretációnak a határain, amely az implikáció logikai természetének értelmezésénél az egyedül alkalmazható interpretáció. Itt valóban tiszta formalizmussal van dolgunk, amely érthetővé tesz olyan műveleteket, hogy „ha . . . akkor", függetlenül minden oksági összefüggésbeli problémától. Azzal, hogy Fogarasi a materiális implikáció műveletében tartalmi magyarázatot involvál, vagyis azzal, hogy összekeveri az implikációt a feltételes ítélettel, meghamisítja a kérdés problematikáját.

Ennek a kiadásnak a megjelenését az indokolja, hogy Fogarasi könyve problémafelvető, érdekes, életszerű könyv, amely élesen vet fel sok elméleti kérdést, bár bizonyos vonatkozásokban eléggé vitatható.

P. Sz. Popov

George Thomson filozófiatörténeti kutatásainak kritikai visszhangja a Szovjetunióban

A neves angol marxista klasszika-filológus, George Thomson „Az első filozófusok"[1] c. munkájában foglalta össze és tette közzé az antik görög filozófia genezisére és fejlődésének kezdeti korszakára vonatkozó többéves kutatásainak eddigi eredményeit. Eredeti módszertani elgondolásokra felépülő és gazdag történelmi tényanyagot tartalmazó műve 1959-ben a Szovjetunióban is megjelent. A könyv orosznyelvű kiadása nagy érdeklődést keltett és termékeny vitát váltott ki a szovjet filozófusok körében.

A vitát A. F. Loszev professzornak az orosznyelvű kiadáshoz írt utószava nyitotta meg és a „Voproszi Filoszofii" 1960. évi 3. számában közölt két vitacikk — F. H. Kesszigyi: „A mítosz, a vallás és a filozófia", valamint M. M. Rozental: „A filozófiai elméletek kapcsolata a gazdasági bázissal" c. írása — zárta le.

A polémia, amely főként Thomson metodológiai koncepciója körül bontakozott ki, szembenálló véleményeket hozott felszínre. Loszev professzor, az utószó szerzője helyesen bírálta a korai görög filozófia néhány részletproblémájának thomsoni megoldását. „Az első filozófusok" módszertani alapvetésével azonban maradéktalanul egyetértett. A vita másik két részvevője viszont éppen a mű metodológiai felfogását, s az abból fakadó kétséges vagy hibás konkrét filozófiatörténeti megállapításokat vonta bírálat alá. Így Kesszigyi — bár újszerűnek és jelentősnek ismerte el Thomsonnak azt a nézőpontját, miszerint a görög filozófia kialakulásában fontos szerepet játszott a mitológia — rámutatott azokra a hibákra, amelyeket a szerző követett el, miközben feltárta egyfelől a kezdeti görög gondolkodás előfeltételeinek kialakulását a primitív társadalmi tudatra jellemző mágiában és mítoszban, másfelől pedig a mítoszban való kapcsolódás nyomait,

[1] G. Thomson, Az első filozófusok. Izdatyelsztvo inosztrannoj lityeraturi. Moszkva, 1959. Itt jegyezzük meg azt is, hogy e műről Simon Endre írt alapos tájékoztatást nyújtó recenziót, amely a M. F. Sz. II. évf. 3—4. számában jelent meg.

maradványait az ókori Görögország első filozófiai iskoláinak gondolatvilágában. Thomson másik módszertani alapelve, amelynek értelmében a szerző az első görög gondolkodók filozófiai kategóriáit közvetlenül a rabszolgatartó társadalom gazdasági alapjára és azon belül is az ókori árutermelési viszonyokra vezette vissza, Rozental részéről talált kritikai ellenvetésekre.

Mivel a vita — metodológiai kérdésekről lévén szó — általános filozófiai jelleget öltött és Thomson könyvének megértéséhez, felhasználásához elengedhetetlen adalékot szolgáltat, úgy véljük, eredményeinek ismertetése érdeklődésre tarthat számot.

Az alábbiakban a következő kérdéscsoportok köré tömörítve ismertetjük a vita anyagát:

1. A mitológia és a filozófia kapcsolata a korai görög gondolkodásban.
2. Az antik görög filozófia összefüggése a rabszolgatartó társadalom gazdasági alapjával.
3. Az első görög filozófiai iskolák fejlődésének néhány részletproblémája.

I.

Már az „első filozófusok" fogalmának sajátos értelmezésében előre vetik árnyékukat azok a negatívumok, amelyek Thomsonnak a mitológia és a korai görög filozófia kapcsolatára vonatkozó fejtegetéseit jellemzik. E fogalom újszerű felfogásáról és módszertani funkciójáról Loszev ad találó és Thomson álláspontját teljesen fedő, de sajnálatos módon a legcsekélyebb kritikai szembefordulást is nélkülöző elemzést. Az utószó szerzője kifejti, hogy Thomson ezt a terminust nem az elfogadott értelemben használja. A hagyományos felfogás szerint az első filozófusok fogalmán az antik görög gondolkodókat értjük, Thomson szóhasználatában viszont ez a kifejezés jóval szélesebb értelmet nyer. Számára az „első filozófusok" az egész emberiség első filozófusai. Emellett filozófián nem a filozófálás görög módját érti, hanem minden olyan képzetet, amely általában a világról és az emberről szól. Ily módon a naptárak szerkesztése, a zsidó próféták világnézete, a kínai természetfilozófia, a mezopotámiai kozmológia, az egyiptomi mitológia és így tovább — mindez ilyen vagy olyan módon filozófia és megalkotóik az „első filozófusok" körébe tartoznak. S Thomson ezzel az „egyetemes filozófiai gondolkodással"[2] való kölcsönhatásában vizsgálja az ókori görög gondolkodók teljesítményeit. Az első filozófusok fogalmának ezt a nézetünk szerint elvileg kifogásolható kiszélesítését Loszev úgy értékeli, mint a filozófiatörténeti vizsgálódás körének elfogadható, sőt elismerésre méltó kitágítását és nem figyel fel arra, hogy ez a thomsoni terminus olyan tendenciát takar, amely egyrészről a mágia és a mítosz, másrészről a filozófia, pontosabban szólva a materialista filozófia közötti principiális különbségek elmosásának veszélyét hordozza magában.

E tendencia negatív oldalait Kesszigyi tárja fel igen határozottan és világosan. Megállapítja, hogy Thomson nem tesz minőségi különbséget a mágikus-mitologikus valóságfelfogás és a tudományos gondolkodás között, holott azok nem tekinthetők azonosoknak, mivel az objektív valóság visszatükrözésének ellentétes módjai. A mágikus-mitológikus „gondolkodás" és a tudományos gondolkodás nem volt azonos az ősi időkben uralkodó primitív gondolkodásban sem, noha akkor kölcsönösen áthatották egymást.

Kesszigyi a maga álláspontját az okság kategóriájának elemzésével alapozza meg. Kimutatja, hogy az okság mágikus és logikai, azaz tudományos kategóriája közti lényegbevágó különbségek kezdetleges formában már a primitív gondolkodásban megjelentek. Ezzel kapcsolatos fejtegetéseinek ténybeli anyagát Thomsonnak az a megállapítása képezi, miszerint a fazekasságot az asszonyok találták fel a primitív társadalomban és az edények készítésének technikáját titokban tartották a férfiak előtt, akik nem vehettek részt az agyagedények elkészítésében. Nos, az agyagedénykészítés akkori folyamatában, mint Kesszigyi rávilágít, együttesen jelentkezett az okság mágikus és logikai kategóriája. A mágia „oksági" összefüggést vélt felfedezni a férfiaknak az agyagedénykészítésben való részvétele és az esetleges sikertelenség között. Ezen „oksági" kapcsolat alapját tehát a sikertelenség elkerülésének szubjektív óhaja alkotta, valamint az a hiedelem, hogy a férfiaknak e folyamatból való kirekesztése biztosítja a kívánt eredmény elérését. Az „oksági" kapcsolat a mágikus hiedelmekben szubjektív természetéből fakadóan esetről-esetre változott is ahhoz hasonlóan, ahogyan a mai babonás ember számára az egyik esetben a sikertelenség oka az úton előtte átszaladó macska, másik esetben pappal vagy temetési menettel való találkozás. A fazekasság ugyanakkor — hangoztatja Thom-

[2] Ez a kifejezés Loszevtől származik.

son — bizonyos kémiai folyamatok elsajátítását is megkövetelte. De nem látja be, hogy a kémiai folyamatok elsajátítása nem a mágia által megállapított kapcsolatokban gyökerezett, hanem — mint Kesszigyi rámutat — az agyag, a homok, a tűz és e dolgok közti objektív oksági kapcsolatok felismerésében. S az oksági összefüggés utóbbi formája, azaz a logikai gondolkodás által megállapított oksági kapcsolat — Kesszigyi szerint — mindig létezett az ember kialakulásának időszakától kezdve, amennyiben az ember a munka révén emelkedett ki az állatvilágból. A munka ugyanis így vagy úgy mindig tudatos jelleget öltött, s valamilyen objektív ismereten alapult, jóllehet a társadalmi fejlődés korai korszakában ezek az ismeretek primitívek voltak és összefonódtak a mágiával. Ez az egybefonódás azonban korántsem jelenti a mágia és a logika által megállapított oksági kapcsolatok azonosságát, hiszen az „oksági" kapcsolat a mágikus hiedelemvilágban szubjektív és változó jellegű volt, a logikai oksági összefüggést viszont az objektív jelleg és az állandóság jellemezte.

A következőkben Kesszigyi kimutatja a thomsoni koncepció fentiekben elemzett hibáinak a korai görög filozófia reprodukálását helyenként eltorzító következményeit. Mindenekelőtt leszögezi, hogy amennyiben a tudományos gondolkodás elvileg különbözik a mágikus-mitológikus képzetektől, annyiben az előbbit nem szülheti az utóbbi. Ezért nem ért egyet Thomsonnal, aki úgy véli, hogy a vallásos-mitologikus képzetek és a korai görög filozófusok nézetei a valóság visszatükrözésének nem két különböző módját képezik, hanem a világra vonatkozó azonos típusú nézeteknek két fázisát, vagy még kifejezettebben, a gondolkodás szakadatlan történelmi folyamatának egymást követő stádiumait. Ezt a thomsoni nézőpontot bizonyos mértékig igaznak fogadja el Kesszigyi az ógörög idealistákra vonatkozóan. A görög materialistákra való alkalmazásában viszont, nézete szerint, arra az igazolhatatlan következtetésre vezet, miszerint az antik materialisták — köztük az első görög természetfilozófusok — tanításai vallásos-mitologikus eredetűek és jellegűek. Ezt a következtetést Kesszigyi csak abban a korlátolt értelemben tartja igazolhatónak és elfogadhatónak, hogy az antik materialisták, ritka kivételtől eltekintve, nem küzdötték le teljesen a mitológikus képzeteket, hogy világszemléletük nem volt mentes a hilozoizmustól és az antropomorfizmustól, hogy elismerték az isteneket, noha lényegében tagadták szerepüket a világ kormányzásában. Thomson azonban messze túlmegy e reális értelmezés határain. A görög filozófiát hieratikus eredetűnek tartja, s ennek igazolásaként a herakleitosi logoszra hivatkozik. Megállapítása értelmében Herakleitosz alapvető doktrináját, a logoszt eleusis-i, illetve orfikus titkok szellemében képzelte el. Továbbá azt is hangoztatja, hogy Herakleitosz antitetikus stílusa azt a célt szolgálta, hogy mondanivalóját megtöltse mágikus vagy misztikus jelentéssel.

Kesszigyi Herakleitosz fragmentumaira utalva kétségesnek minősíti ezt a thomsoni interpretációt. Kiemeli, hogy Herakleitosz úgy tekintett a poétákra és mitológusokra, mint akik kételkednek a dolgokban és ez benne nem keltett bizalmat irántuk. A görögség tanítóiról, Homérészről és Hesiodoszról elítélőleg nyilatkozott. Néhány kijelentése pedig egyenesen ateista színezetű. Herakleitosz állást foglalt kora bizonyos vallási szertartásaival szemben is. Hangsúlyozta az engesztelő áldozatok bemutatásának és az istenek szobrai előtti hajlongásnak az értelmetlenségét és ellentmondásosságát, jóllehet nem tagadta az istenek létezését, csak kirekesztette őket a világteremtés aktusából.

Továbbá Herakleitosz szerint az igazi ismeretek forrása maga a természet. A gondolkodás — mondja — nagy erény és a bölcsesség abban rejlik, hogy „hallgassunk" a természetre, rekonstruáljuk azt a gondolkodásunkban és „ennek megfelelően cselekedjünk".

Ezzel Kesszigyi koránt sem azt bizonyítja — és nem is az a célja — hogy Herakleitosztól általában idegenek voltak a vallásos-mitologikus, egyebek között a természeti jelenségek lelkes voltáról akotott képzetek. Érvei csupán annak bizonyítására szorítkoznak, hogy az első görög materialisták — köztük Herakleitosz — tanításainak forrása nem a vallás volt, hanem az objektív realitás hű megfigyelése és pozitív ismerete. Az első görög gondolkodók érdemeit abban látja, hogy elhagyták a mítosz területét és figyelmüket a természet tanulmányozásának szentelték.

Vitásnak tartja Kesszigyi Thomsonnak az eleatákról szóló jellemzését is. Ugyanis Thomson úgy véli, hogy a zsidó vallás istene, Jehova a parmenideszi „Egy" hasonmása. Tételének alátámasztására azt a megfontolást veti fel, hogy mindkettő (Jehova és az „Egy") a tiszta lét abszolút koncepciója, amelyet a materiális világnak minden konkrétságától és meghatározottságától való elvonatkoztatása révén hoztak létre. A fenti megállapítások, Kesszigyi szerint, Jehova és a parmenideszi „Egy" hasonlatosságának csupán néhány külső oldalát érintik, lényegében azonban köztük igen kevés közös vonás van. A Jehova isten, abszolute szabad és természetfölötti lény (szellem, ige, vagy ami tetszik)

akit tisztelni kell. Parmenidesz „léte" vagy „egysége" viszont nem foglal magában semmiféle sajátos isteni attributumot. A parmenideszi „Egy" — absztrakció (fogalom, kategória) vagy mint azt máshelyütt Thomson már helyesen jegyzi meg: legkorábbi kísérlet a szubsztancia kategóriájának megformulázására. Ebből kiindulva Kesszigyi újabb különbségre mutat rá, nevezetesen arra, hogy az eleaták „léte" absztrakt, de racionálisan felfogható, ugyanakkor az isten megközelíthetetlen és megismerhetetlen. Kesszigyi továbbá azért sem ért egyet Jehova és a parmenideszi „Egy" thomsoni párhuzamba állításával, mert véleménye szerint az eleatákat lehetetlen fenntartás nélkül az idealisták közé sorolni. Az eleatákról kialakított tradicionális marxista interpretációval szemben az a véleménye, hogy az eleaták távolról sem voltak idealisták, noha vonzódtak ehhez, tagadva a mozgást és a dolgok sokféleségét. De a lényeg az, hogy maga ez a tagadás kapcsolatban volt azzal az általuk védelmezett tudományos materialista principiummal, hogy a materiális lét örök (semmiből semmi sem keletkezhet!) és azzal az eszmével, hogy a lét nem keletkezik és nem is tűnik el. És amint a lét létezik, az mindent kitölt. A mozgást, amely állításuk szerint puszta teret tételez fel, ezért tartották lehetetlennek.

Mindezek alapján Thomsonnak szemben Kesszigyi arra a következtetésre jut, hogy az első görög gondolkodók megtagadták nemcsak a vallásos-mitologikus képzetek tartalmát, hanem jelentős mértékben annak formáját is.

Vitára adott alkalmat a gazdasági viszonyok és a filozófiai gondolkodás összefüggésének thomsoni megoldása is. A mű ezzel kapcsolatos negatívumait Rozental bírálja. Kifejti, hogy Thomson leegyszerűsíti a materiális létfeltételek és a társadalmi tudat kapcsolatának marxista koncepcióját, mivel a görög természetfilozófiát az ókori Görögország gazdasági bázisának projekciójaként fogja fel. Ez a vulgarizálási tendencia jelentkezik Thomsonnál, amikoris Herakleitosznak az ellentétek egymásba való átmenetéről szóló törvényét úgy tárja fel, mint azoknak a formáknak a természetre való kivetítését, amelyekben a rabszolgatartó társadalom keretei között kialakult új, árutermelési viszonyok megtalálták tükrözésüket az emberi tudatban.

Valójában — ahogyan Rozental helyesen elemzi — Herakleitosznak az ellentétek harcáról szóló tanítása nem az árutermelés ideológiai projekciója, mint Thomson véli, hanem a természet adekvát visszatükrözése.

Természetesen Rozental sem tagadja, hogy Herakleitosz felismerése kapcsolatban állt az árutermelés és a rabszolgatartó társadalom teremtette viszonyokkal. Elismeri, hogy a termelés technikájának virágzása, a tengerhajózás fejlődése, a kolonizáció, az árutermelés fejlődése és az áruk cseréje, amely lehetővé tette az eszmék cseréjét és kölcsönhatását, megteremtette a tudományos és filozófiai felfedezések lehetőségét. Sőt, ezen túlmenően azt is belátja, hogy a rabszolgatartók és rabszolgák, a gazdagok és szegények közti ellentmondások, s a kor osztályharcai szükséges anyagként szolgáltak ama feltevés számára, amely rámutatott az ellentétek harcának és kölcsönös áthatásának általános jellegére. Az is világos továbbá Rozental előtt, hogy a társadalom osztályokra tagozódása bevitte az osztályharcot a filozófia területére is, s ennélfogva lehetetlen objektíve feltárni a filozófiai koncepciók lényegét, ha nem vesszük figyelembe a filozófus reális pozícióját az osztályok harcában. A filozófus osztályhelyzete kiütközik szociális és politikai nézeteiben és emellett olyan problémák megoldásában is, amelyek nem állnak közvetlen kapcsolatban a gondolkodók politikai felfogásával. Így például Hegel, folytatva és elmélyítve Herakleitosznak az ellentétek harcáról mint a fejlődés forrásáról szóló tanítását, nagyban hozzájárul a fejlődés dialektikus értelmezéséhez. Hegel osztályálláspontjának figyelembevétele nélkül lehetetlen megérteni az adott törvényről szóló felfogásának következetlenségét és ellentmondásosságát. A hegeli politikai nézetekre jellemző kompromisszumos nézőpont megtalálta visszatükrözését az ellentétek harcának mint az ellentétek semlegesítésének, szintézisének magyarázatában. Rozental véleménye szerint e tanításban, noha idealista módon eltorzítva jelenik meg, mégis az objektív valóság tényleges törvényeinek visszatükrözését kell látnunk, mint ahogy Lenin is azt emelte ki, hogy Hegel zseniálisan kitalálta, hogy a fogalmak dialektikájában a dolgok dialektikája van. Ezt a megállapítást érvényesnek tekinti Herakleitoszra is, aki mellesleg szólva, nem volt megterhelve a hegeli idealizmussal.

Thomson könyvében kísérletet tesz arra is, hogy a görög filozófusok tanításainak sajátosságait közvetlenül osztályhelyzetükből vezesse le. Még tovább megy ezen az úton Loszev, aki utószavában kijelenti, hogy ha a fő gazdasági tényező a rabszolgamunka volt és a rabszolgát háziállatnak és ugyanakkor árunak tekintették, akkor ezáltal az új gazdasági bázisnak arra kellett ösztönöznie a filozófiai gondolkodást, hogy a környezetet tárgyinak és egyben élőnek fogja fel. Eszerint az ókori természetfilozófiai materializmus minden

megoldása, ős-elve a rabszolgaságban és az árutermelésben rejlik, amely felváltotta a régi nemzetségi társadalom naturális gazdaságát.

A fentiek értelmében például — fejti ki ellenvetését Rozental — Thalesznek a vízről mint általános anyagi őslényegről szóló tanítása is a rabszolgaviszonyokban és az árutermelésben gyökerezne. De éppen Engels egyik kitétele figyelmeztet arra, hogy a görög materialisták magától értetődően olyannak vették a természetet, amilyen. Továbbá az antik naív dialektika magyarázata során Engels nem egyszer hivatkozik arra, hogy az értelem kezdetben a természet általános képét ragadja meg: a jelenségek kapcsolatát, kölcsönhatását, mozgását és fejlődését. Tehát Engels a görög materialista természetfilozófia magyarázatában tekintettel van a tudat fejlődésének logikájára és nem korlátozódik a rabszolgaság termelési viszonyainak elemzésére. Thomson idézi ugyan Engelst — állapítja meg Rozental —, de sajnos nem tulajdonít tételének elvi jelentőséget.

Az antikvitás filozófiai tanításait Thomson úgy vizsgálja mint tiszta „ideológiát". Ez utóbbi fogalmat pedig a szerző a szó szűkebb értelmében használja, azaz az osztályérdekek diktálta tisztán elfogult vélemények megjelöléseként. S e redukált „ideológiához" tartozónak vallja az első természetfilozófusok kozmológiai spekulációit teljes egészükben.

Rozental nem fogadja el ezt a megoldást, mert az szerinte ilyen vagy olyan módon elvezet a szóban forgó filozófiai tanításokban rejlő objektív igazság elemeinek tagadásához. Nem vitatja, hogy a filozófiai koncepciókban elkerülhetetlen elem az „ideológia", a szó thomsoni értelmében. Sőt, a filozófia általában ideológia, egyike az ideológiai formáknak. De Thomson túlságosan egyoldalúan alkalmazza ezt a fogalmat. Marx és Engels néhány korai művében (szórványosan a későbbiekben is) ezt a fogalmat a valóság fonák visszatükrözésének vagy az emberek tisztán szubjektív érdekei által sugalt visszatükrözés megjelölésére alkalmazták. Náluk és a modern marxista irodalomban az ideológia fogalmának van más jelentése is, amely ilyen vagy olyan osztály nézeteinek és elméleteinek rendszerét jelöli, amelynek tartalma, történelmi jelentősége és értéke attól a szereptől függ, amelyet az adott osztály a társadalom fejlődéstörténetében betölt. Ebben az esetben — Rozental szerint — szigorúan ragaszkodni kell a történetiség elvéhez: más dolog a progresszív osztály ideológiája és megint más a letűnt osztály ideológiája, amely már kimerítette lehetőségeit és fékezi a társadalmi fejlődést. Ez azt jelenti, hogy az elmúlt korok ideológiája — ha progresszív osztály ideológiájáról van szó — visszatükrözhette (és valóban vissza is tükrözte) az objektív világnak és törvényszerűségeinek bizonyos oldalait.

Thomson maga is megpróbálja menteni tételét. Herakleitosz szóbanforgó törvényéről szólva megállapítja, hogy a filozófiai elméleteknek szükségképpen tartalmazniuk kell az objektív igazság ismeretes részét, merthiszen azok a termelési viszonyok, amelyeknek projekciójaként a filozófiai tanítás megjelenik, a természet részét képezik.

Kétségtelen — mondja Rozental —, hogy a társadalom a természet része. De ebből még nem következik, hogy a filozófiai elméletek minden tételének magyarázatát a gazdasági viszonyokban kell keresnünk. Persze szerinte is tagadhatatlan, hogy a görög filozófiai gondolkodásban vittek át társadalmi jelenségekről és folyamatokról alkotott fogalmakat a természetre. Mégsem lehet azonban ezt a momentumot abszolutizálni és minden filozófiai kategóriát erre visszavezetni. Ez a megközelítés annál is inkább hibás, mivel — mint maga Thomson helyesen hangsúlyozza — a görög filozófusok gondolkodására jellemző a természet és a társadalom megkülönböztetése. Ha ez így van — márpedig így van —, akkor nincs alap arra, hogy a miletosziak természetfilozófiáját „egészében és teljesen" a tiszta „ideológiához" soroljuk és tagadjuk a természet közvetlen megfigyelésének és a termelési gyakorlat sikereinek a milotosziak kozmológiájára irányuló mindenféle hatását, mint ahogy ezt Thomson teszi. Rozental rámutat arra is, hogy a szerző nem veszi figyelembe, hogy a korai görög rabszolgatartó viszonyok, a gazdasági fejlődés szükségletei megkövetelik magának a természetnek a tanulmányozását.

Rozental a könyv bírálata során azt is kimutatja, hogy a szerző általában eltúlozza az árutermelés jelentőségét az antik görög gondolkodók filozófiai kategóriáinak értelmezésében. Ez a túlzás világosan kiütközik a herakleitoszi tűz-koncepció, a parmenideszi lét-felfogás és a demokritoszi atomizmus thomsoni magyarázatában. A herakleitoszi őselvet, a tüzet univerzális ekvivalensként fogja fel Thomson, az antik atomizmust pedig visszavezeti az árutermelésre jellemző individuum ideológiai visszatükrözésére. Ehhez hasonlóan jellemzi Parmenidesz nézeteit is. Parmenidesz tiszta lét fogalmáról azt állítja, hogy attól minden minőség idegen és az tulajdonképpen az áruban rejlő absztrakt munka szellemi visszatükröződése. Vagy más helyütt: Parmenidesz tiszta létének értelme fetisizmus, amely az érték pénzformáját tükrözi. Sőt, odáig megy a szerző, hogy ezt a

szempontot messzemenően általánosítja. Szerinte az érték pénzformája kardinális jelentőségű faktor az egész filozófiatörténet számára.

Mindehhez Rozental a következő kritikai megjegyzéseket fűzi. Már Marx rámutatott arra, hogy az árufetisizmus csak a fejlett árutermelés, azaz a kapitalista termelés viszonyai között válik uralkodó jelenséggé; az antik termelő módokban viszont az árutermelés csak alárendelt szerepet játszott. Természetes, hogy olyan körülmények között, amikor a rabszolgatartó rendre a naturális gazdálkodás volt jellemző, aligha helyes az akkori filozófiai gondolkodásnak árufetisista jelleget tulajdonítani és azt gondolni, hogy minden filozófiai kategóriát az érték pénzformája szüli. Ez a feltevés egyébként Parmenidesz és általában a görög filozófusok esetében azért is alaptalan, mert nemcsak Parmenidesz, de még a nála kis híján két évszázaddal később élt Arisztotelesz sem ismerte az absztrakt munka fogalmát. Ezt nem is ismerhette, mert az akkori gazdaságban még nem volt meg a munka különböző nemeinek az az összehasonlíthatósága, amelynek általánosítása az absztrakt munka. Márpedig az absztrakt munka lényegének felismerése elengedhetetlen feltétele az érték és méginkább az érték pénzformája felfedezésének.

Mindent egybevetve Thomson metodológiai pozíciójának sebezhetőségét Rozental abban jelöli meg, hogy a szerző a filozófiai gondolkodás kategóriáit s azok lényegét közvetlenül a termelési viszonyok struktúrájából vezeti le és ignorálja azt a körülményt, hogy a filozófia az objektív valóság és törvényei visszatükrözésének és általánosításának történetileg és szociológiailag meghatározott formája.

A korai görög filozófia thomsoni reprodukálásának néhány részletkérdése körül szintén komoly vita alakult ki. Ezekkel kapcsolatban Loszev és Kesszigyi fejtette ki nézeteit.

Loszev a pythagoreus tanok thomsoni értékeléséhez fűz megjegyzéseket. Helyesli ugyan a pythagoreus tanításoknak mint az új középosztály (az arisztokrácia és a parasztság között elhelyezkedő osztály) nézeteinek Thomsonnál megtalálható magyarázatát, de egyben hangsúlyozza a további ilyen irányú kutatások szükségességét is. Fejtegetései értelmében kétségtelen, hogy az a szillogizmus, mely szerint minden misztikus — arisztokrata és reakciós; minden pythagoreus — misztikus; tehát, minden pythagoreus — arisztokrata és reakciós, elejétől végig hamis. Álláspontjából az is kiderül, hogy lényegében egyetért Thomsonnal abban, hogy a pythagoreusok tanai demokratikusak voltak.

Kesszigyinél viszont ellenvetésre talál ez a felfogás. Szerinte nem meggyőző Thomsonnak az az érve — mellyel a pythagoreusok demokratizmusát akarja bizonyítani —, hogy ez az iskola szolidáris volt a népi mozgalmakkal. Kesszigyi úgy véli, hogy a szerző nem szentelt kellő figyelmet Diodorosz közlésének, amely éppen arra enged következtetni, hogy a pythagoreus szövetség antidemokratikus, oligarchikus jellegű volt. E közlés szerint kb. az i. e. 510-ben Szibarisz városában a demokratikus párt győzelmet aratott az arisztokrata párt felett. Ez utóbbi képviselői, akiknek vagyonát elkobozták, Krotonban kerestek menedéket és segítséget. Amikor pedig a szibariszi demokraták követelték a menekültek kiadását, a krotoniak Pythagoras hatására megtagadták e követelések teljesítését. Ez háborúra vezetett. A háborúban a krotoniak győztek: Szibarisz lakosságának nagyrészét kiirtották és a várost lerombolták. Ez a tény, Kesszigyi szerint, föltehetőleg nemcsak az akkori idők háborúit jellemzi, hanem a pythagóreus szövetség gyakorlatát is, minthogy az vezető szerepet játszott a háborúban.

A legyőzött demokrácia képviselői — mint arra Kesszigyi utal — a népgyűléseken részleteket olvastak fel Pythagorasz könyvéből „Szent szó" címen azzal a céllal, hogy bebizonyítsák a pythagoreusok tanainak antidemokratikus jellegét.

Végül Kesszigyi kétségbe vonja Thomsonnak azt a véleményét, miszerint a pythagóreusok demokratizmusát harmónia tanuk is igazolja.

Véleményünk szerint Kesszigyinek egyik ellenérve, az, hogy Platon, aki sokmindenben követte a pythagoreusokat, mindig megmaradt az antik demokrácia ellenségének, kivéve azt az egy esetet, amikor elismerte, hogy a demokrácia a tyranniához viszonyítva (a 30 zsarnok uralmáról van szó) „tiszta arany", — nem eléggé meggyőző. Szemünkben Kesszigyi ellenérvét az a körülmény teszi bizonytalanná, hogy Platon filozófiájának alakulására több elődje is hatást gyakorolt, így Szokratesz, Parmenidesz, és gondolkodói fejlődésének csak utolsó szakaszában érvényesült a pythagoreusok hatása. Ezért lehetséges, hogy Platon antidemokratizmusának eszmei előzményeit nem a pythagoreusoknál, hanem Szokratesznél kell keresni.

Persze Kesszigyi sem zárja ki a pythagoreusi tanok demokratizmusáról szóló magyarázat lehetőségét, csupán jelzi azokat az akadályokat, amelyekkel ennek a felfogásnak meg kell küzdenie.

Loszev és Kesszigyi is bírálja Thomsonnak azt a nézetét, mely szerint Herakleitosz dialektikája azt fejezi ki, ami régi és haladó volt, Parmenidesz munkássága viszont annak keletkezését jelenti, ami az antik gondolkodásban új és fejlődőképes volt abban a pillanatban, amikor az ősközösségi társadalom ideológiai útját végérvényesen félredobták. Ezzel kapcsolatban Kesszigyi kimutatja, hogy Thomsonnak ez a megállapítása összegyezhetetlen azzal a párhuzammal, melybe a parmenideszi „Egy"-et és a zsidó vallás istenét állította. Megjegyzi továbbá, hogy a herakleitoszi dialektika híven tükrözte korának társadalmi átalakulásait is, és a későbbi filozófiai gondolkodásra gyakorolt hatásában sem maradt el a zenoni „negatív dialektika" hatása mögött.

Mindezzel még nem merítettük ki a vita anyagát. Néhány olyan kisebb jelentőségű részletkérdés vitája, mint pl. a tér és az idő fogalmának kialakulása a primitív gondolkodásban, a hesiodoszi Theogonia, az orfikusok demokratizmusa, Herakleitosz és Szophoklesz vallásos-filozófiai eszméinek megegyezése és így tovább, kimaradt ismertetésünkből. Ennek ellenére, úgy gondoljuk, a vita lényegét — az elvi metodológiai jellegű kérdésekben kibontakozott polémia eredményeit — összefoglaltuk.

*

Mindezek alapján megállapítható, hogy a vita eredményeként a marxista filozófiatörténet számos általános módszertani és konkrét ókor-történeti problémája közelebb került a helyes megoldáshoz. Egyben világosabbá vált az is, hogy melyek azok a problémák amelyek már megoldást nyertek, illetve még további kutatást igényelnek. Ez utóbbiak esetében — amennyiben nem elvi kérdésről volt szó — a szovjet filozófusok nem szögeztek le kategorikus álláspontot, véleményüket inkább hipotetikus formában fogalmazták meg. Nem akarták, mint ahogy nem is lehet, eleve kizárni más irányba tájékozódó, de marxista filozófia elvi szempontjait szemelőtt tartó kutatás lehetőségét. A vitának ez a jellemző vonása igen tanulságos és azt, nézetünk szerint, feltétlenül hasznosítani kell a hazai filozófiai polémiák során is.

Mindent egybevetve, úgy véljük, hogy Thomson könyvével és a hozzá fűződő vitaanyaggal való megismerkedés hasznos lehet nemcsak a filozófiatörténészek, hanem a filozófia más diszciplínáival foglalkozók számára is.

Somogyi János