

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ

SZIGETI JÓZSEF

ÖTÖDIK ÉVFOLYAM

2. SZÁM

1961

Tartalomból:

SÁNDOR PÁL

Marx és Engels a vallásról

HEGEDŰS ANDRÁS

A marxista szociológia tárgyáról és
helyéről a társadalomtudományok
rendszerében

TARJÁN REZSŐ

Neuronális automaták

TAMÁS GYÖRGY

Objektív és szubjektív ellentmondás



Budapest
Nat. Bibl.



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI
LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF,
WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Sándor Pál</i> : Marx és Engels a vallásról.....	145
<i>Hegedűs András</i> : A marxista szociológia tárgyáról és helyéről a Társadalomtudományok rendszerében	166
<i>Tarján Rezső</i> : Neuronális automaták	184
<i>Tamás György</i> : Objektív és szubjektív ellentmondás.....	205

VITA

Hozzászólás P. Sz. Popov Fogarasi „Logika” c. könyvének bírálá- tához (<i>Szigetvári Sándor</i>)	223
Vulgármaterialista hibák, vagy következetes marxista monizmus (<i>Gondi József</i>)	230

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A szociografikus irodalom fellendülése (<i>Szántó Miklós</i>).....	253
Varga Tamás: Matematikai logika kezdőknek. I. (<i>Székely Sándor</i>)...	258
Ákos Károly: Érzékeink világa (<i>Kocsis Ferenc</i>).....	260
Folyóirat ismertetések	263
Az 1959-es külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája (<i>Márkus Mária</i>)	277

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.

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely postahivatalnál vagy a Posta Központi Hirlapirodánál
Budapest, V., József nádor tér 1. Telefon: 180—850

Csekk számlaszám egyéni előfizetőknek: 61 257. Közületeknek: 61 066
vagy átutalás az MNB 8. sz. folyószámlájára.

Marx és Engels a vallásról*

SÁNDOR PÁL

Vegyük mindenekelőtt közelebbről szemügyre, mit írtak a marxizmus klasszikusai a vallásról, hogyan foglaltak állást vele szemben.

Ennek feltárása kétféleképpen történhetik: először számbavétele — és pedig kronológiai sorrendben — mindazoknak a műveknek, amelyek közvetlenül vagy közvetve a vallás kérdésével foglalkoznak, a vallás mibenlétét, szerepét, hatását, egyszóval legkülönbözőbb aspektusait taglalják. Ennek a módszernek megvan az az előnye is, hogy megmutatja, milyen fejlődési állomásokon mentek keresztül a marxizmus megalkotói, amíg a vallás kérdésében is eljutottak ahhoz az állásponthoz, amely a marxizmus hívei és alkotó alkalmazói számára ma is mérvadó. Hiszen azt, hogy Marx és Engels idealista hegelkövetőkből, polgári demokrata forradalmárokból lettek proletárforradalmárokká és a proletariátus osztálymozgalmának és a szocialista elméletnek szintéziséből a tudományos szocializmus megalapítóivá, talán fölösleges hangsúlyozni. Így, ha e fejlődés egyes fázisait közelebbről szemügyre vesszük, ha csak arra gondolunk, hogy közbeeső állomások voltak a Berliini Szabadok, a feuerbachianusság, és hogy még azután is sokáig kísértett náluk a hegelkedés, — világos, hogy a vallás kérdésében sem volt kezdettől fogva kialakult „marxista” álláspontjuk, sőt éppen ez a kérdés volt az, amelyhez kapcsolódó nézeteik tüntetik fel legvilágosabban fejlődésük szakaszait.

Ennek ellenére inkább a másik adódó módszert, a kialakult marxista eljárást, a logikai—történeti taglalás egységének a szem előtt tartását választjuk Marxnak és Engelsnek a vallásra vonatkozó nézeteinek ismertetésénél. Tesszük ezt elsősorban azért, mert a vallás kérdésében való fejlődési menet ábrázolása inkább Marxra és Engelsre, mint a vallásra lenne jellemző — már pedig itt nem Marx—Engels filozófiai monográfiájának megszerkesztése a feladat, hanem a vallásos világnézet elleni küzdelem helyes módszerének a felmutatása —, másodsorban pedig azért, mert ez egyben mindjárt e módszer alkalmazását, alkalmasságának, eredményességének próbáját is jelenti.

Abból kell kiindulnunk, hogy a vallás tudatforma, egyike tehát azoknak a történelmileg kialakult formáknak, amelyekben a társadalmi lét mint valami tükröképben megjelenik. E tudatformák, a politika, a jog, az erkölcs, a tudomány, a vallás, a művészet, a filozófia. Valamennyi nemcsak a társadalmi létet a maga sajátos formájában tükrözi vissza, hanem tárgyául a társadalmi lét sajátos területe szolgál, és megvan a sajátos funkciója is a társadalom életében.

* Fejezet a szerzőnek „Vallás és filozófia” c. sajtó alatt levő könyvéből.

A kérdés tehát az, vajon a vallásnak mint speciális tudatformának azon túlmenően, hogy eszközei, kifejezőmódjai sajátosak, a társadalmi lét sajátos területe szolgál-e tárgyául. Mert az világos, hogy a politika az embereknek az államhoz való viszonyát tükrözi, a jog az uralkodó osztály akaratának a kifejezője, az erkölcs az embereknek egymáshoz, az egyénnek a társadalomhoz való kapcsolatait szabályozza, a művészetnél azonban a tárgy már kevésbé speciális, inkább csak a kifejezési forma az, amennyiben a valóságot érzéki képek alakjában ábrázolja; talán annyi megszorítást alkalmazhatunk ezzel kapcsolatban, hogy ez a valóság túlnyomóan antropomorfikus, hiszen elsősorban az emberek helyzete, nézetei, törekvései, cselekedetei, eszményei, álmai teszik ki ezt a valóságot, és embertől elvonatkoztatott tárgyai esetében is — pl. csendélet vagy tájképfestményénél — a főmondanivaló az emberi hangulat, nem pedig maga a természeti tárgy.

Már kevésbé érvényesül ez a megszorítás a tudománynál, amely a valóságot a maga objektivitásában tükrözi vissza. Itt a megszorítás csak annyiban jogosult, hogy az egyes tudományágak a valóság egyes területeit kutatják, és az illető területre szóló, tehát különös törvényekben fogalmazzák meg a visszatükröződést, és az összes tudományok egymás mellé állítása vagy egymásba fűzése sem eredményezheti az általános törvényeket, mert ezek már átvezetnek a filozófiába, s így lesz a filozófia a valóságról szóló legáltalánosabb törvényszerűségek foglalatja, teljes világkép és — a korábban kifejtett okoknál fogva — teljes világnézet.

Viszont a vallásnál a megszorítás nem a tárgynál történik, amely, mint ugyancsak rámutattunk, minden létező, sőt nemlétező is, ennél fogva szintén teljes világnézet, hanem a formánál, amely a művészetekhez hasonlóan érzéki képekben közvetíti tartalmát, — de ellentétben a művészetekkel, amelyek speciális területet, vagy speciális módon fognak át (és nem véletlen, hogy a wágneri Gesamt-Kunst-törekvések átmennek a vallási szférába) a vallás — az egészre, — tart igényt.

Amikor tehát a korábbiakban annál a ténynél fogva, hogy a filozófia és a vallás is az általánosról szól, a közöset, a hasonlót vettük szemügyre, most éppen a marxizmus módot ad arra, hogy — a formai eltéréseken túlmenően, amelyeket már Hegel formulázott — a különbségeket kutassuk. E különbségeket — anélkül, hogy eredményeinket anticipálni akarnók — elsősorban a harmadik felsorolt jegyben, a sajátos társadalmi funkciójukban találjuk meg.

Közös valamennyi tudatformában, hogy azok mint szellemi termelés eredményei az anyagi termelésen alapulnak. Marx és Engels már elméletük érettségét mutató közös művükben, a „*Német Ideológiá*”-ban ezt úgy fejezik ki, hogy „az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. A képzetalkotás, gondolkodás, az emberek szellemi érintkezése itt még anyagi magatartásuk közvetlen folyamánnyaként jelenik meg. A szellemi termelésre, ahogyan az egy nép politikájának, törvényeinek, erkölcsének, vallásának, metafizikájának stb. nyelvén testet ölt, ugyanez áll. Az emberek termelik képzeteiket, eszméiket stb., de a tényleges, ténykedő emberek, ahogyan őket termelőerőik és az azoknak megfelelő érintkezés egy meghatározott fejlettsége — fel egészen a legtágabb érintkezési alakulatokig — feltételezi. A tudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét, az emberek léte pedig az ő tényleges életfolyamatuk. Ha az emberek és viszonyaik az egész

ideológiában, mint valami camera obscurában, fejük tetejére állítva jelennek meg, ez a jelenség éppúgy történelmi életfolyamatukból ered, mint ahogy a recehártyán a tárgyak megfordítva közvetlen fizikai életfolyamatukból”.

Marxnak és Engelsnek e fejtegetései azt célozzák, hogy végül is eljussanak a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának első tudományos megfogalmazásáig: „nem a tudat határozza meg az életet, hanem az élet határozza meg a tudatot”, amely tétel későbbi fejlődése során csupán annyit módosul, hogy az élet bizonytalanabb fogalmából kikristályosodik a lét, illetve társadalmi lét fogalma. Ugyancsak fel kell figyelni arra, hogy a fenti fogalmazásban az ideológiának némiképp pejoratív értelmezést adnak, ha nem is kifejezetten, de bizonyos mértékig torz, a valóságot hamisan tükröző társadalmi tudatra utalnak — és ezen az alapon beszélnek az „egész ideológiáról”, mint feje tetejére állított tükörképről. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy — bár a többi tudatformáknál is számolni kell azzal, hogy a tükrözött és a tükröző között teljes adaequátság a törekvés viszonylagos végpontja, relatív eredmény, mint ahogy pl. éppen Marx és Engels voltak azok, akik a hegei filozófiát a fejetetejéről a talpára állították, s ezzel megalkották az adaequat megismerés legfontosabb eszközét, a materialista dialektikát — akkor világos, hogy a camera obscura és a recehártyán megjelenő fordított kép hasonlata az ideológia területére áttéve elsősorban a vallásra vonatkozik.

Anélkül, hogy e hasonlatból messzemenő következtetéseket akarnánk levonni, meg kell állapítani, hogy a recehártyán valóban fordítva jelenik meg a valóság képe, és mint ahogy a fényképező eljárásnál is meg kell fordítani a felvett képet, az ember — valószínűleg tapintó és más érzékei segítségével — főleg azonban idegmunkájával a képet a fejetetejéről a talpára állítja, és azért jelenik meg végül is a tudatában a kép úgy, amint azt rendszeren látjuk. Gyermekkel végzett pszichológiai vizsgálatok tanúsítják, hogy a képnek idegmunkával való megfordítása tényleges folyamat. De végeztek olyan kísérleteket is, hogy a felnőtt, normális ember, aki megszokta, hogy a dolgokat a talpára állítottan lássa, olyan szemüveget viselve, amely a látott valóságot a fejetetejére állítja, pár napi megszokás után ismét csak a talpára állítva látja a fordító szemüveg ellenére a tárgyakat, — bizonyoságul annak, hogy valóban lejátszódik a megfordítási idegtevékenység.

Az analógiát nem visszük olyan irányba, hogy amihez az egyes embernek napok kellene, az az egész emberiség életében pár évezred alatt megy végbe; hogy a valóságnak a vallásban mutatkozó égrevetített fordított tükörképe a történelmi tapasztalat során először egyes részleteiben mint szaktudományok, s végül a marxista filozófiában — mint tudományos világnézetben — egészében talpra állva most már helyesen tükrözi vissza a valóságot.

Ennek a jelenségnek okaira még lesz módunkban visszatérni. Egyelőre regisztráljuk itt Marx és Engels gondolatmenetét, illetve különböző műveikben annak leírását, mint alakulnak ki a vallások, mint változnak az egyes társadalmi formáknak megfelelően. Mert náluk azon van a hangsúly, hogy ezt a — társadalmi — összefüggést ábrázolják. Már a Német Ideológia leszögezi: „A tudat már eleve társadalmi termék és ez is marad, ameddig emberek egyáltalán léteznek”. A tudat — fejtegetik — eleinte csupán a legközelebbi érzéki környezetről való tudat és a maga tudatára ébredő egyénen kívüli más személyekkel és dolgokkal való korlátolt összefüggés tudata; egyidejűleg tudata a természetnek, amely kezdetben teljesen idegen, mindenható és megátámadhatatlan hatalomként lép szembe az emberekkel, amelyhez az emberek

teljesen állati módon viszonyulnak, amely félelmet ébreszt bennük, mint az állatban, s ily módon a természetnek tisztán állati tudata: *természetvallás*.

Nem kísérjük tovább részleteiben annak a folyamatnak a leírását, mint szabja meg ezt a természetvallást a társadalmi forma, és hogy ez a tétel fordítva is érvényes, amennyiben „az embereknek a természethez való korlátolt viszonya megszabja az emberek korlátolt viszonyát egymáshoz és egymáshoz való korlátolt viszonyuk a természethez való korlátolt viszonyukat”. Sokkal fontosabb „e birkatudat vagy törzsi tudat további fejlődése”, amelyet Marx és Engels három tényezőre vezetnek vissza, a népesség szaporulatára és az ezen alapuló szükségletek szaporodására és az ebből előálló termelékenységek fokozódására, amennyiben ezzel kifejlődik a munka megosztása.

Marx és Engels műveikben számos helyen hangsúlyozzák a munkamegosztásnak az emberiség fejlődésében való döntő jelentőségét, de míg Marx megelégszik a probléma elvi-elméleti részének vizsgálatával, történelmileg pedig — a „*Tőke*” első kötetében — a manufaktúrában klasszikus alakot öltő formájában, tehát „a XVI. század közepétől a XVIII. század utolsó harmadáig” taglalja, a „*Gothai program kritikája*”-ban pedig a munkamegosztás bizonyos történelmi formáinak a kommunista társadalom felső fokán való megszűnésének konzekvenciáit mutatja fel, — addig Engels az „*Anti-Dühring*”-ben, de különösen „*A család, magántulajdon és állam eredete*” c. művében történelmi kialakulásában ábrázolja ezt a folyamatot.

Engels — a nemek közötti „természetes” munkamegosztáson kívül, illetve azon túl három nagy társadalmi munkamegosztást különböztet meg. Az első munkamegosztás abban állott, hogy „pásztor-törzsek váltak ki a barbár népek nagy tömegéből”, a második nagy munkamegosztásnak pedig a kézműiparnak a földműveléstől való elválását tekinti, harmadiknak pedig a kereskedő osztály kialakulását. E szakaszokon belül a munkamegosztásnak számos fokát és ágazatát lehetne megkülönböztetni, a mi szempontunkból azonban nem ezek, hanem egy negyediknek mondható munkamegosztás a fontos, amely azonban abban is különbözik az első háromtól, hogy nem azok után, tehát bizonyos történelmi sorrendet betartva alakul ki, hanem az első háromon belül, majd azon túl is, a történelmi fejlődésnek úgyszólván minden szakaszát át meg átszöve, hogy végül is a maga teljes mivoltában csak a rab-szolgatartó társadalomban táruljon elénk: a *fizikai és szellemi munka kettéválása*.

Engels — Morgan „*Ancient Society*” c. könyvének eredményeire támaszkodva és ezeket újabb kutatók eredményeivel alátámasztva és általánosítva — csupán azt tekintette feladatának, hogy az immár kiépített és végleges formába öltöztetett módszert, a történelmi materializmust egy írott történelem előtti korszakon kipróbálja, és helyességét és használhatóságát demonstrálja, ezért a társadalmi munkamegosztást csupán az anyagi termelés síkján kíséri figyelemmel. Morgan azonban, aki az amerikai őstársadalmak egész életét átfogóan szemléli, rámutat, hogy már a vadság korszakában, de a barbárság alsó fokán egész világosan elkezdődik a társadalomban ez a negyedik fajta munkamegosztás. A legkezdetlegesebb formákra még analógia sem található, de már az irokéz nemzetségnél, tehát a vadság középfokán, a nemzetségbe való nem vérszerinti rokon, azaz idegen felvétele bizonyos meghatározott szertartás szerint ment végbe. A nemzetség tagjai közül kiválasztottak egy bizonyos számú férfit és nőt, akik a „hit őrzői” lettek, és ezeknek kellett végrehajtani a szertartást. „Anélkül, hogy főnöki mivolt vagy a papság egyetlen jegye

jelen lett volna, végezték ezek a funkciókat” — írja Morgan, jelezve, hogy az akkor uralkodó „természetes demokrácia”, az állam vagy más hatalmi szervezet nélkül alakultak ki e funkciók és azok végrehajtó személyei.

Anélkül azonban, hogy mind e formák fejlődését még csak vázlatosan is ismertetnénk, két mozzanatot emelnénk ki. Az egyik, hogy ezek az először egy-egy ceremóniára kiválasztottak lassankint igyekeztek e kiválasztottságot állandósítani, majd az e révén szerzett befolyást, előnyöket s végül felsőbbiséget a maguk számára biztosítani, hiszen e különleges hely kellemesebb, mint a közösség összmunkájában való részvétel. Így e kiemelték — később varázslók, papok, tudósok egy személyben — az elsők voltak, akiket a közösség tartott el szellemi szolgálataikért, és ez az állapot természetesen arra indította ezeket a kiemeltéket, hogy „titkaikat” még inkább ködbe rejtsek, misztifikálják, kiválasztottságukat elismertessék, s ezzel a maguk számára monopolizálják.

Persze, ha e folyamatban volt is egy szemernyi tudatosság, racionalitás, — alapjában véve az egész az ösztönösség, a hagyományok, szokások uralták. Erre mutat az a megfelelés is — és ez a másik aláhuzandó mozzanat —, amely az egyes társadalmi formációk és a vallási formák között megállapítható. Ez persze séma, de mivel százezer évek történetéről és nagyjában feltevésekről van szó, nem is lehet más, mint séma.

Ezek szerint a vadság három korszakának, aminek során az emberiség a pattintgatott kőszerszámoktól a csiszolt kő, csont és faszerszámokon keresztül eljut az íj és nyíl használatáig, a gyújtógetéstől a halászatig, majd vadászatig, a fánlakástól a cölöpházakig és barlanglakásig, a horda promiszkuitásától a nemzetségig, a csoportházasságig, majd a patriarkális családformáig, — mindennek a tűzimádás és a totemizmus kezdete felel meg a vallás vonalán, amely azonban keveredik a „tudomány” babonaként és varázslatként jelentkező formáival, és a művészet területén a tetoválással, arcfestéssel, barlangfestéssel és kultikus jellegű táncsal és zenével.

A barbárság három fokán pedig az állatok megszelídítésével és tenyésztésével, a földműveléssel, bányászattal, fazekassággal és szövés-fonással, az ezzel járó primitív termékcseré formákkal, párhuzamosan kialakul a nomadizmusról való áttérés az időleges, majd állandó letelepedésre, a patriarkális rendszer felbomlására és a törzsi szerkezet uralkodóvá válására, ami azonban csírájában magában rejt — éppúgy, mint a termelési viszonyokban az átmenetet a magántulajdonon és a rabszolgaságon alapuló rendszerre — az államrendhez való közelítést, a jogrendszerben pedig az anyajogú polyandrián és az apajogú polygámián keresztül, a syndiazmikus családformák előtérbekerülését, amiből a következő lépés már a laza monogámia lesz.

A vallás vonala ekkor már világosabb, és a művészettől vagy a „tudománytól” (ék, rovás, képírás, hieroglifa, betűírás, számrendszer, orvoslás) jobban elválasztható, de világosabb a valláson belül is: a totemizmustól az animizmuson keresztül a fetisizmusig, hogy majd azután már a Morgan által civilizációnak nevezett következő korszakban — a homerosi átmenet a rabszolgatartó társadalomba — a mitológia s ezen keresztül az antropomorfikus vallásformák kezdjenek kialakulni.

A munkamegosztásnak ez a fajtája megvilágítja azt a jelenséget, amelyről a Német Ideológia szól, hogy ti. attól a pillanattól kezdve, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása, „a tudat valóban azt képzelheti, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy való-

ságosan képzelhet valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne, — ettől a pillanattól kezdve a tudatnak módjában áll, hogy emancipálja magát a világtól és áttérjen a »tisztá« elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. kialakítására».

Ez az emancipáció már fél magyarázat arra, hogy az ideológia egyes ágai miért fejetetején álló tükörképet adnak a valóságról, — de majdnem teljessé válik a magyarázat a Német Ideológia további fejtegetésével, nevezetesen azzal a tétellel, hogy „ha ez az elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. ellentmondásba kerül is a fennálló viszonyokkal, ez csak azért történhetik, mert a fennálló társadalmi viszonyok ellentmondásba kerültek a fennálló termelőerővel” — s ez egyben arra nézve is felvilágosítást ad, miért foglalkoznak viszonylag keveset Marx és Engels az őstársadalmak vallásaival, és miért elsősorban az osztálytársadalmak vallásai érdeklik őket. Azért ugyanis, mert a vallásnak a valósághoz való tótágast álló viszonya elsősorban az osztályszerkezet antagonisztikus jellegével függ össze, de összefügg ezzel a tótágas másik forrása is, a hamis ideológiák természetadta gyökerei, az a tény, hogy az ember nemcsak társadalmi, hanem biológiai-fiziológiai lény is, és ebbe beleértendő a megismerőképeség történelmileg determinált sajátossága is, ami abban nyilvánul, hogy a Német Ideológia szavaival szólva: „ameddig létezik a hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette (és hozzátehetjük: gondolatai, érzelmei és eszméi) egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette”.

A Német Ideológia egyben megadja az osztálytársadalmak ideológiai — vallási — formáinak kutatásához a vezető szempontokat és a módszert is, amelynek lényege, hogy a valóságos termelési folyamatot fejt ki — „mégpedig a közvetlen élet anyagi termeléséből kiindulva” — és az ezzel a termelési móddal összefüggő és általa létrehozott érintkezési formát, tehát a polgári társadalmat a maga különböző fejlődési fokaiban az egész történelem alapzataként fogja fel, és egyrészt cselekvésében mint államot ábrázolja, másrészt a tudat összes különböző elméleti termékeit és formáit, vallást, filozófiát, erkölcsöt stb. belőle magyarázza, egyszóval „nem a gyakorlatot magyarázza az eszméből, hanem az eszmealakulatokat az anyagi gyakorlatból”, és ehhez mérten arra az eredményre is jut, hogy a tudat valamennyi formája és terméke nem szellemi kritika által, nem az „öntudatba” való feloldás vagy „lidérccé”, „kísérletté”, „rigolyává” való átváltoztatás által, hanem csakis azoknak a reális társadalmi viszonyoknak gyakorlati megdöntése által oldható fel, amelyekből ezek az idealista fantazmagóriák származtak, — hogy nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is.

Ez a felfogás készleteti aztán Marxot és Engelst arra, hogy a kortársi — újhegeliánusi — valláskritikával szembeállítsák a maguk történeti-logikai módszerét, amely ezen a területen is döntő fordulatot jelent, amennyiben magában hordja azt a konzekvenciát, hogy nem elégedhetnek meg többé a világ magyarázatával, hanem annak forradalmi megváltoztatására is törek-szenek.

Ez azonban nem jelenti azt, mintha Marx és Engels ne értékelnék a polgári valláskritikát, de egyben felmutatják annak korlátait is. Így Engels a „*Zur Geschichte des Urchristentums*” c. tanulmányában a német bibliakriti-

kának két irányát akként ismerteti, mint az „őskereszténység történetére vonatkozó ismeretünk egyetlen tudományos alapját”. Az egyik irány az ún. *tübingeri iskola*, amelyhez lényegében Dávid Friedrich Strauss, a „Jézus élete” szerzője is tartozik. Ez iskola eredményeként könyvelhető el, hogy bebizonyítja: a négy evangélium nem szemtanúk tudósításai, hanem elveszett iratok későbbi átdolgozásai, és hogy a Pál apostolnak tulajdonított levelek közül legfeljebb négy valódi. További vívmányai, hogy minden csodát és ellentmondást mint megengedhetetlent eltávolít a történeti elbeszélésből. Egyszóval, hogy a kritikai vizsgálatában elmegy odáig, „ameddig egy teológiai iskola elmehet”, — de ugyanakkor megpróbálja „menteni, ami menthető”.

A *második irányt* már csupán egyetlen férfi — Bruno Bauer képviseli. Az ő érdeme Engels szerint nemcsak az evangéliumok és apostoli levelek kérelhetetlen kritikájából áll, hanem abból, hogy első volt, aki nemcsak a zsidó és görög—alexandriai, hanem a tisztán görög és görög—római elemeket is megvizsgálja, amelyek lehetővé tették, hogy a kereszténység világvallássá fejlődjék. Bauer ugyanis bebizonyítja, hogy a kereszténységet nem kívülről, Judeából importálták a római—görög világba, hanem hogy az ennek a világnak sajátos terméke. De hogy ezt igazolja, Bauer kénytelen a kronológiával meglehetősen szabadon bánni, így szerinte a kereszténység a flaviusi császárok alatt, az újtestamentumi irodalom pedig Hadrianus, Antonius és Marcus Aurelius idejében keletkezett, amivel Bauer a Jézusról és tanítványairól szóló elbeszélésektől minden történelmi háttérrel megfoszt, és ezzel ezekből az elbeszélésekből tisztára mesék, legendák lesznek. Engels véleménye szerint az igazság valószínűleg a két iskola állításai között lesz. Sejtelmét, amely szerint esetleges „új leletek Rómában, Keleten, főleg pedig Egyiptomban sokkal többet fognak tisztázni, mint minden kritika”, találóan igazolják az 1947-ben felfedezett Holt-tengeri héber kézirat-leletek.

A valláskritikai irányzatokhoz hozzá kell azonban tenni *harmadiknak* Feuerbach-ot, akivel Marx és Engels bőven és számos helyen foglalkoznak, de akiről a leglényegesebbet Marx már a Feuerbach tézisekben tömören összefoglalja. Ezek a tézisek, — a 4., a 6. és a 7. azonban nemcsak Feuerbach feladásának bírálatát, hanem Marxnak — és Engelsnek is, aki, amint mindjárt látni fogjuk, a kifejtés feladatát vállalta — a vallást illető pozitív álláspontját is tartalmazzák. „Feuerbach — hangzik a 6. tétel — a vallásos lényeket feloldja az emberi lényekben. De az ember lényege nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. Feuerbach, aki ennek a valóságos lényeknek a kritikájába nem bocsátkozik, kénytelen ezért elvonatkoztatni a történelmi folyamattól, a vallásos lelket önmagában megrögzíteni és elvont — elszigetelt — emberi egyént feltételezni...” — „Feuerbach tehát — folytatja a 7. tézisben — nem látja, hogy a »vallásos lelkület« maga is társadalmi termék és hogy az elvont egyén, melyet elemez, a valóságban valamely meghatározott társadalmi formához tartozik”. S végül a 4. tézisben megadja a pozitív kutatás irányát: „Feurbach abból a tényből indul ki, hogy az ember a vallásban elidegenedett önmagától, hogy a világ kettévált egy vallásos, képzelt és egy valóságos világra. Munkája abban áll, hogy a vallásos világot feloldja világi alapjában. Szem elől téveszti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a földolog még hátra van. Az a tény ugyanis, hogy a világi alap elválk önmagától és mint önálló birodalom a fellegekben rögződik meg, csakis azzal magyarázható, hogy ez a világi alap meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a

világi alapot kell tehát először a maga ellentmondásában megérteni, és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Így pl. miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család nyitja, az előbbit magát kell elméletileg bíráló alá vetnünk és a gyakorlatban forradalmilag átálakítaniunk”.

Ezt a „fődolgot” vállalta aztán a maga önmegtagadó, önfeláldozó módján Engels; nem rendszeres, önálló műben, hanem különböző munkáiban elszórtan, egy-egy kérdésre újból és újból visszatérve, azt más-más oldalról megvilágítva. E pozitív kifejtést próbáljuk az alábbiakban röviden összefoglalni, de nem egyszer Engels saját szavaival visszaadni.

Álljon itt mindenekelőtt Engels felfogása a vallás mibenlétére vonatkozólag. Az „*Anti-Dühring*”-ben mutat rá részletesen, hogy minden vallás azoknak a külső hatalmaknak a fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, amelyek mindennapi létükön uralkodnak. Ebben a tükröképben a földi hatalmak természetfeletti formában mutatkoznak. A történelem kezdetén e hatalmak a természet erői, amelyek azután különböző népeknél a legváltozatosabb és legtarkább megszemélyesítéseknek mennek keresztül. De e természeti hatalmak mellett hamarosan jelentkeznek a társadalmi hatalmak is, amelyek az emberek számára eleinte éppoly idegenek, és megmagyarázhatatlanok, és amelyekről éppúgy azt hiszik, hogy természeti szükségszerűséggel uralkodnak rajtuk, mint a természeti hatalmakról. „A fantázia alakok, amelyekben eleinte csak a természet titokzatos erői tükröződtek vissza, ezzel társadalmi attribútumokat is nyernek, történeti hatalmak reprezentánsai lesznek.”

A további fejlődés, hogy a sok isten valamennyi természeti és társadalmi tulajdonságát átviszik egy mindenható istenre, aki maga ismét csak „az elvont ember reflexe”. Így jött létre a monotheizmus, amely azután lehetővé tette, hogy az emberek a rajtuk uralkodó idegen, természeti és társadalmi hatalmakkal szemben a magatartás érzelmi formái között viszonyuljanak. Megmutatkozik ez még a mai polgári társadalomban is, amelyben az emberek által létrehozott gazdasági viszonyok, a maguk által készített termelési eszközök úgy uralkodnak rajtuk, mint idegen hatalmak. S ami még súlyosabbá teszi a helyzetet, vagyis ami nehezíti az ilyen uralom alól való felszabadulást, az a vallásnak az a sajátossága, amelyre a fiatal Marx mutat a hegeli jogbölcsélet kritikájához írott Bevezetésében, hogy ti. a vallás egyben „a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ kedélye”, — „a siralomvölgy dicsőfénye”, — „ópium a nép számára”.

Ami már most a részleteket, illetve az egyes társadalmi formáknak megfelelő vallásokat, „a nép illuzórikus boldogságát” illeti, Engels az őstársadalmat, mint említettük, csak futólag érinti. Egy vonatkozást emel ki — a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása” c. könyvében, amelyben — mint látni fogjuk — egyébként elég részletesen foglalkozik a vallással, — éspedig az álom, a lélek és a vallás összefüggését, amennyiben utal arra, hogy az emberek, akik még teljesen homályban voltak saját testük szerkezetét illetőleg, az álom jelenségeinek hatása alatt azt képzeltek, hogy gondolkodásuk és érzékelésük nem testük, hanem valamely külön lélek tevékenysége, mely e testben lakik és a halál után elhagyja azt. Utal a múlt század második felében tudományos utazók még személyes kutatás alapján tett megfigyeléseire — így a guyanai indiánoknál észlelt tapasztalatokra —, akiknél, azaz a barbárság alsó fokán álló törzseknél, az az általános nézet,

hogy az álomban megjelenő emberi alakok lelkek, amelyek ideiglenesen elhagyták testüket. „Ugyanilyen úton, a természeti erők megszemélyesítése révén keletkeztek az első istenek, akik a vallás további fejlődésénél mindinkább túlvilági alakot öltöttek.” A vallás tehát egészen kezdetleges időben keletkezett „az embereknek igen ferde, kezdetleges képzeiteiből saját magukról és az őket környező külső természetről”.

A további fejlődését illetőleg — mint láttuk — mint meghatározó motívum hozzájárulnak a társadalmi körülmények, ugyanakkor azonban van a vallásnak bizonyos korlátok között, viszonylagosan immanens fejlődése is. Ezt Engels — a Feuerbach zárófejezetében — úgy fejezi ki, hogy „minden ideológia, ha már megvan, az adott képzetek anyagához kapcsolódva fejlődik és ezt az anyagot továbbfejleszti. Másképpen nem volna ideológia, vagyis nem foglalkoznék a gondolatokkal úgy, mintha azok önálló, függetlenül fejlődő, csak saját törvényszerűségeiknek alávetett lényegek volnának”.

A vallásnak ez igen fontos attribútuma, ami azzal függ össze, hogy az emberek tudata előtt rejtve marad az a tény — amit azután csak a marxizmus tár fel —, hogy a gondolatfolyamat menetét végül is maguknak az embereknek anyagi életfeltételei határozzák meg, „akiknek fejében ez a folyamat végbemegy”. Átvetítve ezt az általános ideológiai jelenséget a vallásra, amikor tehát a vallások differenciálódását tapasztaljuk az őstársadalmakban, ez azzal függ össze, hogy az eredeti vallásos képzetek, amelyek nagyjában közösek a rokon népcsoportoknál, a csoport szétválása után minden népnél sajátos fejlődésen mennek keresztül a nekik megszabott életfeltételeknek megfelelően.

Ezt a történelmi folyamatot Engels nem írja le, csupán utal arra, hogy azt a népcsoportok egész soránál, főleg az árja, úgynevezett indoeurópai népcsoportnál részleteiben az összehasonlító mitológia tárta fel, amelynek eredményeit abban összegezi, hogy azok az istenek, akiket így minden nép megalkotott magának, nemzeti istenek voltak, akiknek birodalma nem terjedt messzebbre, mint az általuk védelmezendő terület. Ezeknek határain túl más istenek uralkodnak, akiknek hatalmát senki sem vonta kétségbe. Ezek az istenek csak addig élhettek a képzeletben, ameddig a nemzet fennállt: „a nemzet pusztulásával ütött az ó órájuk is”.

Persze, Engels a nemzeti vallások taglalásánál nem a modern burzsoá nemzetekre, hanem a római birodalom előtti társadalmi alakulatokra gondol. A római világbirodalom megalakulása magával hozta a vallások fejlődésének az eddigiekkel ellentétes irányát, az integrálódásukat, vagy ahogyan Engels kifejti: „az a szükséglet, hogy a világbirodalmat világvallással egészítsék ki, világosan szembetűnik azokban a kísérletekben, melyekkel minden némiképpen is tisztos idegen istennek Rómában elismerést igyekeztek szerezni, és oltárt állítani a honi istenek mellett”. De hogy Engels ebben a törekvésben objektív történelmi folyamatot lát, amely nem államférfiak belátásán, politikai okosságán múlik, mutatják a fentiekhez fűzött befejező szavai: „Új világvallást nem lehet ilyenképpen császári rendeletekkel létrehozni.”

Az új világvallás, a *kereszténység*, eredete, kialakító tényezői, szerepe nem kevés tudományos töprengést okozott Engelsnek. Mutatják ezt azok a különböző műveiben szétszórt gondolatok, amelyek rendszeres kifejtésre még nem értek meg nála, de amelyek megoldását — történelmi távlatból és számba véve az addig ismert kevés anyagot — helyes irányban kereste.

Marx és Engels módszere és a tárgyra vonatkozó közvetlen útmutatásai eredményezték, hogy lényegileg a kereszténység eredetére, világvallássá fejlőd-

désére vonatkozó kutatások útja kettévált: polgárra és marxistára. A marxizmus fellépéséig, az akkor még haladó polgárság is megtette e tekintetben a magáét: kritikailag álltak szemben a hagyományokkal, és „emberi közelségbe” hozták a kereszténység legendakoszorújának szereplőit, kimutatták az evangéliumban előforduló ellentmondásokat, és megpróbálkoztak az ész-elv alkalmazásával, valamiféle interpretációval is. De még azoknak a kutatóknak is, akik a hivatalos egyházzal, annak álláspontjával szembe kerültek, korlátokat szabott osztályhelyzetük, s így háttérbe szorult a mozgalom szociális—történelmi jellege.

A marxizmus fellépése, a szocialista mozgalom megerősödése nyomán, a tőkés társadalom létének kérdőjelessé válása, majd veszélyeztetettsége idején azonban még ezek a haladó tendenciák is eltűntek a polgári, kereszténységet kutató tudományból, és egyre inkább előtérbe került az alaptörékvés: megmenteni a dogmákból, amit lehet, kiemelni a keresztény vallás és az egyház jelentőségét az emberiség sorsát illetőleg, sőt analógiákkal alátámasztani azt a jelszót, hogy a szocialista mozgalom vallási mozgalom, a marxizmus torz teológia, azaz mindez csak időleges eltévelyedés, mert az igaz és örök vallás — bármilyen átmeneti formákban jelentkezzék is — lényegileg a kereszténység, ahova előbb utóbb megtér minden eretnekség. Végeredményben tehát az eredetileg kritikailag indult polgári kutatásból — a polgárság retrográddá válásával és nem kis mértékben a marxizmus kutatásai nyomán feltárult eredményekkel, amelyek homlokegyenest ellenkeztek a polgári tudomány eredményeivel — szimpla apologetika lett, egyre inkább hasznavehetetlenné vált a tudományos—történeti kutatás számára.

Amit a marxista kutatás eredményezett, két irányú: az egyik a polgári haladó hagyományok nyomán végzett további kritikai elemzés, amelyek révén nagyjában a következőket állapították meg: Az eddigi felfogásokkal ellentétben, amelyek szerint az evangéliumok Krisztus születése időtájt vagy nem sokkal később — még Engels is 67—68. évre teszi — keletkeztek, minden valószínűség szerint nem korábban, mint a II. század közepén készültek. Jézus történeti létezése méginkább kérdőjeles lett, viszont, mint *Kautsky* a „*Kereszténység eredete*” c. művében kimutatja, Jézus személyéről ugyan semmi határozottat nem mondhatunk, viszont „a kereszténység az ő személyének bevonása nélkül is megmagyarázható”.

Ezzel adódtak a további kutatási feladatok, mint annak igazolása, hogy kisebb gyülekezetek integrálódása eredményeként jött létre az egyház, hogy az evangéliumi mítoszok sok közvetlen és közvetett — gyakran egész távoli — forrásból táplálkozva alakultak ki, és számos helyük későbbi átírás és betoldás, az egyház szükségleteinek megfelelően, hogy azután a qumrani leletek révén arra is fény derüljön, hogy a kereszténység valószínűleg nem is Palesztinában keletkezett, és hogy keresztény rítusok, mítoszok és ideológia már több mint egy évszázaddal korábban meghonosodtak, mint ahogyan eddig a teológia Jézus születésének időpontját megállapította.

A marxista kutatás másik ága abba az irányba terelődött, hogy azt a problémát fejtse meg, hogyan és miért lett a rengeteg gyülekezet, szekta, eretnekség között éppen az evangéliumi kereszténység az uralkodó irány, és mit tetté lehetővé, hogy ez azután világvallássá fejlődjék. Ezek a kérdések foglalkoztatják — bár még nem ilyen kikristályosodott formában — Engelst is, aki több kisebb-nagyobb tanulmányt is ír ebben a tárgykörben. Így az 1882-ből származó cikk „*Bruno Bauer und das Urchristentum*” a kereszténység törté-

nelmi eredetét kutatja, szembeszállva mind a középkori szabadgondolkodók, mind pedig a 18. századi felvilágosítók álláspontjával, akik szerint a vallás családok műve. „Egy olyan vallással — írja —, amely a római világbirodalmat alávetette magának és a civilizált emberiség túlnyomó részét 1800 éven át uralta, nem készülünk el, ha azt egyszerűen csalóktól összeeszkábált értelmetlenségnek nyilváníjuk.” A dolognak akkor jutunk a nyitjára, ha keletkezését és fejlődését azokból a történelmi feltételekből meg tudjuk magyarázni, amelyek között keletkeztek és uralomra jutottak. A kereszténységgel kapcsolatban is azt a kérdést kell megoldani, hogyan történt, hogy „a római birodalom néptömegei ezt a még hozzá rabszolgáktól és elnyomottaktól hirdetett értelmetlenséget minden más vallásnak elébehelyezték, úgyhogy végül a becsvágyó Konstantin ennek az értelmetlen vallásnak a felvételében látta a legjobb eszközt arra, hogy a római világ egyeduralkodójává feltornássa magát”.

Ezt az általános kérdést aztán azzá a problémává szűkíti, hogy — nagyrészt Bruno Bauer kutatásait alapul véve — honnan származnak azok a képzetek és gondolatok, amelyek a kereszténységben egy fajta rendszerré kapcsolódtak, és hogyan jutottak ezek világuralomra, és elfogadja Bruno Bauer végkövetkeztetését, hogy „Philo, az alexandriai zsidó a kereszténység tulajdonképpeni apja és Seneca, a római sztoikus úgyszólván a nagybátyja”, vagyis, hogy nyugati és keleti nézetek összeolvadásától van szó, és ezek a nézetek az ember veleszületett bűnösségére, a Logosra mint az isten és ember közötti közvetítőre, az állatáldozatnak istenhez való szívbeli fordulására stb. vonatkoznak.

Lényeges vonás, hogy az új vallásfilozófia az eddigi világregendet megfordítja, követőit a szegények, nyomorultak, rabszolgák és elesettek között keresi és a gazdagokat, hatalmasokat, kiváltságosokat megveti, és hogy ezzel minden világi élvezet megvetését és a hús sanyargatását előírja. Mindezekre vonatkozó fejtegetéseit azonban elhanyagolhatjuk, minthogy lényegükben nem haladják túl Bruno Bauer eszméit. Annál fontosabbak Engels taglalásai a kereszténység győzelmét és világuralomra jutását előidéző okokat illetőleg. Itt már elhagyja Bauer fejtegetéseit, amelyek minduntalan „a német filozófus idealizmusába ütköznek”, és nemcsak saját reflexióit, hanem e pontra nézve végzett önálló kutatásainak eredményeit is adja.

Azokat a hatásokat, amelyek előálltak a római hódítások nyomán megváltozott politikai állapotok és társadalmi életfeltételek következtében, Engels három pontban foglalja össze: 1. A rendi tagolódás helyébe (eltekinthetve a rabszolgaságtól) a római polgár és a nem-polgár közötti egyszerű különbség lépett. 2. A római helytartóknak a római állam nevében végrehajtott zsarolásai, az egyre jobban szorító adóprés. 3. A meghódított területeken mindenütt római bírák római jog szerint ítéleztek, a honi társadalmi rendet ezzel érvénytelené tették, amennyiben eltértek a római jogrendtől. Ezzel a tartományok viszonyai egyre inkább hasonultak Róma és Itália viszonyaihoz.

A lakosság három, a legkülönbözőbb elemekből és nemzetségekből összedobált osztályból állt: 1. a gazdagok, köztük számos felszabadult rabszolga (Patronius), nagybirtokosok, uzsorások (sokszor mindkettő egy személyben, mint Seneca); 2. vagyontalan szabadok, Rómában az állam eltartottjai, a tartományokban egyik napról a másikra tengődők; 3. a rabszolgák nagy tömege. „Az első két osztály csaknem olyan jogtalan volt az állammal, azaz a császárral szemben, mint a rabszolgák uraikkal szemben”. Ez az általános jogtalanság és jobb állapotok lehetőségében való kételkedés általános elernyedéssel és demoralizációval járt együtt.

Engels sorra veszi az egyes osztályokat és azok létbizonytalanságából vezeti le az új vallás iránti fogékonyságukat. Hogy ilyen összefüggés van, azt nyilvánvalóvá teszi, hogy a szabad parasztság, amelyet a társadalmi átalakulás a legkevésbé érintett, a vallási változásnak is a legtovább állt ellent, — utal rá, hogy a Peloponnesos szigetén a parasztok még a 9. században is Zeusnak áldoztak. Az anyagi létbizonytalanság magával hozta a morális bizonytalanságot. „A jelen elviselhetetlen — írja —, a jövő, ha lehet, még fenyegetőbb. Nincs kivezető út.” De minden osztályban voltak emberek, akik az anyagi megváltásban kételkedve, mint pótlékot szellemi megváltást kerestek — „a tudatban levő vigaszt, amely megőrizte őket, a teljes kétségbeeséstől”. Ezt a vigaszt nem tudta nyújtani sem a sztoicizmus, sem az epikureizmus, — „nem az elveszett filozófiát, hanem az elveszett vallást kellett pótolni” — a vigasznak „vallási formában kellett jelentkeznie, mint akkor és egész a 17. századig mindennek, ami a tömegeket megragadta”.

Ebben az általános gazdasági, politikai, intellektuális és erkölcsi felbomlásban lépett fel a kereszténység és pedig minden eddigi vallás alapvető ellentétéképp. Ezeket az ellentéteket Engels a következőkben foglalja össze:

1. Az eddigi vallásokban a szertartás volt a fődolog. A kereszténység sem szertartásokat, sem áldozatokat és körmeneteket eredetileg nem ismert. „Amennyiben így minden nemzeti vallást és szertartást elvet, minden néphez megkülönböztetés nélkül fordul, így lesz az első lehetséges világvallás.”

2. A kereszténység megütötte azt a hangot, amely számtalan lélekben visszhangra talált. Az idők mostohasága, az általános anyagi és erkölcsi nyomorúság miatti minden panaszra válasz volt „a keresztény bűntudat: a világ rosszasága a te bűnöd, a te és tied saját belső rosszasága”.

3. Az általános szerencsétlenségben való bűnrészesség tudata volt az előfeltétele azután a szellemi megváltozásnak, amelyet a kereszténység egyidejűleg hirdetett. És ez a szellemi megváltás olyan formában jelentkezett, hogy azt minden eddigi vallás követője könnyen megértette. (A megsértett istenség kiengesztelésére hozott engesztelő áldozat.) Így történt aztán, hogy a próféták és prédikátorok ezrei közül, „akik abban az időben a pusztaságokat a maguk számtalan vallásújításaikkal benépesítették,” egyedül a kereszténység alapítói érték el sikereket.

Ez a kereszténység persze egyáltalán nem a mai, de még a niceai zsinat kereszténysége sem volt. Mint egy későbbi tanulmányban — „*A kinyilatkoztatás könyvé*”-ben megírja, „ezt a kereszténységet, mint minden más vagy forradalmi mozgalmat, a tömegek teremtették meg”. A szekták, vallások százai, próféták prédikátorok ezrei tűntek fel ebben az időben, és ezek spontán működéséből, egymással való vitáiból, súrlódásaiból — mint a „Bruno Bauer és az őskereszténység” c. tanulmányában szellemesen és találóan megjegyzi — valósággal darwini harcban a szekták, csoportok, közösségek közötti „természetes kiválasztódás” alapján jutott győzelemre a kereszténység, amelynek legprimitívebb formája aztán megtelítődött az akkor ismert filozófiai irányok különböző tanításaival.

Hogy a magunk részéről is hozzájáruljunk Engels helyes megállapításaihoz illusztrációkkal, csupán egy-két „pogány” filozófusra utalnánk, akikből tanúsítható Engels igaza, hogy „az újtestamentumnak egész fejezetei mintha csaknem szóserint ezek műveiből lennének kiírva”. Így a tyanoi *Apollonius*, aki Nero idejében mint csodatevő járt be a római birodalom különböző

vidékeit, *Philostratos*nál (i. sz. 200 körül) már Krisztus ellenlábasaként szerepel (Szűz Anyától születés, gyógyítási módok, feltámadás stb.), a kereszténységet erősen támadó *Celsus* (i. sz. II. sz.) isten és ember közé felvesz démonokat, angyalokat és hősöket, a szíriai *Numenios* (i. sz. II. sz.) az isteni Szentháromságról beszél: 1. az első isten az atya, 2. az isteni világalkotó a fiú, és 3. maga a világ az első kettő leszármazottja. *Philoról* és *Senecaról* csak azért nem szólunk, mert az ő hatásukat Engels maga is nyomon követi, és a későbbi pogányokat *Plotinost* a III. századból, *Proklost* az V. századból is csak megemlítjük, minthogy ezek — már a kereszténység illegalitásának szakasza elmúltával, sőt hatalomra kerülése folyamataiban — tudatosan szembefordulva a keresztény vallással hozzájárulnak saját filozófiájukkal a keresztény ideológia kialakításához, az „utolsó rómairol”, *Boethiusról*, a börtönben írt „*Consolatio Philosophiae*” szerzőjéről nem is beszélve, akiről a filozófiatörténet máig sem tudta megállapítani, vajon keresztény volt-e vagy pogány. Mert egyik oldalról nemcsak a skolasztika előfutárának, hanem valósággal egyik megalapítójának tekintik, (lefordítja Platón és Arisztotelész műveit latinra, kommentárokat ír Arisztotelész analitikájához, logikájához, a szofista álkövetkeztetésekhez, és ezek lettek a főforrások a X–XIII. századbeli skolasztikusok számára), — mások pedig rámutatnak, hogy a VI. század elején készült *Consolatio* mentes minden keresztény egyházi színezettől, Krisztus neve egyáltalán nem fordul elő, s bibliai utalások sincsenek benne.

Pedig ez már későbbi periódus, — míg az az őskereszténység, amelyről Engels beszél, az első három századé, az illegalitás állapotáé. Ebben a kereszténységben még nincs szó az eredendő bűnről, sem a Szentháromságról, Jézus a „bárány”, aki istennek alá van rendelve, a meggyilkolt szentek, a mártírok ebben az időben még istenhez bosszúért könyörögnek — és így tovább, hogy azután Engels arra a végkövetkeztetésre jusson, hogy ebben az állapotában „a kereszténység csupán a judeizmus egyik szektája volt”.

Ezt a tételt támasztja alá további bizonyítékokkal „*Zur Geschichte des Urchristentums*” c. tanulmányában is, amikor rámutat, hogy János evangéliumában, „az egész biblia eme látszólag leghomályosabb, de — hála a német kritikának — ma már a legérthetőbb és legátlátszóbb könyvében” a szerzőnek soha eszébe sem jut magát és hittestvéreit másképp, mint zsidóknak nevezni. Számos idézettel tanúsítja, hogy itt nem tudatos keresztényekről, hanem olyan emberekről van szó, akik magukat zsidóknak tekintik. Persze Engels világosan látja és aláhúzza, hogy ez a zsidóság a korábbinak egy új fejlődési szakasza, „de éppen ezért az egyetlen igaz is”, szerző tehát — Engels i. sz. 69. évre teszi a könyv keletkezését — hét évtizeddel „mestere” születése és négy évtizeddel feltámadása után sem tudta, hogy „a vallásos fejlődés egy egészen új fázisát képviselte, amely később a legforradalmibb elemek egyike lett az emberi szellem történetében”.

Csak ebből a beállítottságból érthető azután a kereszténység lényege is: az, hogy ezeknek a kis szektáknak, közösségeknek és törzseknek vagy legfeljebb kis népeknek a hatalmas római birodalom elleni elégedetlenségéből nem született olyan optimista elmélet, amely a visszasságok, kegyetlenségek, nyomor és elnyomás megszüntetését a közvetlen reális életünkben hirdethette volna. „Hol maradt itt a kivezető út — teszi fel Engels a kérdést —, megmentés a rabszolgák, elnyomottak és elszegényedettek számára, közös kivezető út, mindezen különböző, egymásnak idegen vagy éppenséggel ellentétes érdekű embercsoportok számára?”

Akadtt ilyen kivezető út, de nem ezen a világon, — a kivezető út csak vallásos lehetett: a kereszténységnek, a léleknek a test halála utáni továbbélését — mint a római világban általánosan elfogadott hittételt — csak át kellett vennie, hasonlóképpen a léleknek a földi életben elkövetett cselekedeteiért a halál utáni jutalom vagy büntetés gondolatát, — ehhez a kereszténység megteremtette az eget és a poklot, és a kivezető utat már meg is találta: a megfáradtakat és elnyomottakat ebből a földi siralomvölgyből átvezetni az örök paradicsomba. Ez a túlvilági megjutalmazásra való kilátás tette a sztoikus-philoi világtól való elfordulást és aszkezist optimista végkihangúlyozással etikai alapelvvé, az elnyomott néptömegeket magával ragadó világvallássá.

Ezek azok a főbb gondolatok, amelyek kulcsot adtak a keresztény vallás kialakulása és kifejlődése megértésére, és alapul szolgáltak a további marxista kutatás számára. Engels tételei a továbbiak során nemcsak igazolódtak, hanem meg is termékenyítették a történelmi materializmus módszerével dolgozó történészek munkáját. De nem kevésbé fontosnak bizonyult Marx és Engelsnek az a megállapítása is, hogy „olyan vallással, mint a kereszténység, nem lehet végezni csupán kigúnyolással és támadó kirohanásokkal, a keresztény vallást is tudományosan kell leküzdeni, vagyis a történelmi megmagyarázás útján, ezt a feladatot pedig még a természettudomány sem képes elvégezni”. Ez a kijelentés egyben magában foglalja nemcsak a kutatók számára a további programot, hanem éles határvonalat húz a marxista vallástörténeti és valláskritikai és a még oly „haladó”, de polgári vallástudományi módszerek közé, amelyek azt várják, hogy ha valamely vallási tétel tudományos tarthatatlanságát bebizonyítják, akkor annak társadalmi hatékonyságát is megszüntették.

Nem feladatunk, hogy a keresztény vallás Marx és Engels kijelölte úton végbemenő továbbkutatását végigkísérjük. Csak éppen a társadalmi hatékonyság gyökerei későbbi analízisének megkönnyítésére utalunk azokra az eredményekre, amelyek kiegészítik, konkretizálják, alátámasztják Marx és Engels kutatásait. Így mindenekelőtt Karl *Kautsky* „A kereszténység eredete” c. úttörő munkájára hívnánk fel a figyelmet, amely a kereszténység kezdeti korszakának szociológiai felmérésével nemcsak megmagyarázza a kereszténység eredetét, létrejövetelének *lehetőségét*, hanem annak történelmi *szükség-szerűségét* is. S minden — a kritika által már kimutatott — hibája, elírásai mellett is nem csupán abban van a jelentősége, hogy a Marx–Engels által megalkotott tudományos módszer helyessége és termékenysége igazolódik konkrét történelmi események elemzésében, hanem abban is, hogy az Engels által felvetett problémát tovább viszi: széles, történeti adalékokkal bőségesen alátámasztva és a gazdasági-társadalmi alapokig leásva ábrázolja, miként fejlődött a kereszténység az ősi kommunista közösségekből világvallássá, — de megrajzolja azt az utat is — amelyre a marxizmus klasszikusainál csupán utalások vannak —, amelyet ugyanis a kereszténység mint az elesettek, szegények és megnyomorítottak vallása megtett, hogy belőle az új uralkodó osztály uralmának apológiája, ideológiája, vagyis az legyen, amit Marx úgy fejezett ki, hogy ópium a nép számára.

De utalnunk kell a mai — főleg szovjet — történészek munkáira is, akik a problémát tovább szélesítették, és a feltárt újabb adatok és dokumentumok alapján konkretizálták. Különösen fontos annak a szempontnak az érvényesítése a kutatásban, hogy a korai kereszténység történeti emlékeinek jelentős része a későbbiek során — különösen a győztes egyház részéről az eretneksé-

gek elleni küzdelmében és a hivatalos dogmák kiépítéséért és elfogadtatásáért folytatott harcában — átalakításokon, sőt hamisításokon ment keresztül, és bizonyára nem kevés meg is semmisült. Így teljes mértékben számot kell vetni azokkal a sorozatos torzításokkal, amelyek éppen a Kautsky által kitűzött és csak részben megoldott feladattal — a győzelmes egyház ideológiai elnyomó szerepének feltárásával — állnak összefüggésben.

Az evangéliumokban és más a korai kereszténység idejéből származó iratokban megnyilvánuló szociális elvek marxista történeti taglalása végül arra is feleletet adhat, hogy annak ellenére, hogy a keresztény vallási mozgalom, elsősorban a szegény, de szabad kisemberek mozgalma volt, és a rabszolgák felszabadításáért az új vallás nem szállt síkra — az egyház jól fel-fogott osztályharci érdekekből csak a IX—X. században követelte a rabszolgaság eltörlését, amikor a jobbágymunka-rendszer már kiépült, és a rabszolga-munka maradványai csak gátolták a munka termelékenységének növekedését —, mégis a rabszolgák is egyre nagyobb tömegekben csatlakoztak a mozgalomhoz. Nem kis része lehetett ebben annak — amire I. A. Lencman szovjet történész mutat rá „*A kereszténység eredete*” c. munkájában —, hogy a rabszolgák az istentiszteletek és közös étkezések idején a keresztény gyülekezetek teljes jogú tagjainak érezhették magukat, vagyis „olyan helyzetet teremtettek maguknak, amilyen egyéb társadalmi körökben abszolúte elérhetetlen volt számukra”.

Mindezeknek a kérdéseknek az érintése csak utalás kíván lenni arra, hogy a Marx—Engels felvetette problémák és útmutatások mily mértékben termékenyítették meg e történeti szakasz kutatói tevékenységét, — de egyben arra is, hogy e tevékenység körén belül is az elvégzendő munka zöme még hátra van.

Az előbbiekből kitűnt, hogy Engelst a vallás kérdésében is elsősorban az átmeneti korok érdeklik. Ez természetes is, hiszen a múlt vizsgálata nem öncélúlag történik, hanem azért, hogy választ kapjon korabeli aktuális problémákra. A kutatás értelme az, hogy a kapitalizmusból a szocializmusra való átmenet kérdéseire mennyiben ad feleletet, felvilágosítást, korábbi átmeneti fázisokban felmerült hasonló kérdésekre maga a történelem. Ezért kutatja az ősközösségi társadalomból a rabszolgatartó társadalomba átvezető történelmi szakasz ideológiai formáit, és ezért tér vissza újból és újból az őskereszténységre, amely eszmei átmenet a rabszolgatartó társadalomból a hűbéri társadalomba.

A kifejtett, megmerevedett feudalizmus problémái viszont háttérbe húzódnak, — hogy annál inkább ismét érdeklődésének középpontjába kerüljenek — a vallás vonalán is — a hűbéri társadalomból a polgári társadalomba való átmenet kérdései. A programot ismét Marxnál találjuk meg, hogy aztán a kifejtés feladatát nagyrészt újból Engels vállalja. Marx „*Der Kommunismus des Rheinischen Beobachters*” c. cikkében írja: „A kereszténység szociális elvei igazolták az antik rabszolgaságot, dicsőítették a középkori jobbágyságot, és szükség esetén ahhoz is értenek, bár némileg siralmasabb képpel, hogy a proletariátus elnyomását védelmezzék.” Ezt a funkciót azonban nem veheti át teljesen mechanikusan, — önmagát is meg kell újítania, külsőleg-belsőleg meg kell változnia, hogy alkalmassá tegye magát a változóban levő társadalomban az új uralkodó osztály szolgálatára. Erre a folyamatra is utal Marx — mégpedig a „*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*” Bevezetésében —, mondván, hogy „Németország forradalmi múltja elméleti, a reformáció.

Ahogy akkoriban a szerzetes, most a filozófus az, akinek agyában a forradalom elkezdődik”.

A közbeeső állomás azonban Luther, aki „azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette . . . De ha a protestantizmus nem is volt az igazi megoldás, mégis a feladat igazi felvetése volt. Most már nem a laikusnak a rajta kívülálló pappal való küzdelemről volt szó, hanem a saját belső papja, a saját papos természete elleni küzdelemről. És ha a német laikusoknak papokká való protestáns elváltoztatása a laikus-papokat, a fejedelmeket emancipálta klérusukkal, a kiváltságosakkal és a filiszterekkel egyetemben, a papos németeknek emberekké való filozófiai átváltoztatása a népet fogja emancipálni”.

Ez azonban már átnyúlik a következő, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korszakába. A reformáció a polgári társadalom ideológiai visszafénye volt, és hogy ezt uralomra segítse, a maga hatásával hozzá kellett járulnia azoknak az erőknek a legyűréséhez, amelyek a feudalizmus ellen vonultak fel ugyan, de nem amelyek győzelmét, uralomra kerülését írta elő a történelem. Olyan erőket tehát, amelyek feudalizmus-ellenesek, s így a feltörekvő polgárság segítőitársai voltak, — de csak bizonyos pontig, hogy a polgárság uralomra hivatottsága a részükről kétségbe ne vonassék. Ez az erő a parasztság volt. S nemcsak a történelmi tények lerögzítése, hanem kutatási feladat is Engels számára, amikor Marx leszögezi: „Annak idején a parasztháború, a német történelem legradikálisabb ténye, a teológián szenvedett hajótörést”.

Engels e munkát magára vállalván, mindenekelőtt azt akarta felmutatni, hogy ez a teológia csak forma, amely mögött osztályérdekek húzódnak meg, és a teológiai vita az osztályharc leple. Két irányban is kellett ezeket az elvi kérdéseket tisztáznia, hogy azután a történelem konkrét eseményeinek felvázolásával alátámassza tétele igazságát. Az egyik — „A német parasztháború” c. munkájában — a „német ideológia” ellen irányult, amely a középkor harcaiban „a legújabb tapasztalatok ellenére” még mindig csak teológiai veszedelmeket lát, és az a véleménye, hogy ha ama kor emberei az égi dolgokban megegyezésre juthattak volna, nem lett volna okuk arra, hogy az e világ dolgairól vitatkozzanak. „Ezek az ideológusok — mondja Engels — elég könnyen hívők ahhoz, hogy minden illúziót készpénznek vegyenek, amelyeket egy korszak önmagáról alkot, vagy amelyeket egy kor ideológusai erről a korról alkotnak.”

A másik irány, ami ezzel összefügg, hogy kimutassa: a feudalizmus ideológiája — a teológia — elleni harc a feltörekvő osztályok részéről is teológiai köntösben folyik. A „Juristen-Sozialismus” c. cikkében fejtegeti, hogy a középkor világnézete lényegében teológiai volt, az európai egységet a kereszténység alkotta meg, és ez a „teológiai összefogás” nemcsak eszmei volt, hanem ténylegesen is fennállott, azaz nemcsak a pápaságban, e monarchikus középontjában, hanem mindenekelőtt a hűbérileg és hierarchikusan szervezett egyházban, amely minden országban mint a föld kb. egyharmadának a birtokosa a feudális szervezetben roppant nagy hatalmi pozícióval bírt. „Az egyház — írja Engels fentidézett tanulmányában — a maga feudális földbirtokával volt a reális kapocs a különböző országok között, az egyház feudális szervezete adta meg a világi-feudális államrendnek a vallási felszentelést.”

Ehhez járult az a körülmény, hogy a papság volt az egyetlen művelt osztály. Természetesen adódott ebből, hogy az egyházi dogma volt minden

gondolkodás kiindulópontja és alapja. „Jogtudomány, természettudomány, filozófia — állapítja meg Engels — mindezt aszerint ítélték meg, vajon a tartalma megegyezik-e vagy sem az egyház tanításaival.”

Ezt a gondolatot folytatja a „*Német parasztháború*” c. munkájában, — amikor rámutat, hogy a papok kezében a politika és a jogtudomány, mint minden más tudomány is, csak a teológiának az ágai voltak. „Az egyház dogmái ugyanakkor politikai axiómák voltak és bibliai részek minden bíróságon törvényerővel bírtak.” Ilyen körülmények között minden támadás a feudalizmus ellen, minden támadás az egyház ellen, „minden forradalmi, társadalmi és politikai doktrína egyben és túlnyomóan teológiai eretnkség kellett hogy legyen. Hogy a fennálló társadalmi viszonyokhoz hozzá lehessen nyúlni, a dicsfénytől meg kellett őket fosztani”. Egyszóval a 16. század úgynevezett vallásháborúi nem a vallásért magáért folytak, hanem nagyon is pozitív anyagi osztályérdekekért, azaz ezek a háborúk osztályharcok voltak, és „ha ezek az osztályharcok — foglalja össze Engels — akkoriban vallásos fátylat hordtak, ha az egyes osztályok érdekei, szükségletei és követeléseai vallásos takaró alá rejtőztek, ez mit sem változtat a dolgon”.

Halvány ceruzavázlatot készíteni arról a monumentális, történelmi freskóról, amelyet ragyogó színekkel Engels festett meg, nem sok értelme lenne. De talán nem felesleges felhívni az olvasó figyelmét arra a pontos osztályanalízisre, amelyet Engels a különböző eretnekmozgalmakkal kapcsolatban végez, mintájául annak, mint szekularizálja a történelmi materializmus az egyházat és a vallást, mint mutatja meg „a papi feudalitás” elleni oppozíció harcában a „világi feudalitást” a papi ornátus alatt.

De Engels nemcsak azt az oppozíciót szedi szét, hogy hogyan, milyen különböző szellemi eszközökkel vagy fizikai fegyverekkel küzdenek az uralkodó hatalmak ellen az elnyomottak: az alsó nemesség, a városi rendek és a paraszti és plebejus rétegek. Hanem kielemezti azt is, hogy s mint emelt korlátokat, igazítottá helyre a történelem objektív áramlása a parttalan kilengéseket, mint nyeste le szárnyait a túltengő képzelgéseknek, és mint irányított minden szenvedélyt — sokszor tragikus bukások és megsemmisítések útján — az alaptendencia, a polgári társadalom megvalósulása felé. Szerepet kaptak ebben a folyamatban a miszticizmustól a patriarchális viszonyok visszakívánásáig, a papi rendek exkluzivitásának megszüntetésétől a cölibátus elleni harcig, az őskeresztény közösség visszaállítására irányuló törekvéstől annak nyílt kimondásáig, hogy a polgárság uralmának „normális formája” a köztársaság, minden árnyalat.

De hogy mennyire a polgárság történelmi igénye érvényesült minden motívum kikristályosodásában, vagy ha ez az objektív igény megkívánta, eltorzulásában, arról legélénkebben tanúskodik a plebejus-eretnkség sorsa, amely — legalább képzeletben — túl akart nőni a történelem-szabta kereteken.

A plebejusok abban az időben „társadalmon kívüli” osztályt alkottak, nem volt sem kiváltságuk, sem tulajdonuk — minden tekintetben birtoktalanok és jognélküliek voltak — ebben különböztek még a súlyos terhek alatt nyögő, de valami tulajdonnal azért rendelkező parasztoktól és kispolgároktól is. Ezzel a helyzettel függ össze, hogy nem elégedtek meg a feudalizmus elleni és a polgári jogokért való harccal, hanem — hacsak képzeletben is — túl akartak haladni minden olyan intézményen, nézeten és képzetben, amely osztályellentéteken nyugvó minden társadalmi formában közös. Az őskereszténység chiliasztikus ábrándjai kényelmes támpontot szolgáltatott ehhez.

Csak hogy ez a nemcsak a jelennek, hanem a jövőnek is a túlhaladása csupán erőszakolt, fantasztikus lehet, és a gyakorlati megvalósítás első kísérleténél vissza kell hullnia azok közé a korlátolt hatások közé, amelyeket az akkori viszonyok megengednek.

A végső konklúzió aztán, amire Engels e széles elemzésből jut, a következő: „A magántulajdon elleni támadás, a javak közösségének a követelése fel kellett hogy olvadjon a jótékonyság nyers szervezetében; a merész keresztény egyenlőség legfeljebb a polgári „törvény előtti” egyenlőségbe torkollhatott; minden felsőbbség eltávolítása végül is a nép által választott köztársasági kormányok létesítésévé alakult át. A kommunizmusnak a képzeleti anticipációja a valóságban a modern polgári viszonyok anticipációja lett.”

Hasonlóképpen nem egyéni fejlődésről, hanem az osztályprofilok megváltozásáról van szó Luther és Thomas Münzer ellentétes irányú fejlődésében. Luther — írja Engels — 1517—1525-ig ugyanazon a változáson ment át, mint amin a modern német konstitucionalisták keresztülmentek 1846—1849 között, és amin minden polgári párt keresztül megy, amelyet a mozgalom élére kerülve, ebben a mozgalomban a mögötte álló plebejus vagy proletár párt túlszárnyal. A mozgalom kezdetén ugyanis Luther a papok, bíborosok, püspökök és „a római Szodoma egész raja” ellen fegyvert követel és azt, hogy „mossuk kezünket a vérükben”, — hogy aztán békés fejlődést és passzív ellenállást prédikáljon, majd pedig „a parasztok gyilkos és rabló bandái” ellen egyesíteni igyekszik polgárt és fejedelmet, nemest és papot, hogy a parasztokat „zuzzák szét, fojtsák meg és szúrják le, titokban és nyíltan, ki hogyan tudja, ahogyan egy veszett kutyát agyon kell verni” — rikoltja Luther, a polgári reformátor.

Mily ellentétes irányban fejlődött Münzer, a plebejus forradalmár. Mint teológus — a középkori misztikusok és chiliasztikus iratok és szekták hatása alatt reformtevékenységét azzal kezdi, hogy — még Luther előtt — a latin nyelv helyett németül prédikál, és az egész bibliát — nem csupán az előírt vasárnapi evangéliumokat és leveleket — felolvastatja. És a bibliából idéz, amikor Luther korábbi hatalmas prédikációit folytatja és a szász fejedelmeket és a népet fegyveres beavatkozásra buzdítja a római papok ellen: „Hiszen Krisztus mondta, nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem fegyvert”. Teológiai-filozófiai fejlődése azután addig vitte, hogy mostmár nemcsak a katolicizmus, hanem az egész kereszténység alaptanításait támadja, és keresztény-teológiai formában ugyan, de valamiféle pantheizmust hirdet, amelyet Engels Strauss és Feuerbach fiataalkori teológiai tanításaival vet egybe, és amely „itt-ott szinte az atheizmust súrolja”.

Elveti a bibliát, mint kinyilatkoztatást, az igazi, eleven kinyilatkoztatás az ész, olyan kinyilatkoztatás, „amely minden időben és minden népnél fennállott és még ma is fennáll”. A szentlélek éppen ez az ész, a hit sem más, mint az ész elevenné válása az emberben, és ezáltal lesz az ember isteni és boldog. Az ég ezért nem túlvilági, ebben az életben kell keresni, és a hívők hivatása, hogy ezt az eget, Isten birodalmát itt a földön megalapítsák.

Isten birodalmán Münzer nem is értett egyebet, mint olyan társadalmi állapotot, amelyben nincsenek osztálykülönbségek, nincs magántulajdon, és nem áll fenn a társadalom tagjaival szemben önálló, idegen államhatalom. Minden hatalmat, amely nem akar engedelmeskedni és a forradalomhoz csatlakozni, meg kell semmisíteni, minden munka és az összes javak közösek legyenek, és a legteljesebb egyenlőségnek kell uralkodnia. Szövetséget kell létrehozni, hogy mindezt megvalósítsa, és pedig nemcsak egész Németország-

ban, hanem az egész keresztény világban. A fejedelmeket és urakat fel kell szólítani a csatlakozásra, és akik ezt nem teszik, a szövetség az első alkalommal fegyverrel a kézben döntse meg a hatalmukat, vagy ölje meg őket. Egyszerűen — és ez a megállapítása Engelsnek történelmileg értendő: — „ahogyan Münzer vallásbölcselete súrolja az ateizmust, ugyanúgy súrolja a politikai programja a kommunizmust.”

Ami már most a *kapitalizmusban* folyó osztályharcnak vallási vetületét illeti, Marx és Engels tevékenységében ugyanazt a munkamegosztást találjuk, mint a korábbi átmeneti társadalmi formáknál: Marx kidolgozza az elvi kérdéseket, Engels pedig kimutatja azok helyességét a történelem konkrét eseményein. Így Marx a „*Tőke*” I. kötetében rámutat arra, hogy „az árutermelők társadalma számára, amelynek általános társadalmi termelőviszonya abból áll, hogy termékeihez mint árukhoz, tehát mint értékekhez vonatkozik, és magánmunkáit ebben a dologi formában mint egyenlő emberi munkát vonatkoztatja egymásra, a kereszténység, az elvont ember kultuszával, különösen polgári fejlődésében, a protestantizmusban, deizmusban stb. a legmegfelelőbb vallási forma”.

Hogy mennyiben volt a legmegfelelőbb vallási forma, azt azután Engels fejti ki „*A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig*” c. műve angol kiadásához írt Bevezetésében, amelyben az angol burzsoáziának a felemelkedését, az arisztokrata nagybirtokosságnak a finánc- és ipari burzsoáziával való kiegyezését rajzolja meg, és ennek következtében valamennyi uralkodó rétegnek közös érdeke volt a nép vagy dolgozó tömegeinek fékentartása. „A kereskedő vagy gyáros maga — írja Engels — segédeivel, munkásaival, cselédségével szemben a kenyéradó, vagy ahogy Angliában még nemrég mondták, a „természetes feljebbvaló” helyzetét foglalta el. A lehető legtöbb és legjobb munkát kellett belőlük kisajtolnia, amely célból megfelelő alázatosságra kellett őket nevelni.”

S Engels rámutat a vallás Janus arcára. A burzsoázia megőrizte vallását, amely „kezébe adta azt a zászlót, amely alatt királyok és hordák ellen harcolt”, — másrészt pedig hamarosan felfedezte azokat az eszközöket is, amelyekkel ez a vallás nyújtott neki arra, hogy „természetes alárendeltjei lelkivilágát megoldozhassa olyformán, hogy az isten kifürkészhetetlen akarata által föléljük helyezett kenyéradók parancsait engedelmesen teljesítsék”.

Hogy mennyire nem a vallás igazságtartalmáról, hanem osztályharci eszközként való jól használhatóságáról van szó, tanúsítja az angol burzsoáziának *Hobbes* materializmusával, valamint *Hobbes* követőinek, *Bolingbroke*-nak, *Shaftesbury*-nak materializmustól áthatott deizmusával szemben tanúsított magatartása. Engels csak utal rá — és kifejtése messze túlhaladná e munka kereteit —, hogy *Hobbes* materializmusával lényegileg az abszolút monarchia hatalmát védelmezte, és ezt a tant tartotta alkalmasnak „ama bizonyos puer robustus sed malitiosus” — a nép fékentartására.

A fentemlített deizmus is arisztokratikus jellegű, tehát csak a beavattottak részére szolgáló tan volt, mindkét irányzattal szembe kellett tehát kerülnie a burzsoáziának, amely a monarchisztikus materializmussal szemben vallásos hajlamait és protestáns szektáit fejlesztette ki. Méginkább a vallásos ideológiába menekült a francia forradalom materializmusa, majd az ipari forradalom nyomán támadt chartista mozgalom ellen. „Ha tehát a brit burzsoá — vonja le Engels a következtetést — már azelőtt is meg volt győződve, hogy a köznépet vallásos hangulatban kell tartani, mennyivel inkább kellett

ennek szükségét éreznie mindezek után a tapasztalatok után? S mit sem hederítve szárazföldi társainak gúnykacajára, tovább is ezreket és tízezreket áldozott évről-évre, hogy az alsóbb rendeket evangelizálja.”

A vallás forradalom elleni hatékonyságában a burzsoázia annyira bízott, hogy igénybe vette még az Űdv Hadseregének „veszedelmes segítségét is”. Azért veszedelmes ez a segítség, mert hiszen ez a mozgalom az őskereszténység propagandamódszereit eleveníti fel, a szegényekhez fordul, s így „egy szép napon igen végzetessé válhatik ama vagyonos emberek számára, akik ma a készpénzt adják ehhez”.

Hogy Engels *ennek* a mozgalomnak a jelentőségét túlbecsülte, arról tanubizonyosságot tehet *Shaw* „*Barbara őrnagya*” is, — de hogy nem becsülte túl a vallást, mint a nép fékentartására szolgáló legfontosabb erkölcsi eszközt, azt bizonyítja a francia és német burzsoázia, amelyek gúnyolódtak az angol burzsoázia jámborságán, hogy aztán maguk is rájöjjenek: „a nép számára meg kell tartani a vallást”, — mert „ez az utolsó és egyetlen eszköz arra, hogy a társadalmat a teljes pusztulástól megmentsék”.

S aztán: nemcsak az Űdv Hadsereg harcol a kapitalizmus ellen „a maga vallásos módján”. Az ösztönös munkásmozgalom kezdeti bizonytalan lépéseit téve készen találta az őskeresztény mozgalomban, a biblia szociális jelszavaiban azokat a történelmi analógiákat, amelyek hagyományokul és ideológiai támaszul szolgáltak a számára. Így nem *Weitling* bűne, személyes ügye, hogy a munkásmozgalmat vallásos irányba próbálja befolyásolni. Maga Marx a legfőbb tanu rá, — a *Herr Vogt* c. munkájával — hogy a Kommunista Szövetség vitáiban 1839 óta „a vallás kérdése a szociális kérdések mellett a legjelentősebb szerepet játsza”. *Weitling* műve — különösen az „*Evangelium eines armen Sünders*”, — kísérlete, hogy a kommunizmust az őskereszténységre vezesse vissza, hogy a bibliát forradalmi kézikönyvvé tegye, a második Mesiásra való várása stb. — mindezek csak szimptomák, nemcsak a kezdeti munkásmozgalom labilis ideológiai alapjaira, hanem arra is, amit Engels röviden úgy fejez ki fentidézett Bevezetésében, hogy „a hagyomány — a történelem tehetetlenségi ereje — nagy gátló erő”.

És ugyancsak Engels szavaival ehhez hozzá kell tenni Feuerbachjából, hogy „a vallás, mihelyt egyszer kialakult, mindig magában foglal valamely hagyományos anyagot, mint ahogy minden ideológiai téren nagy konzervatív hatalom a hagyomány. De azok a változások, melyek ezen az anyagon végbe-mennek, az osztályviszonyokból, tehát azoknak az embereknek a gazdasági viszonyaiból fakadnak, akik ezeket a változtatásokat véghez viszik”. Azaz, bármennyire gátló erő is a hagyomány, ez az erő — és ismét visszatérünk a Bevezetés gondolatmenetéhez — „csak passzív, s ezért alul kell maradnia”. Vagyis a vallás sem lehet tartós védőbástya a tőkés társadalomnak, „Ha jogi, filozófiai és vallási képzeink a valamely társadalomban uralkodó gazdasági viszonyoknak közelebbi vagy távolabbi hajtásai, úgy ezek a képzetek nem maradhatnak meg sokáig azután, hogy a gazdasági viszonyok gyökeresen megváltoztak.”

A probléma azonban nem az, hogy az alap változásával a felépítmény is változik, — hanem az, hogy úgy változik-e meg, hogy pl. a filozófia „megvalósul”, a vallás viszont megszűnik. Ehhez a problémához a kulcsot és a megoldás nyitjának a programját ismét Marx adja meg a „*Kapital*” I. kötetében, amikor azt írja, hogy: „a való világ vallásos visszfénye egyáltalán csak akkor tűnhetik el, ha majd a gyakorlati mindennapi élet viszonyai az embereket

egymáshoz és a természethez napról napra átlátszó, értelmes vonatkozások közé állítják. A társadalmi életfolyamat formája csak akkor szabadul meg misztikus ködfátyolától, ha majd mint szabadon társult emberek terméke, ezek tudatos, tervszerű ellenőrzése alatt áll. Ehhez azonban a társadalomnak oly anyagi alapja és az anyagi létfeltételek oly sora szükséges, amelyek maguk is ismét csak hosszú és fájdalmas fejlődéstörténet természetes termékei.”

МАРКС И ЭНГЕЛЬС О РЕЛИГИИ

Пал Щандор

Эта статья — одна из глав книги автора, которая под названием «Религия и философия» находится в печати. Автор рассматривает взгляды Маркса и Энгельса о религии не с точки зрения их развития в сфере вопросов религии, т. е. не в том разрезе, как они становились из последователей идеалиста Гегеля и из буржуазно-демократических революционеров пролетарскими революционерами и основателями научного социализма, а систематически излагает их взгляды о сущности, роли и влиянии религии. В работе имеются два центра тяжести. В первом разбирается религия в своей специфике как форма сознания. Здесь в свете трудов Маркса и Энгельса показывается, как в качестве «опиума для народа» извращенно, дыбом, устремляясь к небу, своими средствами и своими собственными выражениями, выполняя определенную общественную функцию, религия отражает всегдашнее общественное бытие. Во втором показывается, что Маркс и Энгельс сосредоточили свое внимание на религиозные явления перехода от одной общественной формации к другой, а именно на перспективу перехода от капитализма к социализму, при чем они работали определенным распределением задач: Маркс разработал теоретические вопросы и в результате своего анализа он составил тезисы, ставшие с тех пор уже общим достоянием марксистской теории; в то же время Энгельс объяснял и оправдал эти тезисы при помощи конкретного исторического материала. В данной статье рассматривается ряд принципиальных вопросов критики религии, но автор здесь не говорит (или же оставляет для разбора в других главах) о таких важных идеях Маркса и Энгельса, касающихся религии, как отчуждение, овеществление и фетишизация.

MARX AND ENGELS ON RELIGION

by Pál Sándor

This study is taken out from a book entitled: „Religion and Philosophy” by the same author; in fact, this is one chapter of the book. The survey of Marx’s and Engels’s view on religion is not done in a way as to show the development the 2 classics had undergone concerning their views on religion, until they, the former followers of the idealist Hegel and of bourgeois democratic revolutionaries have become proletarian revolutionaries and the founders of scientific socialism. Instead the paper summarizes their views, concerning the character, role and effect of religion, in a systematic way. These analyses have two main points. One of them analyses religion as a form of consciousness in its specific character and shows, at the light of the works of Marx and Engels, how it reflects at every time, the social existence, of course in a deformed and upside down way, through its peculiar ways of expression and always fulfilling a social function, as the „opium of the people”. The other main point refers to the fact that Marx and Engels concentrated their attention to the religious phenomena of the transformation from one social form to the other, and they did it with regard to the perspective of transformation from capitalism to socialism.

Their works to this end were done on the basis of a very clear division of labour: Marx elaborated the theoretical questions and, as a result of his analyses, he set up the theses of marxist theory which since then have become the common property of marxist philosophy. At the same time Engels proved and justified these theses with concrete historical material. The chapter, now published separately, surveys a number of problems concerning the criticism of religion, but does not devote any space — since it is done in the other chapters of the book — to review such important views of Marx and Engels on religion, as alienation, materialization, fetishism, etc.

A marxista szociológia tárgyáról és helyéről a társadalomtudományok rendszerében*

HEGEDÜS ANDRÁS

I.

Az utóbbi években élénk vita alakult ki a marxista szociológia tárgyáról, kategóriáiról, módszertanának sajátosságairól és más társadalomtudományi ágakhoz való viszonyáról. A vitában eltérő és nem egykönnyen rendszerezhető nézetek csaptak és csapnak össze. A különböző álláspontokban azonban felismerhető az a közös alapgondolat, amelyet Fedoszajev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének igazgatója így fogalmazott meg: „A marxizmus nemcsak hogy nem tagadja a szociológiát, hanem tudományos alapra helyezi, és mint tudományt sokoldalúan fejleszti.”¹

A szociológia — bizonyos joggal — általánosnak mondható igenlése mégsem teszi feleslegessé e tudományág jellegével, tárgyával és a marxista társadalomtudományok családjában elfoglalt helyével foglalkozó vitát. S mi sem lenne nagyobb tévedés, mint azt gondolni, hogy itt egyszerűen csak tudományszervezési, tudományrendszerezési kérdéssről van szó. Ebben a látszólag alárendelt kérdésben voltaképpen a marxista társadalomtudomány továbbfejlesztésének egyik fontos alap-problémájáról folyik eszmecsere, mégpedig, — leegyszerűsítve a dolgot — mindenekelőtt arról van szó, hogy a társadalmi történések sajátosságainak a vizsgálatában, *törvényeinek és egyéb objektív összefüggéseinek a kutatásában milyen szerepet kell tulajdonítanunk az alap mellett a felépítmény különböző tényezőinek, az anyagi viszonyok mellett az ideológiai viszonyoknak.*

Így értelmezve a kérdést, az egész vita eredete nagyon messzire nyúlik vissza. Szoros kapcsolatban van azzal a gondolattal, amelyet Engels életének utolsó idejében olyan nyomatékosan hangsúlyozott. „Részben Marx és én magam voltunk az okai annak — írja —, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb jelentőséget tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott földalt kellett hangsúlyoznunk, és ily körülmények között nem mindig volt reá időnk és alkalmunk, helyünk, hogy a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot kellően méltassuk.”²

Az idézett engelsi levél megírása óta közel 70 év telt el. Ez idő alatt a marxizmus világraszóló diadalokat aratott, és legyőzhetetlen szellemi fegy-

* Ez a cikk kapcsolódik a marxista szociológia tárgya, jellege körüli nemzetközi vitához és vitacikként adjuk közre.

¹ Voproszi Filozofii. 1958. 4. sz. 40. o.

² Marx — Engels : Válogatott művek. Szikra, 1949. II. köt. 489. o.

vere lett a szocializmus útjára lépett népek százmillióinak és az emberi haladásért folytatott, az egész világot átfogó kommunista munkásmozgalomnak.

E győzelem — a társadalmi haladás meggyorsulása századunkban — nem utolsósorban azért következhetett be, mert Lenin, továbbfejlesztve a marxizmust, felismerte a forradalmi eszméktől vezetett munkáspárt történelemformáló szerepét, a tömegekbe behatoló „anyagi erővé” váló ideológia hatalmas jelentőségét, s nem engedte, hogy a marxizmusnak ezt a társadalomformáló erejét vulgár-materialisták és revizionisták a reformizmus posványába süllyesszék.

Lenin nem egy ízben mutatott rá arra, hogy a marxizmus alapvető szemléletmódja értelmében a társadalmi viszonyok két nagy csoportra oszthatók. Ezt írja Marxról és Engelsről: „Alapeszméjük ... az volt, hogy a társadalmi viszonyok anyagi és ideológiai viszonyokra oszlanak. Ez utóbbiak csupán felépítményét jelentik az előbbieknél, amelyek az ember akaratán és tudatán kívül, az ember létfenntartásra irányuló tevékenységének formájaként (eredményeként) alakulnak ki.” (Lenin Művei. I. köt. 149. o.) Lenin sohasem becsülte le az ideológiai viszonyok jelentőségét. A „Tőké”-ről írva hangsúlyozta, hogy Marx „noha az illető társadalmi alakulat építményét és fejlődését kizárólag a termelési viszonyokkal magyarázta — mégis mindenütt és folytonosan nyomon követte ezeknek a termelési viszonyoknak megfelelő felépítményt is, így a csontvázba életet lehelt”.

Századunk eseményeinek alakulása minden kétséget kizáróan bizonyítja az alaptól függő társadalmi felépítménybe tartozó tudati—ideológiai viszonyok nagy szerepét vagy közelebbről ezen ideológia hordozóinak, a kommunista munkáspártoknak óriási jelentőségét. *Mégis, ha a marxista társadalomtudomány helyzetét szemléljük, azt kell megállapítanunk, hogy még jelenleg is elhanyagolt helyzetben van a „tartalmi oldal kedvéért” a „formai oldal.” Természetesen nem a marxizmus társadalomszemléletében, hanem a konkrét társadalmi vizsgálatokban.* A kutató munkában, a társadalmi történések okainak vizsgálatában, az alaptól való általános összefüggés hangsúlyozása mellett jelentőségükhöz képest keveset foglalkozunk azoknak a különös kapcsolatoknak a feltárásával, amelyek révén a felépítmény különböző elemei — és így az ideológiai viszonyok is — a társadalmi eseményekre hatást gyakorolnak, és kevés figyelmet fordítunk a felépítmény egyes részei alaptól való függőségének a vizsgálatára is. Ez vezetett oda, hogy épülő szocialista társadalmunkban viszonylag elmaradott helyzetben van olyan társadalmi jelenségek konkrét kutatása, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak.

Messzire vezetne annak a kérdésnek a taglalása, hogy miért alakult így a marxista társadalomkutatás helyzete. Minden bizonnyal sokféle körülmény játszott ebben szerepet. A legfőbb talán mégis az, hogy az újra meg újra erőre kapó revizionizmus ellen megint csak a fő összefüggések megmutatására kellett figyelmet fordítani. De nem kis köze van a helyzet ilyenképpeni alakulásához a dogmatizmusnak is, amely nemcsak hibás szemléletmódban, a marxizmusnak meg nem felelő módszertanban látott veszélyt, hanem sokszor már abban is, ha a kutató a társadalmi élet valamely konkrét területén az anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönhatását tanulmányozta. Ez is közrejátszott abban, hogy egészen az utolsó időkig elhanyagolt maradt olyan különböző természetű konkrét szocialista társadalmi közösségek tudományos módszerrel való kutatása, mint a szocialista nemzet, a család a szocializmusban, az üzemi kollektíva a szocialista iparban stb., vagy olyan tudati—ideológiai

viszonyok vizsgálata, mint a közös tulajdonhoz vagy a szocialista munkához való viszony alakulása az üzemekben és a termelőszövetkezetekben.

Mindezt nem lehet a történelmi helyzettől elszakítva tárgyalni. A felvetett kérdések tanulmányozásának a lehetősége természetesen másként merült fel a proletárforradalom, a polgárháború vagy a fasizmus elleni harc időszakában, mint most, amikor a szocializmus építésének viszonylag békés éveit éljük, amikor sok országban véglegesen győzedelmeskedett már a szocialista társadalmi rendszer, amikor a szocializmus és a kapitalizmus közötti osztályharcban egyre döntőbb feladat lesz az, hogy rendszerünk társadalmi-gazdasági téren megnyilvánuló fölényét kibontakoztassuk, és így véglegesen diadalmaskodjunk a kapitalizmuson.

A mi viszonyaink között a társadalom szocialista irányú fejlesztése, *a társadalmi termelés hatékonyságának fokozása egyre nyomatékosabban követeli, hogy a marxista társadalomtudomány a társadalmi élet tényeit sokoldalúan vizsgálja, és a gazdasági viszonyokkal való általános összefüggésük mellett, részletesen elemezze azt a különös szerepet is, amelyet a felépítménybe tartozó, a gazdasági alapra felépülő ideológiai, politikai stb. viszonyok és olyan társadalmi szervezetek (gyári munkáskollektívák, a család stb.) játszanak, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak.*

A szocialista társadalom építését és a kommunizmushoz való átmenetet az egyre inkább kifejlődő tervszerűség jellemzi. Mód és lehetőség kínálkozik a társadalmi élet mind több jelenségének tervszerű befolyásolására, ez viszont megköveteli a társadalmi élet objektív törvényeinek, a jelenségek egyes oldalai, mozzanatai közötti összefüggéseknek konkrétebb, mélyebb és szélesebb körű feltárását. A tervszerűség megerősödése a szocializmus építésének mai szakaszában nem utolsósorban a marxista társadalomtudományok fejlődésétől függ, az objektív társadalmi összefüggések mind teljesebb feltárásától, amelyeknek egyre nagyobb mérvű ismerete szükséges ahhoz, hogy tudományos előrelátásról a szó igazi értelmében beszélhessünk.

A tudományos előrelátásnak többek között fontos előfeltétele a különböző intézkedések hatásának a lemérése is. A társadalom reagálása a különböző intézkedésekre azonban rendkívül összetett jelenség, amelyben korántsem csak a gazdasági tényezők játszanak szerepet — amelyeket a szocializmus politikai gazdaságtana, illetve a közgazdaságtudomány különféle ágai vizsgálnak —, hanem olyan tényezők is, mint a társadalmi tudat, az ideológiai viszonyok társadalmi normák stb. Ebből következik az, hogy előrelátásunk korántsem lesz kielégítő, ha csak az előbbi — ha csak a gazdasági — összefüggéseket vizsgáljuk, és az utóbbiakat, illetve a két oldal kölcsönhatását figyelmen kívül hagyjuk.

A marxista szociológia tárgyáról folyó vita ennek a gyakorlati élet által felvetett társadalmi szükségletnek a jelentkezési módja. Ahhoz, hogy a vitában felmerült kérdésekben helyesen foglalkozzunk állást, figyelembe kell vennünk ezt a társadalmi háttérrel, és látnunk kell azt a felelősséget, amellyel a felvetett kérdések megválaszolása jár elméleti és gyakorlati téren egyaránt.

Ez a tudományszervezési vita előmozdíthatja a marxista társadalomtudományban eddig elhanyagolt konkrét társadalmi kérdések tanulmányozását, és segítségére lehet a gyakorlati építő munkának is, részint azzal, hogy segít leküzdeni bizonyos dogmatikus elképzeléseket, részint pedig azzal, hogy a szóban forgó konkrét társadalmi jelenségek sajátosságainak a kutatásához megfelelő marxista kiindulópontot, szemléletmódot alakít ki, amellyel

elejét lehet venni annak, hogy ezen a területen burzsoá vagy revizionista befolyás gyökeret verjen.

Nemegyszer felvetődik úgy is a kérdés, hogy ezek az összefüggések, amelyekről eddig szó volt, nem tartoznak a társadalomtudományos vizsgálódás körébe, hanem mindössze gyakorlati elemzéseket követelnek, amelyeket a politikai, a gazdasági vagy szélesebben az állami vezetés mindennapi munkája során el tud végezni.

Nálunk az ellenforradalmi eseményekig ez az álláspont elég gyakori volt, s ez már egymagában is akadályozta a társadalmi törvények konkrét megjelenési módjának tudományos módszerekkel történő tanulmányozását.

A társadalmi-gazdasági intézkedések hatásának sokoldalú vizsgálata, a társadalmi valóság feltárása valóban hozzátartozik az állami és politikai vezetés mindennapi gyakorlatához. De a marxista—leninista politika a tudomány alkalmazása, és így természetesen csak a tudomány fejlődésével szoros egységben tudja megfelelően ellátni a maga feladatát.

A szocializmus viszonyai között lehetőség van arra, hogy a marxista—leninista politika — amely szintézisbe hozza a különböző tudományágak (közgazdaságtudomány, szociológia, társadalom-lélektan stb.) eredményeit — és a társadalmi valóság mozgásának, fejlődésének sajátosságait feltáró marxista tudományágak harmonikus egységet alkossanak.

Ez a lehetséges harmónia és egység veszélyeztetve van, ha a politika nem épít megfelelően a társadalmi fejlődés törvényeit és egyéb objektív összefüggéseit feltáró tudományokra — mint ahogyan ez nálunk az ellenforradalmi események előtt gyakran történt —, és ha a tudomány hamisan értelmezett objektivizmusból figyelmen kívül hagyja a marxista—leninista politika érdekét, ha eltávolodik a társadalmi valóság pártos szemléletétől.

A kérdés most már úgy vetődik fel, hogy vajon az anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönös kapcsolatának és a társadalmi történésekre gyakorolt hatásának sokoldalú vizsgálata, az említett összefüggések tanulmányozása a kifejlődött szocialista társadalomban, belefér-e a történelmi materializmus és az eddig kialakult, általános elismerést nyert társadalomtudományi ágak által adott keretekbe, vagy ezeknek a kereteknek bizonyos módosítását követeli meg. Véleményem szerint ez utóbbi helyzet áll fenn; szükség van *marxista szociológiának mint tudomány-csoportnak* a kifejlesztésére — (hasonló értelmezésben, mint ahogyan a marxista közgazdaságtudomány esetében beszélünk tudománycsoportról) —, amelynek egyes ágai a társadalmi élet különböző területén alapjában az anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönkapcsolatát és a társadalmi történésekre gyakorolt hatását kutatják.

A szociológiára szükség van, mégpedig nem valamilyen „általános társadalomtudomány” értelmében, nem úgy, ahogy ez a kérdés a polgári szociológia kialakulásánál Auguste Comte-nál felvetődött, s nem is úgy, mint valamilye az elmélettől elszakadt empirikus társadalomvizsgálatok tudományára — ahogy a szociológiát ma általában kezelik a polgári társadalomban —, hanem mint a történelmi materializmusra felépülő speciális tudománycsoportra, amely a társadalmi élet jelenségeinek és objektív összefüggéseinek meghatározott csoportját vizsgálja.

A szociológia egyes szaktudományágainak a kifejlődése — ha tudomást veszünk róla, ha nem —, de kezdetét vette, jöllehet a szociológiai jellegű tudományos tevékenység ma még szervezetenként nagyobb részt beilleszkedik a

társadalomtudományok eddig kialakult rendszerébe (történelmi materializmus, jogtudomány, közgazdaságtudomány stb.).

A szocialista tábor szinte minden országában a társadalmi élet különböző területein megkezdődtek és több-kevesebb eredménnyel folynak szociológiai kutatások. Ezeknek ismertetése túlhaladná e tanulmány kereteit, ezért inkább csak szemléltetésül álljon itt vázlatos ismertetés a szverdlovszki szociológusok munkájáról.

Rutkevics beszámolója szerint ezekben a kutatásokban, amelyekben főleg filozófusok és közgazdászok vesznek részt, a következő témákon dolgoznak:

- a) a szovjet munkás személyiségének minden oldalú fejlődése,
- b) a technikai fejlődés társadalmi következményei a kommunizmus építésének periódusában,
- c) a társadalmi struktúra megváltozása a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet szakaszában.

A marxista társadalomtudomány jelenlegi keretei, ha a szociológiai kutatások az elmélet előrehaladásának és a gyakorlat által felvetett követelményeknek megfelelően fejlődnek, hamarosan szűknek bizonyulnak, és a társadalomtudományok differenciálódásában szükségszerűen új lépés következik be. A *történelmi materializmusból* — amely Marx és Engels által megalapozva, mint egységes tudomány alakult ki — és az egyes *speciális társadalomtudományok* szociológiai aspektusból végzett kutatásaiból kialakulnak az egyes szociológiák, és egy új tudománycsoport fejlődik ki, amelyben a történelmi materializmus, mint a társadalomkutatás általános módszertanával foglalkozó tudományág vitathatatlan prioritással bír, és az „általános” tudományág szerepét játssza. A történelmi materializmus emellett mint a társadalom legáltalánosabb törvényével foglalkozó tudomány, továbbra is elszakíthatatlan része marad a marxista filozófiának.

A következőkben megkísérlem ennek a felfogásnak a részletesebb kifejtését és helyességének igazolását.

II.

A történelmi materializmus és a szakszociológiák kölcsönös kapcsolatának, a történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának a helyes megoldása — véleményem szerint — az egész kérdés legfontosabb mozzanata és a marxista szociológia eredményes fejlődésének egyik alapkérdése.

Azok a *társadalmi jelenségek*, amelyeket a szociológia egyes ágazati tudományai vizsgálnak — akár tudati—ideológiai viszonyokról, akár olyan társadalmi szervezetekről legyen is szó, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak —, a társadalom általános, egyetemes összefüggésének alárendelten jelennek meg, az adott társadalmi, gazdasági alakulat keretében fejlődnek ki és változnak. Az egyes társadalmi jelenségeket — pl. az üzemi kollektívák fejlődésének sajátosságait — nem lehet megérteni, ha nem az általános társadalmi összefüggésekből indulunk ki, és ha nem vesszük figyelembe az uralkodó társadalmi-gazdasági viszonyokat, amelyek között ez a konkrét társadalmi jelenség — jelen esetben az üzemi kollektíva — létezik. Ugyanez vonatkozik a családi viszonyoknak vagy a falu társadalmának a szociológiai vizsgálatára éppen úgy, mint a tudati — ideológiai viszonyok kutatására.

A társadalmi szervezeteknek és a tudati—ideológiai viszonyoknak ez az összefonódása a társadalom gazdasági alapjával, és alávetettségük a társadalom (általános és specifikus) fejlődéstörvényeinek — az egyedinek, a különösnek és az általánosnak ez az egybekapcsolódása — teremti meg az objektív alapját és egyben szükségszerűségét annak, hogy a marxista szociológia különböző ágazatai egységes tudománycsoportot alkossanak. Olyan tudománycsoportot, amelyben az általános tudományág szerepét a történelmi materializmus játssza — hasonló értelemben, mint a politikai gazdaságtan a marxista közgazdaságtudományon belül vagy az általános lélektan a lélektanban.

A történelmi materializmus és a politikai gazdaságtan vagy az általános lélektan közötti hasonlat is — mint majdnem minden analógia — sántít és csak egy bizonyos vonatkozásbar igaz. Figyelembe kell ugyanis venni azt is, hogy a történelmi materializmus nemcsak a marxista szociológia egyes ágazatainak prioritással bíró általános tudománya, hanem minden társadalomtudományi csoportnak és ágának is.

A történelmi materializmus tehát sajátos módon játssza a szociológia általános tudományágának a szerepét azért, mert a társadalmi élet egészét a maga teljességében törekszik vizsgálni; és mivel a társadalmi élet legáltalánosabb törvényeit állapítja meg, nemcsak a szociológia általános tudományága, hanem egyben a marxista filozófia szerves, elválaszthatatlan része is. A marxista filozófiáé, amely a természet és a társadalom dialektikus materialista elméletének az egységét testesíti meg.

A történelmi materializmusról „A marxista filozófia alapjai” c. szovjet könyv a következőket írja: „A történelmi materializmus a speciális társadalomtudományi ágaktól eltérően a társadalmi életnek nem egyes oldalait, a társadalmi viszonyoknak és jelenségeknek nem ezt vagy azt a fajtáját (gazdasági, politikai, jogi, ideológiai) vizsgálja, hanem a társadalmat, annak fejlődését, a társadalmi életet a maga egészében, oldalai, viszonyai és folyamatai belső viszonyának és kölcsönös kapcsolatainak a maga teljes összességében. A történelmi materializmus, eltérően a speciális társadalomtudományoktól, nem a részletes és különös társadalmi törvényeket tanulmányozza, amelyeknek alá van vetve a gazdasági, ideológiai és politikai folyamatok fejlődése, hanem a társadalmi élet legáltalánosabb törvényszerűségeit.”³

Ebben a fogalmazásban benne rejlik a történelmi materializmus és a *szociológia egyes speciális tudományágai* kapcsolatának a lényege. Az előbbi a társadalmi élet legáltalánosabb törvényeit kutatja, az utóbbiak ezen általános törvények érvényesülési módját kutatják a társadalmi élet meghatározott területein, és a különös, — a társadalmi élet egy-egy területére érvényes — *szociológiai összefüggéseket* vizsgálják.*

A történelmi materializmus és a szociológia szakágai között kétoldalú a kapcsolat. Az ágazati szociológiák konkrét vizsgálata gazdagítja a történelmi materializmusnak az általános síkján mozgó megállapításait és következtetéseit. Nem lehet ugyanis vitatható, hogy a történelmi materializmus

³ Osznovi markszisztikoj filozofii. Moszkva, 1958. 350. o.

* Szociológiai összefüggéseknek nevezem a tudati—ideológiai viszonyok függőségét a társadalmi-gazdasági viszonyoktól, illetve kölcsönös kapcsolatukat, olyan társadalmi jelenségek belső lényeges összefüggéseit, amelyek magukban foglalnak anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt.

mint filozófiai tudomány az egyes speciális társadalomtudományok által feltárt tényekre, összefüggésekre alapozza a maga megállapításait, így számára, ha a *jelen* társadalmának specifikus törvényeit akarja megformulálni, nélkülözhetetlenek az egyes szakszociológiák területén végzett konkrét társadalmi vizsgálatok.

A társadalomnak — amely az alap és a felépítmény egymástól elszakíthatatlan egysége — viszonylag állandó jellegű, lényeges, belső összefüggéseit és a természettől való függőségét, vagyis az objektív szociológiai törvényeket a dialektikus módszer segítségével a történelmi materializmus fedezte fel. A történelmi materializmus alapvető kategóriái — a társadalmi lét, a társadalmi tudat, a társadalom anyagi és szellemi élete, anyagi és ideológiai viszonyok, alap és felépítmény — nélkülözhetetlen elméleti alapjai minden szakszociológiai kutatásnak. *A szakszociológiák csak ezeknek a törvényeknek az alapján és e kategóriáknak a felhasználásával tudják feltárni a maguk területén a társadalmi élet belső összefüggéseit.*

A történelmi materializmus és az ágazati szociológiák kapcsolatairól két végtelen álláspont alakult ki, amelyek — véleményem szerint — egyaránt gátolhatják a marxista társadalomtudomány fejlődését: 1. a történelmi materializmus és a szakszociológiák azonosítása, 2. merev szétválasztásuk, illetve a történelmi materializmus és a marxista szociológia ágai közötti kapcsolatnak egyszerű mellérendeltségi viszonyként való kezelése. Nemzetközi méretekben a marxista szociológia tárgyáról a vitát Jürgen Kuczynski (NDK-beli filozófus) tanulmánya indította el,⁴ amelyet a Voproszi Filozofii 1957-ben jelentetett meg.⁴ A sokat vitatott tanulmány abból indul ki, hogy a szociológia teljesen önálló tudomány, amelynek a szociológiai törvények képezik a tárgyát. A szociológiai törvényeket megkülönbözteti a történelmi materializmus törvényeitől. Véleményem szerint az utóbbiak a természet, a társadalom és a gondolkodás közötti lényeges összefüggések, az előbbieket a társadalmi szféra függősége a természettől, továbbá az alap és a felépítmény közötti lényeges összefüggés.

A vitában kifejtett vélemények — leegyszerűsítve a kérdést — a marxista szociológia tárgyára és a társadalomtudományok rendszerében elfoglalt helyükre vonatkozóan három csoportba sorolhatók.

1. *A szociológia* — vagyis az általános és specifikus szociológiai törvények kutatása konkrét társadalmi-gazdasági formációkban — a filozófia részét alkotó történelmi materializmustól *külön létező, önálló tudomány, illetve tudománycsoport*. Ennek az álláspontnak az a veszélye, hogy a társadalom-elméleti alaptól elszakított szociológiai kutatások az empirizmus irányába csúsznak el, a lényeges és a lényegtelen összekeverődik. Az empirikus szociológiai kutatásokban viszont a marxizmustól idegen elméleti befolyások könnyen érvényesülhetnek.

2. A szociológia a történelmi materializmus keretébe tartozik, és ettől elkülönülő szociológiáról nem beszélhetünk. Ez az álláspont voltaképpen tagadja a konkrét szociológiai vizsgálatok jelentőségét, és éppen ezért akadályozza a társadalomkutatás fejlődését.

⁴ J. Kuczynski : Szociologiceszkije zakoni, Voproszi Filozofii. 1957.

* Illetve előzőleg már jelentek meg olyan — főleg lengyel — tanulmányok, amelyek a szociológia és a történelmi materializmus teljes szétválasztását követelték.

3. A szociológiai kutatások és vizsgálati módszerek szükségszerűen helyet kell hogy kapjanak a marxista társadalomtudományok legkülönbözőbb ágaiban (történelmi materializmus, történettudomány, közgazdaságtudomány, stb.). A kérdés ilyenfajta felvetésénél rendszerint nyitva marad az, hogy a szociológiai jellegű vizsgálatokból kifejlődnek-e az említett tudományoktól elkülönülő új tudományágak.

Az előbbiekből következik, hogy véleményem legközelebb a harmadik pont alatt felvázolt állásponthoz áll, bár egy *lényeges* vonatkozásban különbözik attól, mégpedig abban, hogy nem látom *véglegesnek azt a ma talán még célszerű állapotot, amikor szociológiai kutatások különböző társadalomtudományi ágak keretében kapnak helyet.*

A történelmi materializmus a társadalom fejlődésének általános törvényeit kutatja, az egyes szakszociológiák viszont ezek konkrét érvényesülési módjának sajátosságaival foglalkoznak, amelyek egy adott társadalmi-gazdasági alakulatban vagy csak annak egyes területein, a tudati—ideológiai viszonyok (s az ezeket magukba foglaló társadalmi szervezeti formák) és az alap vagy szélesebben az anyagi viszonyok közötti törvényeket, illetve lényeges összefüggéseket fejezik ki.

A marxista szociológia ágazatait hiba lenne tehát elválasztani a történelmi materializmustól, mint ahogy nem szabad a tudományos gondolkodásban az általánost, a különöst és az egyedit elszakítani egymástól, de hiba lenne azonosítani is a filozófia elszakíthatatlan részeként szereplő történelmi materializmust és a szakszociológiákat.

A társadalomelmélet és a gyakorlati kutatás közötti merev és a tudományra bénítólag ható elhatárolást figyelhetünk meg a burzsoá szociológiában, ahol élesen külön vált az „empirikus szociológia” és az ún. „társadalomfilozófia”. Ezt a különállást érdekesen szemlélteti Helmut Schelsky könyve,⁵ amelyben arról ír, hogy a német szociológián belül két irányzat alakul ki, az egyik az Amerikából importált „empirikus funkcionális tudomány”, a másik egy „echt deduktív Soziologie”, ami nem más, mint „a társadalom filozófiai értelmező tudománya.” Megjegyzésre érdemes, hogy nem kevés burzsoá tudós is súlyosan elmarasztalja ezt a helyzetet.

Marxista szociológia kifejlesztése elképzelhetetlen a történelmi materializmustól elszakítva, éppen ezért a történelmi materializmus — ha ebben az aspektusban szemléljük — nem állhat kívül a marxista szociológián, hanem e tudománycsoporton belül foglal helyet, és vitathatatlan prioritással rendelkezve az általános tudományág szerepét játssza.

Tudományrendszerezési kérdésekben általában és így a marxista szociológiának a társadalomtudományokon belül elfoglalt helyéről folytatott vitában is, csak a tudomány szükségszerű fejlődésének a figyelembevételével lehet helyes álláspontot kialakítani. A történelmi materializmus és marxista szociológia közötti viszonyt is *történelmileg* kell szemlélni, és akkor, azt hiszem, könnyebben lehet tisztázni ezt a *logikai* tárgyalásmódban talán bonyolultnak tűnő kapcsolatot. A történelmi materializmus a marxizmuson belül alakult ki, és a polgári szociológiával szemben, amely a marxizmus kialakulásával közel egyidőben vált önálló tudományággá, a történelmi materializmus jelentette — Lenin szavaival élve — a „tudományos szociológiát.” Illetve

⁵ Helmut Schelsky : Ortbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf—Köln, 1959.

pontosabban, Lenin azt írta, hogy „A materializmus a társadalomtudományban... tette először lehetővé a tudományos szociológiát”.

A történelmi materializmus kialakulása azonban nem jelenti azt, hogy a fejlődés ezen a téren lezárult, és a szociológiai törvények konkrét megjelenési sajátosságainak a tanulmányozásához új tudományágak kialakulására tovább már nincs szükség. Hogy mennyire tarthatatlan az ilyen álláspont, azt a közgazdaságtudomány területéről vett példával illusztrálhatom. A marxizmuson belül először a politikai gazdaságtan alakul ki, mint hagyományos ág, de ki nem ismeri el manapság, hogy a közgazdaságtudomány tudománycsoportot képez, és léteznek többek között olyan ágazatai mint munkagazdaságtan, ipargazdaságtan, agrárgazdaságtan.

Azok, akik a szociológiai kutatásokat nem tartják szalonképesnek a marxizmusban — szerintem alaptalanul — Leninre szoktak hivatkozni. Lenin több tanulmányában⁶ ténylegesen szinoním fogalmakként használta a marxista szociológiát és a történelmi materializmust.

S tegyük hozzá teljes joggal, mert hiszen ebben az időben a marxista szociológia ténylegesen egyenlő volt a történelmi materializmussal, mint ahogy volt korszak, amikor a politikai gazdaságtan egyértelműen a marxista közgazdaságtudományt jelentette.

A tudományágaknak differenciálódása azonban szükségszerű, feltartóztathatatlan folyamat, s ez a felvetett vitakérdésben azt jelenti, hogy a speciális szociológiai törvények kutatása a maguk konkrétságában nem fér meg a történelmi materializmus kereteiben, hanem ennek méhéből szükségszerűen kifejlődnek a marxista szociológia szakágai, amelyeknek kiindulópontjai a társadalomnak a *történelmi materializmus által* feltárt általános törvényei és a társadalomkutatásnak a *történelmi materializmusban* kidolgozott általános módszertana, de amelyeknek mindegyike felépítve kialakul a maguk sajátos tárgya, kategória-rendszere és technikája stb.

Felmerülhet az a gondolat is, hogy magát azt a tudománycsoportot, amelyről eddig mint marxista szociológiáról beszéltem, nem lenne-e helyesebb történelmi materializmusnak nevezni. Természetesen, ennek a kérdésnek már semmi köze sincs az elmélethez, ez gyakorlat a javából. Minden további nélkül nevezhetnénk történelmi materializmusnak, de akkor más névvel kellene illetni azt a tudományt, amit ma helyesen történelmi materializmusnak nevezünk, s amely az előzőekben kifejtettek értelmében a filozófia elszakíthatatlan része is. De mi értelme van az ilyen névcserés szofisztikának?

De vajon milyen komoly érvet lehet felvetni az ellen, hogy azt a tudománycsoportot, amelyről szó volt, s amelynek objektív szükségszerű kifejlődését bizonyítani igyekeztem, — marxista szociológiának nevezzük? Talán egyeseknél — akik idegenkednek ettől — az a gondolat húzódik meg, hogy az ideológia—politikai harc szempontjából veszélyes lehet ez az elnevezés, mert a polgári szociológia a burzsoá reakciós ideológia kialakulásában és formálásában nagy szerepet játszott.

Ez az érvelés sem tekinthető elfogadható ellenvetésnek, hiszen ha ezt magunkévá tennénk és elfogadnánk; minden, a burzsoá világnézet kialakításában fontos szerepet játszó tudományágnak más elnevezést kellene adnunk. A burzsoá szociológia nem azért reakciós, mert „az emberi együttélés formáit”

⁶ Lenin : „Kik azok a nép barátai”, „Marx Károly ...” „Statisztika és szociológia”.

kutatja, hanem azért, mert a formai oldalt elszakítja a lényegtől, a felépítményhez tartozó társadalmi jelenségeket az alaptól, a társadalmi formákat a termelési-gazdasági viszonyoktól.

III.

Az előbbieken felvetett kérdésre adott gondolatmenet bizonyításához és a marxista szociológia mint tudománycsoport lehetséges felosztásának felvázolásához és tárgyának meghatározásához szükség van még egy látszólagos kitérő megtételére.

Engels azt írja, hogy „A tudományok osztályozása, amelyek közül mindegyik egy bizonyos mozgásformát vagy az összetartozó és egymásba átmenő mozgásformák egy-egy sorát elemzi, ilyen formán maguknak a mozgásformáknak belső sorrendjük szerint való osztályozása, elrendezése és ebben rejlik a fontossága.”⁷

Amikor megkíséreljük meghatározni a szociológia tárgyát, az engelsi gondolat alapján a társadalmi mozgásformák, illetve ezek kategóriáinak osztályozásából kell kiindulni.

Ismeretelméleti szempontból a társadalmi jelenségeket kifejező fogalmakat és kategóriákat mindenek előtt a következő módon lehet csoportosítani, olyan kategóriák vagy fogalmak: 1. amelyek a társadalom anyagi életének oldalait, mozzanatait tükrözik, 2. amelyek a társadalom szellemi életének különböző oldalait, mozzanatait tükrözik, 3. amelyek anyagi és ideológiai viszonyok kölcsönhatását, összefüggéseit tükrözik, illetve magukban foglalnak mind anyagi, mind ideológiai viszonyokat (nemzet, nép, osztály, család, munkahelyi kollektíva).

A marxista szociológia tárgykörébe mindenek előtt a harmadik csoport-hoz számítható társadalmi jelenségek, mozgásformák, illetve az azokat kifejező fogalmak és kategóriák tartoznak. A szociológia fő problémája — a dolog lényegét tekintve — a társadalmi élet minden területén, a család vizsgálatánál éppen úgy, mint az üzemi munkáskollektívák tanulmányozásánál, a tudati-ideológiai viszonyok és társadalmi szervezeti formák anyagi-gazdasági viszonyoktól való függősége, illetve kölcsönös kapcsolata.

Ebben a vonatkozásban találjuk meg a marxista szociológiának, a burzsoá szociológiától megkülönböztető egyik leglényegesebb vonását. A burzsoá szociológia ugyanis a tárgykörébe tartozó társadalmi jelenségeket a gazdasági alaptól elszakítva vizsgálja, vagy legalábbis tagadja ez utóbbiaknak elsődleges meghatározó szerepét. A marxista szociológia a társadalmi jelenségeket abból a tudományosan igazolt tételből kiindulva kutatja, hogy a felépítménybe tartozó viszonyokat és formákat elsődlegesen a társadalom gazdasági alapja, vagyis a termelési-gazdasági viszonyok határozzák meg, hogy a társadalmi tudat a társadalmi lét tükröződése.

A konkrét szakszociológiai vizsgálatokban a tárgyválasztásnak kétféle módját különböztethetjük meg: 1. vizsgálhatjuk a szociológiai összefüggéseket a társadalmi életnek egyes meghatározott olyan területén, amelyek anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukba foglalnak (üzemi munkáskollektíva, család, város, falu stb.), 2. kutatásunk tárgyának választhatjuk az ideológiai viszonyok egy meghatározott csoportját, illetve ennek az anyagi

⁷ Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. 259. o.

viszonyoktól való függőségét, illetve kölcsönös kapcsolatát, (politikai viszonyokat, vallásos hitet, kulturális viszonyokat stb.).

A szakszociológiai kutatás tárgyaként szereplő társadalmi jelenségek az első pontban foglalt aspektusból kiindulva a következő módon csoportosíthatók:

1. Lakóhely (város, falu, tanya)
2. Munkahely (üzem, hivatal, termelőszövetkezet)
3. Nevelési intézmények (iskola, kollégium, diákotthon stb.)
4. Család.

Ez a korántsem teljes felsorolás a társadalmi élet legfontosabb olyan területeit adja, amelyekben konkrét tudati—ideológiai viszonyok és a gazdasági, vagy szélesebben, az anyagi viszonyok kapcsolata konkrét módon, közvetlenül alakul ki és hat a társadalmi magatartásra.

A szociológiai összefüggések a társadalmi életnek ezeken a területein egymástól sok tekintetben eltérő módon, sajátos formában jelentkeznek. A társadalmi élet különböző területein az ideológiai viszonyok más és más csoportjának (jogi, politikai, kulturális) van elsődleges jelentősége. Lényegesen különböznek az ideológiai viszonyok kifejezési formái is (elvek, normák, intézmények), és ezeket az anyagi viszonyok különböző elemei egymástól eltérő módon, intenzitással és közvetettséggel határozzák meg. Mindebből következően a társadalomkutatás technikájában is szükség van eltérő sajátosságok érvényesítésére. Éppen ezért kézenfekvő, hogy a város-, a falu-, az üzem-, a termelőszövetkezet-szociológia mint elkülönülő, de az általános módszertan révén mégis összekapcsolódó ágazati tudományok kialakuljanak.

Az említett ágazatok közül különösen nagy jelentősége van a munkahelyi viszonyokkal foglalkozó szak-szociológiáknak. A technika rohamos fejlődésével, a koncentráltság fokozásával és mindenek előtt a *szocialista termelési viszonyok kialakulásával* az egész társadalmi fejlődésben és az egyes emberek társadalmi magatartásában is egyre nagyobb a szerepe a munkahelyi kollektíváknak. A szocialista munkahelyi kollektívák kialakulásától (amelyek, mint társadalmi szervezetek, anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magukban foglalnak) nagymértékben függ nemcsak a társadalom termelőerőinek fejlődése, hanem a szocialista társadalmi tudat kifejlődése is.

Üzemekben, termelőszövetkezetekben, hivatalokban az anyagi és ideológiai viszonyok, illetve azok kifejezési formáinak sajátos összefüggéseit tapasztalhatjuk, amelyeknek ismerete sok tekintetben megkönnyítheti a kollektívák eredményes vezetését és fejlesztését.

A gyakorlati élet egyre sürgetőbbé teszi olyan kutatásoknak az elvégzését, amelyek szocialista üzemi munkáskollektívák és termelőszövetkezeti közösségek kialakulásának törvényszerűségeit és a termelésre gyakorolt hatását vizsgálják. Ilyen vizsgálatok szükségesek többek között az optimális eredményt adó bérformák — illetve termelőszövetkezetekben — jövedelemelosztási módok meghatározásához. Az anyagi és az erkölcsi ösztönzés vizsgálatánál ugyanis nem lehet az elszigetelt egyénekből — robinzonokból — kiindulni, hanem figyelembe kell venni a munkahelyi kollektíva egészét és az egyéneknek a munkahelyi kollektívában elfoglalt helyét.

A marxista társadalomtudományon belül több országban és köztük nálunk is folynak szociológiai kutatások és kísérletek a munkahelyi szociológiai viszonyokkal foglalkozó sajátos szakágazati módszertan és technika kidolgozására.

A szociológiai jelenségek vizsgálata a nevelőintézményekben is fontos kérdés, bár itt a kollektívák fejlődésében és az egyes tagok magatartásának motiválásában is elsősorban társadalomlélektani jelenségeknek van jelentőségük. Éppen ezért a szociológiának mint külön ágazati tudománynak a létjogosultsága ezen a téren erősen vitatható. Bár véleményem szerint — különösen a felsőbb iskolákban — a kollektívák fejlődésében, tanulási eredményeiben és egyes tagjainak a magatartásában szociológiai tényezőknek összehasonlíthatatlanul nagyobb szerepe van, mint ahogyan ez a köztudatban él.

A szocializmusban is nagy jelentősége van a család mint társadalmi közösség vizsgálatának. A társas élet munkahelyi formái mellett is a társadalom fejlődésében az egyes egyének magatartásának a motiválásában nagy szerepe van a családnak mint társadalmi közösségnek.

A családi élet formái is alapjában az anyagi-gazdasági viszonyoktól függöek, de ez az összefüggés bonyolult és rendkívül összetett, megértéséhez az anyagi és ideológiai viszonyok különböző elemeinek rendkívül bonyolult kölcsönhatását kell feltárni, ami nem lehet más tudományágnak a feladata, mint a történelmi materializmus alaptételeire felépülő marxista család-szociológiának. Ilyen szaktudományág kialakulásához szilárd kiindulópontot adott Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. munkája, de mulaszt-hatatlan feladat a családi élet új jelenségeinek a feltárása.

A szakszociológiák tárgykörének fenti felsorolásából tudatosan kimaradt két rendkívül fontos társadalmi közösségi forma, amely anyagi és ideológiai viszonyokat egyaránt magában foglal: a nemzet és a társadalmi osztály.

A szakszociológiai vizsgálatok elősegítik ezeknek a bonyolult társadalmi jelenségeknek a konkrét tanulmányozását. Ezek vizsgálata azonban — véleményem szerint — az általánosítás szükségszerűen magas foka miatt a történelmi materializmusba mint a szociológia általános tudományába tartozik.

A társadalom fejlődésének megértése szempontjából a legfontosabb az osztályviszonyok tanulmányozása, s egyben ez a nyitja a társadalmi történések s a társadalmi cselekvések megértésének is, ugyanakkor mi sem lenne nagyobb hiba, mint az osztályt alaktalan, egynemű tömegnek elképzelni. Egy osztályon belül is megkülönböztethetők csoportok a termelési viszonyaikban meglevő — az osztályviszonyok szempontjából nem minőségi, de sok esetben egyáltalában nem jelentéktelen — eltérések szerint. De nem kezelhető mellékes kérdésként a felépítmény egyes elemeiben levő különbség sem.

A dogmatikus társadalomszemlélet csak az osztályokról vesz tudomást, de szem elől téveszti az osztályokon belüli különbségeket. Ezzel látszólag megragadja az általános, a fő vonatkozásokat, de az általános — nagyszámú egyedi jelenségek megvizsgálása és a különös összefüggések ismerete nélkül — a maga valóságában nem tárható fel.

A különös összefüggések láncszemének figyelmen kívül hagyása és a konkrét társadalmi jelenségek konkrét módon való tanulmányozásának elhanyagolása vezet el a dogmatikus társadalomszemléletnek egy rendkívül sajátos logikai ellentmondásához: az objektív osztályviszonyok szerepének mechanikus merevségű értelmezésével egyidőben az egyes személyek szerepének a túlértékeléséhez.

Hasonló a helyzet a szocialista nemzet esetében is. A társadalmi valóság durva leegyszerűsítése lenne, ha az alapvetően azonos termelési viszonyokból kiindulva nem vizsgálnánk az egyes társadalmi rétegek fejlődésének sajátos-

ságait, vagy ha csak arról a különbségről vennénk tudomást, ami a szocialista állami szektor dolgozói és a szövetkezeti parasztság között fennáll.

Ezzel lemondanánk arról, hogy a szocialista társadalom fejlődésének specifikus törvényeit és más lényeges összefüggéseit tudományosan feltárjuk, ami minden bizonnyal nemcsak az elméletre, hanem a gyakorlatra is károsan hatna ki.

Az ideológiai és az anyagi viszonyok közötti összefüggés vizsgálható nemcsak a területi vagy más szóval ágazati megoszlásban, hanem az ideológiai viszonyok egyes tényező-csoportjai szerint is. A család vagy az üzem szociológiai vizsgálatába például szükségszerűen bele kell értenünk a családon belüli kulturális viszonyok szerepét is, s ez itt mint a családszociológia tárgya szerepel, de elképzelhető a társadalom különböző területein (város, falu, üzem, család stb.) a kulturális és az anyagi viszonyok kölcsönös kapcsolatának és az előbbiek társadalmi életre gyakorolt hatásának a vizsgálata is. Ebben az értelemben vetődik fel a kérdés a szabadidő-felhasználás témakörébe vágó szociológiai kutatásoknál, de emellett az irodalomelméletnek, vagy zeneelméletnek is szükségszerűen vannak kulturszociológiai vonásai.

Az ideológiai viszonyok körébe tartozó társadalmi jelenségeket a szakszociológiák tárgyköre szempontjából csoportosítva — anélkül, hogy teljességre törekedhetnénk — a következő felosztást alakíthatjuk ki:

1. Jogi viszonyok
2. Politikai viszonyok
3. Kulturális viszonyok
4. Etikai viszonyok
5. Vallási viszonyok.

A felsorolás korántsem teljes, ide tartoznak még többek között olyan jelenségek, mint a társadalmilag normálisnak tekinthetőtől eltérő magatartás (bűnügyek, sexualpathológia stb.) kialakulásának szociológiai tényezői vagy a hamis tudat (faji előítéletek stb.) szerepe a társadalomban.

Az ideológiai viszonyok konkrét társadalmi jelenségeként különböző formákban jelennek meg, mégpedig mindenekelőtt úgy, mint *a)* normák, nézetek, *b)* intézmények, szervezetek és *c)* olyan elméletek vagy tudományok, amelyek az ideológiai viszonyokat, illetve azok megjelenési formáit tanulmányozzák.

A szociológiai vizsgálatok, amikor az ideológiai viszonyok egy meghatározott csoportja és az anyagi viszonyok kölcsönhatását kutatják, szükségszerűen foglalkoznak az ideológiai viszonyok előbbiekben felsorolt megjelenési formáival.

A szociológia tárgya tehát ebben az értelemben a felépítmény egy-egy meghatározott csoportja, amely nemcsak az ideológiai viszonyokat, hanem azok megjelenési formáit is magában foglalja.

Az a lehetőség, hogy a felépítménybe tartozó jelenségeket ilyen tagozásban a társadalmi élet legkülönbözőbb területein vizsgáljuk, alapul szolgálhat a marxista szociológia funkcionálisan tagozott ágai kialakulásához. Ilyen lehetséges ágak azok a jogszociológia, a kultúrszociológia, vallás-szociológia, a kriminálszociológia stb.

Ezzel a kérdéssel kapcsolatosan ki kell térnem a burzsoá és a marxista szociológia tagolódásának egy nagyon lényeges különbségére.

Olyan burzsoá társadalomtudományok, mint a jog, a történelemtudomány, az irodalomtudomány vagy a politikai tudományok sajátos tárgyukat

legtöbbször a társadalmi környezettől s különösen a gazdasági alaptól elszakítva, önmagukban vizsgálják. Így alakultak ki a polgári társadalomtudomány említett tudományágain belül a különböző formális—rendszerező irányzatok.

Olyan ágazati szociológiák, mint a jog-, kultúr-, politikai- stb. szociológia a burzsoá társadalomtudományban tehát bizonyos ténylegesen fennálló szakadékot vannak hivatva áthidalni (— más kérdés, hogy szemléletmódjuk és módszertanuk következtében erre képtelenek).

A marxista társadalomtudományok esetében gyökeresen különböző a helyzet. Kiinduló szemléletmódjuk — akár a jog, akár az irodalomtudományról van szó — a történelmi materializmus, amely a felépítménynek az alaptól való függését hangsúlyozza. Ebből következik, hogy ezeknek a tudományágaknak a tárgykörükbe tartozó jelenségek és az alap kölcsönös összefüggését feltétlenül tanulmányozniuk kell.

A marxista társadalomtudomány említett csoportjainak szerves, elválaszthatatlan része a szociológiai aspektusból végrehajtott kutatás. Ebből következik például, hogy a jogszociológia, amely a társadalom jogfelfogása és a társadalmi környezet — benne elsősorban a gazdasági alap — kölcsönhatását vizsgálja, mindenekelőtt a jogtudomány vagy közelebről a jogelmélet része.

A jogszociológia sajátos módszertana és tárgya következtében azonban egyben szerves és elválaszthatatlan része a szociológiának is, a legszorosabb rokonságban áll a szociológia többi ágazati tudományával.

A jogszociológia esetében tehát éppen úgy, mint a szociológia több más szakágánál is marginalitást tapasztalunk, ami egyébként a tudományok fejlődésének egyik erősödő sajátossága, nemcsak a társadalom-, hanem a természettudományok esetében is. *A szakszociológiáknak marginális jellegük van, mindenekelőtt azért, mert olyan tényezők közötti szociológiai összefüggéseket vizsgálnak, amelyek mint specifikus társadalmi jelenségek kialakult társadalomtudományi ágak tárgyát képezik.*

IV.

Az eddigiekből logikusan következik, hogy a szakszociológiák, akár a társadalmi élet egy-egy meghatározott területén vizsgálják a szociológiai összefüggéseket, a társadalmi törvények konkrét megjelenési formáit, akár a társadalmi felépítmény egy-egy csoportjának az alaptól való függősege a tárgyuk, szükségszerűen a legszorosabb kapcsolatban kell, hogy dolgozzanak más, olyan társadalomtudományi ágakkal, amelyek a társadalmi életnek egy-egy speciális vonatkozását kutatják.

A szakszociológiákban — túl a történelmi materializmuson, amelynek döntő szerepéről és prioritásáról az előzőekben már részletesen volt szó — különleges szerepe van a közgazdaságtannak. Ez logikusan következik az eddig leírtakból.

Marxista szociológiai vizsgálatok elképzelhetetlenek az alap, a társadalmi-gazdasági viszonyok alapos és beható ismerete nélkül. A szociológiai vizsgálatok a szocializmusban is, ha a közgazdaságtudománytól elszakítva végzik, könnyen tudománytalanná válhatnak, és a burzsoá szociológiához hasonlóan zsákutcába torkollhatnak.

De nemcsak a szociológia van rászorulva a közgazdaságtudományra, hanem a közgazdaságtudomány is a szociológiára. A gazdasági jelenségek vizs-

gálatánál az optimális eredményt adó gazdasági formák — pl. bérformák megválasztásánál, piacutatásnál, a regionális tervezésnél és számtalan egyéb, az elmélet és a gyakorlat által felvetett közgazdasági probléma — megválasztásánál mindinkább számolni kell az ideológiai viszonyokkal, a társadalmi tudattal, tehát olyan összefüggésekkel, amelyeket a maguk konkrétságában és a szükséges részletességében a szakszociológiák tárnak fel.

Olyan konkrét közgazdaságtudományi, illetve közelebbről munkagazdaságtani vizsgálatoknál, mint az egészségtelen mértékű munkahelyváltoztatás okainak megállapítása, még akkor is, ha szűken csak a gazdasági követelményeket nézzük, figyelembe kell venni azt, hogy milyen a munkáskollektíva társadalmi tudata, összeforrottsága, s milyen ezeknek a tényezőknek a hatása a vizsgált társadalmi-gazdasági jelenségre. Különösen fontos ez a csoportbérézés és az egyéni bérezés hatásának az összehasonlításánál, ilyen irányú vizsgálat csak a szociológiai összefüggések feltárása segítségével adhat választ arra, hogy mikor milyen bérforma alkalmazása célszerű.

A szociológia egyes ágai tehát a legszorosabb kapcsolatban vannak a közgazdaságtudomány azon ágazati tudományaival, amelyek az adott szociológiai tudományág által kutatott gazdasági szervezetben a gazdasági viszonyokat, gazdasági törvényeket és egyéb objektív gazdasági összefüggéseket vizsgálják; így az üzemszociológia az üzemgazdaságtannal, a termelőszövetkezeti szociológia az agrárgazdaságtannal, s mindkettő nagyon szoros összefüggésben van a munkagazdaságtannal.

A kisebb társadalmi közösségekben végzett vizsgálatoknál rendkívül fontos a szociológia és a lélektan, közelebbről a társadalomlélektan közötti együttműködés. A lélektannak ebből a szempontból az az oldala bír különös jelentőséggel, amely az emberi pszichikum társadalmi-történeti jellegével foglalkozik. A szovjet pszichológiában még a 20-as, 30-as években kialakult az a fontos tétel, hogy az emberi pszichikum fejlődésének fő mechanizmusa a történetileg kialakult társadalmi tevékenység-fajták és formák elsajátításának mechanizmusa és azok belső pszichikus folyamatokká való változtatása. Ez az oldal azonban később elhanyagolódott. Erre mutat többek között Leontyevnek a következő megállapítása „... annak hangsúlyozása, hogy az I. P. Pavlov által kezdeményezett magasabb idegműködés fizioiogiájának nagy jelentősége van a pszichológia szempontjából, igen komoly nehézségek elé állította azt a munkát, amelynek az emberi pszichikum társadalmi-történeti jellegének problémáját kellett kidolgoznia....”⁸

A marxista pszichológia ezen alapproblémájának élesebb felvetése az utóbbi években ösztönzést ad a pszichológián belül olyan ágazatok megerősödésének, mint amilyen a munka, illetve üzemlélektan. A munka- és üzemlélektan és a kialakulóban levő üzemszociológia között eredményes tudományos együttműködés valósítható meg.*

A társadalomlélektan és a szociológiai együttműködés fontosságának hangsúlyozása mellett szükség van az elhatárolásra is különösen olyan ágak esetében, mint az említett üzemszociológia és az üzem-, illetve munkalélektan.

Az elhatárolás lényeges vonása szerintem a következő:

⁸ Magyar Filozófiai Szemle, 1959. 3—4. sz.

* Az üzemlélektan, a munkalélektan nem teljesen azonos fogalmak, a munkalélektan a munka objektív körülményeinek (pl. a szín és a zaj) a lelki életre gyakorolt hatását vizsgálja, az üzemlélektan viszont a szociológiai jelenségeknek az egyes ember tudatára, lelki életére gyakorolt befolyását kutatja.

A társadalomlélektan nem az ideológiai és anyagi viszonyok kölcsönös kapcsolatát kutatja, hanem különböző társadalmi jelenségeknek — akár az alaphoz, akár a felépítményhez tartoznak — az egyes egyének lelki életére gyakorolt hatását, továbbá azt a szerepet, amelyet az egyes egyének jellembeli, képességbeli, magatartásbeli különbözőségei a kisebb közösségek életében okoznak.

Az egyes szociológiai tudományágakban az említettek mellett fontos szerepet játszhatnak más tudományágak, a jogszociológiában a jogtudomány különböző ágai, a családszociológiában a demográfia, a kriminálszociológiában az egyéni lélektan stb.

Külön ki kell emelnem még a társadalomstatisztika szerepét, amelynek minden ágazati szociológiában nagy a jelentősége. A marxista szociológiának a lényegéből fakadó és a burzsoá szociológiától megkülönböztető módszertani vonása az objektív társadalmi tények megfigyelése, elemzése és kiindulópontként való használata a kutatásokban. Ideológiai viszonyokra, a társadalmi tudat fejlettségi fokára mindenekelőtt a társadalmi tényekből, a társadalmi cselekedetekből lehet következtetni, amelyeket mérhetővé, elemezhetővé csak a társadalomstatisztika módszereivel tudunk tenni.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy tagadni vagy akárcsak lebecsülni lehetne a szociológiai kutatásokban a szubjektív módszereket, az interjú módszert, az ankétrendszerű kérdőíveket, ankétokat stb. felhasználását. A szubjektív módszerek a marxista szociológiában azonban kiegészítő szerepet játszhatnak, és nem válhatnak alapvetőkké, mert a társadalmi tények vizsgálatánál első sorban az egyének társadalmi tetteiből kell kiindulnunk, nem pedig közvetlenül a gondolataikból és érzéseikből. Ennek kihangsúlyozása azért is fontos, mert a szociológiai kutatást a szocializmusban is állandó veszélyként fenyegeti a pszichologizmus és ennek következtében az empirikus részleteknél való megrekedés, a lényeges és a lényegtelen mozzanatok összekeverése.

Ezzel kapcsolatban ki kell térnem a marxista szociológiának még egy fontos módszertani vonására. Amikor annak a fontosságát hangsúlyozom, hogy a szociológiai törvények érvényesülésének módját és szélesebben a szociológiai összefüggéseket a társadalmi élet különböző konkrét területein kell kutatni, ez nem azt jelenti, hogy felesleges „részlet” vizsgálatokba kell bocsátkozni. A kutatott területen a *szociológiai törvények* érvényesülésének a módját kell feltárni, és ez a fő, a lényeges összefüggéseket világítja meg.

De emellett figyelembe kell venni azt is, hogy az objektív szociológiai törvények (általánosak és specifikusak) csak a társadalom és természet, az alap és felépítmény közötti leglényegesebb összefüggések megformulázását jelentik. A törvény és a lényeg egynemű fogalomként jelenik meg a marxista társadalomtudományban.

A társadalmi életben viszont szükség van az ezen törvényekben meg nem formulázott, de az egyes területeken lényeges objektív összefüggések feltárására. A marxista szociológiai kutatásnak azonban rendkívül fontos feladata a lényeges és lényegtelen összefüggések megkülönböztetése.

*

A marxista szociológiai kutatás hazai kifejlesztésével kapcsolatosan jogosan vetődik fel a gondolatársítás is, amit Szabó Imre akadémikus a *marxista szociológiai kutatás fontosságát* hangsúlyozó tanulmányában a következőképpen fogalmazott meg: „... nálunk a szociológia művelésének az

igénye, különösen 1956-ban, bizonyos értelemben mint a revizionizmus társadalomtudományi követelménye merült fel.”⁹ Ez a megjegyzés teljesen jogos. A szociológia művelésének az igénye ugyan önmagában nem tekinthető revizionista követelésnek, de a sajátos történelmi helyzetből következően ez tényleg revizionista követelés formájában jelentkezett. Ennek oka többek között az, hogy a marxista társadalomtudományokon belül elhanyagoltuk a szociológiai törvények konkrét jelentkezési módjának és egyéb szociológiai összefüggéseknek a vizsgálatát.

Ebből azonban csak azt a következtetést lehet levonnunk, hogy — nem utolsósorban a revizionizmus elleni küzdelem érdekében is — ezt a mulasztást pótolnunk kell.

Az a felfogás, amely a burzsoá befolyástól vagy revizionizmustól félve tiltja ezeknek a szociológiai összefüggéseknek a vizsgálatát, végeredményben a burzsoá ideológia, illetve a revizionizmus erősödését vagy legalábbis pozícióinak a megtartását segíti elő, mert gátolja azt, hogy a szociológiai törvények és egyéb szociológiai összefüggések ismeretében kevesebb hibával, nagyobb eredménnyel folyjék a szocializmus építése és a kommunista társadalom kialakításához vezető átmenet kidolgozása.

О ПРЕДМЕТЕ МАРКСИСТСКОЙ СОЦИОЛОГИИ И ЕЕ МЕСТЕ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Андраш Гегедюш

1. В последние годы развернулась живая дискуссия о предмете марксистской социологии, о ее категориях, особенностях методики и отношении к другим отраслям общественных наук. В основе этой дискуссии лежит то обстоятельство, что развитие социалистического общества требует все более широкого раскрытия связи между различными сторонами и моментами общественной жизни, чем возрастает значение изучения взаимосвязей, существующих между условиями сознательно-идеологического и производственно-экономического характера. Дискуссия о предмете марксистской социологии является проявлением этой общественной потребности практической жизни.

Конкретное исследование взаимодействия сознательно-идеологических и производственно-экономических отношений ведет в социалистическом обществе к созданию марксистских социологий и в целом к созданию марксистской социологии как группы ряда научных дисциплин.

2. Марксистское исследование социологических отношений в обществе возможно только на основе общих закономерностей и методологии, обнаруженных историческим материализмом. Именно по-этому исторический материализм — в качестве всеобщей дисциплины — пользуется несомненным приоритетом внутри марксистской социологии, как группы научных дисциплин. И вместе с тем исторический материализм, раскрывая жизнь общества в целом, в полноте, и исследуя самые общие закономерности общественной жизни, является неразрывной частью марксистской философии, олицетворяющей единство диалектико-материалистического взгляда на природу и общество.

3. Отдельные отрасли марксистской социологии оформляются соответственно отдельным конкретным областям общественной жизни (место работы, место жительства, и т. д.), где конкретно проявляется взаимодействие сознательно-идеологических и производственно-экономических отношений, или же отчасти развиваются соответственно свойственным группам (юридическим, культурным, моральным условиям и нормам) сознательно-идеологическим отношениям. Отдельные специальные социологии имеют резко маргинальный характер и, в частности, они должны быть тесно связаны с экономической наукой, так как нельзя себе представить марксистское социологическое исследование без

⁹ Szabó Imre: Lenin és a társadalomtudományok. (Magyar Tudomány, 1960. 5—6. különlenyomat, 336. o.)

основательного и глубокого знания общественно-экономических условий. Важной задачей является разграничение социологии от психологии общества, поскольку последняя изучает взаимодействия между разными общественными явлениями и духовной жизнью индивидов.

THE SUBJECT AND PLACE OF MARXIST SOCIOLOGY IN THE SYSTEM OF SOCIAL SCIENCES

by András Hegedüs

1. In the past few years quite a lively discussion has been going on concerning the subject, category, and methodological characteristics of marxist sociology and their relations to the branches of social sciences. The social background of the discussion lies in the fact that the development of socialist society demands a wider and more thorough explanation and discovery of the inferences between the different aspects and motions of social life, as a result of which the significance of the investigations concerning inferences between the conscious-ideological relations and productive economic relations increases. A discussion on the subject of marxist sociology is the form of appearance of this social need raised by practical life.

In socialist society a concrete investigation of the mutual relation between the conscious ideological relations and productive economic relations leads to the formation of marxist professional sociologies and on the whole to the development of marxist sociology as a group of science.

2. A marxist analysis of the sociological inferences of the society can be realized only on the basis of general social laws and methodology provided by historical materialism. Just because of this, as a group of science within marxist sociology, historical materialism enjoys undisputable priority and functions as a general branch of science. At the same time by aiming at examining social life in its entirety, as well as the most general laws of social life, historical materialism is an unbreakable part of marxist philosophy. This philosophy embodies the unity of the dialectic materialist view on nature and society.

3. The different branches of marxist sociology are partly formed according to the concrete fields of social life (work place, dwelling place, family, etc.) where the reciprocal effect between conscience ideological relations and production economic relations appears in a concrete way, and partly they develop according to the characteristic groups of conscience ideological relations (e. g. legal, ideological, cultural, moral relations and norms.) The different special sociologies are definitely of a marginal character and they are bound to be in close contact with the science of economics, since no marxist sociological investigations and examinations can be imagined without a thorough and fundamental knowledge of the social-economic conditions. In addition to these it is very important to mark the border between sociology and social psychology, the latter one examining the reciprocal effect between different social phenomena and the psychological life of the individuals.

Neuronális automaták

TARJÁN REZSŐ

1. Bevezető megjegyzések

Több mint 50 év telt el azóta, hogy Leninnek az Empíriokriticizmusban a filozófiai idealizmusnak akkori képviselői ellen folytatott harcában még bizonyítania kellett, hogy az ember valóban az agyával gondolkodik. A természettudományok, különösen a biológia és a fiziológia fejlődése azóta ezt a kérdést is, mint sok más kérdést, a materializmus javára döntötte el. Ma már nem is vitatják, hogy valóban az agy a gondolkodásnak sui generis szerve. Korunk tudományos problémája többé már nem az, hogy az ember agyával gondolkodik-e vagy nem, — a kérdés inkább így hangzik: *hogyan* gondolkodik az ember, pontosabban, *hogyan működik a gondolkodás szerve?* Hogyan szerveződnek a részei egészé, milyen fizikai és kémiai természetű folyamatok játszódnak le az agyban a komplex gondolkodási folyamat alatt?

Az utóbbi tíz évben ugyanis olyan bonyolult automatákat (elsősorban a modern elektronikus digitális* számológépekre gondolok) konstruáltak, amelyeknek már pusztá léte is bebizonyította, hogy bizonyos műveleteket, amelyeket csak azért, mert az ember agyával vitte véghez, „szellemi” munkának tekintettek, gépek is végre tudnak hajtani. A fejlődés azt is bebizonyította, hogy a modern digitális automaták nemcsak tisztán *numerikus* problémák megoldására alkalmasak. Az utóbbi időben nagy haladást értek el a nyelvek fordításának mechanizálása területén; legújabban pedig sikerült ilyen gépek segítségével matematikai-logikai és geometriai problémák bizonyítását heurisztikus módon megkonstruálni. Intenzív kutatás folyik az alakfelismerés problémáján, azzal a céllal, hogy a kézzel írott számokat gépi úton olvassák le és a számoló automaták által közvetlenül feldolgozható formára hozzák.

Ilyen körülmények között nem csodálkozhatunk, hogy a szellemi munka, illetve a gondolkodás fogalmának a tartalma fokozatosan változik, és az utóbbi időben a természettudósok, különösen a számoló automaták specialistái érdeklődésének homlokterébe került. A. M. Turing, az ismert angol matematikus¹ gondos elemzés után megkísérelte megadni a gondolkodásnak úgynevezett „operatív”, azaz lényegében a magatartás által implicite meghatározott definícióját. Eszerint egy gépről akkor mondhatjuk, hogy gondolkodik,

* Az elnevezés az angol „digit” (számjegy) szóból származik.

¹ Turing, A. M.: Computing machinery and intelligence. Mind, Vol. LIX, No 236 (Oktober 1950), pp 433–460.

ha előírt kísérleti feltételek mellett ésszerű kérdésekre oly módon válaszol és ezáltal az embert úgy tudja utánozni, hogy a kérdéseket feltevő ember, aki csak az írógép által kiírt válaszokat látja, nem pedig magát a válaszoló gépet, az adott válaszokat egy ember által adottaknak tartja. Bár ennek a definíciónak, amint McCarthy és Shannon² megjegyzik, megvan az az előnye, hogy olyan metafizikus fogalmakat, mint az „Én” stb. nem használ, azonban nem tesz különbséget a valódi, eleven gondolkodás, (ahogyan ez valamilyen probléma megoldásának során történik) és aközött, hogy a helyes felelet között egy megfelelően nagy tárolóból (emlékezet) a gép egyszerűen kikeresi. Cobb³ az ismert angol fiziológus fiziológiai szempontból a gondolkodást úgy definiálja, mint „olyan események sorozatát, amelyek az agyban külső ingerek hatására (beleértve más agyakból jövő közléseket is), mint reakciók keletkeznek, és amelyek az agyvelő különböző részei közötti kölcsönhatásoktól függnék”. Habár ez a fiziológiai definíció is tisztán fenomenológiai, filozófiai szempontból azért érdekes, mert hangsúlyozottan materialista jellege van: a gondolkodást itt *redlis* (azaz materiális) *események, külső ingerek következtében létrejövő esemény-sorozatnak* fogja fel.

1. 1. *Problémafeltevés.* Ezek valamint sok más hasonló vizsgálat a kérdésfeltevés általánosításához vezetett, a következő formában: *egyáltalán milyen szellemi munkák mechanizálhatók? A komplex emberi gondolkodási folyamat mely részeit valósíthatják meg egészen vagy részben automaták? Milyeneknek kell az ilyen automaták szerkezeti elemeinek lenniük? Milyen logikai struktúrával kell bírniuk, hogy bizonyos problémákat meg tudjanak oldani? Melyek az ilyen automaták általános tulajdonságai? Ilyen és hasonló kérdésfeltevések tipikusak az automaták absztrakt általános elméletére nézve, amelynek része a neuronális automaták elmélete is.*

Nyilvánvaló, hogy az ilyen és hasonló kérdésfeltevések nemcsak tisztán természettudományos, hanem filozófiai, különösen ismeretelméleti szempontból is nagy érdeklődésre tartanak számot. A következőkben megkíséréljük, amennyiben ez a fejlődés mai állapotában lehetséges, szisztematikusan ismertetni az automaták, különösen a neuronális automaták absztrakt elméletének fő eredményeit. A kifejtés szükségképpen egyoldalú: a tényanyagot főként a kutató mérnök szempontjából tárgyaljuk, akit elsősorban a gyakorlatilag is használható instrumentálás érdekel. Egy hipotézis, illetve elmélet helyes voltának legszigorúbb bíróját azonban éppen a gyakorlat kritériuma jelenti. Megkíséréljük a tényanyagot úgy bemutatni, hogy egyfelől, ami módszertanilag nagyon fontos, a kutatónak jellegzetes gondolkodási módja lehetőleg világosan kitűnjék, másfelől, azonban úgy, hogy a tulajdonképpeni filozófiai problémák kidolgozása, illetőleg az eredmények filozófiai általánosítása lehetőség szerint könnyebbé váljék.

1. 2. *Az automata absztrakt fogalma.* Az absztrakt elmélet tárgya érthető módon nem azonos a műszaki értelemben vett automatikus rendszerek tárgyával, amint azt az ipari szabályozó és vezérlési folyamatoknál kifejlesztették. Az automaták általános elmélete egy fokkal absztraktabb. Biológiai kifejezést használva minden műszaki automatában találhatunk receptor szerveket, amelyek a működés alapjául szolgáló információkat szállítják. Vannak továbbá

² *Mc Carthy—Shannon : Automata studies, Princeton 1956.*

³ *Cobb, St. : On the nature and locus of mind. Archives for neurology and psychiatry, Vol. 67 (1952).*

effektor szervek, amelyeknek feladata erő kifejtés, és amelyeket a receptorok által szállított információk alapján vezérelnek. A két szerv között mint összekötő *mindig* van egy *vezérlő szerv*, amelynek a feladata a receptorok által szállított *információk feldolgozása* és effektív vezérlő-jelek továbbítása az effektor szervhez. Egyszerű automatákban a vezérlő szerv rendszerint nincsen fizikailag elválasztva a gép többi részétől. Mint funkció azonban mindig jelen van és a modern komplex automatáknál általában mint fizikailag is elválasztott, külön egységet szerkesztik meg. A vezérlő szerv legtöbbször (nem mindig) *kapcsoló-elemek* (többé-kevésbé) *komplex hálózata*, amelyek elektromos impulzusokra reagálnak és ezeket bizonyos feltételek mellett továbbadják. A receptor, illetve effektor szervek az absztrakt elmélet számára érdektelenek; az automaták absztrakt elméletének tárgya a *központi vezérlő szerv funkciói és logikai struktúrája*, a vezérlő szervnek az egyes keresztülvendő feladatok számára szükséges, illetve elégséges tulajdonságai.

Ennek a szemléleti módnak megfelelően egy automata véges-sok, lehetőleg általánosan definiált tulajdonságú kapcsoló-elemből álló rendszer. A kapcsoló-elemek oly módon vannak egészszé szervezve, hogy a receptorokból kiinduló, jól definiált, időben és/vagy térben elrendezett bemenő jelzés-sorozatra (eseményekre) az effektoroknak időben és/vagy térben elrendezett jól definiált eredmény-sorozatot ad le; ezek az ún. kimenő jelzések a bemenő jelzéseken kívül az *automata belső állapotától is függenek*. Az automata belső állapotán az egyes kapcsoló-elemek állapotának összességét értjük, a bemenő események fellépésének időpontjában.

Az így definiált automata akkor *véges*, ha a lehetséges belső állapotok száma véges, más esetben végtelen automatának nevezzük. Az automatákat véges (vagy: végtelen) tárolóval („memória”) láthatjuk el. Két nagy osztályba oszthatók: a *logikai* automaták olyan kapcsoló-elemből állanak (döntési szerveknek is nevezik), amelyek két és csak két stabil állapotra képesek a $A \cdot \bar{B} \vee \bar{A} \cdot B$ kizáró-diszjunkció értelmében. A másik osztályba a *neuronális* automaták tartoznak, amelyeknek kapcsoló-elemei definíció-szerűen nagyobb vagy kisebb mértékben a valódi neuronok tulajdonságaival bírnak.

1. 3. *Az automaták elméletének keletkezése.* Az automaták elméletének keletkezését rendszerint A. M. Turing⁴ híres munkájának megjelenésétől számítják, amelyben egy (akkor még csak hipotetikus) automatikus számológép segítségével *egyáltalán kiszámítható számok* problémáját tárgyalta. Az eredmény az, hogy minden olyan szám kiszámítható, amelynek kiszámításához megadhatunk egy *effektív eljárást*, azaz a számolási műveletek olyan jól-definiált véges hosszú sorát, amit a gép effektíve végre tud hajtani. Érdekes megjegyezni, hogy a Turing-féle egyetemes gép absztrakt eszméje majdnem egy teljes évtizeddel megelőzte az első igazi automatikus digitális számológépet.

A következő lépést McCulloch és Pitts 1943-ban megjelent alapvető dolgozata⁵ jelenti, amelyben először kísérelték meg a központi idegrendszer matematikai értelemben véve szigorú elméletének kifejtését a matematikai

⁴ Turing, A. M.: On computable numbers, etc. Proc. London Math. Soc. Sc. 2. Vol. 42 (1937), pp 230—265.

⁵ McCulloch, W. S. and Pitts, W.: A logical calculus of the ideas immanent in neurons activity. Bull. Math. Biophysics, Vol. 5 (1943) pp 115—133.

logika segítségével. Az akkor ismert fiziológiai tényekből kiindulva a neuron absztrakt modelljét mint egy egyetemes kapcsoló-elemet a következő tulajdonságok segítségével definiálták: két és csak két stabil állapota van; meghatározott ingerküszöbvel rendelkezik, amelyen alul nem lehet ingerelni. Egy kimenő és több bemenő vezetéke van; utóbbiak vagy ingertkeltő vagy gátló vezetékek lehetnek, az ingerlés, illetve a gátlás fiziológiai tényének megfelelően. A neuron funkciója a kisülés aktusából áll, azaz meghatározott számú bemenő vezeték egyidejű ingerlésekor a kimenő vezetéken impulzus jelenik meg; ha viszont akár csak egyetlen tiltó vezetéket is inger ér, a neuron teljes gátlásba kerül. Az egyszerűség kedvéért felteszik továbbá, hogy az impulzusok időben egyenlő távolságúak és tartamúak. Ennek a modellnek alapján az idegrendszert a kapcsoló-elemek időben változatlan hálózatának lehet felfogni, és tulajdonságait a matematikai logika segítségével elméletileg lehet tanulmányozni.

A modern számoló automaták létrejötte, különösen vezérlési feladatokra való alkalmazásai nagy fellendülést okoztak az elmélet területén is. Az elmúlt évtized első fele óta Turing, illetve McCulloch—Pitts munkáit egyre növekvő számban követték más szerzők munkái is; jó részüket összegyűjtve is kiadták.⁶ Nem lehet feladata ennek a szükségképpen rövidre fogott referátumnak, hogy ennek az elméletnek minden érdekes eredményéről részletesen beszámoljon. A filozófiai szempontból érdekes fő eredményt azonban röviden tárgyalni kell.

1. 4. *A logikai automaták elméletének fő eredménye.* Lényegében a kiszámítható számok Turing-féle eredményének általánosításáról van szó; ezt tulajdonképpen McCulloch és Pitts eredeti munkája már tartalmazza, de a megfelelő matematikai-logikai szigorral először 1956-ban S. C. Kleene⁶ fogalmazta meg. Előzetesen azonban meg kell egyezni abban, hogy egy eseményt akkor nevezünk *definitnek*, ha egy adott időpontban (ami a véges múltban is lehet) egy neuron kisülése útján reprezentálható. A *szabályos* (reguláris) *esemény* olyan (komplex) esemény, amely véges sok definit esemény konjunkciójaként vagy diszjunkciójaként (az ítélet-kalkulus értelmében) állítható elő. A főeredmény mármost azt mondja ki, hogy a fent megadott tulajdonságokkal bíró univerzális kapcsolóelemekből álló véges hálózat segítségével *minden* reguláris eseményt és csakis ilyeneket reprezentálhatunk. Ez az eredmény, ami tulajdonképpen egy egzisztencia-tétel, alapvető jelentőségű. Amint ezt Neumann János a nemrég elhunyt magyar származású matematikus⁷ megjegyezte, lényegében azt jelenti, hogy minden egyes olyan funkciót, ami véges sok kijelentés segítségével definiálható, kapcsoló-elemek alkalmas hálózatával reprezentálhatunk, azaz realizálhatunk is.

Mai számoló automatáink könnyen belátható módon funkcionálisan ekvivalensek a fenti értelemben vett logikai automatával; a beépített utasítások (mint például az összeadás vagy a logikai összehasonlítás stb.) *funkcionálisan* megfelelnek a kapcsoló-elemeknek. Hogy a számoló automaták egyetlen *univerzális* utasítás helyett többféle utasítással bírnak csak *gyakorlatilag kényelmes*, de *nem jelenti az általánosság korlátozását*. Amint B. van der

⁶ Kleene, S. C.: Representation of events in nerve nets and finite automata. Mc Carthy—Shannon. Automata Studies, pp 3—41.

⁷ v. Neumann, J.: The general and logical theory of automata. The Hixon Symposium on cerebral mechanism in behaviour. Wiley, 1951, pp 1—41.

Poel⁸ bebizonyította, bármely utasítás *egyetlen* univerzális utasítás segítségével is (mikroprogramok formájában) kifejezhető. Újabban építettek olyan számológépeket is, amelyek olyan *tranzisztoros* egyetemes kapcsoló-elemből vannak felépítve, ami a $A|B = A \cap B$ Scheffer-féle egyetemes műveletnek felel meg. A Sheffer-féle egyetemes műveletből instrumentálható a van der Poel-féle egyetemes utasítás is.

A számoló automatákra vonatkozóan a McCulloch—Pitts-féle eredmény lényegében azt jelenti, hogy minden, ami egyértelműen és szigorúan megfogalmazható, röviden, hogy minden olyan tevékenység, amely egyértelmű szabályokba foglalható (algoritmizálható), a számoló automatákra is programozható. Ezzel a mechanizálható szellemi munkának a bevezetőben felvetett problémája a következő problémává alakult át: *milyen fizikai vagy szellemi folyamatok vagy tevékenységek számára találhatók egyértelmű szabályok?* Ezen a ponton a logikai automaták elmélete már átmegy az algoritmusok elméletébe, amely területen a szovjet matematikusok, elsősorban A. A. Markov⁹ végeztek úttörő munkát. Az algoritmusok elmélete az elméleti alapja az olyan, az első tekintetre talán meglepő alkalmazási lehetőségeknek, mint pl. a heurisztikus bizonyítás-konstrukció,¹⁰ amelyek olyan mértékben sikerülnek, amilyen mértékben az ismert formális-logikai szabályokon kívül a heurisztikus gondolkodásmód néhány empirikus szabályát is programozni tudjuk.

2. A logikai automaták elméletének jellemző nehézségei

2. 1. *A plauzibilis következtetés problémája.* Amint már előbb említettük, McCulloch és Pitts a matematikai logika segítségével a központi idegrendszer lehetőleg szigorú elméletét akarták kifejteni. Amint McCulloch később megjegyezte, a heurisztikus alapgondolat, amiből kiindultak, az volt, hogy a központi idegrendszert úgy tekintették mint egy Turing-féle gépet: a neuron absztrakt modelljének tulajdonságait, (illetve S. C. Kleene szigorúbb megfogalmazásában már az esemény fogalmát is) oly módon absztrahálták a valóságból, *hogy* a matematikai logika alkalmazható legyen. Ezáltal, bár nagy területen alkalmazható elméletet kapunk, azonban éppen az előfeltételek megválasztása vezet az elmélet alkalmazási területének korlátozásához. Az egyik következmény, hogy az elméletnek megfelelő automaták *tisztán logikai* gépek, abban az értelemben, hogy *csak olyan műveleteket képesek végrehajtani, amelyek kétértékű logikai műveletekre vezethetők vissza.* Olyan fontos gondolkodási folyamatok tárgyalása, mint például a plauzibilis következtetés G. Pólya¹¹ értelmezésében, azaz az induktív logika problémái, amint ezt pl. R. Carnap¹² tárgyalja, vagy az alakfelismerés, illetve a tanulás folyamata, ami éppen legújában lett gyakorlatilag is fontos, az alapfeltevések megválasztásának következtében csak nehézségek árán a formális logika kerülő útján, és csak nagyon megközelítőleg tárgyalhatók.

⁸ van der Poel, W. L. : The essential types of operations in an automatic computer. Nachrichten-technische Fachberichte. Bd. 4 pp 144—145.

⁹ A. A. Markov : Tyeoria Algoritmov.

¹⁰ Gelernter, H. : Realisation of a geometry theories proving machine. UNESCO Conference on Information Processing. Paper 1. 6. 6.

¹¹ Pólya, G. : Mathematics and plausible reasoning. I—II. Princeton. 1954.

¹² Carnap, R. : Logical foundations of probability. Routledge and Regan, London, 1954.

A plauzibilis következtetés alapformája, ami a klasszikus szillogisztika *modus tollens*-ének felel meg, Pólya (1. c.) szerint így ábrázolható:

A-ból következik B

B — igaz

A tehát inkább plauzibilis.

A „plauzibilis” szó itt a — *szubjektíve becsült* — valószínűség értelmében értendő. Ha egy pillanatra eltekintünk az itt alkalmazott valószínűség-fogalom szubjektív tartalmától, úgy, amint Pólya rámutatott, tényleg lehetséges, a fenti következtetési módnak megfelelő valószínűséget formálisan is felírni: az A kijelentés plauzibilitása egyszerűen az A kijelentés *feltételes valószínűségével* egyenlő, azzal a feltétellel, hogy a B kijelentés igaz. Ha a plauzibilitás *érzete* egy bizonyos küszöbértéket meghalad, levonjuk az *induktív következtetést* és cselekszünk.

Plauzibilis munkahipotézisként tehát megkísérelhetjük, hogy a plauzibilis következtetést egy feltételes valószínűségi folyamat által közelítsük meg. Sholl¹³ anatómiai leletei mindenesetre arra utalnak, hogy legalábbis a központi idegrendszer bizonyos helyein, az egyes neuronok kapcsolatai jó megközelítéssel valószínűségi elosztással közelíthetők.

2. 2. *A hasonlóság problémája.* A valószínűségi folyamat feltevése azonban önmagában még nem elegendő a gondolkodási folyamat megértéséhez. A plauzibilitást ugyanis a valóságban majdnem sohasem csak egyetlen jel alapján becsülik meg, hanem *teljes helyzetek* hasonlósága alapján, amelyeket különböző *jelek halmaza* jellemez. Ez a fajtájú hasonlóság, amint ezt másutt¹⁴ részletesebben kifejtettük, lényegesen különbözik a geometriában alkalmazott hasonlósági fogalomtól. A hasonlóság a geometriában szigorúan logikai fogalom, amit nem *érzékelnék*, hanem *bizonyítanak*. A geometriai hasonlóság fogalma definíciószerűen adott egyértelmű jelekből áll, amelyek az összehasonlított geometriai objektumoknál (pl.: két síkháromszögnél) *vagy egyidejűleg fennállnak, vagy nem*. Az első esetben az objektumok hasonlóak, a második esetben nem. Két geometriai objektum hasonlóságának kijelentése ennek következtében csak vagy igaz, vagy hamis lehet.

Ezzel szemben a hasonlóság a biológiai rendszerekben általánosabb és inkább kvalitatív jellegű. Ebben az esetben a jelek olyan *végtelen* halmazáról van szó, amelyeknek egy része *lényeges*, másik része pedig *lényegtelen*, és ezek a reális külvilág összehasonlítandó tárgyaiban csak részben fedik egymást. Ezért a biológiai rendszerek a reális külvilág objektumait *többé vagy kevésbé hasonlóknak érzékelhetik*, mint pl. az apa és fia hasonlóságának esetében. A biológiai hasonlóság-fogalom tehát általánosabb és a *mérték fogalmát* is tartalmazza. Axiomatikus tárgyalásnál a lenini visszatükrözési elvvel összhangban feltételezhetjük, hogy a külvilág objektumai a központi idegrendszerben mint tulajdonságaik halmaza tükröződnek: két objektum általánosított értelemben akkor hasonlít egymáshoz, ha tulajdonságaik halmazai nem idegenek, azaz van közös részük. Ebben az esetben definiálhatjuk a hasonlóság mértékét

¹³ Sholl, D. A. : Dendritic Organisation in the neurons of the visual and motor cortices of the cat. Journ. of Anatomy, Vol. 87 (1953) pp 387—406.

¹⁴ Tarján, R. : Neuronal Automata. Proc. II. Intern. Congress of Cybernetics. Namur, 1958.

is. A hasonlóságnak ez az általánosított fogalma az alakfelismerés céljaira szolgáló automaták elméletében és gyakorlatában nagy szerepet játszik.

2. 3. *A tanulás problémája.* A helyzet még bonyolultabb lesz, ha olyan automaták elméletére térünk át, amelyeknek *a tanulás folyamatát kell többé-kevésbé megközelíteniük.*

Pavlov óta tudjuk, hogy a tanulás alapja a feltételes reflexek. A központi idegrendszerben szóba jöhető fiziológiai mechanizmusok részleteit azonban a rendkívüli kísérleti nehézségek következtében csak nagyon pontatlanul ismerjük, hiszen a szükséges elektronikus kísérleti eszközök lényegükben csak a második világháború után fejlődtek ki. Mindenesetre bizonyos, hogy a feltételes reflexeknél a központi idegrendszernek az a képessége, hogy különböző részei között többé-kevésbé tartós kapcsolatokat tud létrehozni, szükséges feltétel. Hogy azonban ezek a kapcsolatok, illetve az irradáció fiziológiailag hogyan jön létre, még nem tudjuk.

Ilyen körülmények között nem csodálkozhatunk, hogy ma még nem beszélhetünk a neuronális automaták egységes elméletéről. A legnagyobb nehézséget az okozza, hogy a probléma túlságosan komplex, és sok esetben még a részproblémák sem eléggé pontosan fogalmazhatók meg. Mint korábban¹⁵ rámutattunk, *mai* automatáink a plauzibilis következtetésre *elvileg* sem alkalmasak, mert kapcsoló-elemeik két és csak két stabil állapottal rendelkező szervek: az impulzusok tartama vagy intenzitása teljesen irreleváns, feltéve, hogy egy bizonyos küszöbértéknél nagyobbak. Mai automatáink kapcsoló-elemei ezért csak az esemény *bekövetkeztetését* jelzik, minden kvalitatív jel nélkül. Ha olyan automatákat akarunk építeni, amelyek az előbb említett feladatokat akár csak bizonyos mértékig is teljesíteni tudják, olyan kapcsoló-elemekkel kell dolgoznunk, amelyek a valódi neuronoknak legalább legfontosabb tulajdonságaival rendelkeznek. Az ilyen automatákat érthetően már neuronális *automatáknak* kell nevezni.

2. 4. *A részleges modellek módszere.* Az említett nehézségek következtében az egyetlen helyes módszer az, hogy szisztematikus kísérletek útján annyi új tényanyagot gyűjtünk, amennyit csak lehetséges és az így összegyűjtött anyagot, illetve *a komplex gondolkodási folyamatnak egyes, legalább fenomenológiai jól értett részeit ideiglenes munkahipotézisek alapján megkíséreljük rendezni.* Az érvényességi területet tudatosan a tárgyalt részfolyamatra korlátozzuk, ott azonban a hipotézisnek, amennyire csak lehetséges, összhangban kell lennie a kísérletileg megfigyelt tényekkel. A munkahipotézis alapján levont következtetéseket össze kell hasonlítani a tapasztalattal, és *a megfigyelt eltérések alapján addig kell korrigálni,* amíg (legalábbis gyakorlatilag) használható, ha elméleti szempontból még nem is egészen kifogástalan eredményekhez vezetnek. A nagy módszertani előny éppen az elmélet és a tapasztalat állandó kölcsönhatásában van. A *parciális modelleknek* ezt a módszerét a természettudományok más területein pl. az elméleti fizikában is széles körben használják, sőt újabban az elméleti közgazdaságtan területén is nagy sikerrel alkalmazzák a valóság fokozatos megközelítésére. Így például ma az atommagnak több matematikai modellje is van, (mint például a héjmodell vagy a cseppmodell), amelyek ugyan egyenként a jelenségeknek csak korlátozott csoportját tükrözik vissza, összességükben azonban azzal a nagy módszertani előnnyel járnak, hogy jó tájékozódást adnak a szisztematikus kísérletekhez.

¹⁵ Tarján, R. : Neuronal Automata. Cybernetica. Vol. 1. (1958) No 3. pp 189—196.

A fejlődés folyamán ezeket esetleg az atommag egységes elméletévé lehet majd összeolvasztani, hasonlóan mint annak idején az atomburok kvantumelméleténél is megtörtént.

A most következő második részben, a szűkebb értelemben vett neuronális automaták elméletének legfontosabb eredményeit ismertetjük. A régebbi eredmények miatt, amelyek inkább biofizikai jellegűek, utalunk N. Rashevsky¹⁶ kiváló könyvére; a továbbiakban a legújabb, főleg a rendszerelméleti vagy egy lehetséges instrumentáció értelmében orientált munkákra szorítkozunk.

3. A neuronális automaták elméletének alapvető problémái

3. 1. *Meghatározások.* A neuronális automaták szisztematikus elméletének a megfelelő fogalmak kibővített definíciójából kell kiindulnia. Először az *eseménynek* fogalmát kell kibővíteni, illetve újólag definiálni, mivel S. C. Kleene definíciója a matematikai logika igényeire szabott, és éppen ezért a neuronális automaták elmélete számára nyilvánvalóan túlságosan szűk. Kifogástalan definíció egyelőre még nincs. Nyilvánvalóan lehetetlen a külvilág valódi eseményeit teljes változatosságukban, ahogy azok a központi idegrendszerben megjelennek, *egyetlen* definícióban megragadni. A bekövetkezés, illetve kimaradás (nem bekövetkezés) pusztán tényén kívül legalább *néhány* minőségi tulajdonságot mégis figyelembe kell venni. A legegyszerűbb minőségek kétségtelenül egy inger *tartama* és *intenzitása*; ezért kézenfekvő, hogy legalább ezt a két minőséget be kell vennünk a definícióba. Továbbá számításba kell vennünk azt a körülményt is, hogy a biológiai rendszerek több *különböző* *funkciójú* makroszkopikus receptorral bírnak (mint a szem és a fül), amelyek viszont igen nagyszámú egyes mikroszkopikus receptorokból (mint például a retinában a csapocskák és pálcikák), tevődnek össze. Ezek normális körülmények között *egyidejűleg* működnek; az általuk szállított jelzéseket a központi idegrendszer eredetüknek és összetételüknek megfelelően *diszkriminálja*. Következő lépésként egy univerzális kapcsoló-elem tulajdonságait kell lehetőleg szigorúan definiálni, úgy hogy egyfelől az előzetesen definiált eseményekre reagáljanak, másfelől pedig a valódi neuronok tulajdonságait, amennyire csak lehetséges megközelítsék. Végül az így definiált kapcsoló-elemeket olyan hálózattá kell szervezni, amelynek tulajdonságai szigorú eszközökkel vizsgálhatók, illetve meg kell mutatni, hogy egy adott organizáció egy ésszerűen felállított feladatot vagy feladatokat egy osztályát végre tudja hajtani.

Végül, legalábbis munkahipotézisként magának a neuronális automatának fogalmát is kissé pontosabban kell meghatározni. A neuronális automatát úgy definiálhatjuk, mint nem biológiai természetű univerzális kapcsoló-elemek rendezett összességét, ami megfelelő receptor, illetve effektor szervekkel van ellátva, és úgy van szervezve, hogy a makroszkopikus receptorok által közvetített információkat tárolni és koordinálni tudja. A koordinálás az „események” kölcsönös idő- és intenzitás viszonyainak szabályozásából, valamint vezérlő jelzések létrehozásából áll, úgy, hogy az effektor szervek valamely egyértelműen meghatározott feladatot optimálisan teljesíteni tudjanak.

3. 2. *A neuron elméleti modelljei.* Az első lépést a neuronok valódi tulajdonságai feltevésének irányában W. K. Taylor¹⁷ tette meg, aki a fiziológiai

¹⁶ Rashevsky, N.: Mathematical Biophysics. Chicago, 1948.

¹⁷ Taylor, W. K.: Electrical stimulation of some nervous system functional activities. Colin Cherry: Information Theory, London, 1956.

tények elemzése után, bár a tulajdonságokat formálisan nem definiálta, olyan elektronikus modellt épített, aminek az volt a legfontosabb tulajdonsága, hogy az ingerre nem egy egyetlen impulzussal, hanem *impulzusok sorával* reagált. Az impulzusok frekvenciáját az inger intenzitása határozta meg. A küszöbérték helyébe az *érzékenység* fogalmát vezette be, amit úgy definiált, mint az egy másodperc alatt leadott impulzusoknak a beérkező impulzusok számához való viszonyának a növekedését. Közelebbről le nem írt módon a modellbe bedolgozta az *akkomodáció* tulajdonságát, azaz a megszokás általi kifáradást is. Az elméleti várakozásoknak megfelelően a modell útján kapott kísérleti eredmények az izolált idegszálak (axonok) közvetlen elektromos ingerlése útján kapott fiziológiai kísérletekkel kvalitatíve jó egyezést mutattak.

Szerző korábbi dolgozataiban¹⁸ mesterséges neuronok tulajdonságait szintén a fiziológiai tényekre támaszkodva vizsgálta meg. Eszerint a mesterséges neuront olyan fizikai berendezésnek tekinthetjük, amelynek belső struktúráját nem kell közelebbről ismerni és amelyet a következő, külsőleg megfigyelhető tulajdonságok jellemeznek: egy kimenete van, ami tetszés szerint szétágazhat és több bemenete, amelyek részben ingerlően, részben gátlóan hatnak. A neuron feladata abban áll, hogy a beérkező ingerekre adott válaszként, valahányszor a beérkező ingerek algebrai összege egy meghatározott, időtől függő küszöbértéket meghalad, a kimenő vezetékre impulzust ad le. Egy és csak egy stabil állapota van, a nyugalmi állapot, amelybe a kimenő impulzus leadása után spontán visszatér. Az ingerküszöb az impulzus leadását közvetlenül követő *abszolút* refraktér periódus alatt gyakorlatilag végtelen nagy; az utána következő *relatív* refraktér periódus alatt monoton módon visszatér a normális nivóra.

Ezeknek a tulajdonságoknak feltevése alapján kimutatható, hogy állandó ingernél az egy másodperc alatt leadott impulzusok száma arányos az inger intenzitásával, azaz az impulzusok frekvenciája az intenzitás mértéke. Mivel az impulzusok leadása a monostabilitás következtében csak addig tart, amíg maga az inger, az így definiált kapcsoló-elem jelzi az inger tartamát is, azaz megfelel az esemény kibővített definíciójának is. A reakció feltétele a küszöbérték következtében a térbeli, illetve az időbeli szummáció fiziológiai tényét is figyelembe veszi.

D. G. Willis¹⁹ legújabb dolgozatában szintén figyelembe veszi a summációs effektust, illetve az ingerküszöböt, de két fontos kiegészítő feltevést is tesz: először az ingerküszöb az egyes szinapszisokra vonatkozik, másfelől azonban ez az ingerküszöb (az úgynevezett szinaptikus érték) a befutó jelzések típusa szerint bizonyos állandó összeggel, *tartósan* csökkenthető vagy növelhető. Ennek az utóbbi feltevésnek két nagyon fontos következménye van: először is az, hogy bizonyos körülmények között minden egyes neuron több bitet (az információ bináris egysége) tárolhat, ami az ember hatalmas emlékező kapacitásának egyik lehetséges magyarázata lenne; másodsor pedig elméleti lehetőséget ad *állandó kapcsolatok automatikus kiépítésére*, ami a feltételes reflexek létrejötte számára, illetve a tanulás folyamatához feltétlenül szükséges. Kísérleti eredmények eddig még nem ismeretesek; a digitális számológépen történt modellezési kísérletek az elméleti várakozásokat meg-

¹⁸ Tarjan, R. : On the instrumentation of logical problems. Acta Technica Hungarica. Vol. 27 (1959), No. 3-4.

¹⁹ Willis, D. G. : Plastic neurons as memory elements. UNESCO Conference on Information processing, Paper J. 6-7.

erősítik. Még meg kell vizsgálni, hogy ezek a feltevések mennyire bizonyulnak helyeseknek fiziológiai szempontból is. Nemrégiben C. L. Coates²⁰ hasonló tulajdonságú mesterséges neuron modellt hozott nyilvánosságra, amit egy alakfelismerő gép (a perceptron) számára egyetemes kapcsoló-elemének szánt és amit tranzisztoros kivitelben gyakorlatilag is megvalósított. A kísérleti eredmények a neuronok legfontosabb ismert tulajdonságaival kielégítő módon megegyeznek.

Minden eddig leírt elméleti vagy gyakorlati modellezési kísérlet a neuronok tényleges tulajdonságainak csak nagyon kis részét veheti tekintetbe, amint ez másként nem is várható. Így például már az a feltevés, hogy a kapcsoló-elemeket csak a bemenő vezetékeken (amelyek a szinapszisoknak felelnek meg) lehet ingerelni, illetve gátolni, erős leegyszerűsítést jelent, ami fiziológiailag sok esetben nem helyes. Ahogyan V. Braitenberg²¹ jogosan rámutatott, egy neuront bizonyos körülmények között már az is ingerelhet, ha két neuron dendritjei elegendő közel vannak egymáshoz. De az ilyen finomságok figyelembevétele olyan elméleti nehézségekhez vezetne, amelyeket a mai elméleti eszközeinkkel még egyáltalában nem tudunk legyőzni.

4. A neuron-hálózatok tulajdonságai

Ha a neuronok (kapcsoló-elemek) tulajdonságai rögzítve vannak, a neuronális automaták tulajdonságai, illetve a feladat, amelyet végre tud hajtani, csak szervezés módjától függ. Mivel egy neuron általában mind a bemenő, mind a kimenő oldalon több más neuronnal van összekapcsolva, a neuronok minden egyes konkrét organizációja gyakorlatilag ekvivalens egy hálózattal, úgy hogy az automata tulajdonságai a hálózat meghatározott tulajdonságainak felelnek meg. Mivel a hálózatok matematikai elmélete a gráf-elméletben meglehetősen jól ki van dolgozva, a neuronális automaták tulajdonságait ennek az elméletnek a segítségével szigorú matematikai módszerekkel tárgyalhatjuk. Ezt a lépést először N. Rashevsky²² és A. Rosen²³ tették meg. Kérdésfeltevésük még általánosabb mint a mienk; nemcsak a központi idegrendszert, hanem egy egész biológiai rendszert (organizmust) kísérlelnek meg elméletileg irányított gráffal reprezentálni. A metabolizmus esetében például a gráf útjainak irányai az anyagszállítás effektív irányait reprezentálhatják, amíg a sarokpontok aszerint, hogy milyen nívón szemléljük a rendszert, vagy makroszkopikus szerveket, vagy egyetlen sejtet is jelenthetnek. Ily módon biológiai rendszerekre vonatkozó általános elméleti tételekhez juthatunk, amelyeknek ismertetése azonban túlságosan messzire vezetne.

Gyakorlati szempontból az egyik legfontosabb feladat a neuronális automaták számára az alakfelismerés, különösen a kézzel vagy géppel írt

²⁰ Coates, C. L. und Fisch, E. A. : Design of a solid state neuron circuit for use in self-organizing system. 1960. International solid state circuits conference, 11–13 februar 1960, Philadelphia.

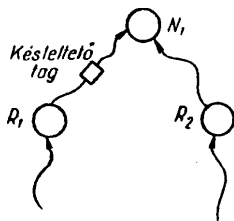
²¹ Braitenberg, V. : Morphology of nerve nets. Supplement No 2, Serie X del Nuovo Cimento.

²² Rashevsky, N. : General mathematical principles on biology. Transactions of the New-York Acad. of Sciences. Ser. II. Vol. 2, No 2 (Dec. 1958) pp 128–134; a dolgozatban további bibliográfia is található.

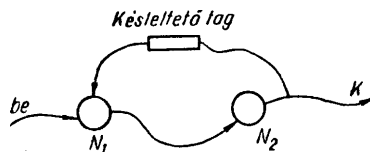
²³ Rosen R. : The representation of biological Systems from the standpoint of the theory of categories. Bull. of Mathem. Biophysics, Vol. 20 (1958), pp 317–341.

ábrák és betűk felismerése. Ilyen gép segítségével a modern adatfeldolgozó rendszerekben az átkódolás fáradságos munkáját mellőzhetjük, illetve a kézzel írott információk lyukkártyákra való áttételét automatizálhatjuk. Elméletileg ehhez két funkció szükséges: először az elemi események térbeli vagy időbeli konfigurációinak *diszkriminációja*, illetve *klasszifikációja*, másodsor pedig a *memória*.

4. 1. *Diszkrimináció neuronális automatákban.* A diszkrimináció, illetve a klasszifikáció kérdését mind elméletileg, mind kísérletileg többen is vizsgálták. A. M. Uttley²⁴ azt feltételezi, hogy minden receptor csak két állapotban (aktív vagy inaktív) lehet, tehát vagy lead impulzusokat, vagy nem. (Binér receptorok). A térbeli klasszifikáció feladata lényegében annak a megállapítása, hogy a receptorok csoportjából melyek reagálnak egyidejűleg. Ehhez különleges asszociatív receptorok (koincidenca-neuronok) szükségesek, amelyek két-két, három-három stb. receptorból álló különböző kombinációk egyidejű reakcióját jelzik. Ha N közvetlen receptor (bemenő neuron) van, úgy, hogy minden lehető kombinációt jelezhessenek, összesen $(2^N - 1)$ neuron szükséges, amelyeket a lehetséges kombinációknak megfelelően *szisztematikusan előre kell összekötni*.



1. ábra



2. ábra

Az időbeni diszkrimináció esetében késleltető tagok szükségesek, amit a központi idegrendszerben az axonok mentén a különböző terjedési sebesség realizál. Az asszociatív neuronok részben *közvetlenül*, részben a késleltető tagokon keresztül közvetetten vannak a bemenő receptorokkal összekapcsolva, ahogyan ez az első ábrán két receptor egyszerű esetében látható. Az asszociatív neuron csak akkor válaszolhat, ha R_1 -t R_2 *előtt* ingerelték, mivel R_1 kimenete csak a késleltető tagon keresztül érheti el N_1 asszociatív neuront. Ennek a késleltetési elvnek természetesen komplexebb időbeni konfiguráció diszkriminálható. Az asszociatív neuronok módszerét a diszkriminációhoz W. K. Taylor is alkalmazta.

Uttley elméletileg legérdekesebb eredménye az, hogy térbeli, illetve időbeli klasszifikáció az asszociációs neuronoknak nemcsak preformált, szisztematikus (azaz tisztán logikai) kapcsolatai révén lehetséges, hanem abban az esetben is, ha a neuronok egymás között *véletlenszerűen* vannak összekapcsolva, ahogyan ez Sholl már említett anatómiai leleteinek megfelel. Ebben az eset-

²⁴ Uttley, A. M.: Temporal and spatial patterns in a conditional probability machine. Automata Studies, Princeton, 1956.

ben azonban az asszociatív neuron reakciója már nem egyértelmű, a diszkrimináció bizonytalanná válik.

Komplex események diszkriminációjához ami az alakfelismeréshez szükséges, ez az egyszerű mechanizmus önmagában még nem elégséges. A komplex eseményeket ugyanis az jellemzi, hogy *elemeik egymással meghatározott térbeli vagy időbeni kapcsolatokban állnak*, ami meghatározott információt jelent és éppen ez az információ fontos a komplexebb diszkriminációs folyamatok számára. Emellett a komplex eseményben tartalmazott információk, amint ezt a kísérleti tények mutatják, nem mind egyforma értékűek, és jó részüket mint *lényegtelen* elhagyhatjuk, anélkül, hogy az alakfelismerés lehetőségét lényegesen megzavarnók. A redundáns információknak ilyen kompressziója meggy végbe például a retina és a látó cortex között.

A legegyszerűbb, ha a *relatív idő- és intenzitás viszonyokból* indulunk ki. A kísérleti eredményekből ugyanis kitűnik, hogy a központi idegrendszerben (különösen a látásnál) az inger kezdetének, illetve végének, tehát a változások jelzésére különleges neuronok szolgálnak. Ez összhangban áll a pszichológia tapasztalati eredményeivel is, ami szerint legalábbis a lényeges információkat nem egyedül az intenzitások, hanem inkább *relatív változásaik* reprezentálják, feltéve, hogy az ingerküszöböt meghaladják. Az ingerküszöb nagysága természetesen a mindenkorai konkrét viszonyoktól függ és ezen kívül egyéni tényezők is meghatározzák.

A relatív intenzitásváltozások elvét kétféle módon alkalmazhatjuk a diszkriminációra, illetve az alakfelismerésre. Egyfelől tekintetbe vehetjük a *relatív intenzitásváltozások kölcsönös kapcsolatait* mint szemantikai információkat és, ha egy olvasó gépről van szó, megfelelő statisztika (például különböző kéziratok) kiértékelése útján minden egyes betű számára megállapíthatjuk a szükséges szemantikai információkat (mint például az A betű szárainak relatív hosszúsági arányait, görbületi viszonyokat stb.). Az így adódó konfigurációkat azután mintául későbbi összehasonlításokhoz tárolnunk kell. Ebben az esetben a helyzet hasonlít egy idegen nyelvű szó jelentésének szótárból való kikereséséhez. Azonban a folyamatot fiziológiailag jobban tudjuk a következő módon automatizálni, amint ezt legutóbb W. K. Taylor²⁵ tette: a relatív intenzitás-változásokat mint *részletet* definiálta. A közvetlen intenzitásokból ezeket a részleteket megfelelő elektronikus részletszűrőkön levezethetjük. Lényegesek definíciószerűen az olyan részletek, amelyeknél a relatív változás egy meghatározott küszöbértéket túlhalad, ezeket az összehasonlításához tárolják.

4. 2. *A memória problémája.* Amint már említettük, az alakfelismeréshez szükséges második funkció a memória. Az egyszerű tárolás funkcióját, ahogy a számoló automaták esetében is történik többféle módon is instrumentálhatjuk. McCulloch—Pitts, illetve Kleene neuron modelljének esetében, mivel az idő, feltevés szerint, egyforma intervallumokra van osztva, elegendő ha a kimenő vezetékét megfelelő késleltető művonalon keresztül, ami az impulzust pontosan az időegység egész számú többszörösével késlelteti, visszavezetjük a bemenetre, amint ezt a második ábra bemutatja. Ha egy ilyen reverberatív lánc bemenetére egy impulzust vezetünk, úgy ez a késleltető vonalon végighaladva pontosan egy időegységgel később újból eljut a bemenetre. A folya-

²⁵ Taylor, W. K.: Pattern recognition by means of automatic analogue apparatus. Proc. J. E. E. Vol. 106. Pt. B, No 26 (März. 1959) pp 198—209.

mat ily módon határozatlan hosszú időn keresztül ismétlődik, amíg mestersegesen meg nem szakítják. Ha a lánc aktív, ez azt jelenti, hogy a bemenetre *valamikor a múltban* egyszer impulzust vezettek, — tehát az impulzust tárolja. Egy ilyen lánc, a késleltető művonal hosszától függően vagy egy impulzust, vagy egy hosszabb impulzus-sort is tárolhat. A központi idegrendszerben a késleltetést természetesen nem fizikailag elválasztott berendezések segítségével érjük el, mint a mesterséges automatákban, hanem úgy, hogy az axonok mentén a terjedési sebesség, illetve az egyes axonok hossza különböző. Ilyen reverberatív láncok létezését a központi idegrendszerben anatómiailag már régen bebizonyították és, ahogy Young²⁶ kísérletei az octopuson bebizonyították, legalábbis részben mint memória is funkcionálhatnak.

A tároló azonban, ahogyan a számoló automatákban alkalmazták, még nem *memória*. A különbséget rendszerint a „*plaszticitás*” szóban foglalják össze. Ha ezt egy kissé közelebről megvizsgáljuk, a következő eredményre jutunk: a mai számoló automatáink tárolóit a várakozási idő* szerint általában több fokozatban szervezik meg: az egyes fokozatok kapacitása annál kisebb, minél rövidebb a várakozási idő, amely kereken tíz mikromásodperctől több másodpercig is terjedhet. Hasonló lépcsőzetes szervezés figyelhető meg az emberi memóriánál is: az állandóan használt szavak rögtön eszünkbe jutnak, amíg a ritkábban használt szavakat rövidebb vagy hosszabb ideig „keresnünk kell” az emlékezetben. Amennyire azonban ma tudjuk, az emberi memóriának nincsenek különböző egységei, sőt az agyvelőben nem is lehet pontosan lokalizálni. Továbbá, a mai számoló automatáink memória-kapacitása még a legnagyobb berendezéseknél sem haladja meg a 10^8 bitet, ezzel szemben az emberi memória kapacitása több nagyságrendszel nagyobb mint mindaz, amit a mai, vagy a belátható jövő technikai eszközeivel meg tudunk valósítani: az emberi memória kapacitását különböző kutatók különböző módszerek segítségével 10^{15} — 10^{20} bitre becsülik.

A legnagyobb különbség azonban *minőségi*. Mai számoló automatáink tárolóit tiszta logikai módon, mereven kell megszervezni. A szelekció nem automatikus, hanem, amint a szakemberek mondják „címek” szerint történik. Ehhez járul még az a körülmény is, hogy a mechanikus tárolóba az információt egy munkaütem vagy *csak* beírja, vagy *teljesen* törli. A biológiai értelemben vett memória ebben a két vonatkozásban alapvetően másképpen funkcionál: *asszociációra képes*, aminek segítségével a szelekció *automatikus*an, *a tartalom alapján*, tehát egyértelmű cím megadása *nélkül történik*. A másik az a tény, hogy a memória tartalmakat nem lehet egyszerűen „beírni”, mint a tárolóknál, hanem *ismétlések útján fokozatosan vésődnek be*, azaz meg kell azokat tanulni. Ennek a két folyamatnak fiziológiai részletei még nagyon kevésbé ismertek. Alapos okunk van feltételezni, hogy az asszociációnál az *irradiáció effektusa* a tanuláshoz pedig az *ismétlések által bekövetkező facilitálás* nagy szerepet játszik.

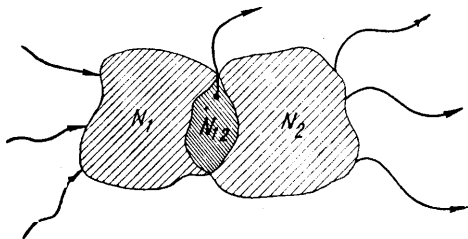
Így többé-kevésbé elfogadható munkahipotézisekre vagyunk utalva; ha azonban ezeket megfelelően választjuk ki, úgy a *logikai módszerekkel kombinálva* használható és technikailag is instrumentálható eredményekhez vezetnek. Az alakfelismerő gépek esetében ez azt jelenti, hogy a tárolt jegyekkel

²⁶ Young, J. Z.: Discrimination and learning in Octopus. Conference on Cybernetics, 1952. J. Macy Foundation.

* Várakozási időnek nevezik az elektronikus számológépeknél azt az időt, amire egy számnak a tárolóból való kikereséséhez vagy az oda történő elhelyezéséhez szükség van.

történő összehasonlítás előre kialakított, fixen beépített áramkörök segítségével történik, még abban az esetben is, ha a jegyeket, amikkel az összehasonlítás történik, maga a gép a reális fiziológiai viszonyokhoz hasonlóan automatikusan képezi, amint ez például W. K. Taylor (25) említett dolgozatában történik.

4. 3. *Irradiáció és alakfelismerés neuronális automatákban.* Ha az alakfelismerésnek biológiai értelemben véve kell automatikusan történnie, akkor a pavlovi értelemben vett irradiációra van szükség. Amint a már említett dolgozatban (18) megmutattuk, ehhez olyan kapcsoló-elemek szükségesek, amelyek tulajdonságait a 4. 2. pontban tárgyaltuk. Definíciószerűen felvesszünk egy N neuron-hálót, amely n számú olyan neuronból (kapcsoló-elemből) áll, amelyben minden egyes neuron minden más neuronnal szisztematikusan össze van kapcsolva. Mivel minden egyes neuronnak legalább egy bemenete van, és a kimenetek szétágazhatnak, a hálózatnak n bemenete és legalább



3. ábra

ugyanannyi kimenete van, amelyek útján a receptorokkal, illetve más hálózatokkal többszörösen is össze lehet kapcsolva. A gátlások megfelelő elosztása útján a hálózatból összesen $2^n - 1$ részhálózatot választhatunk ki, amelyek két-két, három-három stb. neuronból állanak; ezeknek mindegyike egy vagy több bit információt tárolhat: Minthogy a neuronok számát egyedül az agykéregben nagyságrendileg 10^{10} neuronra becsülik, ha az egyes neuronoknál csak *egyetlenegy* lehetséges küszöbértéket is tételezünk fel, kereken 10^{13} bit memóriakapacitást kapunk. Egy ilyen struktúra tehát a rendkívül nagy biológiai memóriakapacitást megközelítőleg megmagyarázhatja.

Megmutatható, hogy egy inger, amely egy N_1 részhálózatot ér, ezen keresztül más részhálózatokhoz is, pl. az N_2 , N_3 stb. részhálózatokhoz tovább jut; ezek azonban csak olyan mértékben válaszolnak, amilyen mértékben az inger a részhálózat *küszöbértékét* meghaladja. Az ingert tehát a hálózat primér ingerelt része diffúz módon más részhálózatokhoz is irradiálja, elsősorban olyan részhálózatok, illetve olyan irányok felé, amelyeknek küszöbértéke alacsonyabb, amit a mindenkori gátlások konfigurációja határoz meg.

Ez a struktúra, illetve az irradiáció képessége kézenfekvővé teszi, hogy *a külvilág egy objektumát fizikailag, illetve fiziológiailag olyan megfelelő nagyságú neuron hálózat segítségével reprezentáljuk*, amelyben az egyes jegyeket (elemi, illetve regurális eseményeket) megfelelő részhálózatok reprezentálnak. Vizsgáljunk meg két ilyen hálózatot, például N_1 és N_2 -t, amelyeknek egy közös N_{12} részhálózata van. Ha N_1 -t a megfelelő bemenetekenél az elemi eseményeknek meghatározott kombinációja ingerli, úgy az N_{12} közös részhálózat követ-

keztében N_2 hálózat is válaszol, éspedig annál erősebben, minél nagyobb az N_{12} közös részhálózat az N_1 és N_2 két hálózat összegéhez viszonyítva. Tehát az N_2 hálózatot a közös részhálózat *asszociatív* módon ingerli, ami fizikailag a közös asszociatív rész egy vagy több kimenetének aktivitásával jelezhető. Aszerint, hogy N_1 bemenetein az elemi események melyik konfigurációja van jelen, különböző részhálózatokat ér csak inger, amelyek a maguk részéről ismét más részhálózatokat ingerelhetnek. A mindenkori közös részhálózatok útján terjedő ingerlés révén a bemeneti ingerlés irradiálódik, amíg nem éri el a hálózatnak azokat a részeit, amelyek a szükséges memória tartalmakat tárolják. A szelekció tehát a közös asszociatív részhálózatokon keresztül automatikusan következik be, mintegy a tartalomnak megfelelően. Továbbá, ha N_1 és N_2 két hálózat a külvilág két objektumát fizikailag, illetve fiziológiailag reprezentálja, az N_{12} közös asszociatív részhálózat nagysága, illetve az ezzel arányos aktivitás megadja az általánosított értelemben vett hasonlóság mértékét, ami mind az asszociáció, mind az alakfelismerés számára rendkívül fontos.

5. A tanulás problémája

A legnagyobb nehézséget a logikai automatáknál a programozás szükségessége okozza: a logikai automaták *csak* olyan műveletet tudnak végrehajtani, amelyek programozhatók, illetve algoritmizálhatók. Sok gyakorlati esetben azonban sokkal egyszerűbb és bizonyos körülmények között célszerűbb is egy folyamatot *nem programozni* (mert ez túlságosan bonyolult lenne), hanem az automatának egyszerűen *megmutatni* és megtanultatni. A tanulás problémáját elvileg két egymással szemben álló módszerrel közelíthetjük meg. Az egyik tisztán fenomenológiai: *megkísérlelhetünk* egy matematikai modellt szerkeszteni, ami a makroszkopikus magatartást amennyire csak lehetséges visszatükrözi anélkül, hogy a fiziológiai részletekbe belemennénk. Ennek a modellnek alapján azután vagy programot készíthetünk egy számoló automata-ra, vagy építhetünk egy speciális gépet. A másik módszer a tanulás fiziológiai alapjaiból (azaz a feltételes reflexekből) indul ki; megkísérli a neuron matematikai modelljének felállítását, illetve nem fiziológiai (legtöbbször elektronikus) eszközökkel instrumentálja és a mikroszkopikus folyamatokról a makroszkopikusok felé halad. Az első módszer a mi szempontunkból érdektelen; a következőkben csak a második módszer eredményeit ismertetjük. Az első módszer sok érdekes és fontos részlete miatt utalunk Bush és Mosteller ismert könyvére.²⁷

5. 1. *A tanulás és a feltételes reflexek.* Ismeretes, hogy a tanulás fiziológiai alapja a feltételes reflexek, amelyek amint elnevezésükből is következik a feltétlen reflexeken alapulnak. Ha csupán funkcionálisan tekintjük, a feltétlen reflex lényegében egy egyszerű, állandó struktúrájú szervomechanizmussal ekvivalens, a pillanatnyilag ható bemenő konfiguráció koencidenciája a korábbi specifikus ingerek alkalmas módon tartósan tárolt konfigurációjával, majdnem mechanikusan kiváltja a megfelelő reakciót. A feltételes reflex azáltal keletkezik, hogy a feltétlen reflexet kiváltó specifikus bemenő konfigurációt megelőzi egy másik, nem feltétlenül ugyanabból az érzékszervből származó, nem-specifikus konfiguráció. Az ismétlések folyamán a központi ideg-

²⁷ Bush, R. R. and Mosteller, F.: Stochastic models for learning, New-York, 1955

rendszerben többé vagy kevésbé tartós funkcionális kapcsolat létesül oly módon, hogyha az inger egy bizonyos *küszöbértéket* (amit természetesen egyéni tényezők is meghatároznak) meghalad, a reakciót a nem-specifikus konfiguráció egyedül is kiválthatja. Elméleti szempontból az ingerek (bemenő konfigurációk) természetesen azoknak a reguláris eseményeknek felelnek meg, amelyeket korábban definiáltunk. Néhány fontos momentumot, különösen a specifikus és nem-specifikus ingerek kölcsönös kapcsolatára vonatkozóan, a viszonyok gondos elemzése után W. Grey Walter²⁸ adott meg, aki az ismert Machina Docilisben izolált feltételes reflexek instrumentálására technikailag funkcionáló, bár kissé körülményes módszert adott meg.

Az izolált feltételes reflexek önmagukban azonban még nem jelentik az intelligens tanulást. *Valamely elsajátított jártasság meghatározott külső ingerekre (események) jól definiált reakciósorozat* (műszaki szempontból: műveletek) *kivitelezésében jut kifejezésre, amelyek egy meghatározott cél elérésére irányulnak.* A sorozat irányát az a tény határozza meg, hogy a sorozat egyes tagjai szintén feltételes reflexek, amelyek *meghatározott időbeni kapcsolatban állanak egymással*: egy részreakció sikeres végrehajtása a következő részreakció kiváltó ingerévé lesz és a megelőző részreakciók sikerétől függ. Ennek a ténynek fontos következménye van: ha egy új feltételes reflexet akarunk kiépíteni, nem kell a sor kezdetére visszamennünk, hanem az új reflex ráépíthető a régiekre. Egy kissé pontatlanul, de plasztikusan azt mondhatjuk, hogy egy új reflex kiépítését megfelelő helyen valahol a sor közepén kezdhetjük el és így egy új elágazást kaphatunk, anélkül, hogy a sor előbbi tagjait érzékenyen megzavarnánk.

5. 2. *A tapasztalat szerepe.* A tanulás szisztematikus elméletének ezen kívül még sok fontos kísérleti tényről kell számot adnia; ezek közül a legfontosabb az, hogy a feltételes reflexeket *a siker (jutalom) megerősítheti, a sikertelenség (a büntetés) ezzel szemben gyengítheti, sőt teljesen eltörölheti.* Ebből a követelményből két következmény adódik, amelyek mind elméletileg, mind a gyakorlati instrumentálás számára is alapvető jelentőségűek.

Az első következmény az, hogy a neuronális automatának képesnek kell lennie arra, hogy *az általa végrehajtott műveletek sikerét, illetve sikertelenségét egy előre megadott normával való összehasonlítás révén* meg tudja állapítani, s ennek alapján az effektor szerveknek megfelelő vezérlő jelzéseket tudjon adni. Ezt sokféle módon, különleges eszközökkel vagy organizációs (logikai) eszközökkel instrumentálhatjuk. Ilyen összehasonlító szerveket kiterjedten alkalmaznak az ipari automatákban vezérlő jelzések létrehozására. A neuronális automatákban a vezérlő jelzések létrehozásán kívül még az a fontos funkciójuk is van, hogy (például a Willis (1. c.) által feltételezett mechanizmus útján) a helyes neuron-kapcsolatok képződését elősegítsék. A második, fontosabb következmény az, hogy a neuronális automatának, hogy tanulni tudjon, *a környezettel való állandó kölcsönhatás révén információkkal kell bírnia az általa végrehajtott műveletek eredményéről és ezeket a későbbi összehasonlítás-hoz tárolni kell tudnia.* A környezettel való állandó kölcsönhatás a negatív visszacsatolás (inverse feedback) formájában természetesen minden ipari szabályozó automatában megvan. Míg azonban az utóbbiak mindig csak a *pillanatnyi ingerekre és mindig ugyanolyan módon reagálnak*, minthogy a norma (referencia) egyszer és mindenkorra fizikailag be van építve, a neuronális

²⁸ Grey — Walter, W.: The living brain. London, 1953.

automatákban a művelet sikeréről szóló információkat egy *plastikus* memória tartalmával hasonlítjuk össze, amelynek tartalma az idők folyamán változik. A norma tehát mint *tárolt információ* van jelen. Ennek a körülménynek következtében a neuronális automatáknak kölcsönhatása a környezettel *funkcionálisan nyilvánvalóan ekvivalens a tapasztalattal*. A tapasztalat tehát nemcsak mint kísérleti tény, hanem mint *logikai szükségszerűség is adódik*, ahogyan ezt egyébként még a neuronális automaták elméletének létrejötte előtt a dialektikus materializmus állandóan állította.

5. 3. *A feltételes valószínűségek hipotézise*. Ezeket a követelményeket Uttley egy érdekes gondolat segítségével próbálja, legalábbis részben, teljesíteni. Abból a megfigyelésből indult ki, hogy a reakció még a jól kiépített feltételes reflexeknél is kicsi, de véges valószínűséggel kimaradhat, mivel a szervezet a specifikus inger fellépését, ami a reakciót tulajdonképpen kiváltja, tulajdonképpen *anticipálja*. Ezt *formálisan* úgy vehetjük tekintetbe, hogy a *specifikus inger fellépésének feltételes valószínűséget tulajdonítunk, azzal a feltétellel, hogy a nem-specifikus inger már fellépett*. Ha ez a feltételes valószínűség egy bizonyos küszöbértéket átlép, akkor történik meg az anticipáció. Így elméletileg ugyanaz a helyzet áll elő, amire a plauzibilis következtetéssel kapcsolatban már utaltunk. Uttley²⁹ valóban ezt tételezi fel és megvizsgálja az elméleti következményeket. Elméleti szempontból az a legfontosabb eredménye, hogy a bemenő kapcsoló szervek a magasabb szintű asszociációs szerveket nemcsak ingerelhetik, hanem gátolhatják is; így az egymás alá, illetve fölé rendelt egymást kölcsönösen ingerlő, illetve gátló kontrollszerveknek olyan hierarchiájához jut el, amely világosan a központi idegrendszer szervezésének az irányába mutat. A feltételes valószínűség nagysága, ami a halmazelméleti „közös rész” fogalmán alapul, mértékül szolgálhat az általánosított értelemben vett hasonlóság számára is. A feltételes valószínűségek hipotézise azért is érdekes, mert relatíve egyszerű eszközökkel instrumentálható, amit Uttley valóban meg is tett.²⁹ Ebben az utóbbi dolgozatban azt is bebizonyította, hogy a modell valóban meglehetősen jól megközelít sok fontos kísérleti tény, beleértve a kapcsolatok erősítését, illetve kioltását is. A megépített modell segítségével szerzett tapasztalatok — bizonyos megszorításokkal — megerősítik a várakozásokat, legalábbis olyan irányban, hogy az alapgondolat bonyolult folyamatokat megtanuló gépek (például egyszerű termelő folyamatok) felépítésére is felhasználható. Más változatban a gép bizonyos mértékig eltorzított betűket is felismerhet.

5. 4. *Önszervezés a tapasztalat útján*. Egy másik nagyon érdekes gondolat F. Rosenblatt³⁰ fiziológustól származik. A tervezési stádiumban levő és *Perceptron*-nak nevezett gép feladata a vizuális alakfelismerés, illetve a síkbeli ábrák diszkriminációja; ezért funkcionálisan az emlősök látási mechanizmusának organizációját utánozza.

A modell négy funkcionálisan különböző fő részből áll. Az optikai jelzések fotocellákból álló matrixra (receptor-mező) esnek, ami a retinának felel meg, ahonnan az elektromos jelzések egy *projekció mezőre* jutnak. Innen a jelzések egy *asszociációs mezőhöz* jutnak, amely két rétegből áll: a projekciós

²⁹ Uttley, A. M.: Design of a conditional probability computer. Information and Control, Vol. 2. No 1 (1959. márc.) pp 1—24.

³⁰ Rosenblatt, F.: The perceptron, a probability computer for information storage and organization in the brain. Psychol. Rev. Vol. 65 (1958), pp 386—408.

mezőből a jelzések közvetlenül a felső réteghez jutnak el, amíg a továbbadandó kimenő jelzések az alsó rétegben jönnek létre és a *döntési mezőre* kerülnek, amely funkcionálisan a motor-cortexnek felel meg. Az asszociációs mező felső és alsó rétege között kölcsönös lokális visszacsatolások vannak; ezek tulajdonképpen a korábban említett reverberatív láncoknak felelnek meg s általuk a két réteg kölcsönösen befolyásolhatja egymást. A kimenő jelzéseken kívül a döntési mező visszafelé az asszociációs mezőhöz is ad jelzéseket, úgyhogy ezt egyfelől a projekciós mező, másfelől a döntési mező is befolyásolja.

Az egyes mezők eltekintve a fényérzékeny retinától, mesterséges neuronokból állanak, amelyeknek feltételezett tulajdonságai lényegében G. Willisenek a 3. 2. pontban leírt modelljével egyeznek; az egyetlen különbség az, hogy nem a küszöbérték, hanem a kimenő jelzés függ az ingerek és gátlások összegétől, de könnyen belátható, hogy a két feltevés funkcionálisan ekvivalens.

Az alapvető hipotézis mármint a következő: egyfelől a projekciós mező neuronjai és az asszociációs mező felső rétege között, másfelől az asszociációs mező alsó rétege és a döntési mező között a kapcsolat kezdetben teljesen véletlenszerű, *azaz a rendszernek kezdetben egyáltalán nincsen organizációja*. A kísérletek folyamán, (amelyek egyszerű síkbeli ábrák bemutatásában állanak) a döntési mezőn keresztül jelzések jutnak visszafelé az asszociációs mezőhöz, olyan hatással, amely a véletlenül kialakult helyes (sikeres) kapcsolatokat megerősíti, a helyteleneket ellenben fokozatosan gyengíti. Mivel az asszociációs mező két rétege között lokális reverberatív láncok vannak, ezeket a kapcsolatokat a rendszer tárolja is. *Ily módon a kezdetben szervezetlen hálózat a kísérletek, azaz a tapasztalat során a megmutatott ábrának megfelelő módon fokozatosan önmagát szervezi meg.*

Amint említettük, a perceptron még csak tervezési stádiumban van. Tulajdonképpen programokból áll, amelyeket egy IBM 704 elektronikus számológép részére készítettek. Ennek a programnak segítségével a modell viselkedését utánozzák a számoló automatán. A különböző kísérleti feltételeknek megfelelően végrehajtott számítások elég biztató eredményeket mutatnak és további finomításokra adtak utalást; ennek alapján legújabbban egy instrumentált kísérleti modell megépítéséről is beszámoltak. Az eredmények még nem ismeretesek; a tapasztalat műszaki értelemben vett organizáló hatásának alap gondolata azonban mindenestre nagyon figyelemre méltó és további vizsgálatokat érdemel.

5. 5. *Az elmélet kibővítésének szükségessége.* Habár Uttley feltételes valószínűségi hipotézise, valamint Rosenblatt hipotézise is gyakorlatilag használható *részeredményeket* ad, a valóságnak mégis csak egy kis részét tükrözik, amint ez másképpen nem is várható. Ha a valóságot az elméletben (és későbbben a gyakorlatban is) jobban vissza akarjuk tükrözni, úgy az 5. 1. és 5. 2.-ből adódó következményeket valahogyan be kell illeszteni az elméletbe. Ez pl. olyan módon történhet meg, hogy G. Willis neuron modelljének hipotéziseit és a szerző hipotéziseit úgy egyesítjük, hogy a két lényeges tulajdonságot (monostabilitás és a küszöbérték emelésének, illetve csökkentésének lehetőségét) egyidejűleg posztuláljuk; a kimenő jelzésekről az egyszerűség kedvéért feltételezhetjük, hogy arányosan oszlanak meg a kimenő vezeték egyes elágazásaira. Ily módon a neuron hálózatok tulajdonságait a lineáris algebra segítségével bizonyos egyszerű esetekben kvantitatív módon is tanulmányozhatjuk.

Igy olyan hálózatokhoz jutunk, amelyekben az egyes neuronok között automatikusan tartós kapcsolatokat hozhatunk létre, vagy a keletkezett kapcsolatokat ismételt gátlások útján kiolthatjuk, és amelyek elvileg intenzitásokra is érzékenyek. A „részleteket”, vagyis a primér intenzitások relatív változásait, ahogy azok W. K. Taylornál előfordulnak, relatíve egyszerű szervezési eszközök segítségével kiszűrhetjük, és mint a lényeges információk egy részét a primér receptoroktól tovább vihetjük. Bizonyos, a pontos fogalom meghatározás itt még jelentős nehézségekbe ütközik (például a kölcsönös relációk problémája), amelyek még megoldásra várnak. Ha még hozzá vesszük a Rosenblatt által ajánlott önszervezés érdekes módszerét is, olyan rendszert kapunk, amely az intenzitásokra érzékeny és amely a tapasztalat organizáló hatása révén tanulni is tud és ezáltal optimálisan alkalmazkodni tud az állandóan változó külvilághoz.

5. 6. *A reális fiziológiai viszonyokhoz való közeledés következményei.* Végül még utalni kell a neuronális automaták két olyan fontos tulajdonságára, amelyek a logikai automatákkal ellentétben a reális fiziológiai viszonyokhoz való közeledés következményeként lépnek fel. Egy logikai automata vagy jól vagy rosszul dolgozik. Ha a hibás program lehetőségét mint triviális esetet kizárjuk, a hibás működés mindig azt jelenti, hogy az automatának egyik alkatrésze meghibásodott. Ezzel szemben egy neuronális automata *tévedhet* is, azaz elkövethet hibákat akkor is, ha műszaki értelemben egyik alkatrésze sem hibás. Ez részben összefügg a neuronok feltételezett tulajdonságaival. Az éles különbség a nulla és az egy között, amelyen a tiszta logikai automaták működése alapszik, itt elmosódik. Az intenzitás változásokon alapuló diszkrimináció, különösen *nagy változások kis különbségei* esetében tisztán fizikai okok miatt sem történhet olyan biztosan, mint a logikai automatáknál, ahol az intenzitásvizonyok nem játszanak szerepet.

Egy másik, már itt is megmutatkozó fontos következmény az, hogyha a felismerendő alakok jellemző jeleit preformálva nem építik be a gépbe előre, hanem maga a gép állítja elő, akkor a felismerés tulajdonképpen aktusa előtt a mintát néhányszor meg kell mutatni a gépnek, hogy a jeleket elő tudja állítani és meg tudja tanulni. Ez azonban azt jelenti, hogy a logikai automatákkal ellentétben, a neuronális automatákat előzetesen nem *programozni*, hanem *kondicionálni* kell.

6. Befejező megjegyzések

Amint már előljáróban megjegyeztük ez a tanulmány szükségképpen egyoldalú; főképpen a műszaki kutatók szempontjait tükrözi, bár törekedtünk utalni az elmélet nehézségeire is. Nem meglepő, hogy nehézségek vannak: *a gondolkodás mint filozófiai probléma* az emberiség legjobb koponyáit több mint háromezer év óta foglalkoztatja, *de a gondolkodást mint természettudományos vagy éppen mint műszaki problémát* csak az utóbbi tíz évben kezdték tanulmányozni, miután létrejöttek a szükséges, elsősorban elektronikus segéd-eszközök és kísérleti módszerek. Az eddigi elméleti és kísérleti tények mindenestre nagyon figyelemre méltóak.

A filozófiai általánosítás legbiztosabb bázisa mindenkor a természet-tudomány volt. Maga az a körülmény, hogy a neuronális automaták elmélete (és fokozatosan gyakorlata is) keletkezőben van, ömögében is már megerősíti a filozófiai materializmus álláspontját, ahogyan azt Marx a Szent Családban

megfogalmazta: „Nem választhatjuk el a gondolatot a gondolkodó anyagtól”. Valóban, a neuronális automaták elméletében még kétségtelenül meglevő nehézségek és ellentmondások ellenére filozófiai szempontból az a körülmény a legjellemzőbb, hogy az a gondolkodást mint objektív, inherensen materiális folyamatot szemléli, ami két alapon nyugszik: először az egyes neuronokban végbemenő komplex fizikai-kémiai folyamatokon és másodsor ezek kölcsönhatásán, vagyis azon, hogy hogyan szerveződnek a neuronok a központi idegrendszerben, különösen azonban az agyban egészé. Mindkettőben jelentős része van az objektív külvilággal való állandó kölcsönhatásnak.

De az idealizmus képviselői is megkísérlik a maguk módján filozófiailag általánosítani a természettudományok eredményeit. Amint Lenin „A harcoss materializmus jelentőségéről” című ismert munkájában rámutatott: „Éppen a modern természettudomány napjainkban végbemenő gyökeres átalakulásából születnek lépten-nyomon reakciós filozófiai iskolák és iskolácskák.” (Lenin, Művei 33. köt. 225. o.) Napjainkban ez még inkább igaz, mint Lenin idején, mert azóta a természettudományok fejlődési üteme példátlan módon megyorsult. Számos példát találunk arra, hogy a természettudományok, különösen a fizika eredményeit idealista módon interpretálják.³¹ Hűen a lenini örökséghez, a marxista filozófusok előtt az a feladat is áll, hogy a természettudományok más eredményei mellett a neuronális automaták elméletének és gyakorlatának eredményei is filozófiailag általánosítsák.

Befejezésül még egy megjegyzés: az még nincsenek ilyen automatáink. Még nem is tudjuk pontosan, hogy mit kezdenénk velük, milyen célokra alkalmazhatjuk ezeket sikerrel. De akár filozófus, akár műszaki kutató az ember, soha nem szabad elfelejtenie, hogy a célt, amire minden gépet vagy automatát felhasználunk, végül is az azt felhasználó társadalmi rend határozza meg. A neuronális automaták, ahogy műszakilag tökéletesednek, szolgálhatnak, csak úgy, mint az atommag energiája, az emberiség javára, de egy automatizált nukleáris háború esetén kárára is. Így nemcsak az a fontos *elméleti feladat* áll előttünk, hogy a neuronális automaták elméletének eredményeit filozófiailag általánosítsuk, hanem az a nem kevésbé fontos *gyakorlati feladat* is, hogy mindent elkövessünk, hogy az ilyen automatákat az emberiség javára és *csak* is a javára használják fel.

НЕВРОНАЛЬНЫЕ АВТОМАТЫ

Режé Тарян

В статье дается обзор результатов абстрактной теории автоматов тесно связанной с важной проблемой философии — мышлением. В введении автором показано, что, по сути дела, вопрос не в том, способны-ли машины к мышлению, или нет, но скорее в том, какие умственные работы могут быть осуществлены автоматами. В статье дается определение абстрактного понятия дигитального автомата и обсуждается главный результат абстрактной теории конечных дискретных автоматов. Согласно этому такие автоматы могут осуществлять все типы операции, на которые можно дать однозначные правила. Однако, проблемы таких важных процессов, типичных для творческого мышления, как проблемы вероятных заключений, познания схем и учения, являются процессами, для которых неизвестны, по крайней мере в настоящее время, еще никакие правила. Согласно этому для решения проблем такого типа вместо конечных дискретных автома-

³¹ Rosenblatt, F.: Perceptron stimulation experiments. Proc. IRE, März 1960 pp. 301—309.

тов, представляющих собой, по существу, логические машины, нужны нейрональные автоматы, т. е. автоматы, состоящие из элементов, подобных нейронам.

Вторая часть статьи посвящена проблемам и результатам теории собственных нейрональных автоматов. Автором обсуждаются необходимые понятия и различные теоретические модели нейрона. После этого разбирается вопрос о свойствах нейрональных сетей, в первую очередь проблема дискриминации и роль пластичной памяти, нужных для познания схем. Автор показывает, как сеть искусственных нейронов может излучать и накапливать раздражения в такой форме, чтобы накопленная информация могла быть восстановлена процессом, аналогичным ассоциации. Потом обсуждается проблема учения. Показывается, что учение представляет собой управляемую цепь условных рефлексов, каждый из которых обусловлен удачей или неудачей предыдущих рефлексов, и может быть усилен или затухан опытом, имеющим функцию организатора. Между прочим, повидимому, два главных метода дают положительные результаты: метод условных вероятностей, предлагаемый Аттли (Uttley) и перцептрон Розенблата, последний из которых является примером само-организующей системы. Из полученных до сих пор результатов расширение теории кажется необходимым. Важным последствием подхода к реальным физиологическим условиям будет то, что нейрональные автоматы вместо программирования должны будут подвергаться кондиционировке. Поскольку они гибкие, они могут не только неисправно функционировать, но и совершать ошибки. Наконец, показывается необходимость философского обобщения на основе диалектического материализма полученных до сих пор результатов.

NEURONAL AUTOMATS

Rezső Tarján

The paper surveys the result of the abstract theory of automata which is closely connected with the philosophically important problem of thinking. Introductory it is shown that, the correct question is not, whether machines can or cannot think, but rather what type of mental work can be performed by automata. The abstract notion of a digital automaton is defined and the main result of the abstract theory of finite discrete automata is discussed. According to this such automata can perform every type of operations for which unambiguous rules can be given. Problems of plausible inference, pattern recognition and learning however, which are important processes typical of creative thinking, are processes for which at least as yet no unique rules are known. Accordingly, instead of finite discrete automata, which are essential logical machines for such type of problems neuronal automata, that is automata consisting of neuron-like elements are necessary.

The second part of the paper deals with the problems and results of the theory of neuronal automata proper. The necessary concepts and the different theoretical models of the neuron are discussed. After these the properties of neuronal nets are dealt with, especially the problem of discrimination and the role of a plastic memory, necessary for pattern recognition. It is shown how a net of artificial neurons is capable to irradiate and store stimuli in such a fashion that, the information stored can be retrieved by a process similar to the association. Then, the problem of learning is discussed: it is shown that, learning consists of a directed chain of conditional reflexes, each being dependent on the success, resp. failure of the previous ones and can be reinforced, resp. extinguished by the experience, which has the function of an organiser. Among others, two main methods seem to furnish promising results: the method of conditional probabilities proposed by Uttley and the perceptron of Rosenblatt, the later being an example of a self-organising system. From the results achieved so far, the extension of the theory seems to be necessary; an important consequence of the approximation of the real physiological conditions will be that, neuronal automata, instead of being programmed, must be conditioned. Flexible as they are, they can not only malfunction, but also make mistakes. Finally the necessity of the philosophical generalisation of the results achieved so far on the ground of dialectic materialism is pointed out.

Objektív és szubjektív ellentmondás*

TAMÁS GYÖRGY

1. Az ellentmondás objektivitása

Az ellentmondás természetének vizsgálatakor mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ adnunk, hogy az ellentmondások valóságosan létező összefüggések, vagy pedig csak az emberi tudatban jelentkeznek. A kérdés megválaszolásához vegyük szemügyre a filozófia története során felmerült tipikus álláspontokat.

Az ösztönös materializmus képviselői elismerték az objektív ellentmondások létezését. Herakleitos filozófiájának középpontjában a dolgok ellentmondásos természetének feltárása állt. Úgy vélte, hogy az egység ellentétekre bomlik fel és ezek az ellentétek harcban állnak egymással. „Tudomásul kell venni, hogy az egyetemes a létben a harc, az igazság nem egyéb, mint viszály és minden viszályból és hiányból keletkezik”. Herakleitos szembefordult azokkal, akik tagadták a valóság ellentmondásosságát.

A valóságos ellentmondás tagadásával először az eleatáknál találkozunk. Zenon egyetértett Xenophanesszel és Parmenidesszel abban, hogy a sokféleség csak látszat és csupán az egység valóságos. Ugyanakkor továbbment ennél. Annak kimutatására törekedett, hogy a sokféleség alapja a mozgás sem létezik. Gondolatmenetét a következőkben lehet összefoglalni. Ami ellentmondásos, az nem lehet valóságos — a mozgás ellentmondásos — tehát a mozgás nem létezik.

Zenon felfogását Hegel a következőkben bírálta: „Ha valamely tárgyban vagy fogalomban felmutatjuk az ellentmondást (— pedig sehol semmi sincs, ahol ne lehetne és nem kellene az ellentmondást, azaz ellentétes meghatározásokat felmutatni — az értelem elvonatkozása az erőszakos ragaszkodás egy meghatározottsághoz, erőfeszítés a másik bennrejlő meghatározottság tudatának elhomályosítására és eltávolítására) — ha tehát felismerünk ilyen ellentmondást, azt a zárótételt szoktuk levonni: *Tehát ez a tárgy semmi*; ahogy *Zeno* kimutatta először a mozgásról, hogy ellentmond önmagának, tehát *nincs*, vagy ahogy a régiek a *keletkezést* és *elmúlást*, a levés két fajtát, hamis meghatározásoknak ismerték föl s azt mondták, hogy az *Egy*, vagyis az abszolútum, nem keletkezik és nem múlik el. Ez a dialektika így megáll puszta az eredmény negatív oldalánál, s abból, ami egyúttal valóságosan jelen van, egy *határozott* eredményt absztrahál...” (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 154—5. o.)

* Részlet a Filozófiai Intézet logika csoportja által készített kollektív munkából.

A filozófia kezdeti időszakában az ellentétességet, csak mint objektíve létező összefüggést elemezték. Sokrates volt az első, akinél a *szubjektív ellentmondás* felismerésével találkozunk. Sokrates arra törekedett, hogy az embereket olyan ellentmondásokba bonyolítsa, amelyek rádöbbenetik őket addigi tudásuk megbízhatatlan voltára. A szubjektív ellentmondások felismerése előrelépést jelentett az ösztönös materializmus felfogásához képest. Ugyanakkor azonban megteremtette a feltételt annak az idealista nézetnek a kialakulásához, amely csak a tudatban jelentkező ellentmondásokat fogadja el létezőknek.

Aristoteles, mint ismeretes, azon a véleményen volt, hogy az ugyanabban a vonatkozásban szembenálló ellentmondások objektíve nem létezhetnek. Ebből a felfogásból kiindulva a következő törvényszerűséget állapította meg. „Van a létezőkben egy elv, melyre nézve nem lehet tévedni, sőt mindig ennek az ellenkezőjét vagyunk kénytelenek tenni, azaz igazat mondani, s ez az: lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék.” (Metafizika. 240. o.)

Elvi alátámasztást kapott tehát az az idealista vélemény, hogy az ellentmondások, legalábbis ugyanazon vonatkozásban, a valóságban nem léteznek. A skolasztika, majd a metafizika pedig ad absurdum vitte ezt a felfogást, amikor kimondta, hogy ellentmondás csak a tudatban jöhet létre, a valóságban semmiféle ellentmondás nem létezik.

Ez a felfogás természetesen nemcsak ismeretelméleti megfontolásokon alapult, hanem elsősorban társadalmi gyökerei voltak. Az uralkodó osztályoknak ugyanis nem állott érdekükben az ellentmondások objektivitásának elismerése. Ha ugyanis a valóságban, s különösképpen a társadalomban ellentmondások vannak, akkor joggal merül fel az igény ezeknek az ellentmondásoknak megoldására. Ha azonban sikerül úgy beállítani a dolgot, hogy az egyes osztálytársadalmakban az emberek közötti ellentétek látszólagosak, átmenetiek, ha sikerül elleplezni az osztályellentéteket, akkor a fent említett igényeket könnyebb lesz leszerelni, könnyebb lesz jogosulatlanoknak feltüntetni. Az objektív ellentmondás tagadásának elmélete tehát ideológiai vetülete volt az uralkodó osztályok érdekének.

Bár a materialista szemléletmód a skolasztikus filozófia uralmának időszakában háttérbe szorult, mégsem tűnt el teljesen. Giordano Bruno többek között a következőket írja: „Az ellentétekből kell kiindulni, mert a valóság ellentétekben történik, ellentétekben mozog és ellentétekre vezet rá bennünket. Ahol ellentétesség van jelen, ott hatás és kölcsönhatás, mozgás, különbözőség, sokféleség, rend, fokozatosság és egymásra következés van.” (Giordano Bruno, A diadalmas bestia kiűzése.)

A természettudományok fejlődése azzal a következménnyel járt, hogy már az idealista filozófia sem térhetett ki egyértelműen annak elismerése elől, hogy az ellentmondások szükségszerűen léteznek. Ez a belátás tipikus formában a klasszikus német filozófiában jelentkezett.

Kant a következőket írta: „Ha észünket nemcsak az értelmi alaptételeknek a tapasztalat tárgyaira való használatára alkalmazzuk, hanem amazokat ez utóbbinak határain túl merjük kiterjeszteni, akkor *okoskodó* tantételek származnak, melyeknek a tapasztalatban nem kell sem megerősítést reményleniök, sem cáfolattól tartaniök, mindegyikök nemcsak magában ellentmondás nélkül való, hanem még az ész természetében szükségességének feltételeire is akad, csak hogy szerencsétlenségére az ellentét mellett éppoly érvényes és szükséges okok szólnak... A tiszta ész dialektikus tantételét tehát az külön-

bözteti meg minden szofisztikus tételtől, hogy az nem vonatkozik önkényes kérdésre, melyet csak bizonyos szándékkal vetnek fel, hanem olyanra, melyre haladásában minden emberi ész szükségképpen rábukkan; másodsor, hogy ellentéte nemcsak mesterséges látszattal jár, mely nyomban eltűnik, mihielyt felismerjük, hanem természetes és elkerülhetetlen látszattal, mely ha nem vezet is többé félre, még akkor is megtéveszt, bár meg nem csal s ezért ártalmatlanná tettetik, de soha meg nem semmisíthető.” (Kant, A tiszta ész kritikája, 281. o.)

Kant tehát a következő felismeréshez jutott el: nem minden ellentmondás logikai ellentmondás. Van az ellentmondásoknak egy másik típusa is, az úgynevezett antinómiák. E kétfajta ellentmondás között két alapvető különbség van: 1. A logikai ellentmondás a formális gondolkodásban (az értelemben), az antinómia a dialektikus gondolkodásban (az észben) fordul elő. 2. Míg a logikai ellentmondás kiküszöbölhető, addig az antinómia nem.

Kant antinómia felfogása pozitív elemei mellett számos negatív vonást tartalmaz. 1. Tagadja a valóság ellentmondásainak létezését, csak a tudat ellentmondásait ismeri el. De ha az ész ellentmondásos természetű, a valóság azonban nem, akkor ebből az következik, Kant szerint, hogy az emberi ész nem alkalmas a dolgok megismerésére. Az antinómiák kimutatása tehát az agnoszticizmus alátámasztásának eszköze. 2. Az antinómiákat nemcsak kiküszöbölhetetleneknek tartja, hanem megoldhatatlanoknak is. Kant tehát, csak a negatív dialektika fokára jutott el. 3. Kant összesen négy antinómiát ismer el. Valójában minden dolog és ezek tudati képe antinómiát rejt magában.

Hegel elismerte az ellentmondás objektív voltát: „Az ellentmondást rendszerint először is eltávolítják a dolgoktól, a létezőtől és igaztól általában; azt állítják, *hogy nincs ellentmondásos dolog*. Másodsor ezzel szemben az ellentmondást a szubjektív reflexióba tolják, amely mégcsak tételezi azt vonatkozása és összehasonlítása által. De, mondják, ebben a reflexióban sincs benne tulajdonképpen, mert az *ellentmondásos* nem lehet *elképzelni*, sem *gondolni*. Általában, a valóságban is, a gondolkodó reflexióban is, esetlegességnek tartják, mintegy rendellenességnek és múló betegségi paroxizmusnak.

Ami azt az állítást illeti, hogy *nincs* ellentmondás, hogy nem létező valami, az ilyen kijelentéssel nem kell törődnünk; a lényeg egy abszolút meghatározásának meg kell lennie minden tapasztalatban, minden valóságban, és minden fogalomban... A mindennapi tapasztalat azonban maga igazolja, hogy legalábbis egy *sor* ellentmondó dolog, ellentmondó intézmény stb. *létezik*, amelyeknek ellentmondása nem csupán külső reflexióban, hanem bennük magukban van. De továbbá nem tekinthető pusztán rendellenességnek, amely csak itt-ott fordul elő, hanem a negatív, a maga lényeges meghatározásában, elve minden önmozgásnak, amely nem áll másban, mint az ellentmondás bemutatásában.” (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 51—2. o.)

Hegel felfogásának azonban alapvető hibája volt, hogy bár az ellentmondást nemcsak a gondolkodásban, hanem a valóságban létezőnek fogta fel, ezt a valóságot szellemi valóságnak tekintette. Amikor leírja az ellentmondás kialakulását, akkor ez nála nem az objektív valóságban végbemenő folyamat visszatükrözése, hanem a megismerés önkifejlődése.

Marx és Engels az idealizmussal szembefordulva az ellentmondást úgy fogták fel mint az anyagi valóság összefüggését. „... ellentmondás = értelmetlenség s ennél fogva a valóságos világban nem fordulhat elő. Lehet, hogy

ez a tétel a különben eléggé egészséges, józan ésszel megáldott emberek számára ugyanolyan magától értetődő érvénnyel bír, mint az, hogy ami egyenes, az nem lehet görbe, és ami görbe, az nem lehet egyenes. A differenciálszámítás azonban a józan ész minden tiltakozása ellenére bizonyos körülmények között az egyenest a görbével egyenlőnek tételezi fel s ezzel olyan eredményeket ér el, amelyeket az egyenes és görbe azonosságának értelmetlen voltához makacsul ragaszkodó józan ész soha létre nem hoz.” (Engels, *Anti-Dühring*. 1950. 124. o.)

A marxizmusnak az a felfogása, hogy a valóság ellentmondásai elsődlegesek a tudat ellentmondásaihoz képest. Következésképpen nem a tudat vetíti bele a maga ellentmondásait a valóságba, hanem az objektív ellentmondások hatására kialakul ezek tudati képe. Az objektív ellentmondások visszatükrözése nem más, mint ezen ellentmondások tudatosítása. „Az úgynevezett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik, az úgynevezett *szubjektív* dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak visszatükröződése a természetben mindenütt érvényesülő ellentétekben végbemenő mozgásnak.” (Engels, *A természet dialektikája*. 221. o.)

A marxizmus klasszikusai ugyanakkor azon a véleményen voltak, hogy az ellentmondás nemcsak az objektív valóságban létezik, hanem el is gondolható. Ezt a felfogást fejt ki Engels Dühringet bírálva (*Anti-Dühring*. 53. o.). Ugyanezt állapítja meg Lenin is: „Az ellentmondás, amely ezeknek az ellenvetéseknek a képviselőit megzavarja, az eleven élet eleven ellentmondása, vagyis dialektikus, nem mondvacsinált, nem kiagyalt ellentmondás.” (A munkáspárt és a vallás. Lenin művei. 15. köt. 415. o.)

A valóságos ellentmondásokat el kell határolnunk a kiagyalt, hamis ellentmondásoktól. Hamisnak nevezzük azt az ellentmondást, amely a valóságban nem létezik. Ide sorolható például az a hiábavaló próbálkozás, amely ellentmondást igyekszik konstruálni a Tőke I. és III. kötete között.

A hamis ellentmondás gyakran úgy jelentkezik, mint egy valóságos ellentmondás eltorzítása. A kapitalizmus és a szocializmus között fennálló ellentmondást a burzsoá ideológusok úgy próbálják feltüntetni, mint a nyugat és kelet közötti ellentmondást. Ezzel az a céljuk, hogy egy fiktív földrajzi ellentmondással leplezzék a valóságos társadalmi ellentmondást.

A szubjektív ellentmondásnak tehát kettős értelme van. Egyrészt szubjektívnek nevezzük azt az ellentmondást, amely az objektív ellentmondás hű visszatükröződése. Másrészt szubjektíven az önkényes, hamis ellentmondást értjük.

2. Az ellentmondás fogalma

Miután tisztáztuk az ellentmondás objektivitásának kérdését, rátérünk az ellentmondás mibenlétének vizsgálatára. Itt is sorra vesszük a jellegzetes álláspontokat.

Az ösztönös dialektika azt a felfogást vallotta, hogy a jelenségek ellentmondásosak. Ez a felfogás a dolgok valódi természetének nagyszerű megsejtése volt. Herakleitos az ellentmondást olyan viszonynak tekintette, amelynek tagjai szembenállnak egymással, ugyanakkor azonban összefonódnak, áthatják egymást. Világosan kitűnik ez a következő töredékből: „Nem értik, ami önmagával ellenkezik, az önmagával egybehangzik.”

Ezt a szemléletmódot Engels a következőképpen jellemezte: „Ha a természetet vagy az emberiség történelmét, vagy a saját szellemi tevékenységünket gondolkodó vizsgálatnak vetjük alá, mindenekelőtt az összefüggések és kölcsönhatások végtelen egymásbafonódásának képe tárul elénk, amelyben semmi sem marad meg, ami, ahol és ahogy volt, hanem minden mozog, változik, keletkezik és elmúlik. Mindenekelőtt tehát az összképet látjuk, melyben a részletek még többé-kevésbé háttérben maradnak, inkább a mozgásra, az átmenetekre, az összefüggésekre figyelünk, semmint arra, *ami* mozog, másba megy át és összefügg. Ez az eredeti, naiv, de lényegében helyes világszemlélet a régi görög filozófiáé, s először Herakleitos mondta ki világosan: Minden van és egyúttal nincs is, mert minden *folyik*, állandó változásban, állandó keletkezésben és elmúlásban van.” (Engels, Anti-Dühring. 1950. 22. o.)

Az ösztönös dialektika azonban csak sejtés volt és tudományosan nem volt megalapozva, ezért a következő fogatékosságokban szenvedett. Egyrészt csak egyes konkrét esetekben tudták kimutatni a dolgok ellentmondásosságát, és nem voltak képesek arra, hogy ezt a valóság minden területén megtegyék. Másrészt nem tudták kimutatni, ugyancsak egyes esetektől eltekintve, az ellentmondások fő oldalát, vagyis nem voltak képesek arra, hogy az ellentmondást differenciáltan fogják fel.

Mindezek következtében az ösztönös dialektika nem volt alkalmas arra, hogy a valóság mélyreható analizésének módszere legyen. „Ez a szemlélet azonban bármily helyesen ragadja is meg a jelenségek összképének általános jellegét, arra mégsem elég, hogy megmagyarázza a részleteket, amelyekből ez az összkép egybeáll: és amíg erre nem vagyunk képesek, addig az összképpel sem vagyunk tisztában. Hogy a részleteket megismerjük, ki kell őket emelnünk természeti vagy történelmi összefüggésükből, és mivoltuk, különleges okaik és hatásaik stb. szerint mindegyiküket külön-külön kell vizsgálat alá vennünk.” (Engels, Anti-Dühring. 1950. 22. o.)

A szofisták az ösztönös dialektikát a relativizmus irányában torzították el. Az ellentmondást olyan viszonynak fogták fel, amelynek egyes oldalai kölcsönösen felcserélhetők, tehát szembenállásuk pusztán viszonylagos. Ezt a felfogást már Platon bírálta: „Platon nyilatkozik Protagorasnak és másoknak azon tanítása ellen, hogy semmiféle meghatározás nem szilárd önmagában: a keserű nem objektív valami, mert ami egyeseknek keserű, másoknak édes; éppígy viszonylagos nagy és kicsiny, több és kevesebb és így tovább, mert más körülmények között a nagy kicsiny, a kicsiny nagy.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. II. köt. 154—5. o.)

A relativizmusig fajult ösztönös dialektikával szemben mindinkább előtérbe került a formális gondolkodás. A formális gondolkodás történetileg és elvileg egyaránt szükségszerű foka az emberi megismerés fejlődésének. A tárgyak viszonylag állandó tulajdonságainak megállapítása, egyes osztályokba való elkülönítésük nélkülözhetetlen feltétele volt annak, hogy közelebb jussunk a valóság megismeréséhez.

Míg Platon az ösztönös dialektika álláspontjáról bírálta a relativizmust, addig Aristoteles már a formális felfogás szemszögéből teszi ezt. „... vagy mindenre nézve így áll a dolog, s ami fehér az nem-fehér is és ami létező, az nemlétező is, s ugyanez az eset a többi dolgokra vonatkozó állítások és tagadások kérdésében is — vagy pedig nem így áll, hanem ez némelyikre nézve igaz, másokra meg nem. S ha nem mindegyikre igaz, akkor azokra, amikre igaz, megegyező véleményben vagyunk. Ha pedig mindegyikre igaz, akkor azt lát-

juk, hogy vagy mindenütt, ahol állítás van, van tagadás is és ahol tagadás van, ott van állítás — vagy hogy az állítást lehet ugyan tagadni, de nem minden tagadást lehet állítani... Továbbá: ha a másik feltevésre helyezkedünk, hogy ahol az állítás igaz, ott a tagadás téves, ahol a tagadás igaz, ott az állítás téves, akkor igazán lehetetlenség volna ugyanazt egyszerre állítani is, meg tagadni is. Viszont erre azt mondhatná valaki, hogy éppen ez az ami kezdettől fogva bizonyítandó.” (Aristoteles, Metafizika. 75—6. o.)

Mint az idézett szövegből kiderül, Aristoteles az ellentmondást olyan összefüggésnek fogta fel, amelynek tagjai ugyanabban a vonatkozásban kizárják egymást. Nem lehetséges, hogy az ellentmondás két oldala egyszerre létezzen.

Aristoteles még csak azt állította, hogy, ugyanabban a vonatkozásban az ellentétek kizárják egymást. A metafizika továbbment ennél, s a különböző vonatkozásban fennálló ellentmondást is kizáró jellegűnek tekintette. A metafizika szerint az ellentmondás olyan viszony, amelynek tagjai szembenállnak és csakis szembenállnak egymással.

A metafizikus felfogásról Engels az alábbiakat írta: „A metafizikus csupa kapcsolat nélküli ellentétekben gondolkodik, így beszél: igen, igen, nem, nem, ami pedig ezen túl van, az a gonosztól való. Számára valamely dolog vagy van, vagy nincs: éppoly kevésbé lehet valamely dolog egyidejűleg önmaga és valamely más. Pozitív és negatív feltétlenül kizárják egymást; ok és okozat éppoly merev ellentétben állanak egymással. Ez a gondolkodásmód azért látszik első pillantásra szerfelett elfogadhatónak, mert az úgynevezett józan emberi észnek is ez a gondolkodásmódja. De a józan ész bármily nagy legény is négy fal övezte hétköznapi birodalmában, egészen csodálatos kalandokba keveredik, mihelyt kimerészkedik a kutatás tágas világába. A metafizikai szemléletmód is, bár széles, mindenkor a tárgy természetének megfelelően kiterjedt területeken jogosult, sőt szükséges, előbb vagy utóbb mégis mindannyiszor korlátba ütközik, amelyen túl egyoldalúvá, szűkké, elvonttá válik és feloldhatatlan ellentmondásokba bonyolódik, mert az egyes dolgoktól nem látja összefüggésüket, létezésüktől nem látja keletkezésüket és elmúlásukat, nyugalmuktól nem látja mozgásukat, mert a sok fától nem látja az erdőt.” (Anti-Dühring. 23. o.)

Hegel egyrészt szembefordul a metafizikának azzal a felfogásával, amely szerint az ellentmondás olyan összefüggés, amelynek a tagjai csakis kizárják egymást. Kimutatta, hogy az ellentmondás oldalai kölcsönösen feltételezik, áthatják egymást, és bizonyos feltételek között átesapnak egymásba. Másrészt túlhaladta az ösztönös dialektikának azt a korlátozottságát, hogy az ellentmondást csak egyes jelenségekkel kapcsolatban tudták kimutatni. A filozófia története során többé-kevésbé ösztönösen és mellékesen foglalkoztak az ellentmondás problémájával, jelentőségét először Hegel tudatosította. „Minden, ami körülvesz bennünket, a dialektikus példájának tekinthető. Tudjuk, hogy a véges nem szilárd és végső valami, hanem változó és elmúló, ez pedig nem más, mint a végesnek dialektikája, amely által az, mint magánvalósága szerint mása önmagának, közvetlen létén túlmenni kényszerül és ellentétébe csap át... Érvényesül továbbá a dialektika a természeti és szellemi világ valamennyi különös területén és alakulatában. Így például az égi testek mozgásában. Egy bolygó most ezen a helyen van, de magánvalósága szerint másutt is kell lennie s ezt az ő másletét mozgás által hozza exisztenciára. Éppúgy dialektikusaknak bizonyulnak a fizikai elemek is, a meteorológiai folyamat pedig

dialektikájuk megjelenése. Ugyanaz az elv az, amely a többi természeti folyamat alapja, s egyúttal a természetet túlhajtja magamagán. Ami a dialektikának a szellemi világban, s közelebbről a jog és erkölcs terén való előfordulását illeti, itt csak arra kell emlékeztetni, hogy általános tapasztalat szerint egy állapot vagy ténykedés végletessége az ellentétébe szokott átkapni. Ez a dialektika sűrűn talál közmondásokban is elismerést. Így mondják például *summum jus summa injuria* s ezzel azt fejezik ki, hogy az elvont jog, végletessége fokán, jogtalanságba csap át. Éppúgy ismeretes, hogy a politikában az anarchia és a despotizmus szélsőségei kölcsönösen szokták egymást előidézni. A dialektika tudatát az erkölcsnek terén egyéni alakjában ama közismert közmondásokban találjuk: Aki elbízta magát, hamar szégyent vall — A túlfeszített húr elpattan stb. — Az érzetnek is, testinek, szelleminek egyaránt, megvan a maga dialektikája. Ismeretes, hogy szélsőséges fájdalom és öröm átmennek egymásba; az örömtől túlradó szív könnyekben könnyebbül meg s a legbensőségesebb bánat olykor mosolygásban nyilvánul.” (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 138—9. o.)

Azonban az ellentmondás hegeli fogalma nem mentes a fogyatékos-ságoktól. Ezeket a következőkben lehet összefoglalni: az ellentétek egységét alapvetőnek tekintette az ellentétek harcával szemben, egyoldalúan előtérbe helyezte az ugyanabban a vonatkozásban való ellentmondást, nem tett különbséget az ellentmondások fő és mellék oldala között.

A marxizmus klasszikusai nem írtak dialektikai kézikönyvet, ennél fogva nem fejtették ki rendszeresen az ellentmondásra vonatkozó nézeteiket. Találunk azonban műveikben olyan megállapításokat, amelyek iránymutatók az ellentmondás mibenlétének tisztázásához. Marx egy konkrét kérdéssel kapcsolatban a következőképpen fejti ki az ellentmondásra vonatkozó álláspontját: „A viszonylagos értékforma és az egyenértékforma egymáshoz tartozó, egymást kölcsönösen feltételező, elválaszthatatlan mozzanatok, de egyúttal *egymást kizáró*, illetve ellenkező végletei, azaz pólusai egy és ugyanennek az érték kifejezésnek.” (Marx, A tőke. I. köt. 55—56. o.)

Az ellentmondást a dialektikus materializmus szempontjából a következőképpen határozhatjuk meg: *az ellentmondás olyan objektíve létező összefüggés, amelynek oldalai szembenállnak egymással, s ugyanakkor kölcsönösen feltételezik, áthatják egymást.* (Vö. Szecsődi, Az ellentmondás fejlődése és megoldódása. 8. o.) Azt az eredményt kaptuk tehát, hogy maga az ellentmondás is ellentmondásos, a szembenállás és a kölcsönös feltételezettség egysége.

A marxista filozófia az ellentmondás fogalmának absztrakt vizsgálatánál fontosabbnak tartja ennek az összefüggésnek, mint az objektív valóságban és a gondolkodásban egyaránt ható fejlődési törvényszerűségnek a tanulmányozását. Ezért az ellentmondásra vonatkozó marxista álláspont részletesebb kifejtésére a következő fejezetben, az ellentétek egysége és harca törvényének elemzésével kapcsolatban kerül sor.

Az ellentmondás fogalmával kapcsolatban szükségesnek mutatkozik azonban egy terminológiai kérdés tisztázása. Ismeretes, hogy az „ellentmondás” és az „ellentét” kifejezés használatát illetően lényeges eltérések vannak. Az alapvető felfogások a következők:

a) Az „ellentmondás” és az „ellentét” ugyanarra az összefüggésre vonatkozik, tehát szinonímák.

b) Ezek a kifejezések az adott összefüggés egy-egy meghatározott fejlődési fokát jelölik.

c) Ellentmondásnak nevezik az összefüggést, ellentétnek pedig az összefüggés oldalait.

d) Ellentmondásnak nevezik az adott összefüggést, ennek egyik fejlődési fokát pedig ellentétnek.

A fentiekben felsorolt terminológiai szempontok mögött a következő egyoldalú nézetek húzódnak meg. Az első esetben a ténylegesen fennálló azonosságot túlhangsúlyozzák a különbözőség rovására. A többi esetekben pedig csak a különbözőséget emelik ki.

Megítélésünk szerint a következő szóhasználat lenne a helyes. Ha az adott összefüggést elvontan, *általánosságban* vizsgáljuk, akkor a két kifejezést azonos értelemben használhatjuk. Mindkettőre érvényes ugyanis az a meghatározás, hogy olyan összefüggést fejeznek ki, amelynek oldalai szembenállnak egymással, s ugyanakkor kölcsönösen feltételezik egymást.

Amikor azonban az adott összefüggés *fejlődését* tanulmányozzuk, akkor ezekkel a kifejezésekkel egymástól különböző fejlődési fokokat jelölünk, amelyeken a szembenállás, illetve a kölcsönös feltételezettség más-más formában jut kifejezésre.

Ennek a felfogásnak megfelelően, amikor a szóban forgó összefüggéssel általánosságba véve foglalkozunk, akkor a két kifejezést felváltva használjuk. Mégpedig a történeti folytonosság kedvéért aszerint, ahogyan az hagyományosan kialakult. Tehát az „ellentmondás törvényé”-ről fogunk beszélni, bár ismeretes, hogy ez a törvény az ellentétességi viszonyban álló ítéletekre is érvényes. Másfelől megtartjuk az „ellentétek egysége és harca” kifejezést, szem előtt tartva azt, hogy ez a törvény az ellentmondásokra is vonatkozik.

3. Az ellentétek egységének és harcának törvénye

A fentiek során arra törekedtünk, hogy az ellentmondást fogalmilag ragadjuk meg. A továbbiakban ezen összefüggés törvényszerű voltának kimutatására törekszünk.

Már az ókori filozófiában felmerült az a sejtés, hogy minden mozgás és fejlődés alapját az ellentétek harcában és egységében kell keresni. Herakleitos töredékei többek között a következő megállapítást tartalmazzák: „Az ellentétek egyesülnek és a különbségekből a legszebb harmónia születik, és minden harc útján jön létre.”

Az ösztönös dialektikával szemben a relativizmus nem ismeri el az ellentétek egymást kizáró voltát, csupán egységüket tartja szem előtt. Hogyan értelmezik azonban a relativisták az ellentétek egységét? Számukra az egység azt jelenti, hogy az ellentétes oldalak nem szilárdak, nem meghatározottak, hanem egymással kölcsönösen felcserélhetők, ennélfogva csupán relatívak. Ezt a felfogást már Platon bírálta: „Az ellentétek egysége ugyanis általában minden tudat előtt lebeg; de a közönséges felfogásmód, amely nem ébred az ésszerűnek tudatára, emellett mindig megkülönbözteti egymástól az ellentéteket, mintha csupán bizonyos módon volnának ellentétesek. Ahogyan felmutatjuk minden dolog egységét, éppúgy felmutatjuk sokaságát is, mivel sok része és tulajdonsága van. Már a Parmenidesben megróttá Platon... az ellentéteknek ezt az egységét, mert emellett meg kell mondani, hogy valami egészen más szempontból egy, mint sok. Itt tehát nem hozzuk össze ezeket a gondolatokat, hanem a képzelet és beszéd csak ide-oda megy az egyikről a másikhoz;

ha ez az ide-odamenés tudatosan történik, akkor az üres dialektika, amely nem egyesíti igazán az ellentéteket.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. II. köt. 154—5. o.) Vagyis a relativisták az ellentétek egységét úgy tekintik, mint az egymástól belső tartalmukat illetően független ellentétes oldalak konglomerátumát.

A relativizmus egyik jellegzetes megnyilvánulási formája a szofisztika. A szofisztika és a dialektika ellentétét a szóban forgó kérdésben Hegel a következőkben foglalta össze: „... a *szofisztika* olyan alaptalan előfeltevésből kiinduló okoskodás, amelyet kritika nélkül és meggondolatlanul érvényesnek tartanak; dialektikának ellenben azt a magasabb észbeli mozgást nevezzük, amelyben az ilyen teljességgel elválasztottaknak látszó mozzanatok önmaguk által, azáltal, amik, átmennek egymásba s elválasztottságuk előfeltevése megszűnik.” (Hegel, A logika tudománya. I. rész. 80. o.)

A relativizmussal szembeforduló formális gondolkodás felfogását Aristoteles a következőképpen fogalmazta meg: „Hogy egyszerre ellentmondó és ellentétes tételek fennállhatnak, az abból a tapasztalatból eredt, hogy ugyanarról a dologról ellenkező érzéleteink lehetnek. Ha ki van zárva, hogy keletkezessen valami, ami nincs, akkor a létezőnek már előbb is lennie kellett, s így mind a kettő: egyformán létező és nemlétező, mint ahogy Anaxagoras mondja: minden megvolt az összekeveredett állapotban. S ugyanezt tanítja Demokritos is, aki szerint az üres és a teli minden egyes részben egyaránt megvannak, bár közülük az egyik létező, a másik nemlétező.

Azoknak most már, akik eme meggondolások alapján vallják ezt a nézetet, azt fogjuk válaszolni, hogy bizonyos fokig igazuk van, bizonyos fokig azonban tudatlanok. Mert a létezőről két értelemben szokás beszélni, úgy, hogy az egyik értelemben jogunk van azt mondani, hogy valami a nemlétezőből keletkezik, a másik értelemben pedig nincs, s így ugyanaz a dolog egyszerre létező is, meg nem létező is, azonban nem egy és ugyanazon értelemben. Lehetőségében ugyanis ugyanez a dolog az ellenkezője is lehet, de valóságos mivoltában nem. S aztán még rá vesszük őket annak elismerésére, hogy a létezőknek van még valami olyan szubsztanciájuk is, amelynek egyáltalában nincsen se mozgása, se elmulása, se keletkezése.” (Aristoteles, Metafizika. 79. o.)

Az a formális szemléletmód, amely Aristotelesnél még csak elemi formában van meg, a skolasztikus filozófiában uralkodóvá válik. Aristotelesnél még keveredik egymással az ösztönös dialektika és a formális gondolkodás. A skolasztikusok egyoldalúan az utóbbit helyezik előtérbe. Ezt a filozófiát az ellentétek egységének tagadása, a poláris ellentétek felfogása jellemzi.

A skolasztikus-metafizikus felfogás mellett azonban fel-felcsillannak a dialektikus szemléletmód elemei is. Ezek között elsőként kell említenünk Cusanus coincidentia oppositorum-ját. Cusanus felismerte, hogy az ellentétek nem zárják ki mereven egymást, hanem bizonyos körülmények között egybeesnek. Az ellentétek közötti határok feloldása nagy lépést jelentett előre a korabeli felfogásokkal szemben. Cusanus elképzelése azonban nem volt következetesen dialektikus, mivel úgy vélte, hogy az egybeesés az ellentétek megszűnését vonja maga után. Nem jutott még el annak felismeréséhez, hogy az ellentétek magasabb fokon reprodukálódnak.

Ugyancsak a dialektikus szemléletmóddal találkozunk Giordano Brunonál is. „A diadalmas bestia kiűzése” c. dialógusában többek között a következő megállapítás szerepel: „Akármilyen szempontból nézzük is a dolgokat, mindenképp azt látjuk, hogy az a filozófus, aki az ellentéteknek az egybe-

esését, az ellentéteknek a harmóniáját felismerte, igen fontos igazságot talált meg, amit mindenütt felhasználhat.”

Az ellentmondás dialektikáját modern formában először Hegel dolgozta ki. Hegel felismerte, hogy a valóság, s ennek visszatükröződése az emberi tudatban állandó mozgásban és fejlődésben van. Tovább menve pedig felvetette azt a kérdést, hogy ennek a folyamatnak milyen törvényszerűségei vannak. A kérdést megválaszolva Hegel kifejtette az ellentétek egységének, a tagadás tagadásának és a mennyiség minőségbe való átcsapásának törvényét. Ezeknek a törvényeknek alapulvételével Hegel kidolgozta a dialektikus módszer alapvető követelményeit és eszközeit.

Az ellentétek egységével és harcával kapcsolatban a következőket írta: „...a belső a tulajdonképpeni önmozgás, a *törekvés* általában nem más, mint hogy valami önmaga és önmagának hiánya, negatívuma egy és ugyanabban a tekintetben. A magával való elvont azonosság még nem elevenség, hanem a pozitív csak azáltal megy túl magán és változik meg, hogy magánvalósága szerint a negativitás. Valami tehát csak annyiban eleven, hogy magában rejtje az ellentmondást, olyan erő tehát, hogy az ellentmondást magában foglalja és elbíri. Ha azonban egy létező nem képes pozitív meghatározásában egyúttal negatív meghatározását is átfogni s egyiket a másikban megtartani, ha nem tudja az ellentmondást önmagában rejtetni, akkor nem maga az eleven egység, nem alap, hanem megsemmisül az ellentmondásban.” (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 52—3. o.)

Hegelnek sikerült az ellentétek egységének gondolatát újból összekapcsolnia a fejlődés eszméjével, magasabb fokon visszatérve az ösztönös dialektika felfogásához. Korlátozott azonban a hegeli álláspont abban a tekintetben, hogy az ellentétek harcának és egységének viszonyában az egységet tartotta alapvetőnek.

A marxista filozófia azon az állásponton van, hogy az anyagi valóság és a megismerés közös, egyetemes alaptörvénye az ellentétek harcának és egységének törvénye. A világ összes többi törvénye erre az alaptörvényre vezethető vissza. Az ellentétek harcának és egységének törvénye a valóság fejlődésének legáltalánosabb összefüggése. Rajta kívül más alaptörvény nem létezik, mivel az ellentmondana az alaptörvény kritériumának. „A dialektikát röviden úgy határozhatjuk meg, mint az ellentétek egységéről szóló tanítást. Ezzel kiemeltük a dialektika velejét, ez azonban magyarázatra és kifejtésre szorul.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 197. o.) „Az ellentétek egysége és harca a fejlődés legáltalánosabb dialektikus törvénye.” (Gropp, A dialektikus materializmus. 58. o.)

E törvényre vonatkozóan elfogadhatjuk a következő megfogalmazást: „Az ellentétek egysége és harca az a törvény, amelynek következtében minden dolognak, jelenségnek, folyamatnak tulajdonsága, hogy belsőleg ellentmondó oldalai, tendenciái vannak, s ezek harcban állnak egymással; az ellentétek harca adja meg a fejlődés belső impulzusát, ez vezet az ellentmondások növekedésére, amelyek bizonyos szakaszon a régi eltűnése és az új létrejötte révén megoldódnak.” (A marxista filozófia alapjai. 302. o.)

E törvény elemzése során mindenekelőtt abból kell kiindulnunk, hogy az ellentétek harca és egysége *kölcsönösen feltételezi egymást*. Az ellentétek kizáró jellegének abszolutizálása metafizikához, az ellentétek egybeesésének abszolutizálása relativizmushoz vezet. Az ellentétek viszonyát tehát csak akkor jellemezzük helyesen, ha egyidejűleg kimutatjuk harcukat és egységü-

ket. „A pénzforgás gyorsaságában tehát az ellenkező és egymást kiegészítő szakaszoknak, a használati alak értékalakká való átalakításának és az érték-alak használati alakká való visszaváltozásának, vagyis az eladás és vétel két folyamatának *folyékony egysége* jelenik meg. És fordítva, a pénzforgás lassúbbodásában e folyamatok *szétválása* és *ellentétes öndőlőssülése*, az alakcserének és ezáltal az anyagcserének a megakadása jelentkezik.” (Marx, A tőke. I. köt. 118. o.)

Lenin szembefordult azokkal a metafizikus nézetekkel, amelyek a filozófia alapkérdésében, az anyag és a tudat viszonyát illetően, csak a szembenállást hangsúlyozták. Természetesen az anyag és tudat ellentétének is csak igen szűk határok között van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét kétségtelenül viszonylagos.” (Lenin Művei. 14. köt. 147. o.)

Egyesek ebből a passzusból azt a következtetést vonják le, hogy az ismeretelméleti ellentét abszolút és csak abszolút. Úgy véljük, hogy ez az értelmezés helytelen. Maga Lenin mutatott rá, hogy az abszolút és a relatív közötti különbség is viszonylagos. Következésképpen az ismeretelméleti ellentét bár alapjában véve abszolút, ugyanakkor relatív is.

Vegyük szemügyre például a tudományos előrelátást. A tudományos előrelátásnak az az alapja, hogy adva vannak a szükséges objektív feltételek. Ezeknek a feltételeknek a hiányában csak üres spekulációkat lehet kiagyalni, de nem lehet megalapozott hipotéziseket felállítani. Viszont ha az objektív feltételek adva vannak, akkor az ezen alapuló hipotézisek megelőzhetik a lét fejlődését.

Leninnek az a hipotézise, hogy a szocializmus győzelme egy országban is lehetséges, előbb jött létre, mint a szocializmus győzelme Oroszországban. A tudat tehát itt „előreszaladt”, előre látta azt, ami csak később valósult meg. Természetesen mindez nem változtat azon, hogy az eszmék alapjában véve nem előzik meg, hanem követik a lét fejlődését. Az anyag és a tudat ellentéte tehát ismeretelméleti szempontból is egyidejűleg abszolút és relatív.

Úgy véljük, hogy ebben a vonatkozásban is érvényes Engelsnek a következő megállapítása: „Bárhog fogjuk is fel a kérdést, az elsődleges és másodlagos folyamatok közötti különbség pusztán viszonylagos marad és a kettő kölcsönhatásában rendszerint ismét megszűnik. Ha ezt elfelejtjük, ha efféle viszonylagos ellentéteket feltétleneknek tekintünk, végülis mint fent láttuk, menthetetlenül ellentmondásokba keveredünk.” (Engels, A természet dialektikája. 161. o.)

Az ellentétek egysége és harca közötti kölcsönviszony negligálása politikai kérdésekben revizionista, illetve dogmatikus torzításokhoz vezet. Szembetűnően megmutatkozik ez például az osztályharccal kapcsolatos problémák megítélésében.

A reformizmus kezdettől fogva arra törekedett, hogy a kapitalizmus osztályellentéteit illetően tagadja, vagy legalábbis kisebbitse az ellentétek harcát és az ellentétek egységét, azonosságát állítsa előtérbe. Ez a tendencia az imperializmus korában, s különösen napjainkban egyre inkább fokozódik. A reformisták minden igyekezetükkel azon vannak, hogy megeáfolják Marxnak azt a tételét, hogy a középrétegek mindinkább proletarizálódnak és az osztályellentétek növekedőben vannak. Ehelyett azt próbálják bizonygatni, hogy a középréteg egyrészt számbelileg, másrészt a társadalomban betöltött

szerepét tekintve növekszik, az osztályellentétek pedig megszűnőben vannak. Ugyanennek a célkitűzésnek az érdekében széleskörű offenzíva bontakozott ki az abszolút elnyomorodás elmélete ellen.

Ugyanakkor megtalálhatjuk a másik végletet is. A szektariánizmus egyoldalúan az osztályok ellentétét hangsúlyozza, és semmibe veszi a közöttük fennálló egységet. Ez a „balos” álláspont súlyos politikai hibákhoz vezetett és megnehezítette a kapitalizmus megdöntéséért vívott harcot.

A kommunista pártok miközben egy pillanatra sem mondanak le az osztályharc folytatásáról, igyekeznek felhasználni mindazokat a lehetőségeket, amelyek az ellentétek egységéből adódnak. Ezzel törekednek a fasizmus, majd napjainkban a neofasizmus elleni harcban a népfront politika megvalósítására. Ennek a felfogásnak a realizálása volt Kínában a nemzeti burzsoáziával való összefogás.

Hasonló a helyzet a két rendszer kapcsolatának megítélését illetően. A revizionisták elvi engedményeket is hajlandók tenni annak érdekében, hogy a kapitalizmus és a szocializmus közötti ellentétet csökkentsék, illetve kiküszöböljék. Szembetűnően megmutatkozik ez a törekvés például a jugoszláv revizionisták politikájában.

A szektás felfogás ezzel szemben ellene van a két rendszer közötti kapcsolatok fejlesztésének. Mereven elzárkóznak minden olyan kezdeményezéstől, amely a nemzetközi feszültség enyhítésére irányul. Nem véletlen például, hogy a háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tételt a megváltozott körülmények figyelmen kívül hagyásával értelmezik.

A helyes kommunista politika ezzel szemben abban áll, hogy szüntelenül fejlesztve a szocializmus gazdasági-társadalmi rendszerét, erősítve az államhatalmat, harcolva mindennemű elnyomás és kizsákmányolás ellen minden lehetőséget meg kell ragadni a két rendszer békés együttélésének megteremtésére. Hruscsov franciaországi utazása előtt Erenburg a következőket írta: „Mi ugyanannak a háznak két szárnyában élünk és Franciaország nem kevésbé érdekelt benne, mint a Szovjetunió, hogy ez a ház ne váljék tűzvész martalékává.”

Vegyük szemügyre végül, hogy a szocialista társadalom viszonyai között milyen felfogások alakulnak ki az ellentétek egységével, illetve harcával kapcsolatban. A revizionisták kezdetől fogva azon az állásponton voltak, hogy a szocializmus felépítésének időszakában az osztályellentétek fokozatosan, spontán kiküszöbölődnek. Ezt a nézetet vallotta Buharin, amikor azt állította, hogy a kulákok belenőnek a szocializmusba. Hasonló álláspontot foglaltak el a magyar revizionisták a kulákkérdésben és általában az osztályellentenség helyzetének megítélésével kapcsolatban.

A szektások felfogását ezzel szemben az osztályharc szükségszerű éleződésének elmélete jellemezte. Az osztályok ellentétének egyoldalú előtérbe állítása ahhoz a torz elképzeléshez vezetett, hogy minél inkább előrehalad a szocializmus építése, annál jobban növekednek az ellentétek, ahelyett, hogy csökkennének. Ennek az elképzelésnek a realizálása súlyos károkat okozott a szocializmus ügyének.

Az eddigiek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy a revizionizmus az ellentétek egységét a szektarianizmus pedig harcukat abszolutizálja. Bár ez a megállapítás alapján helyes, tévedés lenne törvényként felfogni. Bizonyos körülmények között, meghatározott vonatkozásban ugyanis szerep-

csere következik be. Ezt láthatjuk például a szocializmus belső ellentmondásainak, a népen belüli ellentmondásoknak a megítélésében.

A revizionisták az antagonisztikus ellentétek esetében az egységet szeretik hangsúlyozni. Amikor azonban egy olyan nem antagonisztikus ellentétről van szó, mint például a munkásosztály és a dolgozó parasztság viszonya, akkor nem a közöttük fennálló alapvető egységet, hanem az érdekellentéteket helyezik előtérbe. A revizionisták a szocializmus építésének időszakában arra törekcsenek, hogy a belső ellentmondásokat felnagyítsák és kibékíthetetleneknek tüntessék fel azokat.

De bizonyos szerepcsere következik be a szektás felfogásban is. Kialakul az a nézet, hogy egyes alapvető ellentmondások a szocializmusban teljesen megszűnnek. Így például egy időben azt állították, hogy a szocializmusban semmiféle ellentmondás nincs a termelőerők és a termelési viszonyok között. Ugyanannak a szemléletnek volt a terméke a konfliktusmentesség elmélete.

A szélsőséges, egyoldalú nézetek hívei azzal szoktak tetszelegni mások és önmaguk előtt, hogy ha nem is mindig helyes az álláspontjuk, de legalább következetesek. A fentiekben annak kimutatására törekedhetünk, hogy itt csak látszatkövetkezetességről van szó, amely elleplezi a mögötke meghúzódo következetlenséget. Valóban következetes csak az lehet — az általunk tárgyalt kérdés szempontjából —, aki a maga teljességében fogja fel és alkalmazza az ellentétek egységének és harcának kölcsönviszonyát.

Az ellentétek harcának és egységének összefüggésein belül ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni a minőségi különbségeket. Az ellentétek harca és egysége olyan viszonyban állnak egymással, mint változás és állandóság. Az ellentétek harca a fejlődés alapvető hajtóerejének szerepét tölti be, az ellentétek egységében pedig a viszonylagos állandóság testesül meg. „Az ellentétek egysége (egybeesése, azonossága, hatásegyenlősége) feltételes, időleges, átmeneti, viszonylagos. Az egymást kölcsönösen kizáró ellentétek harca abszolút, mint ahogy abszolút a fejlődés, a mozgás.” (Lenin, Filozófiai füzetek, 340. o.)

Az a körülmény, hogy az ellentétek egysége és harca egymást kölcsönösen feltételezi, nem jelenti azt, hogy valamely jelenségnél mindig egyforma mértékben állnak előtérben. Az adott jelenség állapotától, fejlődési fokától, más jelenségekhez való viszonyától függően hol az egyik, hol a másik domborodik ki. A jó és a rossz viszonyában például az ellentétek harca, a mágnes északi és déli sarkának viszonyában az ellentétek egysége jelentkezik szembe-tűnően.

4. A megismerés ellentmondásossága

Az eddigiekben a valóság ellentmondásaival foglalkoztunk. Most rátérünk a tudat ellentmondásos természetének vizsgálatára. Az emberi megismerés éppoly ellentmondásos jellegű mint bármely más jelenség a világon. A megismerés kategóriáit dialektikusan tanulmányozva mindenütt ellentmondásokra bukkanunk. „Kezdjük a legegyszerűbbel, a legszokottabbal, a leg-tömegesebbel stb., *bármilyen* mondattal: a falevél zöld; Iván ember; Zsucska kutya stb. Már itt (mint Hegel zseniálisan megjegyezte) *dialektika* van: az egyes-általános... Tehát az ellentétek (az egyes az általános ellentéte) azonosak: az egyes csakis olyan összefüggésben létezik, mely az általánoshoz vezet... *bármely* mondatban, mint a „sejtben”, fel lehet (és fel is kell) tárni

a dialektika *összes* elemeinek csíráit, ily módon kimutatva, hogy a dialektika az egész emberi megismerésnek általában sajátja. És a természettudomány megmutatja nekünk (és ezt ismét *bármely* egészen egyszerű példán ki kell mutatni) az objektív természetnek ugyanezeket a tulajdonságait: az egyes átváltozik általánossá, az esetleges szükségszerűvé, az ellentétek átmennnek, átfolyanak egymásba, kölcsönösen összefüggnek. *Éppen* a dialektika (Hegel és) a marxizmus ismeretelmélete: a dolognak ez az „oldala” (nem is a dolog „oldala”, hanem a dolog veleje) az, amire Plehanov — más marxistákról nem is szólva — nem fordított figyelmet.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 341—2. o.)

A fogalommal kapcsolatban ugyanez a helyzet. Minden konkrét fogalom az általános és a különös ellentétének egysége. A fogalmak általánosak, mivel a bennük visszatükröződött tárgyak közös jellegét emelik ki, és különösek, mivel ezek a jegyek egyszersmind csak az adott tárgyra jellemzőek. A konkrét fogalom azért képes megragadni a tárgyak lényegét, mert feltárja azok belső ellentmondásait: „a megismerés a gondolkodás örökös, végtelen közeledése az objektumhoz. A természetnek az emberi gondolatban való *tükröződését* nem »holtan«, nem »absztraktan«, *nem mozgás nélkül, nem ellentmondások nélkül*, hanem az ellentmondások mozgása, keletkezése és megoldása örök *folymatában* kell felfogni.” (Lenin, Filozófiai füzetek. 171. o.)

Természetesen nemcsak a gondolkodás formái ellentmondásosak, hanem a gondolkodás műveletei is. Csak a formális felfogás tekinti és kezeli ezeket a műveleteket ellentmondásmenteseknek. Lássuk ezt az analízis és szintézis példáján.

A formális analízis úgy bontja fel a tárgyat elemeire, hogy elvonatkoztat a kölcsönös összefüggéseiktől. Ezáltal a részeket kiszakítja természetes kapcsolataikból, s mint élettelen, merev alkotó elemeket vizsgálja őket. Ez az eljárás a megismerésnek bizonyos fejlődési fokán elkerülhetetlen és viszonylag hasznos volt. A formális analízis alkalmazásával érte el kezdeti sikereit az anatómia, a klasszikus fizika, a vegytan, a polgári közgazdaságtan, hogy csak a legjellegzetesebb eseteket említsük. Az emberi megismerés nem képes a jelenségeket a maguk teljességében egyszerre megragadni. Szükségszerű volt tehát, hogy kezdetben kiemeljék a részeket összefüggéseikből.

A tudományok fejlődésével azonban ez a módszer túlhaladottá vált, mivel korlátozott volt. A dialektikus analízist a formális analízissel szemben az jellemzi, hogy az adott tárgy alkotó elemeit összefüggéseikben, kölcsönhatásukban vizsgálja. Az orvosok például már évszázadok óta ismerték az agyalapi mirigyet. De csak akkor vált világossá a rendeltetése, amikor feltárták az emberi szervezet más részeivel való kapcsolatát.

Hasonló a helyzet a szintézissel. A formális szintézis mechanikus összegezése az alkotó elemeknek. A formális szintézis úgy viszonylik a dialektikus szintézishez, mint például a nyersfordítás a műfordításhoz. A nyersfordítás, amely mechanikus, szó szerinti fordítás, alkalmas arra, hogy hozzáférhetővé tegye az idegen szöveg elvont tartalmát. De csak a műfordítás képes arra, hogy hűen visszaadja az eredeti szöveg árnyalatait, finomságát, elevenségét.

Az analízis és a szintézis kölcsönösen feltételezik egymást. Minden analízis egyben szintézis. Amikor valamely tárgyat részekre bontunk, akkor ezáltal — akarva-akaratlanul — az egyes részeket önálló egészként fogjuk fel. Ha például a vizet alkotórészeire bontjuk, akkor a benne levő elemi részecskéket, mint egészeket önállósítjuk.

Ugyanez érvényes a szintézisre is. Amikor valamely tárgy részeit egészzé egyesítjük, akkor ezt a tárgyat kiemeljük a vele kapcsolatban levő többi tárgy közül, tehát analitikusan fogjuk fel. Például egy adott szövegben szereplő mondat lefordítása szintézis az egyes szavak fordításához képest, de analízis a szöveg egészéhez képest.

Analízis nélkül nincs szintézis. Ugyanakkor a szintézis teszi lehetővé az analízis elmélyítését. Ha ugyanis a szintézis során feltárjuk a már ismert elemek összefüggését, akkor gyakran kiderül, hogy bizonyos elemeket figyelmen kívül hagyunk. Például egy gép megtervezésekor számításba vesszük a szükséges alkatrészeket. De csak az alkotórészek összeállításakor és a gép működésbe helyezésekor derül ki, hogy nem felejtettek-e ki valamit. Aki megreked a tárgyak analízisének, az — ahogyan mondani szokás — a fáktól nem látja az erdőt. Aki elsietett, hiányos analízis alapján akar szintézist alkotni, az hamis képet kap a jelenségekről.

A gondolkodás fejlődési folyamatában az analízis és a szintézis a következőképpen függ össze egymással. A tárgyak, amelyekkel a valóságban találkozunk, összetettek. Az első kép, amely tudatunkban kialakul róluk, differenciátlan összkép, külsőleges szintézis. Ahhoz, hogy ezeket a tárgyakat alaposabban megismerhessük, elemekre kell bontanunk, analizálnunk kell őket. Miután így eljutottunk az egyszerű alkotó elemekhez, a szintézis alkalmazásával gondolatban helyre kell állítanunk összefüggésüket. Ezáltal visszatértünk az eredeti szintézishez, de magasabb fokon, mivel most már egy tartalmas összkép áll előttünk.

Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a dialektikus gondolkodás révén ki lehet meríteni a valóság egész gazdagságát. A valóság totalitásának megragadására irányuló megismerési folyamat szintén ellentmondásos természetű. „Az a belátás, hogy a természeti folyamatok összessége rendszeres összefüggésben áll, arra ösztönzi a tudományt, hogy a rendszeres összefüggést mindenütt, a részletekben is, az egészben is kimutassa. Ámde ez összefüggést megfelelően, kimerítően, tudományosan ábrázolni, a világrendszernek, amelyben élünk, pontos gondolati képmását megrajzolni számunkra és minden idők számára is lehetetlenség marad. Ha az emberiség fejlődésének valamely időpontjában a világ fizikai, szellemi és történelmi összefüggéseinek ily végérvényesen lezáró rendszerét megcsinálnák, evvel az emberi megismerés birodalma lezáródnék, és a jövőbeni történelmi továbbfejlődés megszakadna attól a pillanattól fogva, hogy a társadalom ama rendszerrel összhangban lenne berendezve — ami képtelenség, tiszta értelmetlenség lenne. Az emberek tehát a következő ellentmondással találják magukat szemben: egyfelől az a feladatuk, hogy a világrendszert kimerítően, teljes összefüggésében megismerjék, másfelől, a maguk és a világrendszer természetéből kifolyólag, ezt a feladatot soha teljesen megoldani nem tudják. Ez az ellentmondás azonban nemcsak benne gyökerезik mindkét tényező: a világ és az emberek természetében, hanem ez az egész szellemi haladás legfőbb emelője, s napról napra és folytonosan megoldódik az emberiség végtelen progresszív fejlődésében, egészen úgy, ahogy például matematikai feladatok egy végtelen sorban vagy egy törtláncban oldódnak meg.” (Engels, Anti-Dühring. 38. o.)

A megismerés lényegéhez tehát akkor férhetünk hozzá, ha feltárjuk sajátos ellentmondásait.

Már a naív dialektikusok felismerték, hogy az ellentmondások feltárásának, az ellentétes nézetek szembeállításának milyen nagy jelentősége van a

megismerés számára. Ezt a felfogást jellemzően fejezik ki Platon dialógusai, amelyekben mindig két vagy több személy vitája formájában fejti ki Platon a nézeteit.

Az ellentétek egységének és harcának eszméje azonban a filozófia történetében fokozatosan háttérbe szorult, és a jelenségek elvont — metafizikus szemlélete került előtérbe. Aristoteles kidolgozta a formális gondolkodás törvényeit, amelyek egészen a klasszikus német filozófia megjelenéséig uralkodó szerepet játszottak a filozófusok és szaktudományokkal foglalkozók gondolatvilágában.

A logikai ellentmondás elkerülésének a követelményét először Aristoteles foglalta törvénybe: „... *lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban* — s hogy a logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt — *hozzá is tartozhassék, meg ne is*. Ez a legbizonyosabb alapelv, mert ez hordozza magán a fent megjelölt követelményt. Lehetetlen ugyanis, hogy valaki abban a véleményben legyen, hogy ugyanaz a dolog van is, meg nincs is, mint ahogy némelyek állítása szerint ezt Herakleitos tanította. De persze nem szükséges, hogy valaki ezt így tartsa, még ha a szavai így hangzanak is. Ha ugyanis nem tehető fel, hogy valami alanyról, a vele ellentétes állítmányok érvényesek — a szokásos közelebbi határozmányokat ehhez a tételhez is hozzáfűzöttnek tételezve fel —, s ha az ellentmondásban két ellentétes vélemény áll egymással szemben, akkor nyilvánvaló, hogy ugyanaz a személy ugyanabban az időben ugyanarról a tárgyról nem is hiheti, hogy van is, meg nincs is. Mert aki ebben tévedne, az egyidőben ugyanegy tárgyról két ellentétes nézetet vallana. Ezért mindazok, akik valamit bizonyítanak, tételüket erre a tételre, mint legvégsőre vezetik vissza. Mert a dolog természeténél fogva ez az elv az összes többi axiómáknak is alapelve.” (Metafizika. 69. o.)

Kant az ellentmondás törvényének minden konkrétiségtől mentes megfogalmazására törekedett: „... létezik e híres, bár minden tartalomtól megfosztott s pusztán formai alaptételnek oly formulája, mely szintézist foglal magába, melyet vigyázatlanságból s egészen szükségtelenül vittek beléje. Hangzik pedig ekképp: Lehetetlen, hogy valami *egyszerre* legyen is, ne is. Nem tekintve, hogy (e szóval *lehetetlen*) az apodiktikus bizonyosságot itt szükségtelenül függesztették hozzá, mert magától kell folynia a tételből; az idő föltétele afficiálja a tételt, mely így mintegy azt mondja: Valamely dolog = A, mely = B, nem lehet ugyanakkor non-B, de igenis lehet mindkettő (mind B, mind pedig non-B) egymásután; pl. ember, ki fiatal, nem lehet egyszersmind öreg is, de ugyanez nagyon is lehet egy időben fiatal, máskor pedig nem fiatal, azaz öreg. Mármost az ellentmondás tételének mint pusztán logikai alaptételnek nem kell követeléseit az időbeli viszonyokra szorítania, azért ily formula éppenséggel nem felel meg célzatának. A félreértés csak onnét ered, hogy valamely dolog állítmányát először elkülönítik fogalmától, azután meg ellentétét ez állítmánnyal egybekapcsolják, ami sohasem ad ellentmondást az alannal; hanem a vele szintetikusán egybekapcsolt állítmánnyal, még pedig csak akkor, ha a z első s második állítmány mint egy időben levő tételeztetik. Ha azt mondom: ember, aki tanulatlan, nem tanult ember, akkor e föltételnek: *ugyanakkor*, ott kell lennie; mert aki egyidőben tanulatlan, máskor lehet tanult. De ha azt mondom: egyetlen egy tanulatlan ember se tanult ember, akkor a tétel analitikus, mert a jegy (a tanulatlanságé) most magának az alany-

nak egyik alkotó része, s ekkor a tagadó tétel közvetlenül az ellentmondás tétele alapján világlik ki, anélkül, hogy az „ugyanakkor” föltételének hozzá szabadna járulnia.” (Kant, A tiszta ész kritikája. 135—6. o.)

Hegel élesen szembefordult a formális logika ellentmondás törvényével, amely az ellentmondás tagadását állítja előtérbe. „Mivel elfelejtik, hogy azonosság és ellentétesség maguk is ellentétesek, az ellentétesség tételét az azonosságának is veszik az ellentmondás tétele formájában és logikailag hamisnak mondanak egy *fogalmat*, amelyet két egymásnak ellentmondó jegy közül egyik sem vagy mind a kettő illet meg, mint pl. négyszögű kör. Noha mármost egy sokszögű kör és egy egyenesvonalú körív éppannyira ellentmond ennek a tételnek, a geometerek mégsem haboznak a kört egyenesvonalú oldalakból álló sokszöggént tekinteni és tárgyalni. De olyasmi, mint egy kör (puszta meghatározottsága), még nem *fogalom*; a kör fogalmában középpont és kerület egyformán lényegesek, mind a két jegy megilleti; s mégis kerület és középpont ellentétes egymással és ellentmond egymásnak.” (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 196—7. o.)

A marxizmus klasszikusai azon a véleményen voltak, hogy a szubjektív ellentmondás ugyanannak a törvénynek van alávetve, mint az objektív ellentmondás: az ellentétek egysége és harca törvényének. „Az egységes kettéhasadása és ellentmondó részeinek a megismerése... ez a dialektika *veleje* (egyik „lényege”, egyik legfőbb, ha ugyan nem a legfőbb sajátossága vagy vonása). Éppen így fogalmazza meg a kérdést Hegel is (Aristoteles „Metafiziká”-jában állandóan e körül *vergődik* és *harcol* Herakleitos, illetőleg a herakleitosi eszmék ellen).

Azt, hogy helyes-e a dialektika tartalmának ez az oldala, a tudomány történetével kell ellenőrizni. A dialektikának erre az oldalára rendszerint nem fordítanak elég figyelmet (például Plehanov): az ellentétek azonosságát nem a *megismerés törvényének* (és az objektív világ törvényének), hanem *példák* összegének tekintik...” (Lenin, Filozófiai füzetek. 339. o.)

Az ellentétek egységének és harcának törvénye tehát nemcsak a dialektikus materializmus, hanem egyszersmind a dialektikus logika alaptörvénye is. Ezen az alaptörvényen kell alapulnia a dialektikus logika összes többi törvényének.

Már többen helyesen rámutattak arra, hogy az ellentmondás törvényét valójában a nem-ellentmondás elvének vagy ellentmondásmentességi elvnek kellene nevezni, mivel az ellentmondások elkerülésének követelményét foglalja magában. Az ellentmondás törvénye természetét tekintve még akkor is negatív elv, ha pozitív formában fogalmazzuk is meg. Negatív, mégpedig a rossz tagadás értelmében. Ugyanis az ellentmondás kiküszöbölésére törekszik, ahelyett, hogy megoldani igyekezne azt. „E tételnek pedig: semmiféle tárgyat nem illet meg oly állítvány, mely ellentmond neki, ellentmondás tétele a neve, s általános, habár negatív ismertető jele az igazságnak, de ezért csak a logikába tartozik, mert ismeretekre csak mint ismeretekre általában, tartalmukat nem tekintve, érvényes, s annyit mond róluk, hogy az ellentmondás teljesen megsemmisíti s megszünteti őket.” (Kant, A tiszta ész kritikája. 134—5. o.) Az ellentétek egységének és harcának törvénye ezzel szemben pozitív elv, a tagadás tagadása értelmében, mivel az ellentmondás feltárásának és megoldásának követelményét tartalmazza.

ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ

Дьёрдь Тамаш

Вопросом, стоящим непрерывно на повестке дня в странах, строящих социализм является вопрос об исследовании движущих сил общественного развития. Известно что эти движущие силы сводятся к противоречиям внутри общества. Итак, для того, чтобы раскрыть основные закономерности развития стран народной демократии, необходимо выяснить природу противоречий. В статье автор ставит себе целью разработать этот вопрос.

Первая часть посвящена вопросу объективности противоречия. Взгляду, по которому противоречия имеют только субъективный характер, противопоставляется учение марксизма о том, что противоречия существуют объективно и являются первичными в отношении к противоречиям сознания.

В дальнейшем автор рассматривает сущность противоречия. С одной стороны, он показывает на несостоятельность ревизионистского взгляда, стремящегося к согласованию и примирению противоречий. С другой стороны, он критикует догматический взгляд, в котором противоречие берется односторонно, лишь как отношение противоположных сторон. Затем автор дает дефиницию: противоречие — это такое объективно существующее отношение, отдельные стороны которого противостоят друг другу, но в то же время взаимообуславливают и пронизывают друг друга.

В заключение разбирается вопрос субъективного противоречия. Автор исходит из того, что противоречия в сознании являются правильным или ошибочным отражением объективных противоречий. После чего он указывает на ограниченность закона противоречия в формальной логике и подчеркивает, что в конечном счете субъективное противоречие подвергается тому же закону, как и объективное противоречие, т. е. закону единства и борьбы противоречий.

OBJECTIVE AND SUBJECTIVE CONTRADICTION

by György Tamás

The examination of the driving forces of social development has been a permanent topic of discussion in the socialist countries. It is well known that those driving forces originate in the social contradictions. This in order to discover the fundamental regularities of the development of the peoples democratic countries, it is absolutely necessary to clarify the nature of these contradictions. The study is devoted to contribute to the elaboration of this problem.

The first part deals with the objectivity of the contradictions. According to the idealist conception, contradictions are merely of subjective character. However, the marxist standpoint holds that the existence of contradictions is of objective character and it is of primary nature compared to the contradictions of consciousness.

Further on the author examines the character of contradiction. On one hand he points to the untenable position of the revisionists conception, which tries to reconcile and conciliate the contradictions. On the other hand he analyses the dogmatic view which looks at the contradiction in a one sided way, and regards it just as a relation of sides standing opposite to each other. Afterwards the author gives the following definition: contradiction is an objective wherence, the sides of which stand opposite to each other, and at the same time these two sides mutually suppose and pervade each other.

The concluding part analyses the subjective contradiction. It starts out from the fact that the contradictions of consciousness are both the correct and wrong relections of objective contradictions. Afterwards the article points to the limited character of the contradictory laws of formal logics and stresses that in the last analysis it is subjected to the same law as the objective contradiction: the law of the unity and battle of contradiction.

Hozzászólás P. Sz. Popov Fogarasi „Logika” c. könyvének bírálatához*

1959-ben Moszkvában megjelent Fogarasi Logika c. munkája. Az orosz nyelvű kiadáshoz Popov professzor írt „Bevezető tanulmányt”, amelyben a könyv tartalmát immanens bírálatban részesíti.

A tanulmány szerzője egészében pozitívan értékeli Fogarasi munkáját, mint amelyben a legfontosabb elvi jelentőségű feladat, a dialektikus logika kidolgozásának szükségessége a központi kérdés. Véleményem szerint Popov a pozitív értékelés ellenére egyes esetekben erősen vitatható megállapításokat tesz.

E cikk keretén belül lényegében három kérdésben szeretnék ellenvetést tenni: *a)* a logika tárgyát, *b)* a „Logika” felépítése módszerét, *c)* Fogarasi logikájának a matematikai logika eredményeihez való viszonyát illetően. Az ellenvetéseket részemről elsősorban az teszi lehetővé, hogy egyetértek Popov azon megállapításával, amellyel a tanulmányát befejezi: „hogyan Fogarasi könyve problémafelvető, érdekes, életszerű könyv.”

Vizsgáljuk meg az első kérdést. Popov Fogarasinak azt a törekvését, amely szerint elhatárolja a logikát a természet és társadalom egyes konkrét területeit vizsgáló tudományoktól, úgy értelmezi, hogy „Fogarasi elválasztja a logikától a természet és a társadalom objektív logikáját, és a logika tudományát a gondolkodásnak mint olyannak a keretében tárgyalja. Ezzel a logika tárgyának a felfogásában közeledik a formális logikához, noha a gondolkodás logikájának dialektikus értelmezésére törekszik”. (Fogarasi: Logika, Külföldi Irodalmi Kiadó, Moszkva 1959. 8. o.) Ismeretes, hogy Fogarasi „A logika tárgya” c. szakaszban először röviden meghatározza a logika tudományának tárgyát: „a logika a gondolkodás formáinak és törvényszerűségeinek a tudománya.” E meghatározás esetében a szerző még nem tesz különbséget formális és dialektikus logika között, hanem véleményem szerint azt az általánost ragadja meg, amely mind a formális, mind a dialektikus logika vonatkozásában lehetővé teszi, hogy egyáltalán logikáról beszélhessünk. A formális és a dialektikus logika megkülönböztető vonásait Fogarasi a későbbiek során jellemzi.

Popov annak ellenére, hogy helyesen felismeri azt, hogy Fogarasi e meghatározással még nem tart igényt a kétféle logika megkülönböztetésére, mégis azt vizsgálja, hogy ez az általa egyszerűnek és lakonikusnak nevezett meghatározás a formális logikához közel, illetve távol esik-e.

* Popov bevezető tanulmánya Fogarasi „Logika” c. könyvének orosz fordításához a Magyar Filozófiai Szemle 1961. 1. számában jelent meg.

A tanulmány írója — véleményem szerint — nem ismeri fel Fogarasinak azt a törekvését, miszerint csupán a logika említett két ágának közös, lényeges vonását, az általánost igyekszik megragadni. E törekvés felismerése visszatarthatta volna Popovot attól, hogy az általános vonást a különöshöz, a formális logikához közelítse. Fogarasi akkor járt volna el helytelenül, ha az említett előzetes meghatározás esetében, amelyben a formális és a dialektikus logika általános vonását ragadja meg, nem választja el egymástól, bizonyos értelemben, a logika tudományától a természet és a társadalom objektív logikáját. Ugyanis az említett elválasztás nélkül jogos lehetett volna az a vád, hogy Fogarasi dialektizálja a formális logikát. Popov maga is tartózkodik a formális logika dialektizálásától. Szerinte a formális logika „a valóság hű tükrözését biztosítani tudó gondolkodás formáinak és törvényeinek helyes alkalmazásáról szóló tudomány. A dialektikus logika viszont a gondolkodás formáinak és törvényeinek fejlődéséről, azok ismeretelméleti lényegéről és a lét dialektikájával való összefüggésről szóló tudomány”. (uo. 6—7. o.) Popov a kétfajta logika meghatározásakor helyesen, csupán a dialektikus logika meghatározásában jelöli meg „a lét dialektikájával való összefüggés” követelményét, a formális logika jellemzésénél ezt mellőzi. Tehát helytelen Fogarasitól azt várni, hogy amikor csupán azzal az igénnyel lép fel, hogy a kétfajta logika általános vonását ragadja meg, hogy ugyanakkor az objektív logikával való összefüggést is megteremtse, mert ha ezt teszi, akkor a logika tudományába tartozó formális logikát összefüggésbe hozná a lét dialektikájával, és ily módon megszűntetné annak formális jellegét. Úgy vélem Popov a logika tárgya meghatározása problémájánál inkább azt a kérdést tehette volna fel, hogy helyese-e először a formális és a dialektikus logika általános vonását kiemelni. Kétségtelenül helyes! Fogarasi — véleményem szerint — a logika tárgya általános vonásának kiemelésével is hangsúlyozni kívánja, hogy a dialektikus logika is a gondolkodás formáiról szóló tudomány.

Vizsgáljuk meg a második problémát. Popov nagyon jól megvilágítja a „Logika” jelentőségét, amikor rámutat arra, hogy Fogarasi kibékíthetetlen ellensége annak a káros irányzatnak, amely a logika kérdését a formális logika problémáival cseréli fel, és amely nem látja a legfontosabb és elvi jelentőségű feladatot, a dialektikus logika kidolgozásának szükségességét, azonban már metodológiai kérdésekben nem ért egyet Fogarasival. A tanulmány szerzője szerint „Fogarasinál... a felvázolt koncepciók a sok fenntartás és kiegészítés következtében gyakran a maga ellentétébe változik át. Úgy tűnik, hogy a szerző három álláspont között ingadozik” (uo.).

Ez a Popov szerinti három álláspont a következő: 1. Csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű. 2. A formális logika és a dialektikus logika kezd egybeolvadni, sőt Fogarasi dialektizálja a formális logikát. 3. A formális logika és a dialektikus logika úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az alsó és felső matematika. Véleményem szerint Fogarasi nem ingadozik a felsorolt három aspektus között, hanem határozottan egységes módszertani elv szerint építi fel „Logikáját”.

Nézzük meg, hogy a tanulmány szerzője hogyan támasztja alá a három aspektus létezéséről szóló állítását.

1. Popov szerint, Fogarasi nézeteinek első aspektusa, hogy lényegében véve csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű, a „Logika” szerzőjének a következő tételein nyugszik.

a) A megnövekedett tudományos igényeket a formális logika nem tudja kielégíteni, ezért a marxizmusnak az a feladata, hogy a dialektikus logika eszközeivel egy új korszerű tudományt teremtsen meg. Éppen ezért a dialektikus logikához kell tartani magunkat.

b) Tekintve hogy a formális logika a gondolati formákkal mint valami állandó, változatlan, szilárd, elszigetelt, önmagukban meglevő alakulatokkal foglalkozik, ezért a dialektika nemcsak hogy kizárja a formális logikát, hanem a kettő egymással szemben is áll.

c) A formális logikát dialektizálni helytelen dolog. A formális logika és a dialektikus logika módszerei elvben különböznek egymástól.

Popov az ezekből a tételekből — szerinte — következő aspektust továbbviszi, és azt állítja, hogy ily módon csupán egy logika létezik és ez a dialektikus logika.

2. A következő szempont Popov szerint az, hogy Fogarasinál a formális és a dialektikus logika kezd egybeolvadni, sőt a formális logika dialektizálása történik. A tanulmány szerzője ezt az aspektust arra alapozza, hogy egyrészt idézi a Logika első német kiadásához írt előszóból Fogarasinak azt a megállapítását, hogy, „Minden esetre a formális logikát mi csak a dialektikus bíráló fényében értelmezhetjük és használhatjuk fel helyesen”, továbbá a logika szerzőjének egy másik megállapítását is alapul veszi, amelyben az áll, hogy a dialektikus logikát tisztán elméletileg tekintve sem lehet a formális logikától teljesen elszakítva tárgyalni.

3. Harmadik aspektusként Popov azt a gondolatot jelöli meg, amelyben Fogarasi Engels analógiáját vette alapul, miszerint a dialektikus és formális logika úgy viszonyulnak egymáshoz mint az alsó és felső matematika. A tanulmány szerzője Fogarasinak azt a megállapítását, hogy könyve módszerére nézve dialektikus logika, azonban a logika kifejtéséhez szükségesnek mutatkozott a formális logika ismertetése is, úgy értékeli, mint a két logika egyesítésének a kísérletét és ez Popov véleménye szerint a két logika egyesítésének a kísérlete, amely ellentmond a formális és a dialektikus logika módszerei különbözőségének. Popov úgy véli, hogy habár abszurd dolog lenne Fogarasit Hegel meggyőződéses követőjének tartani, azonban szerinte a kérdést nem a marxista dialektika, hanem a hegeli dialektika alapján oldja meg. A tanulmány szerzője szerint Fogarasi a két logika ellentéte és egysége között nem tesz különbséget. A marxista megoldás az lenne, ha a mindenoldalú vizsgálat után egyértelműen és határozottan megmondaná, hogy az adott két tudomány vagy ellentétes egymással, vagy, ha a közöttük levő kapcsolatok sokfélék, milyen értelemben függenek egymással össze, és milyen értelemben ellentétesek egymással. Popov Fogarasi módszerét, amely alapján a dialektikus logika kidolgozását végzi a hegeli megoldáshoz közelállónak tartja, mert Hegel is, amikor a formális logikát bírálja, állandóan a formális logika mozgásba hozott kategóriáiból indul ki.

Véleményem szerint Fogarasi Logikája esetében nem lehet arról beszélni, hogy nincsen egységes koncepciója, amely alapul szolgálhat a logika felépítéséhez. Ezen állításom alátámasztására vizsgáljuk meg a három különbözőnek vélt aspektust.

Nézzük meg először azt, hogy igaz-e, hogy lényegében véve csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű? Következik-e ez az állítás annak kijelentéséből, hogy a megnövekedett tudományos igényeket a formális logika nem tudja kielégíteni, másrészt abból, hogy a dialektikus logika

kidolgozása a legfontosabb feladat. Úgy vélem, hogy ezekből a tételekből nem következik Fogarasinál a formális logika tagadása, hanem a hangsúly nála a dialektikus logika kidolgozása szükségességén van. Ismeretes, hogy Fogarasi az engelsi analógia alapján a logika két ága közötti különbséget módszerükben látja, és ennek alapján állapítja meg közöttük az alsó és a felső fok viszonyát. A logika elemi foka a gondolkodás formáit egymástól elszigetelve mint mozdulatlanokat írja le, ezzel szemben a felső fokon ezek a gondolkodási formák mozgásban vannak, fejlődnek, nincsenek egymástól elszigetelve. E két fejlődési foknak a megfelelője megtalálható a tudományok történetében is. A tudományok általában vizsgálándó tárgyakat fejlődésük első szakaszában mint mozdulatlanokat, egymástól elszigetelteteket tárgyaltak. Ez a vizsgálati módszer az egyszerűbb, és feltétele annak, hogy a szaktudományok tárgyakat fejlődésében és összefüggésében vizsgálhassák. Pl. a biológiában Linné korában e tudomány a növényi és állati fajokat mint mozdulatlanokat, állandókat vizsgálta, s ezzel szemben Darwin, támaszkodva az előző szakasz eredményeire, eljuthatott oda, hogy a növényi és állati fajokat fejlődésükben, a köztük levő szoros összefüggésben vizsgálhassa. A tudományok történetében nagy általánosságban az a korszak, amelyben még elemi fokon tükröződik a tárgy, az újkori fejlődéssel ér véget. Ez az időszak több mint kétezer évet vett igénybe, amíg ezzel szemben az a korszak, amely megfelel a tudományok történetében a dolgok fejlődésében és összefüggésében történő vizsgálódás szakaszának, sokkal rövidebb, mindössze párszáz év.

Tekintve, hogy a logika fejlődése szorosan kapcsolódik a tudományok fejlettségi fokához, mert egyrészt a tudományok adják a logika számára az általánosításhoz megfelelő anyagot, másrészt a tudományok igényei meghatározzák, hogy a logika milyen mértékben elégítse ki azokat, éppen ezért első sorban a formális logika fejlődött ki döntően, a dialektikus logika pedig ezzel szemben nyilván nem fejlődhetett ki olyan mértékben, mint azt a formális logika az eltelt kétezer év alatt megtehetette. Helyes Fogarasi álláspontja, hogy a hagyományos logika nem elégíti ki korunk fejlődő tudományainak igényeit, s ezért újszerű logikát kell létrehozni, amelyhez az általánosításra megfelelő anyagot mind a természet, mind a társadalomtudományok szolgáltatják. Azonban ilyen értelemben nem következik az „hogy csak a dialektikus logika létezése és fejlődése törvényszerű”. Nem jelenti a logika felső fokának a kidolgozása az elemi fok elvetését. Sőt Fogarasi, amikor a dialektikus logika kidolgozását tűzi ki fő feladatként, beszél arról is, hogy „állandóan bíráljuk és javítsuk ki a hagyományos formális logika fogyatékosságait”. (Fogarasi: Logika, Bp. Akadémiai Kiadó 1953. 15. o.)

Továbbá rámutat arra is Fogarasi, hogy az ily módon bírált, javított logika „elemi logika, iskolai logika, a logika feldolgozásának alsó elemi foka” (uo. 15. o.). Ez is bizonyítja, hogy Fogarasi a logika elemi fokának, a formális logikának a fejlődését elismerte, sőt szükségesnek tartotta. A javítás eredményeképpen, amely nyilván fejlődést jelent, a formális logika továbbra is megmarad elemi logikának. Azonban tagadhatatlan az is, hogy az eltelt több mint kétezer éves fejlődés a logika elemi fokának kidolgozása terén már többé-kevésbé teljeset hozott létre, s véleményem szerint, a további fejlődést tekintve, nincsenek előtte olyan lehetőségek, mint a logika felső foka kidolgozása esetében, ahol mindössze csupán párszáz éve adnak a szaktudományok az általánosításhoz megfelelő anyagot. Tehát Fogarasinál nem mutatható ki, hogy a dialektikus logika lenne egyedül létező és fejlődő, szemben a formális

logikával, hanem arról van szó, hogy jelenleg a dialektikus logika fejlődése van elsősorban napirenden, de mellette „A formális logika nélkülözhetetlen a logikus, szabatos gondolkodásra való nevelés és a gondolkodás következetességének ellenőrzése szempontjából”. (uo. 20. o.)

Vizsgáljuk meg, hogy a második aspektust tekintve, milyen ellenvetést tehetünk? A tanulmány szerzője azt állítja, hogy Fogarasi dialektizálja a formális logikát, egybeolvad nála a két logika. Jelenti-e Fogarasinak az az állítása a formális és dialektikus logika egybeolvadását, hogy a formális logikát a dialektikus bírálat fényében értelmezhetjük és használhatjuk fel helyesen? Véleményem szerint Fogarasinak ez a megállapítása nem a két logika egyesítését jelenti, hanem ellenkezőleg, azoknak inkább a szembeállítását, ugyanis arról van szó, hogy a dialektikus logika ismeretében határolhatjuk el a két logikát egymástól, bírálhatjuk a formális logikát ott, ahol az jogosulatlan. A dialektikus bírálat eredményeképpen megrajzolhatjuk a formális logika érvényességi területét, és így helyesen használhatjuk fel a formális logika törvényeit stb. Fogarasi könyvében hangsúlyozza, hogy „A formális logika egyetemes, abszolút jellegű felfogása és alkalmazása, az egész logikának formális logikára való visszavezetése azt sívár logikai formalizmussá alakítja át”. (uo. 19. o.) Szükségessé válik ezért „A formális logika és a dialektikus logika szabatos megkülönböztetése és elhatárolása”. (uo. 22. o.) Az elhatárolás és megkülönböztetés „nélkülözhetetlen úgy a formális logika, mint a dialektikus logika eredményes kidolgozása és végül tudományos és gyakorlati alkalmazásuk szempontjából”. (uo. 20. o.)

Nem jelenti tehát a formális és dialektikus logika egyesítését a fentiek figyelembevételére következőben az sem, hogy Fogarasi beszél arról, hogy a dialektikus logika a formális logika figyelembevételére nélkül nem dolgozható ki. Itt vetődik fel az a kérdés, hogy milyen legyen a dialektikus logika kidolgozásának a módszere, közvetlen, vagy pedig közvetett. Fogarasi e könyvében a közvetett mód mellett döntött. Véleményem szerint gyakorlatilag ez a járhatóbb út. Ezt a módot választották a marxizmus-leninizmus klasszikusai is. Már előttük Hegel a formális logikával szembeállította a dialektikus szempontokat. Engelsnek és Leninnek a dialektikus logika kérdéseinek megvilágításakor fő módszerük a formális logika és a dialektikus szempontok szembeállítása volt. Engels az Anti-Dühringben és a Természet dialektikájában, Lenin főleg a Filozófiai füzetekben, továbbá a szovjet hatalom éveiben adott logikai vonatkozású megjegyzéseiben alkalmazták a közvetett módszert, amely során a dialektikus logika egyes tételei létrejönnek. A fent leírt szembeállítás jelenti a formális logika szűk látókörének meghaladását. Azonban a marxizmus klasszikusainál ez nem jelenti a logika elemi fokának elvetését, nem jelenti továbbá ez a szembeállítás a formális logika dialektizálását sem, mint ahogy a marxi politikai gazdaságtan kidolgozása sem jelentette a klasszikus angol közgazdaságtan képviselői felfogásával való egyesülést. Eredményre vezető éppen ezért a Fogarasi könyvében alkalmazott módszer, amikor is úgy fejtí ki a dialektikus logikát, hogy annak az egyes kérdésekben elfoglalt álláspontját a formális logika ugyanabban a kérdésben elfoglalt álláspontjával állítja szembe. Ezen eljárás folyamán a formális logika nem szűnik meg, s az ily módon létrejövő logika pedig nem nevezhető formális logikának, mert ez a gondolkodási formák fejlődéséről szóló tudomány.

Popov azt állítja, hogy „A gondolatfűzés módozataiban és sajátosságaiban, különösen pedig a két logika kölcsönös viszonyának megoldásánál érezhető

a kérdés olyan természetű megoldása, amely közel áll a hegeli megoldáshoz (Fogarasi: *Logika*, Külföldi Irodalmi Kiadó, Moszkva 1959. 12. o.). A tanulmány szerzője kifogásolja, hogy Fogarasi Hegelhez hasonlóan a formális logika mozgásba hozott kategóriáiból indul ki. Példaként az ítéletek hegeli csoportosítását említi, amelyben Hegel a formális logika kanti felosztását veszi alapul. Fogarasi könyvében nem a hegeli értelemben szerepel a formális logikához való viszony, legfeljebb e viszonynak a jó oldalát tükrözi vissza. Engelsnél is szerepel, és ilyen értelemben található meg a Logikában is a formális és dialektikus logika viszonya, az ítéletek dialektikus logikai felosztása. Ismeretes, hogy az ítéletek felosztása, a formális logikában csupán leírja az ítéletek különböző típusait, nem vezeti azokat le egymásból. Ez a módszer nem csupán az ítéletek kanti felosztására, hanem azokra az osztályozásokra is érvényes, amelyek a kanti felosztás hiányosságait akarják kiküszöbölni és amit a formális logika síkján meg is tesznek. Azonban ez nem változtat azon, hogy az ítéletek különböző típusai között nincs olyan jellegű kapcsolat, mint amelyet a logika felső foka megkövetel. Engels a hegeli ítélet csoportosításból azt az ésszerű szempontot emeli ki. A természet dialektikájában, hogy ezeket a gondolkodási formákat fejlődésük alapján egymásból kell levezetni, az egyestől a különösön keresztül az általánoshoz.

Fogarasi érdeme az, hogy a marxizmus-leninizmus klasszikusainak különböző munkáiban található logikára vonatkozó megjegyzésekből kiemeli a közöset, a módszertani elvet és most már azt az egész dialektikus logika kidolgozása módszereként gyakorlatban alkalmazza.

Popov helyesen fogalmazza meg a harmadik aspektust, amely szerintem az egyetlen, sa másik kettő csupán ennek egy-egy oldala. A tanulmány szerzőjének bírálata teljesebb lenne, ha megmutatná azokat a részeket, ahol Fogarasi eszközként felhasználva a formális logikát, azt bírálva létrehozza a logika felső fokát. Az ilyen részek Fogarasi munkájában megtalálhatók, s gyakorlatilag bizonyítják a dialektikus logika kidolgozása közvetett módszerének jogosultságát. Elemezni lehetett volna ilyen vonatkozásban a gondolkodás alaptörvényeit, ahol véleményem szerint a legtisztábban érvényesül a fent említett módszertani elv, azonban külön-külön fejezetenként is többé-kevésbé érvényesíti ezt Fogarasi.

Popov tanulmánya végén a következő bírálattal illeti Fogarasit: „A szerző a matematikai logikát csak speciális matematikai tudományként ismeri el. Jelentőségét az általános logika szempontjából tagadja. Ebből ered, hogy a formális logika szabályait oly szűk keretekben ismerteti.” A továbbiakban pedig Popov hangsúlyozza, hogy „Szemére vetjük a formális logikával foglalkozó elvtársaknak, hogy mellőzik a saját tudományukban elért legújabb eredményeket, hogy nem veszik számba a matematikai logika eredményeit”.

Felvetődik a kérdés, hogy van-e jogosultsága az olyan megállapításnak, amely a logika szerzőjét elmarasztalja, mert munkájában a matematikai logika eredményeit mellőzi. Véleményem szerint a matematikai logika eredményei hiányát akkor lehetne a mű negatívumának tekinteni, ha az fő célként a formális logika kimunkálását tartalmazná. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy Fogarasi e könyvében nem a formális logikával foglalkozik, hanem azt mint eszközt használja fel a dialektikus logika kidolgozása szempontjából.

A dialektikus logika kidolgozását illetően pedig akkor lenne jogosult a matematikai logika eredményei hiányát hibának tekinteni, ha már bizonyított

lenne, hogy a dialektikus logika kimunkálásának a módja nélkülözhetetlenné teszi a matematikai logika felhasználását. Tekintve hogy a fentieket még eddig nem bizonyították, jogosulatlan Popovnak olyan kérdésfeltevése, amely hibának tartja Fogarasi munkájában a matematikai logika hiányát.

Azt a kérdést, hogy a matematikai logikának a dialektikus logika kimunkálásában milyen szerep jut, azt a kidolgozás gyakorlata dönti el. Véleményem szerint azonban a matematikai logika nem az egyetlen olyan tudomány, amely a logika továbbfejlődése számára anyagot adhat, hanem különböző mértékben az egyéb természet- és társadalomtudományok is. A szaktudományok — a különös — területén tett előrelépés, maga után vonja az általánosnak, a logikának a fejlődését.

Ahogy fejlődtek és fejlődnek a szaktudományok, azok eredményeit felhasználva, úgy fejlődött, illetve fejlődik a logika tudománya.

Figyelembe kell venni, hogy a logika elemi és felső foka szempontjából — azok továbbfejlődése vonatkozásában — nem egyforma mértékben jelentősek a különböző szaktudományok eredményei. Tagadhatatlan, hogy a biológia, fizika, kémia jelenkori eredményei sokkal inkább jelentősek a dialektikus logika továbbfejlődése szempontjából, és kevésbé azok a formális logika viszonylatában. Úgy vélem, hogy a matematikai logika inkább a formális logika fejlődése vonatkozásában jelentős, és kevésbé az a logika tudományának felső foka fejlődését illetően. Nem tagadom azonban, hogy a matematikai logika eredményeit is tartalmazó formális logikát fel lehet használni eszközként a dialektikus logika kidolgozásában, s úgy vélem, hogy ebben az esetben szélesebb területet ölelhetünk fel a kritikával, és a logika felső foka is teljesebb formában jelenhet meg; azonban a matematikai logika ebben az esetben sem nélkülözhetetlen része a dialektikus logika kidolgozásának, tekintettel arra, hogy a formális logika és a matematikai logika között, módszerüket tekintve, nincs alapvető elvi különbség.

Szigetvári Sándor

Vulgármaterialista hibák, vagy következetes marxista monizmus?

Vita Sipos János: Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához című cikkében kifejtett állásponttal

A marxista filozófiában 1953 óta — különösen pedig 1955-től, nemzetközi szinten és nálunk is, tudományos igényű munkákban, cikkekben és vitákban — jelentkezik és terjed egy álláspont, amely az anyag és tudat viszonyát lételméletre és ismeretelméletre osztja, a tudatot végeredményben anyagnak tartja. Ez az álláspont nyiltabb vagy burkoltabb formában szinte irányzattá vált. Sipos elvtárs álláspontja is ennek egyik megnyilvánulása.

I. A filozófia alapvető kérdése

Sipos elvtárs szerint a materializmust és idealizmust döntően az különbözteti meg egymástól, hogy az anyag és tudat *elvi különbségét* az egyik az anyag, a másik a szellem alapján *tagadja*, és az a filozófia, amelyik ezt az elvi különbséget *elismeri* — *dualista*. Ennek értelmében dualistáknak kell tekinteni azokat, akik „... 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 világkép megkettőzéséhez vezet, anyagi és nem-anyagi jelenségekre. Ez... elkerülhetetlenül magával hozza a tudat kirekesztését az anyagi világból, a tudat „dematerializálását”.¹ Sipos elvtárs szerint ez ellentétben áll a materialista monizmussal, azzal a tétellel, „hogy a világ természetére nézve anyagi” és „kizár mindenféle külön „szellemi” világot...”² Aki „arra a nem-ismeretelméleti kérdésre, hogy természetére nézve mi a tudat... azt válaszolja, hogy... „eszmei” jelenség³ „óhatatlanul *idealizmusba csap át*.”⁴

Sipos elvtárs szerint a filozófiatörténet következetes materialista vonala a tudatot mindig ily módon fogta fel, azaz anyagnak tekintette, és csak a modern szubjektív idealizmus eluralkodása óta vált az anyag és tudat viszonyában az *eredet*, az *elsődlegesség* kérdése a filozófia alapvető kérdésévé. Elítéli azokat, akik Engels-szel együtt azt állítják, hogy az anyag vagy a tudat elsődlegessége „volt mindig a fő kérdés a filozófiai világnézet kidolgozásakor”, holott „Engels...sohasem mondta, hogy a gondolkodás és a lét viszonyának prob-

¹ Sipos János: Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle. 1960. 3. sz. 454. o.

² Uo. 453. o.

³ Uo. 454. o.

⁴ Uo. 455. o.

lémája, mint ilyen, mindenkor a filozófiai harcok homlokterében állt...⁵. A régi materialistáknál „... a gondolkodás és a természet egymáshoz való viszonyának kérdése csak ritkán került előtérbe”⁶.

Ezek Sipos elvtárs tételei. Eljárása lényegében az, hogy a következetes materializmus álláspontját az adott kérdésekben saját álláspontjának megfelelően átértelmezi és ezzel bizonyít. (Részleteiben ezt később kimutatom.) Így Sipos elvtárs tulajdonképpen csak arra kötelez, hogy álláspontját ezekben a kérdésekben a marxizmus klasszikusainak álláspontjával „szembesítsük”, és rámutassunk arra a filozófiai vonalra, amelynek irányába álláspontja eltolódik.

Mit mondanak a marxizmus klasszikusai az anyag és tudat elvi különbségről?

„... a gondolatot anyagnak nevezni annyi, mint hibás lépést tenni a materializmus és idealizmus összekeverése irányában”.⁷ „A gondolkodás és az élet (vagy a valóság) közötti lényeges, eltörülhetetlen különbség felismerése a kezdete minden bölcsességnek a gondolkodásban és az életben. Itt csak a megkülönböztetés az igazi egybekapcsolás.”⁸

„... a dolog lényege — az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai szembeállítás.”⁹

„A *dologilag* valóságos világnak önállósága és a tudat képződmények csoportjától való *különbsége* — ez a filozófia alaptétele” — idézi Lenin Dühringet és az őt jobbról kritizálóktól azt kérdezi:

„Ezért bírálta Dühringet Engels? Nem. Abban, hogy a világ a tudattól függetlenül létezik... Engels teljesen egyetértett Dühringgel, mint minden más materialistával.”¹⁰ (kiem. G. J.) „A tudat sohasem lehet más, mint a tudatos lét.”¹¹ stb.

Sipos elvtárs és a marxizmus klasszikusainak álláspontja között ebben a kérdésben az ellentét teljesen nyilvánvaló. Sipos elvtárs ezeket a megállapításokat nyilvánvalóan ismeri. Mi az oka annak, hogy ezeket a kérdéseket megkerüli? Véleménye szerint a marxizmus klasszikusai filozófiatörténetileg az ismeretelméleti kérdésfeltevések korszakát nyitották meg az anyag és a tudat viszonyára vonatkozólag a materializmusban, és nem beszéltek az anyag-tudat „ontológiai” viszonyáról, amit viszont a korábbi materialisták dolgoztak ki, és amivel Marx, Engels és Lenin egyetértettek. Sipos elvtárs arra vállalkozott, hogy feleleveníti a Marx-előtti materializmus anyag-tudat viszony felfogását és ezzel „kiegészíti”, „teljessé”, „következetessé” teszi a dialektikus és történelmi materializmus felfogását ebben a kérdésben.

Ez a teljesség abban áll — szerinte — hogy az anyag és tudat viszonyának elvileg „két ellentétes oldala”¹² van: „ontológiai és gnoszeológiai” oldala, és „a két oldal” „dialektikus egységben” áll egymással. E „két oldal dialektikájából” csak annyi látható, hogy Sipos elvtárs a Marx-előtti materializmus vulgármaterialista hibáival hozza egységbe a dialektikus materializmus álláspontját a filozófia alapkérdésében. Ez abban áll — amit már idéztem —, hogy

⁵ Uo. 459. o.

⁶ Uo. 458. o.

⁷ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 246. o.

⁸ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 60. o.

⁹ Uo. 47. o.

¹⁰ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 244. o.

¹¹ Marx—Engels : A német ideológia. Szikra, 1952. 9. o.

¹² Sipos János : id. cikk, 462. o.

a tudat „ontológiailag” anyag, ismeretelméletileg képmás. Tehát *a tudatnak két, elvileg ellentétes lényege van, attól függően, hogy milyen szempontból nézzük.*

Ennek a lehetetlenségét maga is érzi, ami kiderül abból, hogy az ismeretelméleti értelemben vett tudatot is anyagnak tekinti, végeredményben: „az anyagmozgás egyik formájaként”¹³ kezeli.

Ha az anyag és a tudat között nincs minőségi különbség, akkor a filozófia alapvető kérdése tartalmát tekintve nem elvi kérdés, mert elvi kérdés csak ott merülhet fel, ahol minőségileg különböző tényezők viszonyáról van szó. Ha a tudat anyag, akkor nem általában, elvileg és minőségileg különbözve áll szemben az anyaggal, hanem csak az anyag többi formájával mint az anyag egy sajátos formája, és így ténylegesen a Sipos elvtárs által feltehető alapkérdés: a tudatnak nevezett anyagforma viszonya az anyag egyéb formáihoz — az anyag viszonya az anyaghoz. *Anyagformák viszonyára* vonatkozóan is vannak elméleti és elvi kérdések, de ezek minőségileg különböznek az anyag és tudat viszonyának elvi kérdésétől, mert a tudat általában az anyagtól különbözik minőségileg, mint annak szubjektív tükörképe, amott pedig az egyes anyagformák nem állnak egymással szemben, mint nem-anyag, hanem mint az anyag különböző minőségű formái. Mivel az anyagformák minőségi különbsége objektív, az anyag és a tudat minőségi különbsége reális, ezek a minőségi különbségek akkor is fennállnak, amikor az ember nem tud ezekről. Az emberi megismerés fejlődése során az ember állítja fel az elvi kérdéseket ezekre a minőségi különbségekre vonatkozóan. Az anyagformák objektív minőségi különbségeire és az anyag-tudat minőségi különbségére vonatkozó elvi kérdések megoldása egymástól elválaszthatatlan, kölcsönösen hatnak egymásra. Az anyagformák minőségi különbségeinek mibenlétére vonatkozó elméleteket általában és elsősorban a konkrét tudományok vetik fel és oldják meg, mivel azok képezik tárgyát, az anyag és a tudat minőségi különbségére vonatkozó elméleteket a filozófia veti fel és oldja meg, mivel tárgykörébe tartozik. Az anyag és a tudat minőségi különbsége egyúttal kölcsönhatás, ezért az anyagra, a tudatra és a kettő viszonyaira vonatkozó elvi kérdések elválaszthatatlanok egymástól, ezek az elvi kérdések is kölcsönhatásban állnak egymással, és megoldásuk mélysége és szélessége, egyiknek vagy a másiknak a megoldása kihátással van a többire. Amikor még az anyagformákra vonatkozó elvi kérdések tisztázatlanok voltak, különösen azokra vonatkozóan, amelyek a tudatot közvetlenül meghatározzák, szükségszerűen felmerül a tudat azonosítása az anyaggal vagy a tudat elszakítása az anyagtól. Egy még sajátos minőségében tudományosan nem ismert anyagformát mint szellemi szembeállították az anyag ismert formáival, vagy ellenkezőleg a szellemi anyagot, anyagformává nyilvánították, a kétféle minőségű elvi kérdést összekeverték. Az előző esetben az anyagformák közötti viszonyt az anyag-tudat közötti minőségi különbséggel, az utóbbi esetben az anyag-tudat közötti általánosabb, átfogóbb minőségi különbséget az anyagformák közötti minőségi különbséggel azonosították.

Régebben a kérdés összekeverésének oka elsősorban a termelőerők által meghatározott tudományok fejletlensége, az osztálytársadalom uralkodó osztályának osztálykorlátai, ennek az összekeverésnek a mai oka osztálykorlátokban keresendő.

Sipos elvtárs az anyag-tudat minőségi különbségét, elsősorban az „ontológiában”, az anyagformák közötti minőségi különbséggé fokozta le, és ezzel

¹³ Uo. 472. o.

tulajdonképpen összekeverte és ezen az úton elméletileg megsemmisítette a filozófia alapvető kérdését.

Sipos elvtárs a filozófia alapvető kérdésén belül az anyag-tudat azonosságának és különbségének kérdését emeli mindenek fölé, és azt az anyag és tudat azonosságaként oldja meg az anyag alapján. De ha a legfőbb kérdés a kettő közötti azonosság, illetve ellentét, akkor a filozófiai irányok is legfőbb képpen a szerint különülnek két táborra, hogy az anyag-tudatot azonosnak, vagy ellentétesnek fogják-e fel. Ebben az értelemben a filozófia alapvetően egyrészt az anyag-tudat elvi különbségét tagadó szubjektív idealizmusra és vulgármaterializmusra; másrészt objektív idealizmusra és dialektikus materializmusra osztható, és csak ezen belül, ez után és elsősorban az ismeretelméletben — történelmileg pedig lényegében csak az újabb filozófiában — merül fel az elsődlegesség és másodlagosság kérdése, és elvi különbségük alapján a materializmus és idealizmus ellentéte. Nem beszélve arról, hogy ezen az elvi alapon a vulgármaterialista álláspont mint a dialektikus materializmusnál következetesebb álláspont jelenik meg.

A szubjektív idealizmus ellentétes előjellel, ellentétes alapon *ugyanazt* teszi, — amit az anyag-tudat elvi ellentétét tagadó vulgármaterializmus. A szubjektív idealizmus elismeri az anyagot a tudaton belül, és semmi ellenvetést sem tesz, ha az anyagot érzetnek tekintjük. A vulgármaterialista álláspontra is érvényes Lenin megállapítása:

„Ami a materializmust illeti... a felfogás nem abban áll, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására visszavezetni, hanem abban, hogy az érzetet a mozgásban levő anyag egyik tulajdonságának ismerik el. Engels e kérdésben Diderot álláspontján állt.”¹⁴ „...a *következetes* filozófiai tanoknak vagy a természetet, vagy az ember gondolkodását kell elsődlegesen venniük...”¹⁵ (kiem. G. J.)

Sipos elvtárs következetesen „balról” semmisíti meg ezt a következeteséget.

Ami Sipos elvtársnak azt a felfogását illeti, hogy az anyag és tudat elvi különbsége és elsődlegessége „csak az újabb filozófiával került” „a filozófia homlokterébe”, ez szintén téves. Álláspontját Engels álláspontjának helytelen értelmezésével próbálja igazolni.

Engels azt írja: „minden, de különösen az újabb filozófia alapvető, nagy kérdése a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése...”¹⁶

Sipos elvtárs figyelmen kívül hagyja, hogy *minden* filozófia alapvető kérdése, és a „de különösen az újabb filozófia” kiemelést kizárólagossá teszi.

„...az emberi gondolkodás és az anyag viszonyának kérdése a filozófia homlokterébe „csak az újabb filozófiával” került...”¹⁷ A „de különösen”-t „csak”-ra változtatva önkényesen megváltoztatta az engelsi álláspont lényegét.

Engels éppen azt hangsúlyozza, hogy *minden* filozófia alapvető, nagy kérdése a gondolkodás és a lét viszonyának kérdése,

„amelynek egyébként a középkor skolasztikájában is meg volt a maga nagy szerepe... Az egyházzal szemben abban csúcsosodott ki: isten teremtette-e a világot, vagy mindöröktől fogva megvan-e a világ.”¹⁸

¹⁴ Lenin : Materializmus és empiriokriticismus. Szikra, 1949. 35. o.

¹⁵ Uo. 181. o.

¹⁶ Marx—Engels : Vál. Műv. II. Szikra. 1949. 364. o.

¹⁷ Sipos János : id. cikk, 459. o.

¹⁸ Marx—Engels : Vál. Műv. II. Szikra, 1949. 365. o.

De Sipos elvtárs nem áll meg itt, hanem nagyon világosan tudtunkra adja, hogy komoly hibát követünk el, ha nagyon ragaszkodunk az anyag-tudat elvi különbségének klasszikus tételéhez, az anyag vagy szellem elsődlegességének a materializmus és idealizmus harcában vízvázlasztó jelentőségű alapkérdéséhez, mert ezzel elhanyagoljuk az anyag és tudat ontológiai egységét, — azaz ha a Sipos elvtárs által felállított és következetes dialektikus materialista álláspontnak feltüntetett tudat-anyag (ontológiai „vonatkozásban”) tételt nem fogadjuk el. Nem érthetjük másképpen következő megállapítását:

„Mivel a dialektikus materializmus megalapítói aláhúzzák, hogy az anyag vagy a szellem elsődlegességének kérdése minden filozófia alapvető kérdése és a vízvázlasztó szerepét játssza 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.”¹⁹

Sipos elvtárs azonban Leninnek is szemére veti, hogy elhanyagolta az anyag-tudat egységének ilyen értelmű hangsúlyozását. Minthogy tudtunkkal a marxizmus klasszikusai soha nem állították, hogy a tudat anyag, Sipos elvtársnak tulajdonképpen Marxot és Engelst is el kell marasztalnia.

Bármilyen „vonatkozásban” is vesszük tehát Sipos elvtárs álláspontját, az következetesen a marxista filozófia tudományos alaptételének eltorzítása a vulgármaterializmus oldaláról.

Sipos elvtárs a marxista filozófiának azokat a tudományos megállapításait, hogy a tudat az anyag *terméke*, hogy *elválaszthatatlan* az anyagtól, „anyagi”, az anyag *határozza meg*, hogy a tudat „*evilági*”, hogy a tudat „*reálisan létezik*”, hogy „természeti folyamat”²⁰, hogy az anyag *tulajdonsága*, az agy *funkciója*, hogy az anyag és tudat *ellentéte nem minden vonatkozásban abszolút stb.* úgy forgatja ki, hogy a *tudat = anyag*.

A filozófia alapvető kérdése az anyag és tudat viszonyának kérdése, az a kérdés, hogy milyen viszonyban áll a világ e két elvileg különböző, de egységes *tényezője*; melyik az elsődleges. Így ha a filozófia alapvető kérdését vizsgáljuk, egyrészt az anyag-tudat különbségének, másrészt egységének mibenlétét kell vizsgálnunk. Az anyag és a tudat alapvető különbsége elvi, az anyag tárgyi realitás, a tudat szubjektív, szellemi képmás. Az anyag és tudat egysége pedig azt jelenti, hogy a tudat az anyagból lett, az anyagtól elválaszthatatlan, az anyagi folyamatokba beleszövődik, és az anyagra aktívan visszahat. Sipos elvtárs a tudatfelfogás, a tudat és anyag elvi különbségének oldaláról veti fel és torzítja el ezt a kérdést. Ezért e cikk keretében a hangsúlyt az anyag és tudat elvi különbségének kérdéseire helyeztem.

II. Ontológia—gnoszeológia

Az anyag-tudat viszony Sipos elvtárs által adott sajátos felfogását összekapcsolja a marxista filozófiának ontológiára és gnoszeológiára való felosztásával.

A marxista filozófia megalapítói és továbbfejlesztői a marxista filozófiának ilyen felosztását soha nem alkalmazzák, nem beszélnek lételméletéről. Sipos elvtárs elvileg nem indokolja meg ezt a felosztást, nem határozza meg

¹⁹ Sipos János : Uo. 453. o.

²⁰ Marx : Levél L. Kugelmanhoz. 1868. VII. 11.

az ontológia tárgyát és azt, hogy miben különbözik tárgyában és jellegében a Marx-előtti materialista és idealista ontológiáktól. Enélkül e felosztás és e felosztások viszonyában való megkülönböztetések csak zavart eredményeznek.

„Lehet-e azt mondani, hogy a marxista filozófiában is van lételmélet és ismeretelmélet?”²¹ Ez a kérdés az 1955—57-es időkben merült fel különösebben. Fogarasi Béla és Todor Pavlov írnak kifejezetten erről a kérdésről.²²

Mindketten hangsúlyozzák, hogy a marxista filozófia egységes tudomány, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás egyetemes törvényeinek elmélete. Fogarasi Béla ebből azt a következtetést vonja le, hogy nincs *külön* ontológia és ismeretelmélet a marxista filozófiában. Mindketten kiemelik, hogy a „léttan”, a lételmélet a Marx-előtti filozófiában „metafizikus jelentést szívtott fel magába, metafizikai tartalommal van átítatva”²³, „az ontológia a régi természetfilozófiai és metafizikus ontológiának bizonyul”, aminek „nincs és nem is lehet semmi köze a dialektikus materializmushoz”.²⁴ Ugyanakkor „a dialektikus materializmus a lételmélet által régebben felvetett kérdésekre tudományos... választ adott, és akkor is azt mondhatjuk, hogy ennyiben „lételméletet” nyújt.”²⁵ „A dialektikus materializmus tanítása a világ egységéről és anyagiságáról magában foglalja a lét elméletét is, a lét materialisztikus magyarázatát.”²⁶

Todor Pavlov válasza egyrészt határozottabb, amennyiben egyértelműen kijelenti, hogy „marxi-lenini ontológia létezik és létezhet is”, ugyanakkor az ontológiát és ismeretelméletet egybemossa, különbségüket elrelativizálja: „A marxista filozófia természeténél fogva ontológiával mélységesen áthatott ismeretelmélet is... ”²⁷, és megfordítva, — mert a marxista filozófiában semmiféle olyan létről szóló tanítás nem lehet, amely az anyag fejlődését nem követi nyomon a tudat létrejöttéig, a létnek a gondolkodó agyban való visszatükröződéséig.

Tehát a két marxista tudós nem ad egyértelmű választ, a kérdés nyitva maradt.

A filozófia történetében Arisztotelész beszélt először világosan és határozottan megfogalmazva a filozófiáról mint a „létező”, „általában” való tudományáról, mint a létező általános elméletéről,²⁸ tehát lételmületről. A különböző filozófiák tartalmuknak és természetüknek megfelelően különböző *tartalmat* és jelleget adnak a „lét” elméletének. Ezért tehát nem helyes *általában*, minden megszorítás nélkül *lételmületről* beszélni.

A szubjektív idealizmus *egyedüli* létezőnek az emberi tudatot tartja, ezért a létező elmélete a tudat, az ismeret elmélete, tehát ismeretelmélet. Ezzel ellentétben a vulgármaterializmus az anyagot ismeri el *egyedüli* létezőként, a tudatot is mint anyagot fogja fel, és így ez a filozófia azonosul a vulgáris természetfilozófiai értelemben felfogott anyag lételmületével. Az objektív idealizmusban a tudat nem azonos az anyag tudatával, képmásával, hanem

²¹ Fogarasi Béla : Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó 1956.

²² Todor Pavlov : A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok. Gondolat, 1959.

²³ Fogarasi Béla : Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó. 1956. 85. o.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

²⁷ Todor Pavlov : A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok. Gondolat. 1959. 117. o.

²⁸ Arisztotelész : Metafizika. Negyedik könyv. Első fejezet.

abszolút létezéssel bíró *teremtő* tudat, amely az anyagot teremti. *Mindkettő létét elismeri mint nem-ismeretelméleti létezőt.* Az objektív idealizmusa a „teremtő” szellemmel és a „teremtett” anyaggal szembeállítja a teremtő szellemet is és az emberi tudatot *mint megismerőt.* Így az objektív idealista filozófia egyrészt az önálló, teremtő szellem és az általa létrehozott anyag lételmélete, „ontológiája”, másrészt a megismerő általános és emberi szellem ismeretelmélete. Így nyeri ebben a filozófiában a lételmélet az ismeretelmélettel szembenállás értelmét, a filozófia egyik ágának, részének jelentését, az anyag és a tudat mint nem-ismeret, nem-„képmás” létének elméletét; és így lesz a tudatnak lételméleti és ismeretelméleti „vonatkozása” is, abban az értelemben, hogy a tudat létezik mint nem-ismeret, nem-szubjektív tükörkép is és mint tudás, ismeret, szubjektív képmás is. Így lett a tudatnak az anyaghoz lételméleti és ismeretelméleti viszonya is a fenti idealista értelemben. Sipos elvtárs ugyanezt teszi vulgármaterialista alapon.

A XVII. és XVIII. századi materializmus elsősorban a középkorban uralkodó vallásos világnézet és objektív idealista filozófia ellenlábasa volt. „A gondolkodás és a lét viszonyával a *természetben* némiképp tisztában volt ugyan, de nem a történelemben.”²⁹

Ez a *némiképp* azt jelenti, hogy tisztában voltak a tudat anyagi eredetével, anyagi meghatározottságával, hogy a tudat az agy funkciója, és hogy semmiféle természetfeletti szellem nem létezik.

Ugyanakkor egy részüknél megtalálható a tudat anyaggal való azonosításának vulgármaterialista tendenciája; a tudat megismerő tevékenységét mint anyagfolyamatot fogták fel, és ezért ez a materializmus a szó igazi értelmében nem is ad ismeretelméletet. Más részük az anyagon belüli tudatot mint finom anyagot fogja fel, erőteljesen hangsúlyozza a durva anyag és a finom anyag (tudat) különbségét és ugyanakkor képmás jellegét. Ebben a fel fogásban a tudat „kettősfényű”, kettős jellegű, természetű létezőként szerepel, anyag is, nem is; lételméleti vonatkozásban anyag, ismeretelméleti vonatkozásban az anyag képmása. Így ez a filozófia nem az anyag és a tudat létének elmélete, hanem egyrészt az anyag, és az ugyancsak az anyagon belüli, az anyag többi formájától különböző minőségű anyag mint tudat lételmélete; és másrészt a tudat mint képmás ismeretelmélete. (Sipos elvtárs ezt az álláspontot fejti ki a dialektikus materializmus álláspontjaként.)

Mindebből látszik, hogy nem lehet *általában* lételméletről beszélni.

A dialektikus és történelmi materializmus elveti a korábbi materializmus vulgármaterialista tendenciáját, amely a tudatot az anyaggal azonosította, és világos határvonalat húz a létezők elvileg két különböző sora között, amelyek közül az anyag az elsődleges, abszolút, objektív létező, a tudat annak terméke, tükörképe. Ezért nézetem szerint helyes a marxista filozófiát az anyagnak mint elsődleges, önálló, tárgyi, „fizikai” létnek az elméletére, és e lét tudatának, ismeretének, szellemi tükörképének elméletére — egyszóval: az anyag elméletére és az ismeret elméletére osztani. Itt az anyagelmélet nem *lét*-elmélet, amelybe az anyag is és a tudat is mint anyag beletartozik, hanem az anyag különböző formáinak általánosított elmélete, amibe beletartozik az emberi agy, idegrendszer és annak anyagi mozgása mint a tudat *anyagi szerve, alapja.* A tudat csak szellemi képmás, érzéki, eszmei *eredmény*, ismeret, tudás, és így a tudatnak csak ismeretelméleti léte van, az ismeretelmélet tárgyalja.

²⁹ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 352. o.

III. Az anyag és tudat, valamint a kettő viszonyának metafizikus materialista és dialektikus és történelmi materialista felfogása

Az anyag-tudat viszony metafizikus és marxista materialista felfogásának különbségét elsősorban a vita szempontjából fontos oldalairól nézzük meg. A Marx-előtti XVIII. és XIX. századi materializmus legtöbb képviselőjénél elsősorban az *anyagfelfogás* és a világ anyagi egységének felfogása határozta meg a tudatfelfogást, — ma, a dialektikus és történelmi materializmuson belüli vulgár-metafizikus materialista elhajlásban a *tudatfelfogás* és a világ anyagi egységének sajátos értelmezése a kiindulópont, és erről az oldalról kerül meghatározásra az anyagfelfogás. Így az utóbbi esetben központi kérdés: a tudatfelfogás.

A.) A tudat metafizikus materialista és dialektikus és történelmi materialista felfogásának különbsége

A *metafizikus materializmus* esetében minden felmerülő problémánál döntően a metafizikus materializmus klasszikus összefoglalójára, Holbachra, továbbá Feuerbachra mint a Marx-előtti legfejlettebb formájára támaszkodunk.

Holbach az idealizmus azon állításával szemben, hogy a tudat, a lélek az anyagi világ fölött, attól függetlenül, önálló létezéssel bír, a következő módon érvel:

„... a világegyetem, minden létezőnek ez a hatalmas foglalata, sehol másból nem áll, mint anyagból és mozgásból”.³⁰ A „fizikai”, „testi”, „anyagi”, és „szellemi”, „értelmi”, „erkölcsi” „megkülönböztetések... indokolatlanok”.³¹

„A szellemnek is ... kell hogy legyen valamiféle kiterjedése, szilárdsága és következőkép, egymástól elkülönülő részeinek is kell lenniök. Ám mihelyt egy szubsztanciának ezek a tulajdonságai, akkor az nem más, mint amit mi anyagnak hívunk.” A „lélek anyagi természetűnek mutatkozik”, mert „ami mozog vagy ami mozgat, annak mindig van valami kiterjedése, szilárdsága, sűrűsége, áthatolhatatlansága. Tehát mihelyt cselekvést, működést tulajdonítok valamilyen oknak, kénytelen vagyok azt anyagból valónak tekinteni, megtörténhet, hogy nem ismerem különleges természetét és működési módját, de nem tévedhetek minden anyag egyetemes és közös sajátosságait illetően”.³² Így „tehát lelkemnek az a testemmel egészen közös és anyagszerű tulajdonsága van, hogy helyét változtatja” (azaz mozog). Ezért és mert „a lélek része a testnek” és mert „csak elvonás által különíthető el a testtől: nem más, mint maga a test, bizonyos funkciói és tulajdonságai szerint tekintve...”³³

„minden, a léleknek tulajdonított cselekvési mód visszavezethető az agyban lejátszódó mozgások által létrehozott módosulásokra... * Legyen tehát számunkra elég annak tudása, hogy a lélek mozog és hogy reá ható

³⁰ Holbach : A természet rendszere. Bp. Akadémiai Kiadó 1954. 12. o.

³¹ Uo. 58. o.

³² Uo. 65, 66, 67. o.

³³ Holbach : A természet rendszere. Akadémiai Kiadó 1954. 68. o.

* „Akik megkülönböztették (kiem. G. J.) a lelket a testtől, úgy látszik, csak az agyat tudták megkülönböztetni a testtől. Valójában az agy a közös központ, ahol összefutnak és összekeverednek az emberi test részeiben szétszórt összes idegszálak... Az idegekkel közölt benyomások, változások és mozgások módosítják az agyat (kiem. G. J.), ennek következtében ez visszahat és mozgásba hozza a test szerveit, vagy sajátmagára hat vissza, és képessé válik arra, hogy saját belsejében a mozgások nagy változatosságát hozza létre, amit lelki képességek névvel szokás megjelölni.”³⁴

³⁴ Uo. 72. o.

anyagi okok folytán módosul. Ez feljogosít arra a következtetésre — amit különben minden tevékenysége és képessége bizonyít is —, hogy anyagi természetű.”³⁵

Holbach tudatról, lélekről vallott álláspontjának lényege a következőkben van:

1. A tudat, a lélek anyagi természetű, az agyban lejátszódó mozgások anyagi módosulata; azonos az aggyal és a testtel, mint szellem, mint nem-anyag nem is létezik.

2. Ez *következtetés*, mégpedig abból adódó következtetés, hogy a lélek mozog és a reá ható anyagi okok folytán módosul, hogy elválaszthatatlan a testtől, hogy a világegyetem sehol másból nem áll, mint anyagból és mozgásból, hogy „az ember is a természet terméke”,³⁶ hogy ami mozog, az anyag, mert „a mozgás... az anyag sajátossága”.³⁷ Így az anyag azonos lesz a „minden”-nel.

3. Az anyag többi formájától *különbözik* a következőkben: az emberben lejátszódó benső és rejtett mozgás,³⁸ finom, bonyolult, leheletszerűen láthatatlan anyag,³⁹ az agy módosulata, érzékeny és tevékeny anyag,⁴⁰ de *azonos az anyag lényegével*, mert van kiterjedése, szilárdsága, áthatolhatatlansága, s csak ezen túlmenően van saját tulajdonsága is, mint ahogyan a tűznek a meleg.^{41*}

Diderot a tudat mibenlétére vonatkozó vulgármaterialista tendenciával való szakítás irányába lép előre. Már nem beszél a tudatról mint anyagról. Elsősorban az anyag és tudat, a holt és érzékelő képességgel bíró anyag *különbségének* a feltárása foglalkoztatja, és az előbbi különbségét olyannak látja, ami kizárja a kettőnek mint anyagnak az azonosítását: „... az ember nem gép”,⁴⁴ „az érzékelő képesség az anyag szervezetének terméke”.⁴⁵ Arról beszél, hogy vannak „dolgok az értelmünkben” és a „külső világban”⁴⁶, hogy van a tuda-

³⁵ Uo. 83. o.

³⁶ Uo. 59. o.

³⁷ Uo. 66. o.

³⁸ Uo. 15. o.

³⁹ Uo. 68—69. o.

⁴⁰ Uo. 75. o.

⁴¹ Uo. 27—28. o.

* Holbach itt megpróbálja áttörni a mechanikus tudatfelfogás vulgármaterialista korlátait. De kora tudományos ismereteinek fejlettségi foka és osztályhelyzetének korlátoltsága nem teszik lehetővé azt. Ez abban jelentkezik, hogy a fenti alapvető állásponton belül, annak alárendelten, jelentkezik a tudatnak a dolgokkal szembenálló *képmás* jellege is. A tudat, az anyag „jellegzetes változása”, „belső szervben külső hatásokra létrejött változás, amelyben a belső szerv ezeket a változásokat az őket létrehozó tárgyra vonatkoztatja”, „amelyben a fogalom tulajdonképpen annak a tárgynak a képe, amelytől az inger és az érzet származik”.⁴² A tudat azonban ebben a viszonyban sem *szellemi, pszichikai* képmás, hanem „csupán agyunk észrevehetetlen módosulata”, az anyag anyagi módosulata, „ami ama mozgása révén mutatkozik meg, amelyeket a nyelvben idéz elő”.⁴³ Holbachnál a XVIII. században ez a törekvés előremutató, érdem; Sipos elvtársnál, ma egy ugyanilyen törekvés visszaesés, negatívum.

⁴² Holbach : Id. mű. 77—78. o.

⁴³ Uo. 113. o.

⁴⁴ Diderot : Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó. Gondolatok a természet értelmezéséről.

⁴⁵ Diderot : Válogatott Filozófiai Művei. Megjegyzés Helvétius: „A szellemről” c. könyvéről.

⁴⁶ Diderot : Válogatott Filozófiai Művei. I. Bp. 1915. Franklin Társ. 14. o. Uo.

tunkban lévő eszmei és van vele szemben a „szellemünkön kívül létező tárgy...”⁴⁷

Feuerbach tudatfelfogása az anyag és tudat általában vett különbségének és egységének kérdésében több lényeges ponton szakít a XVIII. századi materializmus álláspontjával*:

„...az ember fejében és szívében lévő természet más, mint az ember fején és szívéen kívüli természet.” „A képzelet alkotásai persze szintén a természet alkotásai, ... végeredményben, *alapjában és eredet szerint* (kiem. G. J.) természeti erő, ugyanakkor azonban az ember... mindazon lényektől különböző lény, amelyet ebben a közös névben foglal össze: természet, és következésképpen az embernek a napról, holdról és csillagokról és egyéb természeti lényekről alkotott képei, bár e képek is természeti alkotások, mégis *más* alkotások, mint a nekik megfelelő tárgyak a természetben.”⁴⁸

Határozottan szembeszáll azokkal, akik a létet, az anyagot és a gondolkodást idealista alapon azonosították:

„...a gondolkodástól nem különböző lét, olyan lét, amely az észnek csak egy állítmánya vagy meghatározása, csupán *gondolt*... lét. A gondolkodás és a lét azonossága tehát csak a gondolkodásnak önmagával való azonosságát fejezi ki...”⁴⁹

„A hegei filozófia a gondolkodás és a lét ellentmondásának megszüntetése... az *ellentmondáson* belül — egyik elemen belül — a gondolkodáson belül.”⁵⁰

De határozottan szembeszállt azokkal is, akik a létet és a gondolkodást vulgármaterialista alapon azonosítják. Azt mondja, a vulgármaterializmus a természetet mint „szellemtelen”, „leketlen”, holt, száraz létezőt fogja fel; „a *tudatot* tapasztalati *kézzelfoghatósággá* fokozza le...”⁵¹ A gondolkodás és a lét között „*igaz egység*” van, de a „természetfilozófia számára *csak* természet létezik, az idealizmus számára *csak* szellem”.⁵² Feuerbach mindkét felfogást mint következetlen egyoldalúságot elveti. Tehát az idealizmus álláspontját nem úgy cáfolja, hogy a szellemet anyaggá teszi, hanem azt mint „anyagi, testi szervnek, az agynak termékét”, „szellemi”, „lelki”, „nem-tárgyi” szubjektivitást szembeállítja a „tárgyi”, „nem-gondolati” objektivitással.⁵³ A tudat a tudott létező⁵⁴; a természet „eredeti”, a tudat „másolat”.⁵⁵

A *dialektikus és történelmi materializmus* kiküszöböli a korábbi materializmus hibáit, tovább fejleszti pozitív vonásait, és gyökeresen új megoldást ad.

⁴⁷ Uo.

* Engels írja róla a Ludwig Feuerbach...-ban, hogy „ellenállhatatlan erővel tódul fel benne... az a belátás..., hogy az anyagi, érzéinkkel észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóságos és hogy tudatunk és gondolkodásunk, bármennyire érzékfelettinek tűnik is fel, anyagi, testi szervnek, az agynak termékei. Az anyag nem terméke a szellemnek, hanem a szellem maga csak a legmagasabbrendű terméke az anyagnak.” (Ez azonban semmiként sem értelmezhető úgy, hogy a tudat, mint az anyag terméke, mibenlétében is anyag.)

⁴⁸ Idézi Lenin: Materializmus és empiriokritizmus. Bp. Szikra. 110—113. o.

⁴⁹ Feuerbach : Válogatott filozófiai művei. Bp. Akadémiai Kiadó. 232. o.

⁵⁰ Feuerbach : Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó. 196—197. o.

⁵¹ Uo. 307. o.

⁵² Uo. 159. o.

⁵³ Uo. 280—285. o.

⁵⁴ Uo. 282. o.

⁵⁵ Uo. 136. o.

Engels a tudattal kapcsolatban két kérdést különböztet meg: „...*mi* ... a tudat... és *honnan származik*...”⁵⁶ (kiem. G. J.). A vulgármaterializmus ezt a két kérdést azonosította oly módon, hogy arra a kérdésre, hogy mi a tudat, tulajdonképpen azt válaszolta, amit arra a kérdésre kell válaszolnia, hogy honnan származik.

1. *Honnan származik a tudat?*

Erre a kérdésre adott marxista válasz *egyrészt megegyezik* a feuerbach-i válasszal: „...a tudat, — a különleges módon szervezett anyag legmagasabbrendű terméke...”⁵⁷, „az emberi agy terméke”⁵⁸, „az ember központi idegrendszerének funkciója”⁵⁹; *másrészt túlmegy azon*, kiegészíti és *ellentétes vele*: az emberi tudat a munka terméke⁶⁰, „az emberek anyagi érintkezésének”, „magatartásának” „folyománya”.⁶¹

Itt a vitatott kérdés szempontjából három kérdést kell kiemelni:

a) A tudat *eredetét* tekintve, az anyag az emberi agy és idegrendszer *terméke*, funkciója, tulajdonsága és attól *elválaszthatatlan*, de az emberi agy és idegrendszer a tudat, ismeret, gondolat, érzet anyagi „alapja”, „szerve”, „eszköze”, „feltétele”, de *nem* a tudat, ismeret, gondolat, érzet része vagy „oldala”.

Ezzel a kérdéssel vannak kapcsolatban Marxnak és Engelsnek azokra megállapításai, amelyek a tudatra vonatkozóan azt mint „anyagit”, „természetit”, „természeti folyamatot”, „mozgásformát” jellemzik. Ezek a megállapítások nem azt jelentik, mint ahogyan Sipos elvtárs értelmezi, hogy a tudat anyag, hanem azt, hogy az anyagból lett, nem természetfeletti, hogy „a gondolkodási folyamatok megegyeznek a természeti és történelmi folyamatokkal” oly módon, hogy „szubjektív gondolkodásunk és az objektív világ egyazon törvénynek van alávetve”⁶², tehát szubjektum, eszmei, szellemi képmás és objektív anyagi realitás ellentétük megszűnése nélkül.

Engels több helyen beszél a tudattal kapcsolatban a tudatról mint „az anyag mozgásáról”, ugyanakkor a tudatot mint az anyag mozgását sohasem azonosítja az anyaggal. Egyetlen helyet sem lehet találni, amikor a mozgás alapformáit jellemzi, ahol e jellemzéseknél a tudat is szerepelne.* A tudat is létezik, mint az anyagból lett, attól elválaszthatatlan, azt tükröző emberi szellem, és mint ilyen létező, mozog. Léte és mozgása az anyagból lett, és azt tükröző, az által meghatározott mozgás (ezen belül viszonylagos önmozgással is rendelkezik), és így *végeredményben* az anyag mozgása, de e mozgás sajátossága abban áll és abban különbözik az anyag tárgyi formáinak mozgásától, hogy ez szellemi képmásának mozgása. Engels „A természet dialektikája. Bevezetés”-ében a tudatról mint anyag mozgásáról beszél, egyúttal úgy is beszél a tudatról, hogy azt nem lehet azonosítani az anyaggal, mert az az anyag

⁵⁶ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 37. o.

⁵⁷ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 44. o.

⁵⁸ Engels : Anti-Dühring. 37. o.

⁵⁹ Lenin : id. mű 81. o.

⁶⁰ Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. (A munka szerepe a majom emberré válásában.)

⁶¹ Marx—Engels : A német ideológia. Szikra. 9. o.

⁶² Engels : A természet dialektikája. Szikra, 1952. 276. o.

* Lásd Engels: levele Marxhoz, London, 1873. május 30.

Engels: A természet dialektikája. A mozgás alapformái.

„attributuma”, „legnagyszerűbb virága”, és mint ilyen „a gondolkozó szellem”⁶³

b) Az emberi tudat elsősorban társadalomtörténeti folyamat, alapvetően a társadalmi anyagi munkaviszonyok eredménye, munkatevékenységének eredménye, amely az állati érzékszervet a külvilág ingereinek szélesebb, mélyebb, sokoldalúbb felfogására alkalmas emberi érzékszervvé, az állati agyat minőségileg magasabbrendű emberi aggyá formálta. A munkatevékenység, azzal együtt, hogy a megismerés állati formájának *természeti* alapjait (biológiai, fiziológiai szerveit) minőségileg magasabb, azaz emberi fokra emelte, megteremtette az emberivé tett érzékszervek társadalmi kiegészítésének, „meghosszabbításának” és tökéletesítésének elvileg határtalan lehetőségét, a munkaeszközöket, és az elvont gondolkodás megformálásának és kifejezésének anyagi burkát és eszközét, a nyelvet.

c) A tudat nemcsak ered az anyagból, hanem létrejötté után is *elválaszthatatlan*, elszakíthatatlan az anyagtól. „Beleszövődik az emberek anyagi érintkezésébe”⁶⁴, magába a munkafolyamatba, elválaszthatatlan az agy és idegrendszer fiziológiai, reflextevékenységétől, az elvont gondolkodás tartalma pedig a nyelvtől. A tudat nem „a valóságos, anyagilag meghatározott egyének szellemén kívül még valami külön szellem...”, nem „eleve »tiszta« tudat”, hanem „eleve anyaggal megterhelt tudat”, mert csak a nyelvben és nyelvvel — (amely a gondolat anyagi burka) — létezik.⁶⁵ A tudat, a gondolat, a pszichikai elszakíthatatlansága anyagi alapjaitól, szerveitől, az őt létrehozó és teremtő anyagfolyamatoktól, a formáktól, melyekben kifejeződik, *nem jelenti azt, hogy a tudat azonos bármilyen* antológiai, vagy ismeretelméleti, *vonatkozásban* is azzal, amitől elválaszthatatlan és amibe beleszövődik.

2. A marxizmus klasszikusai a kérdésnek arra az oldalára, hogy *mi* a tudat, félreérthetetlenül azt válaszolják, hogy mint az anyag, az agy, a fiziológiai tevékenység *terméke, eredménye*: a „hús-vér emberek... *szelleme*”⁶⁶ (kiem. G. J.), „a dolgok képmásai”⁶⁷, érzéki és gondolati, szubjektív formában visszatükrözött, lemosólt, lefényképezett anyag⁶⁸. A marxizmus klasszikusai mindenütt megkülönböztetnek anyagot és tudatot, „fizikait” és „szellemi”, „anyagit” és „gondolatit”, „eszmét” és „valóságot”, és *sehol sem* beszélnek a tudatról mint *egyik* anyagról a „többi”, „más” anyagokkal szemben, hanem *mindig csak az* anyaggal szemben állítva azt, természetesen olyan értelemben, hogy „megegyezik” azzal, elválaszthatatlan attól, mint az „anyagi... eszméje”⁶⁹, a „lét tudata”, a „tudatos lét”. Mint már idéztük, Engels nem abban lát „következetlenséget”, hogy a tudatot mint „*eszmei*”-t ismerik el, hanem abban, hogy „nem megy tovább vissza az ezeket mozgató okokig”,⁷⁰ azaz az anyagig, ami oka a tudatnak, de nem azonos vele jellegében, természetében.

A tudatnak képmás jellegén kívül nincs semmilyen más léte, sem „ontológiai”, sem anyagi. Ha anyag lenne, akkor teljesen értelmetlen lenne az anyagtól való *elválaszthatatlanságát* hangsúlyozni.

⁶³ Engels : A természet dialektikája. Szikra, Bp. 1952. 51. o.

⁶⁴ Marx—Engels : A német ideológia. 9. o.

⁶⁵ Uo. 13. o.

⁶⁶ Marx—Engels : A német ideológia. 7—10. o.

⁶⁷ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. 102. o.

⁶⁸ Uo. 123. o.

⁶⁹ Marx—Engels : A német ideológia. 22. o.

⁷⁰ Engels : Ludwig Feuerbach. M. E. V. M. II. köt. Bp. 1949. 388. o.

Még egy kérdésre kell kitérnünk — mivel Sipos elvtárs a tudat „ontológiai” anyagjellegének bizonyításaként kitér erre —: az anyag egyszerűbb formáinak és bonyolultabb formáinak, valamint az állati és emberi visszatükrözési képesség azonosságának és különbségének kérdésére.

A dialektikus és történelmi materializmus azt állítja, hogy a visszatükröződés képessége megvan az anyag egyszerűbb formáiban is, természetesen az anyagforma minőségének megfelelő jellegben. A víztükrörben visszatükröződő jegenyefa képe is kép. A fa és képének különbsége itt is *más*, mint a fa és a víz, a fa és egy másik fa különbsége, pedig a fa képe a *víztükrörben fizikai kép* és így *itt* a kép anyag mind tartalmát, mind formáját tekintve, *anyagi* kép. A fa *emberi agyban* visszatükröződő képe nem *fizikai* hanem *pszichikai, szellemi*, szubjektív érzéki és gondolati kép. Így ebben az esetben a modell és a kép különbsége *nemcsak* annyiban más, hogy az egyik modell és a másik kép, hanem *elvileg* is, természetüket tekintve is: az egyik *anyagi realitás*, a másik *szellemi, pszichikai* képmás. Ez az alapvető, lényegi különbség az anyag és tudat között, anyagi és pszichikai visszatükröződés között.

Ha csak annyiban különböztetjük meg a tudatot az anyagtól, hogy képmás, de mint ilyen anyagi, a tudati kép elvileg nincs megkülönböztetve a fizikai, mechanikai, biológiai anyagformák tükrözésétől.

A pavlovi fiziológia eredménye nem az, hogy a tudatot visszavezette az anyagra, hanem az, hogy a tudattevékenységet alapvetően és döntően az anyagi alapját és szervét képező agyfiziológiai folyamatokkal magyarázza.

„Kezdetől fogva mindig arra az álláspontra helyezkedtem — és ez korábbi előadásaimból is kitűnik —, hogy a magasabbrendű idegműködés fiziológiája a megfelelő jelenségek alapját alkotó rendszer. Ha ezt a fiziológiát megfelelően kiterjesztjük és elmélyítjük, ha igen sok anyagot ölel majd fel, akkor megkísérelhetjük, hogy az egyes szubjektív jelenségeket a fiziológiai mechanizmusoknak ezzel a rendszerével fedésbe hozzuk.” (I. P. Pavlov: Mittwochs-Kolloquien, II. köt. Akademie-Verlag, Berlin 1956. 536. o.)

Ilyen értelemben az állati és emberi visszatükrözés között nincs *elvi* különbség, csak minőségi a pszichikain *belül*. Az állat is képes *érzéki* módon tükrözni, de az ember ezen túlmenően *gondolati* tükrözésre is képes, amelynél fogva érzéki ismeretei is szélesebbek és mélyebbek. Mint már láttuk, ennek alapja az emberi tevékenység társadalmi meghatározottsága és ezen belül is a munkatevékenység. Ezen az alapon érthető meg az emberi tudat *viszonylagos önállósága, az anyagra visszaható aktív átalakító szerepe és tevékenysége*, anélkül hogy a tudat az anyagtól független, misztikus színezetet nyerne. Mivel a metafizikus materializmus nem volt képes az embert, a történelmet materialista módon magyarázni, felfogása lényegében szemlélődő volt, a tudat aktivitását helytelenül fogta fel, és általában megtalálható benne a tudat és anyag mechanikus azonosításának tendenciája.

Sipos elvtárs hibás álláspontja közvetlenül a visszatükröződési folyamat helytelen felfogásából származik.

A visszatükröződési *folyamat*, széles értelemben, magában foglalja az agy és idegrendszer fiziológiai, anyagi tevékenységét is mint a pszichikai létrehozóját, *alapját*, és a pszichikait, az eszméit is mint a fiziológiai tevékenység eredményét. Azonban a *tudat ebből csak az eszméi, pszichikai eredmény*, az érzéki és gondolati képmás.

Sipos elvtárs azt a hibát követi el, hogy a tudat, gondolat, ismeret fiziológiai *alapját* „beemeli” a *tudatba*, a tudat *szervét* a tudat egyik „oldalává”,

„vonatközössévé” teszi, tehát a széles értelemben vett visszatükröződési folyamattal azonosítja a tudatot. Ebből aztán „logikusan” következtet arra, hogy a tudat „ontológiai vonatkozásban” — anyag.

Ez az álláspont lényegében *elvileg* azonos Holbach álláspontjával. Igaz, Sipos elvtárs ezt nem tartja hibának, mert szerinte Marx és Engels ezt „teljesen magukévá tették”⁷¹, mivel Holbach tudat = anyag felfogása a régi materializmus „alapvető eredménye”.⁷²

Ezzel szemben Sipos elvtárs Lenin és Dietzgen vitáját úgy értelmezi, hogy Dietzgen „egyoldalúan az anyag és a tudat ontológiai egységét emeli ki... és ezt nem kapcsolja össze azonnal az ismeretelméleti problémával”;⁷³ és Lenin ezzel ellentétes hibát követ el, „az ismeretelméleti idealizmussal folytatott harc hevében elhanyagolja a kérdés ontológiai oldalát”.⁷⁴ Sipos elvtárs felülemelkedett ezeken az „egyoldalúságokon” és „azonnal” összeegyezteti Dietzgen álláspontjából azt, amit Lenin elítél, és Lenin álláspontját.

Sipos elvtárs a vulgármaterializmus és a marxizmus eme keverékét úgy tünteti fel, mint a marxizmus pontosabbá tételét. Sipos elvtárs épp úgy nem különbözteti meg a tudat eredetére és mibenlétére vonatkozó *két* kérdést, mint Holbach. A tudat „mibenlétére” azt válaszolja, amit az eredetére vonatkozó kérdésre kellene. Lenin azt állítja, hogy a „materializmus nem abban áll, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására visszavezetni”; Sipos elvtárs azt, hogy *igen*, abban áll; sőt ennek megfelelően továbbmenve arról beszél, hogy Engelst „a tudat »dematerializálói« úgy értelmezik, hogy a tudat nem vezethető vissza *anyagi mozgásra* és természetesen maga sem lehet anyagi mozgás”.⁷⁵ Leninnel és Engels-szel szemben Sipos elvtárs másként értelmezi a tudat marxista felfogását. Leninnel és Engels-szel azonos módon azok értelmezik, akiket Sipos elvtárs dualizmussal, idealizmussal vádol. Engels a tudatfelfogást illetően azt tartja idealistának, „ha valaki a tudatot, a gondolkodást teljesen naturalisztikusan valami megadottnak, a léttel, a természettel *eleve* (kiem. G. J.)szembenállónak tekinti...”⁷⁶.

B) Az anyag metafizikus materialista és dialektikus és történelmi materialista felfogásának különbségéről

Mivel a filozófia alapvető kérdése az anyag és tudat viszonyának kérdése, és mert az anyag és tudat a létező világmindenség két elvileg különböző területe, melyben a tudat az anyag terméke, tőle elválaszthatatlan és beleszövött érzéki, fogalmi képmása, — a tudat*felfogás* világnézeti tartalmában függ az anyag*felfogás* milyenségétől, az anyag*felfogás* pedig alapvető világnézeti tartalmában a tudat*felfogástól**. Ezért a két alapvető filozófiai irányvonal alapvető világnézeti tartalmában ellentétesen fogja fel az anyagot. A két alapvető filozófiai irányvonal ellentétes tudatfelfogása elvileg rámutat ellentétes anyag-

⁷¹ Sipos János : Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1960. 3. sz. 459. o.

⁷² Uo. .

⁷³ Uo. 474 o.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Sipos János, 471. o.

⁷⁶ Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1950. 36. o.

* A társadalom fejlettségétől, az osztályhelyzettől, a tudományok fejlettségétől, a filozófia történetében előzőleg elért eredményektől való meghatározottságára itt most nem térünk ki.

felfogásukra is. Ez vonatkozik a materializmus és idealizmus válfajainak anyagfelfogására is.

A *metafizikus materializmus* anyagfelfogása szűk, mind terjedelmét, mind pedig lényegének, tartalmának mélységét tekintve. Nem foglalja terjedelmébe a történelem anyagi tényezőit. A szűk értelemben vett természet anyaga, sőt néhány Marx előtti materialista kivételével, a természet értelmében vett anyag azonosul a mechanika tárgyát képező anyaggal. A többi anyagformát a fenti értelemben vett anyag mechanikai tulajdonságainak mennyiségi kombinációjaként magyarázták:

„Minden anyag közös tulajdonsága a kiterjedés, oszthatóság, áthatolhatatlanság, átalakíthatóság, mozgékonyosság, vagyis az egy tömegben való mozgásképesség... Mindezek a sajátságok tőle elválaszthatatlanok... minden változik... — de ez a változás — átköltözés, átváltozás, az anyag molekuláinak folytonos körforgása”, „feloldódás”, „szétválás”, „keveredés”.

Az ilyen — pusztán mennyiségi — változás alakítja ki az anyag „lét- és mozgásmódjainak végtelen sok- és különféleségét”, az „ásványok”-tól a „növényeken, állatokon” át az „emberig” és a „tudatig”.⁷⁷ (kiem. G. J.)

Ez az anyagfelfogás nem tartalmazza azoknak az anyagformáknak a magyarázatát, amelyek döntően meghatározzák, és amelyek működése eredményeképpen létrejött és létrejön az anyag reális ellentéte, az emberi szellem. Miután mindig fennáll a filozófiában az anyag és tudat elvi ellentéte megállapításának elméleti szükségessége, a materializmusban az említett anyagformák ismeretlensége következtében elméleti szükségszerűséggel felmerül a tudat és anyag mechanikus azonosításának tendenciája. Ez pregnánsan kifejeződik Holbachnak a tudattal kapcsolatban itt idézett megállapításaiban.

Feuerbach anyagfelfogása már mélyebb és gazdagabb a holbachi anyagfelfogásnál, amennyiben tartalmazza annak a fiziológiai anyagformának az ismeretét, mely működésének a terméke a tudat. Ez képessé teszi már arra, hogy az anyag és tudat elvi ellentétét világosan megfogalmazza:

„... természetén valamennyi érzéki erő, dolog és lény foglalatát értem, melyeket az ember, mint nem emberieket megkülönböztet önmagától, ... ami közvetlenül érzékileg élete *alapjának* és *tárgyának* bizonyul, ... ami nem emberkéz és gondolat műve, ... ami... asztronómiai, kozmikus, mechanikai, vegyi, fizikai, fiziológiai vagy szerves erőkön, vagy okokon alapul”.⁷⁸ És ehhez Lenin nemcsak azt fűzi hozzá, (amit Sipos elvtárs idéz), hogy „vagyis, a természet minden — a természetfeletti kivételével” hanem azt is (amit Sipos elvtárs már nem idéz), hogy „a dolgok lényege itt is az anyag és a szellem, a fizikai és a pszichikai szembeállítás”.⁷⁹

Feuerbach „léten... objektivitást”⁸⁰ ért; „anyagot”, amely „a gondolkodásnak egyetlen anyaga”, „dologi létező”, ami „után az értelem igazodik”⁸¹, „a gondolkodás határa”⁸²; nem gondolati lét, hanem a gondolaton kívüli, független, tárgyi objektivitás.⁸³

Feuerbach leleplezi Hegelt, akinél a létet „csak egyedül a közvetlenség különbözteti meg a gondolkodástól” (akinél a „közvetlenség” kategóriája

⁷⁷ *Holbach* : A természet rendszere. Budapest, Akad. Kiadó 1954. 27—32. o.

⁷⁸ Idézi Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, 1954. 47. o.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ *Feuerbach* : Válogatott Filozófiai Művei, Akadémiai Kiadó, 1951. 234. o.

⁸¹ Uo. 223. o.

⁸² Uo. 232. o.

⁸³ Uo. 231—233. o.

ebben az esetben az anyag és a tudat elvi ellentétének elmosására szolgál), és ezért könnyű kimutatnia, hogy a gondolkodást is megilleti a közvetlenség meghatározása tehát a „lét”; de ha a lét „lényege” „gondolati”, „hogyan különbözhetnék a lét a gondolkodástól”⁸⁴, az anyag a szellemtől? — kérdezi Feuerbach Hegeltől, és ebben látja idealizmusa lényegét. Engels is ebben az értelemben nevezi Hegel törekvését „legesztelenebb lázfantáziának”, mert „a gondolkodás és a lét *azonosságából* a gondolkodás valamely eredményének realitását” (kiem. G.J.) „akarta” „bebizonyítani”.⁸⁵ Nem áll-e ugyanez — ellenkező alapon — Sipos elvtárs álláspontjára, amikor a gondolat és a lét *azonosságából* (egységéből) — mert a tudat eredetére nézve az anyag terméke — a gondolat „realitására”, anyag jellegére következtet?

Egy ilyen, elméletileg helytelen álláspontból szükségszerűen következik minden elvileg helyes álláspont — amennyiben annak nem akar direkt ellentmondani — hamis értelmezése. Ezért Sipos elvtárs Feuerbach természetfelfogását úgy értelmezi, hogy a tudatot azonosította a természettel, az anyaggal. Pedig Feuerbach, amikor ilyen általánosan használja a „természet” fogalmát, akkor is vigyáz az anyag és szellem megkülönböztetésére, mert (és Lenin ezt is megjegyzteti) „A gondolkodás és az élet (vagy valóság) közötti lényeges, eltörülhetetlen különbség felismerése a kezdete minden bölcsességnek a gondolkodásban és az életben. *Itt csak a megkülönböztetés az igazi egybe-kapcsolás*”.⁸⁶ (kiem. G. J.)

A dialektikus és történelmi materializmus, a filozófia történetében először, teljessé tette az anyag filozófiai fogalmát. Felfedezte a tudatot kifejlesztő és döntően meghatározó társadalmi, anyagi tényezőket, ennek alapján leküzdötte a korábbi materializmus szemlélődő jellegét, tisztázta a tudat és anyag egységét és elvi ellentétét, s ezáltal elvileg egyszersmindenkorra leküzdötte az anyag és tudat vulgármaterialista azonosítását. Ezt követően minden vulgármaterialista irányzat elméletileg visszalépést jelent a tudományos materialista állásponttól, és objektív társadalmi tartalmát tekintve a proletariátus érdekeivel ellentétes érdekek filozófiai vetülete.

A marxizmus klasszikusai közül Engels és Lenin alkották meg a tudományos materializmus anyagfogalmát:

„Az anyag mint ilyen, merőben gondolati alkotás és absztrakció. Eltekintünk a dolgok minőségi különbségeitől, amennyiben mint testileg létezőket az anyag fogalma alá foglaljuk őket össze.”⁸⁷

Lenin a „Materializmus és empiriokriticismus” c. művében, több helyen, de lényegét tekintve a következőképpen fogalmazza meg:

„Az anyag: filozófiai kategória (máshol „ismeretelméletileg nem jelent semmi egyebet mint...”⁸⁸) az objektív valóság megjelölésére, amely az ember előtt érzeteiben feltárul, amelyet érzeteink lemásolnak, lefényképeznek, visszatükröznek, s amely az érzetektől függetlenül létezik.”⁸⁹

Mi a lényege mindkét meghatározásnak?

1. Egyik meghatározás sem foglalja magában a tudatot.

⁸⁴ Uo. 232. o.

⁸⁵ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 44. o.

⁸⁶ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 60. o. (Idézi Feuerbachot.)

⁸⁷ Engels : Anti-Dühring. Szikra, 1950. 395. o.

⁸⁸ Lenin : Materializmus és empiriokriticismus. Szikra, 1949. 265. o.

⁸⁹ Uo. 123. o.

2. Tehát egyik meghatározás sem „a reálisan létező mindenséget jelöli a maga egészében”⁹⁰, bár különböző a kettő megszövegezése.

3. Mindkét meghatározás az anyagot a materializmus szellemében a tudattól való elvi különbségével határozza meg. Engels az anyagot mint *testileg* létezőt fogja fel, mint nem-szellemi, mint attól független „testi” létezőt.

Meg lehet-e önmagában határozni az anyagot? Bele lehet-e a tudatot az anyag fogalmába foglalni? Lenin azt mondja: nem.⁹¹ Azt írja, hogy „ha halatlán értelmetlenséget mondanak a machisták, amikor a materialistáktól az anyag oly meghatározását követelik, amelynek más volna a lényege, mint annak megismétlése, hogy az anyag, a természet, a lét, a fizikai — elsődleges, a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig — másodlagos”.⁹² Lenin *elvileg* leszögezi, hogy az „alapfogalmak más meghatározása” nem lehetséges, mert a valóságnak *csak két elvileg* különböző területe van, és a filozófia két legáltalánosabb fogalma — a filozófia alapkérdése — éppen ezt tükrözi, így az anyag *csak* a tudattal szemben határozható meg, úgy hogy viszonyukra mutatunk rá. Tehát sem az anyagnak, sem a tudatnak a marxizmuson belül nem lehet elvileg kétféle meghatározása. Lenin az általa megfogalmazott anyagfogalmat „filozófiai”-nak és „ismeretelméleti”-nek is nevezi.

Sipos elvtárs anyagfelfogása ellentmond a marxizmus—leninizmus klasszikusai anyagra vonatkozó megállapításainak, amennyiben az anyag „lételméleti” meghatározásáról beszél és ezt *elvileg* megkülönbözteti annak ismeretelméleti meghatározásától annyiban, hogy abba a tudatot is belefoglalja. Így a marxista filozófia — Sipos elvtárs által önkényesen — „lételméletinek” nevezett részében elmosza az idealizmus és materializmus, az anyag és tudat ellentétét, hiszen az alapvető kérdés csak *formálisan* tehető fel, *tartalmilag* értelmét veszítette, mert a tudat anyag, és csak annyiban különbözik *belsőleg*, mint az anyag bármelyik formája bármely másiktól. Az anyag — tudat ismeretelméleti ellentéte pedig *csak* „lételméleti” egységén *belül* (azaz a tudat is anyag — felfogáson belül) áll fenn, így az ismeretelméletben is el van mosva a filozófia alapvető kérdése és a metafizikus, vulgáris materializmus, valamint a dialektikus és történelmi materializmus ellentéte.

Sipos elvtárs erőszakoltan azzal próbálja saját álláspontját igazolni, hogy Lenin megmaradt az anyag-tudat ismeretelméleti szembeállításánál, mert a szubjektív idealizmus az ismeretelméleti problémákat állította középpontba.⁹³ Mintha Sipos elvtárs nem értette volna meg, hogy Leninnek a szubjektív idealizmus felett gyakorolt megsemmisítő bírálata mindig abban csúcsosodik ki, hogy a „tisztá” ismeret területéről a gyakorlat területére kényszeríti „kilépni” őket, azaz mindenütt *kívül* viszi, *túl* viszi az ismeretelmélet határain, kimutatva, hogy van anyag a tudaton kívül, van a tudattól függetlenül létező objektív realitás. Sipos elvtárs először a „mindenséget” azonosítja az anyaggal. Azután megteszi az anyag-tudat ismeretelméleti megkülönböztetését, ellentétét, hiszen a klasszikusok is megtették. De érzi, hogy ez a második meghatározás az elsővel ellentétes, mivel az „ismeretelméleti értelemben vett” tudat (az anyaggal ellentétes tudat) így kívül reked az anyaggal azonosított

⁹⁰ Sipos : Az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1960. 3. sz. 455. o.

⁹¹ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. 141, 142, 148. o.

⁹² Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1949. 142. o.

⁹³ Sipos János : Id. mű. 455. o.

mindenségen. Ezért aztán Sipos elvtárs végeredményben, ha következtetlenül is, kénytelen ismeretelméleti vonatkozásban is megtagadni a tudat eszmei, pszichikai, nem-anyag jellegét.

De ha belefoglalom az anyagba a tudatot, akkor az anyag — legalább is részben — szellemivé válik (ez tulajdonképpen idealista tendencia), elrelativizálódik az anyag és tudat elvi ellentéte és vele az idealizmus és materializmus elvi ellentéte. Erre az elrelativizálásra utal az a mondata, amelyben megrója a szektás, „baloldali” opportunistákat, hogy „kirekesztették” „a társadalmi tudatot... a társadalom *objektív* (kiem. G. J.) folyamataiból...”⁹⁴

Nem lehet a tudatot belefoglalni — semilyen vonatkozásban sem — az anyagba anélkül, hogy újjá ne „teremtenénk” a tudat „reális létét”, hiszen ha anyaggá teszem, azt is jelenti, hogy elvileg ugyanolyan reális és önálló létezővé teszem, mint az anyagot.

C) Az anyag-tudat viszonyának metafizikus materialista és marxista felfogásának különbsége. A világ egysége. Monizmus

Sipos elvtárs álláspontja a materialista monizmus tagadása. Szerinte ellentétben áll a materialista monizmussal az, ha valaki elismeri az anyag és tudat *elvi* különbségét. Hogyan *egy*, ha *kétféle* a világ? „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 nem-anyagi jelenségek sorát kell megkülönböztetnünk. ... Azok, akik ilyen módon a világot elkerülhetetlenül egy anyagi és egy nem-anyagi részre szakítják, ellentmondásba kerülnek saját materialista monizmusukkal.... Ténylegesen erre a következtetésre, *a világ megkettőzésére* jut irodalmunk egy része.”⁹⁵

Sipos elvtárs hibája abban áll, hogy a „megkülönböztetést” és „elszakítást” azonosítja; az egységet *egyedülvalósággá* változtatja, és így a materialista monizmust metafizikus módon fogja fel.

A materialista monizmust Lenin nem úgy fogja fel, ahogyan Sipos elvtárs:

„A »szellem és a test« dualizmusának materialista kiküszöbölése (vagyis a materialista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem nem létezik a testtől függetlenül, hogy a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése. A »szellem és a test« dualizmusának idealista kiküszöbölése (vagyis az idealista monizmus) azt jelenti, hogy a szellem *nem* (kiem. Lenin) a test funkciója, hogy következésképpen a szellem az elsődleges... A »szellem és a test dualizmusa« kiküszöbölésének e *két*, homlokegyenest ellenkező módszerén kívül *semmiféle harmadik módszer nem lehetséges, ha csak nem számítjuk az eklekticizmust, vagyis a materializmus és idealizmus értelmetlen összezavarását.*”⁹⁶ (kiem. G. J.)

⁹⁴ Uo. 456. o.

⁹⁵ Sipos János : Uo. 453. o.

⁹⁶ Lenin : Materializmus és empiriokriticismus. Id. kiad. 81. o.

A tudat az anyag terméke, tőle elválaszthatatlanul „beleszővődött” gondolati — azaz nem anyagi — képmása. Az anyag a tudat létrehozója, alapja, fenntartója, hordozója és törvényt-adója. *Tartalmilag* az anyag képmása, és éppen mert képmása és nem tőle független, önálló, *más* tartalommal bíró lét — egységben állnak. A tudat csak akkor állna szembe a világ anyagi egységével, ha az anyagnak nem képe lenne, hanem tőle független, önálló tartalommal bíró realitás. Ha a tudat *ugyanolyan* önálló és ugyanolyan realitású volna, mint az anyag, akkor valóban kérdéses lenne, hogyan hozhat létre az anyag egy vele minden szempontból *abszolút* ellentétes létezőt, akkor problémává lenne a monizmus és a világ egysége. Az anyagnak *abszolút* ellentéte nincs; tudattal való ellentéte *csak abban a vonatkozásban* abszolút, hogy az egyik *szubjektív* — azaz nem-anyagi, eszmei — *kép*, a másik *objektív* — azaz tárgyi, dologi, anyag — *realitás*. Ha azonosnak vesszük elvileg a tudatot az anyaggal, ezzel az anyaggal azonos „sorba” helyezzük, és ezzel, ebben a felfogásban, a tudat ugyanolyan realitás lesz mint az anyag. És ez veszélyezteti a világ anyagi egységét. Megoldásként csak az marad hátra, hogy a tudatot fel kell oldani az anyagban, de így nemcsak a tudat válik azonosná az anyaggal, hanem az anyag is a tudattal.

Engels és Lenin „a mozgás — mind a külső világ, mind az emberi gondolkodás mozgása törvényeiről — a *törvények két soráról*” (kiem. G. J.) beszéltek — „melyek... annyiban különböznek...”, hogy az egyik „tudatos”, a másik „külső szükségesség”.⁹⁷

A világ egységének kérdése: az anyag-tudat viszonyának kérdése; az a kérdés, hogy *melyikből és melyikkel magyarázzuk a másikat*, és nem az, hogy azonosítjuk, feloldjuk, eltüntetjük az egyiket a másikban.

A marxizmus klasszikusai sohasem a tudat mibenlétére vonatkozóan mondják, hogy anyagi, hanem *eredetére* és a *világ* természetére. Ez az utóbbi pedig semmi egyebet nem jelent, mint hogy egy elvből, az anyagból magyarázunk mindent — a tudatot is —; tehát a materialista monizmust. Sipos elvtárs hibája itt abban áll, hogy az általában vett természetet, világot, létet azonosítja az anyaggal, ami a monizmust is „kiküszöböli” — nem dualista értelemben, hanem abban az értelemben, hogy likvidálja, „harmadik-utas” módon. Lenin minden ilyen „harmadik módszert” következetlennek, „eklekticizmusnak” nevez.

Az anyag és tudat *elvi különbsége és e különbség abszolutizálása* — két kérdés. Lenin figyelmeztetésében,

— 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”... A...nem szabad ezeket szertelenül, 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 ellentéttel...”⁹⁸ —

⁹⁷ Lenin : Materializmus és empíriokriticizmus. Id. kiad. 152. o.

⁹⁸ Uo. 246, 248. o. (Idézi Sipos János: id. mű. 455. o.)

nem az anyag és a szellem, pszichikai és fizikai elvi ellentétét teszi viszonylagossá, hanem az olyan felfogás ellen lép fel, amely az anyag és tudat elvi ellentétét mint *abszolút, túlzott, elszakított, elkülönített ellentétét* fogja fel. Lenin szószerint utal arra, hogy az anyag és tudat *ellentétének* viszonylagossága azt jelenti, hogy „az anyagnak a szellemtől való *különbsége... nem túlzott*”⁹⁹ (kiem. G. J.), és így ez nem is értelmezhető úgy, hogy nem is elvi; azaz hogy a tudat nem pszichikai, szellemi valami. Más az anyag és a tudat, a fizikai és szellemi *ellentéte*, és más ennek az ellentétnek az *abszolút* jellege. A tudat anyaggal való kapcsolatának viszonylagossága nem jelent semmi egyebet, mint hogy a tudat mint az anyag pszichikai, szellemi, nem-anyagi képmása, elválaszthatatlan az anyagtól, „beágyazott” az anyagba, az anyagból ered, anyagi formát ölt és az emberi anyagi munkatevékenységen keresztül módosítja az anyagot; nem jelent egyebet, mint azt, hogy a tudat csak az anyag *viszonyában* létezik.

A mai marxista—leninista filozófiai irodalomban nem az a hiba, hogy az anyagi és szellemi dolgok „két soráról” beszélnek, hanem az a hiányosság áll fenn, hogy nincs kellőképpen kidolgozva a tudatnak mind szélességben, mind mélységben történelmileg változó visszahatása az anyagi világra. Sipos elvtárs észreveszi ezt a hiányosságot, de ezeket saját koncepciójának szemszögéből kifogásolja és saját felfogásának igazolására próbálja felhasználni. Sztálin „Anarchizmus vagy szocializmus?” című művében nem hiba az, hogy „egyugyanazon természet két *különböző* (kiem. G. J.) formájáról” beszél, „egységes és oszthatatlan természet” — „anyagi és eszmei formájáról”. Abban igaz van Sipos elvtársnak, hogy Sztálin említett művének *egyetlen félmondatában* dualista színezetű a monizmus megfogalmazása, amit Sipos elvtárs is idéz: „... a monizmus *egyetlen elvből* — az anyagi és eszmei formával bíró természetből vagy létből indul ki...”¹⁰⁰. Sipos elvtárs ebben a félmondatban jelöli meg a marxista irodalomban található „metafizikus”, „dualista” torzítás „közvetlen elméleti forrását”¹⁰¹. Ugyanakkor figyelmen kívül hagyja, hogy Sztálin ugyanazon az oldalon többször helyesen fogalmazza meg a marxista monizmus lényegét. Sipos elvtárs súlyos elvi hibába esik, amikor a világ anyagi egységét az anyag-tudat anyagon belüli azonosságának, egységének kérdésévé változtatja.

A világ anyagi egysége azt jelenti, hogy az anyag és tudat egységben állnak, és ennek az egységnek az *alapja* az anyag. Az anyag-tudat marxista értelemben vett egysége nem azt jelenti, hogy a tudat anyag, hanem azt, hogy a tudat az anyag *terméke*, hogy a tudat létrejöttében és léteben elválaszthatatlan az anyagtól, hogy a tudat *tartalmilag* azonos az anyaggal annyiban, hogy *szubjektív, szellemi formában* az anyagot tükrözi, hogy végső soron semmi más nincs a tudatban, mint ami a tőle független realitásban. Engels ebben az értelemben — tehát ha Sipos elvtárs terminológiáját használjuk — *éppen* ismeretelméleti értelemben beszél az anyag-tudat „*azonosságáról*” (és nem „*lételméletileg*”), és ezen nem ért semmi egyebet, mint azt, hogy a tudat tartalma az objektív, anyagi realitásnak megfelel.¹⁰²

*

⁹⁹ Lenin : Materializmus és empiriokriticizmus. Id. kiad. 246. o.

¹⁰⁰ Sztálin Művei, 1. köt. Szikra, 1949. 334. és 343—44. o.

¹⁰¹ Sipos J., 456. o.

¹⁰² Engels : Ludwig Feuerbach ... M-E. Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 365. o.

Sipos elvtárs álláspontját — mint arra rámutattam — a vulgármaterializmus és a marxizmus összekeverése, összeegyeztetése jellemzi. Összekeveri és elrelativizálja a XVIII. századi polgári materializmus és a marxista materializmus minőségi különbségét az adott kérdésekben. Ebből az álláspontból kiindulva harcol a marxista filozófia állítólagos dualista hibái ellen, s eközben a dialektikát eklekticizmussal cseréli fel; a hamis azonosítások és téves megkülönböztetések egész sorát követi el. A polémiát úgy folytatja, hogy a helyes marxista állásfoglalást kifejező részeket idézi a mai marxista irodalomból az anyag és tudat elvi különbségére vonatkozóan, és figyelmen kívül hagyja azokat, ahol a tudat anyagi eredetét, az anyagtól való elválaszthatatlanságát és az anyag által való meghatározottságát, — tehát egységét tárgyalják. A klasszikusoktól pedig a tudat anyagi eredetét emeli ki és értelmezi át saját álláspontjának megfelelően.

Következetesnek feltüntetett álláspontja kialakításában úttörőnek tekinti Sz. L. Rubinstein álláspontját. Azonban abból, amit Rubinsteinből idéz és ahogyan álláspontját jellemzi, az derül ki, hogy az itt tárgyalt főkérdésben álláspontja ellentétes Sipos elvtárs felfogásával, amit Sipos elvtárs mint következetlenséget kifogásolt. Teljesen érthetetlen tehát, hogy minek alapján nevezi Rubinstein álláspontját felfogása úttörőjének. Rubinstein álláspontja megegyezik a marxizmus—leninizmus klasszikusainak álláspontjával, de mivel a klasszikusokat felületesen kezeli, Rubinstein álláspontját is felületesen és önkényesen értelmezi. Mivel Rubinstein álláspontja a legfőbb kérdésben nem azonos, még csak nem is közeledik Sipos elvtárs álláspontjához, ezért — és mert munkásságának jellemzése és értékelése külön írást igényel — részletesebben nem foglalkozom vele. Álláspontja előkészítőjének nevezi V. P. Tugarinov, a tárgyalt kérdésben elfoglalt álláspontját is. Tugarinov álláspontja az anyag-tudat különbségére vonatkozóan sok szempontból azonos Sipos elvtárs álláspontjával, csak sokkal ingadozóbb. Az egyik mondatban arról van szó, hogy „A tudat... az érzetek, gondolatok, érzések és eszmék összessége. Az eszmei mindig az anyagi tükrözése”. Idézi helyeslőleg I. V. Sztálint, hogy „a tudat a lét formája”, de nem anyag, és Lenint, hogy „a tudat is »valóságos«, azaz létezik”, a másik mondatban pedig arról ír, hogy a tudatnak „csak ontológiai vonatkozásban van léte... Ismeretelméleti szempontból... nem tartozik bele a lét fogalmába”. Most a kérdés az, hogy létezik-e vagy sem? Vagy talán a lét fogalmába nem tartozni megenged még valamilyen létezést számára? Ontológiailag a tudat „a valóság valóságos jelensége”, ismeretelméletileg „a lét tükrözője”. Nem tudni, hogy „a valóság valóságos jelensége” itt anyagot jelent-e vagy sem, mert a lét és anyag fogalmát előzőleg csak annyiban különítette el, hogy az „anyag fogalma... mélyebb, tartalmasabb, mint a lét fogalma”. A másik esetben, egyrészt arról van szó, hogy a tudat „az anyagi jellegű neurodinamikus folyamat... eredménye”, hogy „lehetetlen nem látni a folyamat és a folyamat eredménye, terméke közötti különbséget”; és utána pedig arról, hogy „A mondottakból világosan következik, hogy a tudat nem »egyszerűen« csak objektív és nem »egyszerűen« csak szubjektív, hanem az *objektív és szubjektív egysége*. A primátusság, az elsőbbség ebben az egységben az objektívet illeti meg.”¹⁰³ A mondottakból ez egyáltalán nem következik.

¹⁰³ Voproszi Filozofii. 1958. 1. sz. 16—18. o.

Tufgarinov álláspontja abban tér el Sipos elvtárs álláspontjától, hogy elveti azt, hogy a tudat objektív oldala azonos lenne valamilyen módon is a „tudati jelenségek alapjául szolgáló fiziológiai” folyamatokkal. Ugyanakkor ezt a „felsőbb idegműködést” is, mint a tudatot, egyaránt objektívnek és szubjektívnek tartja. Ez az álláspont az objektív és szubjektív különbségét elvileg elrelativizálja.

Ezzel az állásponttal kapcsolatban Georg Klaus: Jezsuiták, isten, anyag c. könyvét is meg kell említeni. Klaus szerint „Helyes az a megállapítás — Dietzgennel ellentétben —, hogy a tudat, a szellem vagy a gondolat nem anyag... se nem az anyag meghatározott formája...”, hanem „... az anyag meghatározott mozgásformájának *tulajdonsága*...” még pedig „... különleges *tulajdonsága*. Az anyagnak vagy az anyag egy részének összes tulajdonságai természetesen *anyagiak*”. Indoklás: „Ez egyszerűen az alany és állítmány nyelvtani viszonyából következik”, „A logika törvényei tehát arra készítetnek bennünket, hogy a tudatot anyagnak tekintsük, mert különben értelmét veszti az az állítás, hogy a szellem, a gondolkodás stb. az anyag különösen magasrendűen szervezett tulajdonsága. Itt persze egy és ugyanazon dolog két különböző meghatározásáról van szó, ... egyszer a filozófia alapkérdésének meghatározásáról...”, amelyben „... az anyagnak és a tudatnak szemben kell állni...”, „másszor pedig a tudatnak a világ anyagi rendszerében elfoglalt helye meghatározásáról...”, melyben „... az anyag és a tudat elválaszthatatlanul egybekapcsol, és nem választható el egymástól... Az egyik állítás kizárólag az ismeretelméletre vonatkozik, a másik ellenben az ontológiára. Ezért a két állítás teljes egészében összefér egymással”.¹⁰⁴

A probléma mindkét esetben tulajdonképpen lényegében ugyanaz, ami Sipos elvtársnál, csak kevésbé kimondottan megfogalmazva, így itt külön elemzés és bírálat tárgyát ezek az álláspontok nem képezik, pusztán az álláspontok megközelítő azonosságára való rámutatás céljából kerültek megemlítésre.

Mindkét álláspont — különösen G. Klaus álláspontja — azt az Engels által a tudatra vonatkozóan világosan feltett két kérdést, hogy mi a tudat és honnan származik, — a tudat jellegére és eredetére, az anyaggal való kapcsolataira vonatkozó kérdések viszonyát véti és torzítja el. Kitérítik a tudat *mibenlétére* vonatkozó kérdést oly módon, hogy belefoglalják — így vagy úgy — a másik kérdésre vonatkozó problémákat is. Így a tudat *mibenlétére* adandó válasz szükségképpen kettős — és elvileg (nemcsak logikailag) súlyos ellentmondáshoz vezet — anyagi is, meg nem is. Az ellentmondást fel kell oldani, mert súlyosan érinti a filozófia alapvető kérdését, az anyag fogalmát, az ismeretelméleti alapproblémákat, a világ egységét, a marxista filozófia rendszertani problémáit. A feloldás módja a bírált álláspontoknál az, hogy a *tudat mibenlétének*, a tudatnak, kettős vonatkozása van: ontológiai és gnoszeológiai. Az egyik vonatkozásban a tudat anyagi vagy anyag, a másik vonatkozásban nem. Véleményem szerint ez súlyos elvi következményekkel járó elkomplikálása annak a világos marxista álláspontnak, amit Engels is megfogalmaz: a tudat *eredetére* nézve, „honnan valóságára” nézve anyagi, ami azt jelenti, hogy az anyagból lett, attól elválaszthatatlan, arra visszahatva anyagivá lesz, *mibenlétére* vonatkozóan az anyag szubjektív, szellemi képmása az anyagnak.

¹⁰⁴ Georg Klaus : Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth, 1960. 173—176. o.

A szó filozófiai értelmében arra a kérdésre, hogy *mi* a tudat, csak az utóbbit lehet válaszolni *minden vonatkozásban*, és hogy anyagi, az *minden vonatkozásban* csak a tudat eredetére vonatkozó kérdésre válaszolható.

*

Azt tekintettem elsősorban feladatommak, hogy rámutassak arra az ellentétre, ami Sipos elvtárs álláspontja és a marxizmus klasszikusainak álláspontja között fennáll. Ezért csak a legfőbb elvi problémákkal foglalkoztam és azokkal is ebből a szempontból. Úgy gondolom, hogy erre azért van ma általában is szükség, mert az anyag-tudat viszonyát illetően még számos szaktudományos részkérdés megoldatlan; és ebből kiindulva többen átértelmezik, problematikussá igyekeznek tenni a tudományos következetességgel tisztázott általános *elvi* álláspontot is. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy itt nincsenek elvileg tisztázandó *részkérdések*, amelyek csak a fiziológusok, pszichológusok, filozófusok stb. közös munkájával oldhatók meg.

Gondi József

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A szociografikus irodalom fellendülése

(SziJ Rezső: Várpalota, Szamos Rudolf: Barakkváros, Földeák János: Pesterzsébet)

Az a politikai szükséglet, amely napjainkban a filozófiát és a társadalomtudományokat a valóság felé való fordulásra ösztönzi, a helyesen értelmezett időszzerűség igénye, a szocialista építés menetközben felmerülő problémáira választ követelő tudományos szükséglet, életre hívott egy sor próbálkozást a szociológia területén, és az irodalmat arra is ösztökéli, hogy mélyen elemezze a maga anyagát. Természetes tehát, hogy mindenfelé találkozzunk működvelő „felmérésekkel”. Divattá váltak a kérdőívekkel folytatott dilettáns vizsgálatok. Ebben a légkörben az lenne a természetellenes s meglepő, ha a szociografikus irodalom terén pangást tapasztalnánk, hiszen ezen a téren sok a meglehetősen ismert, tiszteletre méltó példa. Olyan szépen megírt, okos írásokra gondolunk, mint Erdei Ferenc, Illyés Gyula, Féja Géza munkái.

A három írás,* amelyet az utóbbi hónapok bő terméséből kiszemeltünk, háromféle műfajt reprezentál: helytörténeti és szociografikus monográfiát, irodalmi és szociografikus portréorozatot és szociografikus irodalmi tanulmányt. A műfaji meghatározás, mint látható, mindegyik alkotásnál külön-külön is kettős. Mégis együtt foglalkozunk e művekkel, mert azonos szükséglet szülöttei, mert lényegében mindhárom a szociografikus irodalom új hajtása. Mindegyiküknél más a megírási forma, a terjedelem. SziJ Rezső programként tűzi maga elé, de Földeák és Szamos is próbálkozik — az irodalmi forma keretében a valóság nem irodalmi, hanem társadalomtudományi megközelítésével. Közös az is, hogy az írók pártosan, a marxista—leninista világnézet alapján, a

szocialista építés eredményeit nyíltan helyeselve és annak szemszögéből vizsgálják meg a múltat is, és ennyiben — bár folytatásai a régi szociografikus irodalomnak — ugyanakkor teljesen mai, újgyökerű sarjak is.

Az a nem kevésbé fontos jellemvonás is összekapcsolja a három írást, hogy bennük a hatalomra jutott magyar munkáosztály kutatja a maga múltját és jelenét. Várpalota, a sok vihart megért bányászvidék, így kerül Pesterzsébet mellé, és a város peremén élők nehéz világát mutatja be a Barakkváros is, azt példázva és bizonyítva, hogy nálunk a felszabadulás előtt nyomorbarakkokban és tömegszállásokon kellett élnie a munkanélküliség csapásaitól sújtott magyar törzsmunkásság jórészenek is és nemcsak a lumpenproletariátusnak. Lehetetlen megindultság és felháborodás nélkül olvasni a vérlázító tényeket a palotai bányászok, az erzsébeti prolik vagy a Valéria szegényeinek életéről. Csak az tudja becsülni a magasságot, aki megismerte a mélységet is, és a szocialista Magyarország munkásainak meg kell ismerniük a megtett nagy utat, amíg a múlt szakadékaiból felverekedték magukat a mai magasságokig.

A három műnek a közös sajátosságok mellett vannak figyelemre méltó egyéni vonásai is és ezért nem lesz érdektelen, ha egyenként is megismerkedünk velük.

1. SziJ Rezső: Várpalota

A könyv alcíme: Fejezetek a város történetéből. A kiadó és maga a szerző is *helytörténeti monográfiának* nevezi. Eleendő a tartalomjegyzék pusztá felsoro-

* SziJ Rezső: Várpalota (Gondolat); Szamos Rudolf: Barakkváros (Kossuth); Földeák János: Pesterzsébet (Kortárs 1960. 12. szám).

lása is ahhoz, hogy világossá váljon: áldozatkész és szorgalmas gyűjtőmunka eredménye az a gazdag életanyag, amelyet a mű magában foglal. A szerző a helytörténetírás jelentőségével foglalkozik néhány oldalon, majd a földrajzi adatok, talaj- és vízviszonyok, a növény- és állatvilág ismertetése után rátér a régi Várpalota leírására. Ebben a részben elmondja a település történetét 1440-től 1944-ig, foglalkozik Várpalota nevének eredetével, a magánbirtokosok korával, a törökvilág eseményeivel. Egy fejezet megvonja a város török korszakának gazdasági és népesedési mérlegét, tárgyalja a vallási viszonyokat, a katolicizmus és protestantizmus harcát. Érdekes levéltári anyagok és a fellelhető történelmi dokumentumok alapján bemutatja a felemelkedő, majd a hanyatló város életét, az ipar és kereskedelem kialakulását. Nagy együttérzéssel ecseteli a helyiipar 1836-ban elkezdődő pusztulását, leírja a meglehetősen sivár szellemi életet. Régi jegyzőkönyvek, szájhagyományok alapján megrajzolja a várpalotai szénbányászat múltját, leírja a munkásmozgalom kezdetének hősi emlékeit, foglalkozik a Horthy-korszak szomorú éveivel és hűséges krónikásként elmondja a háború pusztításainak szörnyű tényeit. Ennek a résznek módszere inkább történeti és e rövid beszámoló terjedelme nem teszi lehetővé, hogy részletesen foglalkozzunk a múlt bemutatásának történeti eszközeivel. Inkább a dokumentumokat, forrásmunkákat ismerteti, kivonatolja és csak a legújabbkori résznél tér rá a statisztikai anyagok komolyabb vizsgálatára, foglalkozik olyan problémákkal, mint a népesedés alakulása, rétegződése és más kérdésekkel. Azzal se kívánok mélyebben foglalkozni, hogy helyese-e az amúgyis nagy terjedelmet növelni egy Shelley-vers teljes leközlésével, vagy szerencsés választás volt-e minden megjegyzés nélkül hozni egyaránylag terjedelmes idézetet Macartney professzortól, elhallgatva ugyanekkor, hogy a „derék” professzor halálos ellensége a szocialista Magyarországnak, aki a Nyugatra menekült fasiszta elemekkel együtt naponta sírja vissza Horthy világát.

Mindenesetre már a könyv e részénél is kiválólaglanak a helytörténeti módszer súlyos korlátjai. Foglalkozik például a bányászaton belüli rétegződéssel, a vágárok és csillések közötti ellentétekkel, a bányászlet kétlakiságával, de ennek az életformának mélyebb okait nem kutatja, a jelenségeket egyszerűen megállapítja s nem elemzi.

Az író könyve második felében az új Várpalotával foglalkozik, a város törté-

netét adja a felszabadulástól máig. Könyvének e részében megmutatja a mezőgazdaság útját. Foglalkozik Várpalota közegészségügyi és kulturális helyzetével, aztán a műemlékvédelem témája következik, majd a mű legjobb része: az élet-színvonal emelkedésével foglalkozó fejezet. A mű végén Szig Rezső képet ad az új társadalom közösségi emberéről, megvonja a két világ mérlegét, és végül ismerteti a palotai bányászthyagományokat. Bő jegyzetanyag, adattár, irodalomjegyzék, térképek és szép felvételek gazdagítják a terjedelmes művet.

A szociografikus irodalom szempontjából bennünket főként a könyv második fele érdekel. Figyelemre méltó az a fejlődés, amelyet a nagyarányú pusztulásnak kitett város a felszabadulás után úyszólván évek alatt megtett, és hitelt érdemlően bizonyítja valamennyi fejezet szinte minden sora, hogy a felszabadulás után és különösen 1949 óta minden év évtizedeket jelent. A városépítés, az ipar, lakások száma, az egészségügy, a kulturális fejlődés terén forradalmi ugrást jelent 1945; és a felszabadulás valóban gyökeres fordulat, teljes cezura a múlthoz képest. Az író jól ismeri a maga anyagát és jól látja a változásokat. Szép az a fejezet, amely a népesedési arányok változásaival, a demográfiai adatok elemzésével foglalkozik. Érdekes, ahogyan vizsgálja a mezőgazdasági terület zsugorodását, a mezőgazdasággal foglalkozó lakosok számának állandó apadását. Szép, bár túlrészletezett a műemlékvédelemről szóló fejezet. A könyv legjobb része az az elemzés, amely sokoldalúan foglalkozik a várpalotai lakosok életszínvonalának elemzésével, a tapasztalható kiegyenlítődéssel az életviszonyok terén, és a reálkeresetek alakulásának rajza is figyelemre méltó. Kár, hogy ebben a részben is csak felmutat, de mélyre nem ás. Elmondja például, hogy évente félezer azoknak a bányászoknak a száma, akik a városban munkahelyet találnak, és akik máshová mennek — rejtve marad azonban ennek a jelenségnek oka. Elmondja, hogy a különféle városi iskolákban arányszámánál kisebb a parasztygyerekek száma, de adós marad a miérttel. Feladja a kérdést: miért nincs közönsége Várpalotán az igazi kultúrának. A felelet azonban erőtlen és semmitmondó. Megemlíti, hogy a bányászcsaládok gyermekei nem szívesen vállalják a bányász mesterséget, de elmarad az elemzés.

Hol keresendő a fogyatékoság gyökere? Foglalkozhatnánk a stíláriis gyengeségekkel, a szerkezeti zavarokkal, a felesleges ismétlésekkel, a belső aránytalansá-

gokkal a terjedelemben és az egyenetlenséggel az egyes fejezetek kidolgozása terén. Mindez azonban, bár nagyon fontos, nem vezetne az alapvető okokhoz. Véleményem szerint annak, hogy ez a nagy szorgalommal megírt munka a maga tiszteletre méltó célkitűzéseit nem érte és nem érthette el, a következőkben keresendő: a helytörténeti és szociografikus módszer alkalmazása lehet arra, hogy adatokat közöljön, tényeket és megfigyeléseket leírjon, de a mélyebb összefüggések feltárására alkalmatlan. Megkeresni az összefüggést olyan jelenségek között mint: a mezőgazdaságilag művelt terület zsugorodása és a tény, hogy a családok Fehérvárra és Veszprémbe járnak piacra; vagy a kulturális élet elhanyagolt-sága és a nagyarányú munkásvándorlás között — hogy az izgalmas társadalmi jelenségek közül csak néhányat említ-sünk — a kapcsolat ezek között mélyebb, mintsem azt az egyszerű adatközlés fel-tárhatná. Még a rendelkezésre álló statisztikai adatokat is szűrkén és egymástól elszigetelve hozza, nem pedig dinamikusan, a számokat egymással szembeállítva. A napisajtó szürke közleményeire emlékeztet például a kulturális helyzetről szóló be-számoló, amely ráadásul többet beszél arról, hogy a szerző szubjektív megítélése szerint mit kellene csinálni, mint arról, hogy mi van, és annak, ami van, mi az oka.

A könyv hibáinak másik forrása a fel-színesség, amely néhol egyenesen zavaros és tudománytalan megállapításokra kész-teti a szerzőt. Vajon ki hiszi el, hogy Várpalatán azért költenek el minden száz forintból tizenhetet italra, mert nincs elég elsőosztályú vendéglő, hiszen a harmad-osztályú Palota szálló forgalma sem ki-elégítő? Vajon a komoly hangversenyek látogatottságának alacsony volta azon múlik-e, hogy a tanács népművelési szervei és az üzemi kulturális irányítás között sűr-lődások vannak? A pusztá kiemelés is plasztikusan bizonyítja, hogy enyhén szólva furcsa az a mód, ahogyan Szij Rezső a nők helyzetét a szocialista építés során megítéli. „Nem annyira apák és fiúk állanak szemben egymással, mint inkább anyák és gyermekek. A férfiak rugalma-sabbak, könnyebben értik meg az új kö-rülmények közt fellépő igényeket, és könny-nyebben szabják ehhez magukat. Nem így az asszonyok: konzervatívabbak, bizonyos hagyományokra érzékenyebbek, s talán egy és más tekintetben igazuk is van. Kezdetben azért félnek minden újtól, mert hátha kiszolgáltatottságukat fokozza, a csalá-di élet megegyezkedését hozza magával. Az asszonynak ott, ahol gyermekek is van-nak, s Várpalatán általában vannak,

jobban meg kell gondolnia, lesz-e kijöve-tele onnan, ahová a férj vállalkozó kedve be-viszi. Természetesen van olyan rétege is a női társadalomnak, amely kapva kap mindenben, ami modernnek látszik, főleg, hogy megszabaduljon az erkölcsi felelősség-értettől, mind egyéni, mind pedig közös-ségi vonatkozásban.” (450. o.) Arra úgy látszik a szerző nem is gondolt, hogy az asszonyok felfogását, társadalmi tudatát is létük, életkörülményeik határozzák meg. Dolgoznak a termelésben és viselik jórészt a háztartás, a gyermeknevelés gondját is. Kevesebb a lehetőségük, a szabadidejük, hogy megismerkedjenek az újjal és meg-szokják mindazt, ami modern. Ennek elle-nére azonban — bár a régi szokásoktól, háztartási formáktól, elavult kötöttségek-től való megszabadulás éppen ezért las-sabban megy — a gyerekek bölcsődei, vagy óvodai nevelése, a napköziotthon vagy a háztartási gépek használata, a szórakozás modern eszközei rohamos gyor-sasággal terjedtek el, bizonyítva azt, hogy a női társadalom nagyrésze örömmel fo-gadja azt, ami valóban modern. Várpalo-tán is — mint mindenütt az országban — új társasági formák alakultak ki. A családi élet, az erkölcsi szokások stabilizálódtak. A bevált új állandósult a konzervatív formák terhére és nem fordítva.

A kispolgári konzervativizmus zavaros megnyilvánulásai más helyeken is mutat-koznak. Amit az író a földhöz kötöttséggel szemben mint függetlenséget dicsér, az nem más, mint az élet nyárspolgári fel-fogása. „A törzsgárda azonban már tudja: nincs nagyobb függetlenség, mint meg-dolgozni a napi nyolc-kilenc órát, zsebre-vágni a két—két és félezer vagy ennél is több forintot, megvenni a mosógépet, a porszívót, a világvevő rádiót, sőt a tele-víziós készüléket... Kijövet a bányából megmosakodni az új fürdőben, utána fel-hajtani a megszokott polár söröket, élni a kényelmes otthonban, szórakozni”. (455. o.)

Nem szabad tudományos igényű mun-kában általánosítva leírni olyasmit: „meg-tette-e kötelességét az értelmiség szakmai és közösségi szempontból?” és globálisan úgy válaszolni, hogy: „nem tette meg.” Van valami megengedhetetlen objektíviz-mus az olyan kérdésfelvetésben, amely a vallás és a papság jövőjéről így beszél: Hogy a vallás és a papság az új világban hogyan lesz képes megfogalmazni azt, ami örök lélektani, művészeti, irodalmi, filo-zófiai, etikai stb. igazság, „ennek vizs-gálata még csak jóslások erejéig sem tar-tozik feladatkörünkbe.” Azt reméljük, hogy az író éppúgy tudja erre a kérdésre

a választ, mint a vallás szerepével és perspektívájával foglalkozó tudósok vagy csak egyszerű érdeklődők általában; és nem jóslás, hanem történelmi előrelátás az, hogy az egyház helyett és az egyház elleni harcban a szocialista értelmiség fogalmazza meg, terjeszti a tudományos igazságokat és teszi a maga helyére, a múzeumi tárgyak közé: a „köbalt és a rokka mellé”, ami az egyházból megmarad. Csak a hamis tárgyilagosság teheti oly puhán megértővé a szerzőt a várpalotai szekták irányában, hogy e szekták létéből azt a következtetést vonja le: „egy ember sem élhet magában, s mivel sokféle az emberi lélek, sokféle közösségre van szükség.” Az író következetesen összekeveri az erkölcsöt a magatartással (például az alázatosság, hajlongással). Az erkölcsöt nagyrészt csak vallás erkölcsi kapcsolatok között vagy a szerelmi erkölcs távlatában látja és láttatja és súlyos világnézeti tisztázatlanság jele, ha könyvében ilyeneket olvasunk: „Az erkölcsi felelősségérzet hiány — egyéni és közösségi vonatkozásban érte — társadalmunk legégetőbb problémája, sőt az egész mai emberiség leggyötrőbb kérdése.” Egy más helyen pedig így ír: „Az erkölcsi válság, mely korunkat egyetemesen jellemzi.” Lehetséges, hogy a szerző nem hallott arról, hogy korunk alapvető problémája a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet lenne és ennek az átmeneti korszaknak egyik alárendelt, bár fontos kérdése az átmenetiség az erkölcsi fejlődés tekintetében? Szó sincs korunk „egyetemes erkölcsi válságáról”. Ami a korszakra jellemző, a két rendszer békés versenye, és általános válságban a kapitalista rendszer leledzik, ennek részeként pedig súlyos válságjelek mutatkoznak a kapitalizmus erkölcsi világában. Amit a szerző az „új társadalom-közösségi ember” című fejezetben ír, az általában hasznavehetetlen. Amit e részen belül a családról és a nőkről ír, naiv és megmosolyogtató.

Összefoglalva mindazt, amit a könyvről mondhatunk, meg kell állapítani, hogy Szig Rezső könyve, amely a helytörténet-írás és a szociográfia összekapcsolására tesz kísérletet, félig sikerült kísérlet. Dícsérni kell szorgalmát és el kell marasztalnunk tudományos igénytelenségét. Ennek oka nem az, amit a szerző vall: mintha „megírásához egy olyan műben, amely nem a napi érdek szemszögéből vizsgálja a kérdéseket, még nincs meg a megfelelő történelmi távlat”. A tény, az adat önmagában, bármilyen gazdag, soha nem elegendő. A marxista kutatónak a tények mögé kell látnia, le kell ásnia a társadalmi jelenségek okaihoz, fel kell derítenie a

történelmi tendenciák érvényesülési módját, kutatnia kell és láttatnia kell a társadalmi törvények érvényesülését. A marxista társadalomtudomány érzékenysége, biztonsága hiányzik ebből a műből.

2. Szamos Rudolf: Barakkváros

A szerző váltakozó módszerek használatával kutatja tárgyát. Az elmúlt évek során nagyrészt eltűnt és a közeljövőben teljesen eltűnő Valériatelep múltját és jelenét írja le rokonszenves könyvében Szamos Rudolf. Könyve elején megrajzolja a történelmi és politikai hátteret, aztán leírások, portrék, irodalmi riportok következnek. Ezekből az acrképvázlatokból kívánja összeállítani a Valériatelep elmúlt negyven esztendejét. Kezdi a múlt történetével és a korszakhoz kifejező és érdekes térképet mellékel. Leírja a főváros nyomortelepeinek, tömegszállásainak övezetét a Dunától a Dunáig, felsorolja a Lágymányostól az Augusztai-, Zita-, Valériatelepeken keresztül a Dühöngőig és a csepeli Királyerdőig húzódó nyomorgyűrű egyes telepeit. Egy érdekes fejezetben meggyőzően beszél arról az akcióról, amelynek során jótékonyssággal, templomépítéssel, a Karitással és Róbert bácsival igyekeztek leigázni a nyomorgó és lázadó emberek lelkét. Sajnos, ezen a ponton: a telepi összetétel, a foglalkozási ágak elemzésének, érdekfeszítő leírását egy novellisztikus portrésorozat váltja fel, amelyben a szerző tizenegy lakás gazdáját vonultatja fel. Ez a rész nem hiteles, minden figurájából az író beszél, aki félretolja a szereplőket, helyettük és általuk mondja el véleményét. Ez a megoldás ugyan látszólag „irodalmi”, csak éppen nincs meggyőző ereje. Félreértés ne essék, nem az a baj, hogy ez a rész irodalom, hanem az a hiba, hogy irodalmilag gyenge. A tizenegy lakó hajszálnyira azonos fordulatokkal, választékos nyelven fejezi ki magát. Ugyanez vonatkozik a mai figurák bemutatására, bár kisebb mértékben. A részeges tanító, orvosjelölt, a helyét megtöltött nyomorék munkás, a volt prostituált vagy az új lakások lakói (Karcsiéktól a Csengős Franciig) irodalmilag hitelesebben megírt alakok, de arra nem eléggé alkalmasak, hogy reprezentálják a Valériatelep izgalmas történetét. Amit pedig közben a Valériatelep családi viszonyairól, a nők akkori és mai szerepéről mond a könyv, az kissé hevenyészett. Érdekes fejezet viszont a gyerekekkel foglalkozó rész, azoknak a kérdőíveknek a feldolgozása, amelyek bemutatják a valériatelepi családok megváltozott életét.

A szociografikus feldolgozás korlátait mutatja ebben a könyvben az is, ahogyan a telepiek életének sajátosságait vizsgálja az író: leírja például azt az érdekes jelenséget, hogy milyen élenken él a telep mikro-történetében, az emberek emlékezetében néhány excentrikus figura mint például a fehérorosz emigránsok története. Azt azonban, hogy kik a mai ideálok, mire emlékeznek a közelmúltból, már nem tudjuk meg. Érdekes felismerés az a tény, hogy a telepi családokból a fiúk mentek el, és helyettük a lányok hozták a férjeiket a családba. Okos és szellemes meglátásai vannak a nők áldozatos és hősiszerepéről, de mindennek a mélyebb elemzése hiányzik a könyvből. Vannak a szerzőnek tévedései is. Nem állja meg a helyét például az a nézete, hogy a telepen nem alakult ki saját kultúra, mert megakadályozta azt a városi civilizáció. Ebből a városi civilizációból a telepen edeskeveset kaptak, a város peremén élők életének művészi kifejezése pedig megtörtént József Attila és Derkó Gyula által, és önmagában semmit sem jelentene, ha a telepen lakók közül akadt volna néhány nótaszerző vagy fűzfaköltő. A telepiek életét, gondjait, vágyait és harcait helyettük és értük József Attila mondta el. (Tartozunk az igazságnak azzal, hogy az egyes fejezeteket a jól kiválasztott József Attila sorokkal vezeti be az író.)

Szamos Rudolf könyve ügyes és bátor kezdeményezés és nagyon jó lenne, ha a rokonszenves író folytatná munkáját és az általa gyűjtött gazdag anyagból mélyebb és hitelesebb elemzést kapnánk a barakk-lakók — szerencsére egyre inkább a múltba süllyedő — életéről. Jó lenne tudni arról, hogyan éltek a telepi családok, milyen volt szülők és gyermekek viszonya, mit jelentett a telepi közösség és így tovább. Az író felkészültsége azt a reményt kelti, hogy mindezt meg fogja még írni.

3. Földeák János : *Pesterzsébet*

Az ismert és neves költő tanulmánya szűkebb hazájáról, Pesterzsébetről a Kortárs című irodalmi és kritikai folyóirat 1960 decemberi számában jelent meg. Ez az írás is a történelmi fejlődéssel kezdődik és megmutatja Pesterzsébet növekedését 1900-tól, — amikor még 16 000 lakosú nagyközség volt — a közel százezer lakosú mai városig. Mindezt összefüggésben a főváros iparosodásával, a peremvárosok kialakulásával, a főváros negyedik övezetének, — a belváros, a polgár városok, a gyár-

negyedek után a külső proletárövezetek — megszületésével. (Egy szellemes és rövid beszúrás a tanulmány egy más helyén bemutatja a régmúltat is, a település pre-hisztórikus történetét, az első történelmi dokumentumokat 1067-ből, a város történetét 1919-ig, Lenin városig.) Meggyőző és szellemes annak a kettős folyamatnak ábrázolása, amely Pesterzsébet lakosságának felduzzadását eredményezte. A nyomorgó szegényparasztok a fővárosba törekedtek, s ezen az úton az első állomáshely a város lett. Ugyanakkor a pesti munkások képtelenek voltak megfizetni a drága lakbért és kiszorultak a fővárosból. Maguk építették vályogházait legtöbbször, hiszen első generációs emberek lévén jól emlékeztek a falusi építkezésekre. Így alakult ki Pesterzsébet, az „ágyrajáró város”, „a proletár nagyszálló”, ahogy a néphumor annakidején keresztelte. Nagyon érdekes az a mód, ahogyan megrajzolja a telekspekulációt, a parcellázást, a természetes magyarázatot az erzsébeti közlekedés, az elhanyagolt utcák keletkezésére. A városnak nem volt saját temető kertje, kölcsön kellett kérnie a szomszéd községektől. Összesen tizenhét közútja volt és utcáinak negyedrészeiben nem volt közvilágítás. Jó, ha olvashatunk ilyen hiteles leírásokat az úgynevezett liberál-demokratikus politika „érdemeiről”, és megértjük a felszabadulás előtti időszak örökségének értelmét. Vissza kell térnünk rá újra és újra, mert olyan nagy a csődtömeg, amelyet kaptunk, és mert sok tekintetben meghatározza lehetőségeinket és fejlődésünk irányát is. Erzsébeten ránk várt a csatornázás, az utcakövezés, a közvilágítás megteremtése, lakás és iskolaépítés, közlekedés, minden, amit évszázadok mulasztásaiból évek alatt kellett pótolni. Földeák tanulmánya végén röviden foglalkozik a pesterzsébeti ipar jellegével, az egészségügyi kérdésekkel, a kereskedelmi viszonyokkal és a kulturális, művelődési helyzettel. Ez a rész azonban hevenyészett, csupán adatfelsorolás. Ahol a szociografikus leírás véget ér, ott kezdődhetne a szociológia. A tanulmány például felveti azt a kérdést, vajon miért van az, hogy Erzsébeten, ahol annyi munkás él, alig volt és van gyárépítkezés. A kérdés azonban válasz nélkül marad. Ez a példa csupán egy a sok közül. A jószemű és érzékeny író, akit szeretet és érdeklődés tölt el a városa iránt, meglátja és felteszi a kérdéseket, azzal, hogy „érdemes lenne mindezt mélyebben megvizsgálni és elemezni”. A válaszadás azonban a szociológusokra vár majd.

*

A három írás egyenkénti elemzése is bizonyítja a kiinduló tételt: módszereit tekintve hasonló művekről van szó. Mindhárom írásban találkozunk statisztikai anyaggal és az adatokat többé-kevésbé összefüggéseikben is vizsgálják. Mindhárom írás igyekszik a kutatott település fejlődéstörténetét adni, igyekszik megrajzolni a földrajzi viszonyokat és a település keletkezésének okait. Várpalota faluból nagyváros, Pesterzsébet „menhelyből” kertváros, Budapest egyik kerülete lett, a barakkváros csaknem teljesen eltűnt. A felszabadulás éles cezurát jelent mindhárom helység életében. A szerzők egyaránt azon igyekeznek, hogy bemutassák az adott lakásvizonyokat; és szélesebben is ábrázolják e viszonyokat, kiterjesztve vizsgálatukat a világításra, vízellátásra, közlekedésre és a mikroviszonyok, például a lakásberendezés kutatására is. Mindhárom munka foglalkozik az életviszonyok változásaival, a politikai nézetek, az egészségügyi állapotok, a kereskedelem, a táplálkozás, a kultúra helyzetével. A kérdésekre és a válaszokra egyaránt a pártosság a jellemző, legalábbis túlnyomórésztben. A feldolgozás módszere változatos és az irodalmi eszközökön túl elsősorban a leírás és a statisztika az, amit használnak.

Az emberi viszonylatok szociológiai elemzésére azonban alig kerül sor. Olyan tudományos módszerrel, vizsgálattal, felméréssel, kísérlettel, amely a felületen túlmenne, nem találkozunk.

A felszabadulás előtt a szociográfia felvirágzásának kiváló írók egyéni érdeklődésén, írásművészetén, szubjektív képes-

ségein túl olyan oka is volt, hogy a fasizmus viszonyai között társadalomtudományi módszerekkel, a marxista szociológia eszközeivel a kor égető problémáit kutatni nem volt szabad. Nem véletlen, hogy a munkásosztály életéről csak néhány agyoncenzurált írás szólhatott. A szociografikus irodalom minden értéke mellett is: *a szociológia helyett, mint annak pótléka jött létre*. Amikor 1956-ban a jobboldal és a revizionisták a szociografikus irodalom rehabilitálásáról beszéltek és újramegindítását sürgették, a marxista társadalomtudomány helyett és azzal szemben követeltek szociográfiát.

Ma, amikor föllendülőben van és a szocialista országokban szerte nagy erővel bontakozik ki a marxista szociológia és a szociológiai vizsgálatokat, kutatásokat támogatja és ösztönzi a párt és a kormány is, más előjellel, új módon jelentkezik a szociografikus irodalom iránti szükséglet. Azt szeretnénk, ha írók és publicisták művelnék a szociografikus irodalmat, ha virágozna szélesen és gazdagon a szociológiai kutatások mellett és kiegészítéseképpen. A szociográfia hasznos lehet, ha a maga keretei közt a maga helyére téve művelik, mint tényeket közlő, adatokat hozó segédtudományt és mint az irodalom részét. Aki azonban a társadalom törvényeit kutatja, a társadalmi
 nségek mélyén ható erőkre kíváncsi,
 akar ásní a jelenségtől a lé-
 az okokat keresi, a miérteket
 ggéseket, annak a szociográfia
 : tovább kell mennie a marxis-
 ta szoc
 áig.

Szántó Miklós

Varga Tamás: Matematikai logik kezdőknek I.

(Tankönyvkiadó. Budapest 1960. 166 o.)

Ez év elején jelent meg a Tankönyvkiadónál Varga Tamás nagy érdeklődéssel fogadott, Matematikai logika kezdőknek című könyve. Jelentős kísérlet ez arra, hogy a matematikai logika egyik alapvető fejezetét, az ítéletkalkulust, mélyebb matematikai és logikai előismerettel nem rendelkező, széles közönség részére hozzáférhetővé tegye. Láthatóan ez a könyv célkitűzése.

A matematikai logika iránt megnyilvánuló nagyfokú érdeklődés teljesen érthető és további gyorsütemű növekedésével lehet számolni. Erre mutattak már a néhány éve nálunk és külföldön lezajlott viták is, amelyek a matematikai logikára vonatkozó elvi kérdések körül forogtak. A viták során lényegében sikerült megszabadítani a mate-

matikai logikáról alkotott nézeteket egy sereg káros előítélattől, amely akadályozta fejlődését. A viták ugyanakkor már utaltak a matematikai logika megnövekedett és merőben újszerű szerepére.

Itt most csupán ennek a szerepnek egyetlen aspektusát kívánjuk megemlíteni, összhangban a könyv szerzőjével. Ha a matematikai logika gyorsan növekvő szerepét és nehezen túlbecsülhető perspektíváját akarjuk jellemezni, akkor az ezernyi jellegzetes példa közül elegendő a műszaki alkalmazásokban betöltött szerepére és az itt felmerülő lehetőségekre utalni. Hiszen pl. a szinte korlátlan számú területen alkalmazható gyorsműködésű, programvezérlésű elektronikus számológépekben — túl azon, hogy tervezésük és szerkesztésük

lehetetlen matematikai logikai ismeretek nélkül — tulajdonképpen matematikai logikai műveletek instrumentálnak, és ezekre vezetik vissza az aritmetikai műveleteket is. Beszélhetnénk ugyanis a speciális logikai gépekről, amelyeknek lehetőségeire példaként megemlítjük, hogy konkrétan felmerült már az elméleti jellegű matematikai problémák megoldására és az ennek során kapott tételek bizonyítására való alkalmazhatóságuk kérdése. E példák csupán a helyzet jellemzésére szolgálnak, mindössze egy szempontból emelve ki a matematikai logika jelentőségét. Tegyük még hozzá, hogy filozófiai szempontból is állandóan és fokozódóan növekszik szerepe: egyfelől a dialektikus logika kiépítésére való törekvések kapcsán, másfelől igen sok újkeletű természettudományos eredmény értelmezésénél.

Nem meglepő tehát, hogy mind a műszaki, mind az elméleti természettudományos, mind pedig a filozófiai és társadalomtudományi területek felől egyre növekszik az érdeklődés és a szükséglet a matematikai logika iránt. Sajnos e növekvő igényvel szemben csak kevés publikáció található magyar nyelven, és ezek is igen magas színvonalon íródtak.

Annál inkább becslendő Varga Tamás vállalkozása. A matematikai logikába való bevezetés nehéz feladatának teljesítését tűzi ki könyve céljául. Ahogyan mondja, az a célja, hogy bemutassa a matematikai logika egy részét „közelről, részleteiben, működés közben”, nem pedig „madártávlatból”. Ennek kapcsán — előismereteket fel nem tételezve — sok fogalmat, logikai eljárást ismertet; lényegében ebben a kötetben, az ítéletkalkulust tárgyalja egyszerűsített formában, de a tudományosságot minden ponton szigorúan megőrizve. A könyv a maga elé kitűzött célt feltétlenül eléri. Különös érdeme, hogy a legkülönbözőbb területeken dolgozók haszonnal forgathatják.

A könyvvel szemben szakmai kifogás nem merülhet fel. A szerző gondosan ügyel arra, hogy olvasójában helyes képet alakítson ki a tudomány terjedelméről, bonnyoltságáról, jellegéről. Ezért bátran megmutatja a messzebbvezető problémákat és a nyitott kérdéseket. Közvetlen, mintegy beszélgető módon vezeti olvasóját egyre nehezebb részek felé, helyenként beleszóva a várható, nagyon természetesen ható kérdéseket és ellenvetéseket. A helyes, érdekes, önálló gondolkodásra serkentő feladatok sokasága szövi át a könyvet, kitűnően részletezett megoldásokkal. A könyv felépítése alkalmasnak tűnik arra, hogy a figyelmes olvasó birtol-

kába jusson fontos matematikai logika tételeknek, és a leírottaknál többet is elsajátítson: nevezetesen a tudomány szemlét, bizonyítási módszerét stb. Kár, hogy a stílust helyenként zavaró szertelenség, furcsa szóképek (pl. cövekre erősített mínusz jel) és nem szerencsés szellemeskedések rontják. A felépítésben egyenetlenségeket is megfigyelhetünk. Míg egyes fejezeteket túlságosan is részletez (pl. a műveletek ábrázolását), addig másutt nyomasztó tömörségbe tüközünk (pl. normálformák).

Ezek természetesen apró és mintegy külsődleges megjegyzések. Meg kell említenünk azonban néhány tartalmi problémát is.

A „Könyvünk tárgya” c. alfejezetben (12, 13. o.) a szerző — igaz, hogy első közelítésként — a következőket írja: „Tárgyunk ... a formális logika”. A logika „igazi erejét ... azóta kezdi megmutatni, amióta — különösen a múlt század közepétől kezdve — bekapcsolódott a matematika vérkeringésébe, átvette módszereit és technikáját. A logikának ezt az új, rendkívül termékeny irányát *matematikai logikának* szokás nevezni”. Mivel a szerző a következőkben erre a kérdésre nem tér vissza, és csupán méltatja az így meghatározott tudományt, az olvasó (ne feledjük el, a könyv kezdőknek íródott) arra van utalva, hogy a fenti meghatározásokra támaszkodjon a matematikai logika fogalmát, tárgyát illetően. A könyv utószavában (157. o.) azt olvashatjuk, hogy „a matematikai logikát nem tárgya, hanem módszere miatt illeti meg a „matematikai jelző”. Ez természetesen igaz, de a szerző megállapítása azzal a kitételével kapcsolatos, hogy a matematikai logika eredményei azért nem csupán a matematikára alkalmazhatók, mert „az emberi gondolkodás ... egy és oszthatatlan”.

Mindebből kifolyólag a szerző álláspontját a következőképpen jellemezhetjük. A logika — pontosabban a formális logika —, miután átvette a matematika módszereit és technikáját, mintegy átalakult matematikai logikává: ez lett fejlődési iránya. (Igaz, hogy ennek ellentmond egy a 13. oldalon található lábjegyzet, de a fentiekből ez következik.) Az utószóból vett idézet a formális logika és a matematikai logika tárgyának azonosságára utal. Ez az álláspont legalábbis vitatható, és nincs összhangban komolyan megindokolt véleményekkel. Itt többek között Kalmár László professzornak a Magyar Tudomány 1956. 7—12. számában megjelent „A matematikai logikáról” c. cikkére hivatkozhatunk (erre különben a szerző is

utal). Az első megállapítással kapcsolatban: a matematikai logika akkor válik tudományos irányzattá, majd tudománnyá, amikor a matematikában olyan logikai természetű problémák lépnek fel, amelyek a formális logika addig kidolgozott apparátusával nem oldhatók meg, ugyanakkor, amikor ezek a logikai problémák létfontosságúak egyes matematikai diszciplínák számára (pl. a halmazelméleti antinómiák). Az ezek megoldására való törekvés formálja a korábbi matematikai logikai gondolatokat önálló tudománnyá. A matematikai logika tehát sajátos belső matematikai problémákból női ki magát. Másfelül: a matematikai logika a logikának része, mert nem matematikai, hanem logikai kérdéseket vizsgál. Hangsúlyozzuk, *része* a logikának, a formális logikának is. Az még kutatás tárgya, hogy vajon a matematikai logika módszerei kiterjeszthetők-e a formális logika egészére, tehát olyan területekre is, amelyek alárendelt jelentőségűek a matematikai vizsgálatok szempontjából. Mászóval egyelőre csak annyit lehet mondani, hogy nem meríti ki — magasabb szinten — a formális logikát és tárgyak sem esik egybe. Természetesen ez abban az értelemben igaz, hogy a formális logika tárgyának egy része (de nem az egésze) a matematikai logika hatáskörébe is tartozik. Továbbá a matematikai logika kérdésfeltevéseiben már dialektikus logikai problémák is tükröződnek. Ily módon a matematikai logika tárgya csak részben esik egybe a formális logika tárgyával, és viszont. (Természetesen az igaz, hogy a matematikai logika eljárássai nem szűkíthetők le csupán a ma-

tematikai megfontolásokra, s a szerző ezt könyvében kitűnően meg is mutatja.)

Végül még egy megjegyzés — előre bocsátva, hogy itt csupán egy elvi álláspontot akarunk leszögezni bővebb kommentálás nélkül. A szerző ír néhány mondatot a *dialektikus logikáról*, de — helyesen — nem bocsátkozik semmiféle részletesebb jellemzésébe — mivel ez nem lenne összhangban célkitűzéseivel. De ezzel a néhány mondat-tal tartalmilag nem érthetünk egyet. Ugyanis az idézett helyen azt írja, hogy miután Hegel megalkotta a dialektikus logikának az alapfogadatait, Engels és Lenin lényegesen kiegészítette azokat. Nem hisszük, hogy erről van szó. A mai értelemben vett dialektikus logika elméleti alapjait a marxi filozófia teremtette meg. Ne feledjük el, hogy itt a logika tartalmi kérdései is számításba jönnek, ezért az alapját képező filozófiai rendszereknek lényeges szerepe van. Továbbá a dialektikus logikának összhangban kell lennie a marxi filozófia egyéb ágaival, szerves filozófiai egységről van szó. Kitűnik, hogy nem csupán lényegesnek nevezhető kiegészítések Lenin és Engels megjegyzései, mert közben „talpára állt” a dialektika, megfordult mindenütt a tartalom. Semmiképpen nem célnak a könyv 5 sornyi megjegyzését felnagytítani, vagy ebből következtetésekre jutni — de a szerzőnek ez a megjegyzése feltétlenül rektifikációt kívánt.

Nagy öröm forgatni Varga Tamás jól sikerült könyvét. Úgy véljük, sokan nagy érdeklődéssel várják a II. kötetet.

Székelly Sándor

Ákos Károly: Érzékeink világa

(Gondolat Kiadó, Élet és Tudomány Kiskönyvtár)

A széles olvasóközönségnek szánt népszerű tudományos könyvek sorában nemrégiben jelent meg Ákos Károly munkája. A könyv a biológia egyik legizgalmasabb témájával foglalkozik. Tükröképe ez a könyv is — ha csak egy részletet tükröz is — annak a valóban forradalmi mélységű és íramú előrehaladásnak, amely a tudomány fejlődését korunkban jellemzi.

Nem kétséges, hogy ezt a tendenciát nagyban elősegítette a tudomány fejlődésének az az ellentmondásosnak tűnő folyamata, amely egyrészt nagyméretű specializálódásban, másrészt az egyes tudományágak határterületeinek egyre szorosabb érintkezésében — szinte azt mondhatnánk, egymásbanövésében mutatkozik meg. A

tudomány egyre újabb részekre való feltagolódása, amely új tudományágak egész sorának megszületéséhez vezetett, lehetővé tette, az analitikus munkának addig elképzelhetetlen elmélyítését. Ez engedte meg, hogy ma már vizsgálat tárgyává tegyék az idegsejtek működésének, az ingerület vezetésének, a receptorok tevékenységének fizikai, kémiai és elektromos jelenségeit, tehát szinte elképzelhetetlen finomságú folyamatokat.

Az a tény, viszont, hogy a tudományok határterületei egymásba nőnek, olyan új tudományágak megszületéséhez, illetve a már eddig is meglevők rohamos továbbfejlődéséhez vezet, mint a biofizika, a biokémia, a molekuláris anatómia, és

molekuláris élettan, és tucatnyi új ismeret-ág. Ezek az új tudományok a szintézisnek egy magasabb formáját valósítják meg. Még jobban és általánosabban bizonyítják, hogy az élővilág egységes rendszer, és hogy az élővilág folyamatai egymáshoz kapcsolódnak, és egymásra épülnek kétféle értelemben is. Egymásra épülnek kölcsönös mai kapcsolataikban, és egymásra épülnek fejlődésükben a múltat a jelennek és a jelent a jövővel összekötő hatalmas lánc egyes láncszemeiként is. Ha például azt tapasztaljuk, hogy az érzékszervek legfontosabb működésbeli jellemzői azok az akcióáramok, amelyek a látás szervének tevékenységét csakúgy jellemzik, mint a hallást vagy tapintást, akkor ebből nemcsak az élő szervezet alapvető egységére vonatkozóan vonhatunk le következtetést, hanem az érzékszervek kifejlődésének történelmi útján megnyilvánuló alapvető egységekre is, amely a formák sokféleségén át is érvényesül.

Az a tény, hogy ma már eljutottunk idáig, hogy ilyen mélyre hatolhattunk az életfolyamatok elemzésében, nem utolsósorban a műszerek, a kutatási technika fejlődésének eredménye. Ez az újfajta technika, amit a radioaktív izotópok széleskörű alkalmazása, a sejtanyagához mért miniatűr vizsgáló és regisztráló eszközök használata jellemez, maga is egy napjainkban zajló folyamat a tudományos-technikai forradalom terméke és egyben előrelendítő ereje.

Végül — de elsőnek kellett volna foglalkozni ezzel — mindezek a folyamatok azért hathatnak úgy, ahogyan hatnak, mert a tudományos gondolkodást messze a marxista tudósok határán túl egyre inkább áthatja a valóság jelenségei szemléletének materialista és dialektikus módja. A dialektikus materializmus szemléletének és módszereinek széleskörű elterjedése megtermékenyíti a tudományos munkát, ami megmutatkozik mind a tudományos problémák bátorszellemű felvetésében, mind pedig a jelenségek folyamatának, összekapcsoltságának bonyolultságának jobb megértésében.

Ákos könyve sok vonatkozásban illusztrálja a fejlődésnek ezeket a pozitív vonatkozásait. Az érzékszervek világát és az érzékelés bonyolult folyamatát úgy állítja eléink, hogy képesek vagyunk ezt a maga bonyolultságában fölfogni, ugyanakkor világos választ ad azokra a fő kérdésekre, amik a felvetődő problémákkal kapcsolatban elsősorban foglalkoztatnak bennünket. Milyen kérdések ezek?

A dolog természetéből következik, hogy egy ilyen könyvnek legelőször is arra a kérdésre kell világos választ adnia, hogy

mi az érzékszervek, az érzékelés szerepe az élőlény és a világ kapcsolatában, pontosabban az ember és a világ kapcsolatában. Vajon azoknak van-e igazuk, akik az érzékszervek állítólagos tökéletlenségeire hivatkozva az érzékszerveket a világ valóságos megismerése gátjaként igyekeznek feltüntetni. Akik szerint, nem vagyunk képesek megismerni a világot, csak szubjektív élményeinket, amelyek nem biztos, hogy pontos képet adnak a valóságról. Milyen módon érvel itt a könyv?

Legelőször is azt az érvet hozza fel, hogy milyen hallatlanul kis ingereket képesek az érzékszervek felfogni. Valójában nem tűnik-e csodálatosnak, hogy a szem egy tiszta éjszaka a 80 km távolságban meggyújtott gyufa lángját még észlelni képes? Vagy nem tűnik-e egy nagyon precíz műszerrel összehasonlítva is nagyon jó eredménynek, hogy az ember hallani képes a levegő molekuláinak 1/négymilliárdnyi (1/4000 000 000) cm kitérésű rezgése által keltett hangot? Ilyen finomságú ingerek felfogásának képessége azt bizonyítja, hogy az ember nemcsak arra képes, hogy a környezetről nagyjából tájékozódjon, hanem arra is, hogy nagyon finom megkülönböztetéseket tehessen.

A nagyon finom megkülönböztetőképeség, az egésznek részletekre — mégpedig nagyon finom részletekre — való felbonthatósága csak az egyik oldala az érzékszervek működésének. A másik oldal: a lényeges elemek megragadása, annak a kiemelése, ami az élőlény fennmaradása szempontjából lényeges. Az érzékszervek működésének ez az oldala különösen kifejezésre jut abban a tényben, hogy nem elsősorban az állandó ingerek azok, amelyek az ingerületeket elindítják, hanem a környezet ingereiben beálló — bár még oly csekély mértékű — változások. Az érzékszervek e működési sajátosságát semmiképpen sem lehetne megmagyarázni, ha nem vennénk figyelembe az élőlénynek és környezetének állandó kapcsolatából adódó feltételeket. Valóban: a változás mozzanata az, ami új alkalmazkodásra késztet. A zsákmány megjelenése vagy az ellenség feltűnése ezek azok a mozzanatok, amelyek az élőlények léte szempontjából döntő jelentőségűek. Az az élőlény, amelynek érzékszervei a faj fejlődésének évmilliósi folyamatában akárcsak hajszányival jobban megfelelnek a feltételeknek, előnybe jut a többiekkel szemben, az pedig, amely az alkalmazkodásnak e hajszány előnye helyett bizonyos hátránnyal rendelkezik az idők folyamán kikapcsolódik az élők versenyéből. Így és csakis így magyarázhatjuk azt a tényt, hogy az érzékszervek egész szerkezete elsősorban az ingerekben

megmutatkozó különbségek észlelhetőségeinek megfelelően alakult ki.

Ilyenformán az élőlény érzékszerveinek felépítéséből is következtetni lehetne a külvilágra, amelynek anyagából létrejött, és amely felépítését minden vonatkozásban meghatározta. Az érzékszerv nemcsak a környezet ingereinek felfogó szerve, hanem annak terméke is.

Nem lenne érdektelen végigkísérni az érzékszervek kialakulásának törzsfejlődési útját. Kitűnne, hogy zsákutcákon át, a fejlődés oldalágain sokszor megrekedve, de mégiscsak előre visz a fejlődés útja a leg-egyszerűbb fejlődési fokozattól, az általános ingerelhetőség fokozatától kezdve, egészen a bonyolultabb életkörülmények megkövetelte, bonyolultabb szerkezetű szervezethez fokaig. Sajnos e könyv mégiscsak nem is vázolja ezt az utat, csak néhány helyen utal rá. Ezt meg lehet érteni, hiszen a könyv terjedelme is korlátot szabott a közölhető anyagnak. Biztos azonban, hogy a kérdésre még vissza kellene térni, és egy másik könyvben a törzsfejlődés oldaláról vizsgálni a tényeket.

Ennek az egységes törzsfejlődésnek a nyoma világosan felismerhető az érzékszervek „nyelvének” egységességében. Arról van szó, hogy az érzékszervek alakjának, felépítésének végtelenül sok alakját tanulmányozhatjuk. E beláthatatlan sokféleségben is alapvetően egységes az a mód, ahogyan az ingerületek továbbítódnak: nagyon gyenge elektromos jelenségek formájában. Hasonlóképpen ebbe a kategóriába tartoznak azok a tények, amelyek azt mutatják, hogy bizonyos festékanyagoknak milyen jelentős szerepük van az érzékszervek működésében, akár a szem ideghártyájának látóbíborára, akár pedig a hallószerv pigmentjére gondolunk. Egyébként úgy látszik, hogy éppen ezekben a festékanyagokban mennek végbe azok a külső ingerek indította vegyi folyamatok, amelyek az elektromos jelenségek sorát elindítják.

Az érzékszervek tevékenysége szintről szintre fejlődik, de egyben egyre körülhatároltabbá válik. Elkezdődik ez a folyamat például a szem optikai rendszerén, amely a külső világ ingereinek csak meghatározott hányadát vezeti el a szemfenéken levő ideghártyáig, folytatódik magában az ideghártyában, amelyek elemei olyan minőségűek, és olyan módon rendeződtek, hogy csak bizonyos fajta ingerek és ingererősségek behatására reagálnak olyan módon, hogy ez mint ingerület a szemidegen továbbvezetődik. Az ingerek legfelső szinten az agyban elemződnének és szintetizálódnak olyan elemekké,

amelyek végső soron meghatározzák az élőlény — jelen esetben az ember — válaszreakcióit a környezet ingereire.

A könyv is alapjában híven követi az érzékszervek működésében megfigyelhető analitikus-szintetikus módszert és így nagyon meggyőzően lépésről lépésre bizonyítja azt az alapvető fontosságú tételt, hogy érzékszerveink a valóságot tükrözik, és nem falat jelentenek az ember személynisége és a környezete között, hanem ellenkezőleg: összekapcsoló elemét jelentik ennek a viszonyoknak, az ember számára életfontosságú tükrét az objektív világ viszonyainak.

E tükrő pontos működését biztosítja a fentebb már említett finom és sokféle biztosítékon túl az, hogy a szervezet rendelkezik a szabályozásnak, összehasonlításnak és ellenőrzésnek egy másik alapvető fontosságú eszközével is. Ezt az ellenőrző mechanizmust az agynak az a tevékenysége jelenti, hogy több érzékszerv egyszerre beérkező jelzéseit hasonlítja össze és értékeli. Ha ezek a jelzések az adott helyzetre vonatkozóan egybevágó képet adnak, úgy a szervezet reakciója gyorsabb és biztosabb irányú lehet, ha azonban az egyes érzékszervek jelzései (például a látás és az egyensúlyozás) különböznek egymástól, akkor a szervezet reakciója zavaros, ami például szédülésben, rossz közérzetben, általában az aktivitás csökkenésében jut kifejezésre.

Külön teret szentel a könyv az érzékszervek tevékenységében megmutatkozó hibalehetőségeknek, a hamis információk lehetőségének, amelyek ebből a forrásból fakadnak. Ez is nagyon fontos kérdés. Világnézeti jelentősége abban áll, hogy az érzékszervek működésében megmutatkozó viszonylag nagyon pontos alkalmazkodás tényét a vallás védelmezői a tökéletes teremtői munka bizonyítékának igyekeznek feltüntetni. Ez tehát fontos teleológiai istenbizonyítéknak számít. A pontatlanságok és hibalehetőségek azonban az érzékszervek kialakulásának épp arra az oldalára utalnak, hogy a fejlődés folyamatában szerzett alkalmazkodottság viszonylagos és semmiképpen sem tökéletes. Alapjában a külső környezet és az ennek megfelelő szervrendszer kapcsolatának viszonylagos egyensúlyáról van itt szó. Olyan egyensúlyról, amely nagyjából megfelel az élőlény érdekeinek, a környezetszabta feltételeknek, amely azonban nem mentes a kisebb-nagyobb tökéletlenségektől és ellentmondásoktól sem. Olyan ellentmondásoktól, amelyek e kapcsolat elemeinek, a viszonyoknak állandó változásaiból adódnak. Viszont épp ezáltal bizonyítják az érzék-

szervek és a környezet közötti elválasztatatlanság kapcsolatokat.

Ákos Károly könyve e problémákat helyesen világította meg. Jelentős lépést tett előre ezzel nemcsak a tudományos népszerűsítés terén, hanem ezen túlmenően segített abban is, hogy egy nagyjelentőségű világnézeti kérdés tisztázásához hatásos érveket gyűjtött össze. Ezzel megkönnyítette filozófiai propagandistáink dolgát is, akiknek fegyverzetéhez nélkülözhetetlenül hozzátartoznak a természettudományok modern eredményei és ez eredmények dialektikus—materialista értékelése.

Ákos Károly könyve olyan sorozatban jelent meg, amelynek a széles néptömegekhez kellene szólnia. Ha ezt a mértéket alkalmazzuk, akkor meg kell állapítani, hogy a könyv színvonala ennél magasabb — inkább az értelmiségi olvasókörzöshöz szól — s ez hiányossága is. A mérleg azonban a könyv egészét tekintve nagyon pozitív. A könyv megjelenése nagy haszna könyvkiadásunknak. Ez dicsérje a „Gondolat” Könyvkiadót, s egyben ösztönözze is hasonló fontos művek további kiadására.

Kocsis Ferenc

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSI FILOSZOFII 1960. 12. SZÁM

B. M. Kedrov: A történelmi és a logikai a tudományos megismerés fejlődésében

A cikk célja a fizika és kémia történetének fő periódusait feltárva megmutatni a történelmi és a logikai kapcsolatát a tudományos megismerés fejlődésében.

Bevezetőben a szerző rámutat a történelmi és logikai belső egységére a tudományos megismerésben: a logikai nem más, mint a minden véletlen mozzanattól megtisztított történelmi, a logikai a megismerés történelmi fejlődésének egymást követő fokait, csomópontjait fejezi ki. A dialektikus logika kategóriái e csomópontok fogalmi kifejezései.

Mindenfajta megismerés általános menete a közvetlen érzékelés, az analízis és a szintézis hármas lépcsőfokán át valósul meg. Történelmi és logikai fent jellemzett kapcsolatából következik, hogy bármely tudományág történeti fejlődésében feltárható, nyomkövethető ez a — közvetlen tapasztalás, analízis és szintézis folyamatának értelmében vett — logikai fejlődés is.

A fizikai és kémia történetét 6 periódusra bonthatjuk. Ezek közül az első kettő (e tudományok keletkezésének kora, az egész ókor és a középkor kb. a XV. sz. közepéig) egészében a közvetlen tapasztalás stádiumaként jellemezhető. Az áttérés az analízis szakaszaira a középkor végétől a termelés és a technika viharos fejlődésétől indítva bontakozik ki. Önálló tudománnyá a fizika és a kémia tulajdonképpen csak fejlődésének negyedik szakaszában, a XVII. sz. első, illetve második felétől kezdve válik. Ez egyúttal a kifejlett analízis periódusa is, amelyben éppen az egyes szaktudományok merev elkülönülése és az egyes tudományágakon belül is a gondolkodás metafizikus voltára jellem-

zően az összefüggéseikből kiemelt részletek tanulmányozása uralkodik. Az utolsó két szakasz — a XIX. század végéig, illetve a XIX. sz. végétől napjainkig terjedő szakaszok — ezzel szemben kifejezetten a szintézisre való áttérést, illetve a már fejlett szintézis stádiumát jelentik. Egyrészt az egyes szaktudományok közötti merev határok feloldódása, másrészt 1895-től kezdődően behatolás a mikrovilág eddig ismeretlen területére — ezek a legjellemzőbb vonásai a modern fizikának és kémiának, az elméleti szintézis korszakának, amikor is az összefüggések különböző rendszerébe helyezük vissza az analitikus módszerrel korábban egymástól elszakított, izolált részleteket.

A fizika és kémia történetében is kifejezésre jut tehát a tudományos megismerés három fázisra bontható logikai menete, de természetesen sem az egyes szakaszokat nem lehet mereven elválasztani egymástól, sem a fizika és kémia történetének periódusait az egész természettudományos fejlődésből kiszakítva vizsgálni.

A fejlődés hármas fokozatában kifejezésre jut a megismerés előrehaladásának dialektikus volta: a szintézis tulajdonképpen tagadása a közvetlen tapasztalatot tagadó analízis szakaszának, mintegy viszsztatérés — de magasabb fokon — a megismerés kezdeti fokára jellemző egészhez.

V. V. Nyikolajev: A szocialista államiság átfejlődése kommunista társadalmi öngazdálkodásáig

A XXI. kongresszus útmutatásai alapján a szerző a kommunista építés fontos elméleti problémáját: a szocialista állam fejlődésének és az állam elhalásának kérdését vizsgálja.

A kommunizmus felépítésével a társadalom gazdasági alapja is, a felépítmény is gyökeresen átförmálódik. A felépítmény — az osztálytagozódás megszűntével — elveszti politikai jellegét. A kommunizmus világméretű győzelme után az állam és így az államok közötti viszonyokat kifejező politika is elhal (jöllehet a nemzeti különbségek teljes eltűnése hosszabb és előreláthatólag az államot túlélő folyamat lesz).

Az állam elhalásának kérdése egybeesik a szocialista államiség kommunista társadalmi öngazgatássá való átfejlődésének kérdésével, minthogy a kommunizmus természetesen nem anarchiát, hanem minden eddiginél magasabbrendű társadalmi szervezettséget jelent.

A szerző a szovjet társadalom államszervezetének és a társadalmi tömegszervezetek szerepének alakulását, fejlődését elemzi.

Az államszervezet különböző láncszemeihez ebből a szempontból differenciáltan kell közeledni. Legfontosabbak kétségkívül a szovjetek. A szovjetek választott, demokratikus, a dolgozó tömegeket képviselő államhatalmi szervek. Szerepük a kommunista építésben egyre nő. Olyan tényezőkben nyer ez kifejezést, hogy hatókörük, tevékenységük tartalma szélesedik, a szovjetek állandó bizottságainak száma szaporodik. A szovjetek a nép önkormányzásának szervei a szocializmus körülményei között, és mint ilyenek, jelenleg még állami, politikai jelleggel bírnak.

A cikk megvizsgálja a minisztertanács és a különböző végrehajtó szervek fejlődési perspektíváit, majd a társadalmi szervezetek közül a szakszervezeteket és a kolhozokat kiemelve, ezek szerepét és jelentőségét elemzi.

A szakszervezetek igen kiterjedt feladatokkal és hatókörrel rendelkeznek. Részt vesznek termelési tervek, normák kidolgozásában, szervezik a szocialista versenyeket, ellenőrző funkcióik vannak stb. Szerepük növekedése arra mutat, hogy a kommunista társadalomban valóban a gazdasági apparátus fő bázisává válnak.

Falun a legnagyobb tömegeket átfogó szervezet a kolhoz. Fejlődése gazdasági vonatkozásban úgy alakul, hogy a kolhoz osztatlan alapjának növekedésével egyre nagyobb a társadalmi tulajdon súlya falun; másrészt a kolhoz olyan kötelezettségeket vállal magára, amelyek eddig közvetlenül az államot terhelték (kulturális befektetések, építkezések stb.).

A cikk azután a Komszomol szerepével foglalkozik, majd utal a kommunista párt vezető szerepére a kommunista építésben és arra, hogy a párt előreláthatólag megmarad és tevékenykedni fog a kommunista társadalom meghatározott szakaszán is mindaddig, míg az egész nép kommunista tudatának színvonala az élesapat színvonalára emelkedik, és a társadalmi öngazgatási szervek elsajátítják a pártnak a vezetésben és építésben szerzett hatalmas tapasztalatait.

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 1. SZÁM

A., G. Harcsev: A szocialista család erkölcsi lényegéről

A család elementáris szociális sejt, „társadalmi molekula”, amely szinte megismerhetetlen, újratermeli magában a társadalmi élet sokoldalú, bonyolult arculatát. Ennek a szociális egységnek az erkölcsi arculatát elemzi a cikk írója. Először a családnak a szociális jelenségek közt elfoglalt helyét elemzi. Megállapítja, hogy bár a családnak biológiai alapjai vannak — mégis egész tartalmát figyelembe véve társadalmi jelenség. Mint elemi részecske visszatükrözi a társadalom gazdasági létét, s a társadalmi formációk és termelési viszonyok változásával maga is változik.

A család társadalmi elemei közé első sorban gazdasági-ökonómiai tevékenysége tartozik. Ezek a családi viszonyok objektívek, anyagiak, s így a társadalmi lét körébe tartoznak.

A család lelki tevékenysége, a lelki viszonyai ideológiai és pszichológiai olda-

lakra oszlanak. Ebből az következik, hogy a családi viszonyok erkölcsi tartalma nem meríti ki a család lelkiéletének egész mi voltát. A társadalom fejlődésének folyamán a családi élet különböző oldalai közti kölcsönhatás, állandó változás, eltolódás áll fenn. A proletár és szocialista család életében első sorban a lelki és ezen belül is az erkölcsi faktorok játszanak döntő szerepet.

Ezek után a cikk a szocialista monogámia erkölcsi alapjait tárgyalja. Bizonyítja a monogámia történelmi szükségszerűségét, s adatokkal támasztja alá azt a tényt, hogy a szovjet család nem érdeken, hanem szerelmen alapszik.

A szocialista család alapja a szerző véleménye szerint a szerelem és a családi kötelesség dialektikus viszonya. Itt megszűnik a magántulajdonon alapuló monogám család antagonizmusa: a szerelem és a kötelesség ellentéte. De ez nem jelenti azt, hogy a szocialista társadalomban a szerelem mindig egybeesik a családi köteles-

séggel. Majd elemzi a szenvedélyes szerelem, a szerelem és a kötelesség intenzitásának fokait. A kötelességtudat a családi viszonyok megszilárdításának egyik fontos faktora. Ugyanakkor a családi kötelességet nem szabad teljesen azonosítani a társadalmi kötelességgel. A szerelem bizonyos esetekben „fellázadhat” a családi kötelesség ellen, de a társadalom iránti kötelesség minden érzésnél előbbrevaló. Ebből következik, hogy a szocialista erkölcs szerint a család nem felbonthatatlan egység.

Ezek után a szocialista család erkölcsi tevékenységét elemzi. A szocialista család egyik funkciója, a gazdasági-ökonómiai funkció az előzőkhez képest jellegben is megváltozott és háttérbeszorult. A család társadalmi aktivitása régen főképpen a gyermeknevelés funkciójában merült ki. A szocializmusban a gyermeknevelés a család és a társadalom közös feladata. A családi nevelés azonban megmaradt, mert olyan sajátossággal rendelkezik, amely csak a családban lehetséges (ez a nevelés a legemócionálisabb, a gyermek itt kapja meg a legelső benyomásokat a világról, a család állandó és minden területre kiható ráhatással bír).

A szocialista család erkölcsi tevékenységének másik fontos területe: a családtagok egyéni boldogságának biztosítása. Itt a szerző mélyrehatóan elemzi a boldogság fogalmát s rámutat, hogy nincs külön „magán”- és „társadalmi” boldogság; az egyéni és társadalmi boldogság egységet alkotnak.

K. A. Svaremann: A neopozitivizmus megsemmisíti az etikát

A jelenkori burzsoá filozófiai irányzatok közül egyik sem kezeli az etikai problémák tudományos megoldását olyan nyílt nihilizmussal, mint a neopozitivizmus. Ahogyan a neopozitivizmus a filozófia alapvető feladatát a tudomány nyelvének logikai elemzésében és a tudományos ítéletek jelentésének magyarázatában látja, úgy az etika alapvető feladatát is az etikai terminusok logikai szemantikai elemzésére redukálja.

A neopozitivizmus szerint az etika két részre válik: normatív vagy teoretikus etikára, amely az etikai normák és erkölcsi értékelés jellegével, tartalmával foglalkozik, és empirikus etikára, amely az emberek erkölcsi nézeteit és cselekedeteit írja le. Szerintük az utóbbi a társadalmi pszichológiához és a szociológiához tartozik, az előbbi pedig nem lehet tudomány, mivel a valóságos élet tényei és az etikai elméletek között nincs semmiféle összefüggés, ez csak „metaetika”.

A neopozitivisták az etikai fogalmak logikai elemzése során arra a következtetésre jutottak, hogy ezeknek a fogalmaknak az empirikus tények világában semmi sem felel meg, tehát ezek a fogalmak semmit sem nyújtanak a tények megismeréséhez. Az etikai kategóriákból szintúgy minden térbeliség hiányzik.

Ezek a fogalmak és ítéletek pusztán az emóciók kifejezésére szolgáló értékelő fogalmak és ítéletek. A neopozitivisták szerint az erkölcsi értékelés tisztán szubjektív, meg van fosztva minden objektív alaptól — éppen ezért az értelem segítségével nem lehet megmagyarázni. Észreveszik és egyetértenek a szubjektív idealista etika képviselőivel abban, hogy a különböző osztályok és emberek különbözőképpen értékelik a tényeket. A neopozitivisták bírálják a relativizmus szubjektív kritériumát s bebizonyítják, hogy az etikai értékelés szubjektív kritériuma az etikai relativizmushoz vezet. De ők sem teszik fel azt a kérdést, hogy objektíve melyik értékelés helyes és melyik helytelen. A szubjektív kritérium tarthatatlanságát egyik érvként használják fel saját elméletük alátámasztására, mely szerint az etikai ítéleteknek nincs tudományos tartalmuk, hogy az etika nem tudomány. Véleményük szerint ebben különböznek az erkölcsi normák a tudományok törvényeitől.

A valóságban a helyzet egészen másképp áll. Az erkölcsi élet tényei valóban különböznek a természet tudományos tényeitől. Az előbbieket egy meghatározott viszonyt fejeznek ki az emberek és az osztályok között, éppen ezért szociális jelleggel bírnak. E tények vizsgálatánál ezeket mi nemcsak konstatáljuk, de értékeljük is. S valóban ilyen értelemben van különbség az erkölcsi normák és a tudományok törvényei között. De az etika támaszkodhat és köteles is a tényekre támaszkodni, s azokat törvényszerű fejlődésükben vizsgálni, s ebben az értelemben elvileg semmi sem különbözteti meg a többi tudománytól. Továbbá az etikai normák, érzések, emóciók vizsgálata bizonyítja, hogy ezek objektív, az emberek tudatától és akaratától független társadalmi viszonyok kifejezői. Így a normák kifejezve a társadalom és egy adott osztály akaratát megegyezhetnek vagy ellentmondhatnak a társadalom fejlődésének szükségességével, amely objektív független az emberek akaratától és tudatától. Az erkölcsi normák az első esetben igazak, a másodikban hamisak. Tehát az erkölcsi normák igazságát és hamisságát tudományosan lehet bizonyítani, és az etikának mint tudománynak, éppen ez a feladata.

Továbbá a szerző a neopozitívizmus etikai elméletének szociális tartalmát, gyakorlati következtetéseit elemzi. Megmutatja, hogy objektíve ez az elmélet a relativizmushoz, morális cinizmusához vezet. Ha szubjektíven egyes képviselő, így pl. Ayer a békeharc híve is, objektíve ez az elmélet csak kárt okoz, dezorientálja az emberek erkölcsi tudatát.

A. N. Leontyev: Az emberi pszichikum szociális természetéről

A cikk alapját a szerző 1960-ban a XIV. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszuson, Bonnban tartott előadása képezi. A szerző felvázolja a mai burzsoá pszichológia két ellentétes irányzatát és a szociálpszichológia ellentmondásait. Elemzi a szovjet pszichológiai tudomány fejlődését és a fejlődésben megnyilvánuló egyoldalúságait. Megállapítja, hogy a 40-es években a pszichológiai folyamatok kidolgozásánál megengedhetetlenül kevés figyelmet fordítottak a fiziológiai mechanizmusra, majd ezt követően az ellenkező hibába estek. Így alakult ki az a hibás alternatíva, hogy a pszichológia, amely „fentről” indul el, csak a „speciális emberi” problémákkal foglalkozik, vagy a pszichológia, amely alulról indul el, csak a legegyszerűbb folyamatok analitikai és genetikai vizsgálatával foglalkozik. Ismét létrejött a pszichikum kettéosztottsága. A valóságban pedig a feladat az, hogy az emberi pszichikum minden problémáját egységes módszerrel kezeltsék meg. Ennek egyetlen lehetséges módja, ha kiterjesztjük az emberi pszichikum társadalmi-történelmi jellegének marxista gondolatát az összes lelki folyamatokra és jelenségekre.

Az emberi pszichikai funkciók és képességek kialakulása egészen sajátos módon megy végbe, ez a sajátos forma az előző nemzedék tapasztalatai elsajátítási folyamatának formája. A tapasztalatok átadása és elsajátítása nem morfológiai, biológiai öröklés útján megy végbe, hanem sajátos módon: külső-tárgyi, exoterikus formában, az alkotó munka alapján.

Ez az emberi pszichikum kialakulásának sajátos módja. Ez azt jelenti, hogy a

pszichikumban levő összes folyamatok és jelenségek nem öröklődnek, hanem az ember élete folyamán alakulnak ki. Ennek a folyamatnak három feltétele van:

Az első feltétel — biológiailag öröklött adottságok, sajátosságok, amelyek lehetővé teszik az ontogenezisben a képességek kialakulását.

A második feltétel — az embert körülvevő világ, amelyet a számtalan megelőző nemzedék munkája és harca hozott létre. Az individuum amikor belép az életbe nem „a semmibe” (Heidegger), hanem az őt körülvevő objektív világba lép be. Ez a világ hozza létre az emberi pszichikum emberi tartalmát. Azonban ahhoz, hogy a környezet emberi tartalma kibontakozzon az individuum előtt, szükséges, hogy ő maga is aktív tevékenységet fejtessen ki. Csak ebben a tevékenységben alakulhat ki pszichológiája. Az individuum tehát nem egyszerűen a világgal szemben „áll”, hanem élete aktív adekvát tevékenység kifejtését követeli meg. Ez a folyamat nem biológiai alkalmazkodás, hanem elsajátítási folyamat.

A harmadik feltétel, hogy az individuum viszonyát a környezethez megelőzze az emberekhez való viszonya. A társadalomban ez a feltétel mindig adott. Az individuum, a gyermek nem egyszerűen „bele van dobva” a világba, hanem az őt körülvevő emberek vezetik be ebbe a világba.

Tehát, amíg az állatvilágban biológiai öröklődésről beszélünk, addig az ember, a társadalom által felhalmozott tapasztalatot nem biológiai örökléssel, hanem elsajátítási folyamattal éri el.

Ez a specifikuma az emberi pszichikum kialakulásának. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy visszatérünk az ember fel fogásához mint „tabula rasa”-hoz. Itt csak arról van szó, hogy a kultúra fejlődésének történelmi eredményeit a gyermeknek magának kell elsajátítania oly módon, hogy közben felhasználja saját individuális sajátosságait, természeti adottságait.

A szerző ezeket az elvi következtetéseit a marxizmus alapvető tételeiből kiindulva és a konkrét pszichológiai kísérletei alapján vonta le.

KOMMUNYISZT 1961. 1. SZÁM

B. Bihovszkij: A filozófia területén megnyilvánuló két tábor harcának néhány sajátossága a jelen korban

A materializmus és az idealizmus közötti harc a társadalmi alakulatok változásával a tudományos nézetek növekedésével ál-

landóan más arcot ölt. Változik nemcsak a harci terület, a tárgy, változnak a harci fogások, módszerek is. A marxizmus megjelenése óta az idealizmus fő ellensége a dialektikus materializmus. Azonban az idealizmus képviselői a marxizmus elleni harcot a különböző korszakokban más és

más módszerekkel vívják. Eleinte elhallgatással, figyelmen kívül hagyással próbálták a marxizmus forradalmasító hatását a tömegek előtt eltitkolni. Miután a marxizmus e módszer ellenére elterjedt, új fogáshoz folyamodtak: lebecsüléssel, gúnnyal nyilatkoztak róla. Olyan primitív filozófiaként ábrázolták, amelyet lényegében a mechanikus és vulgármaterializmus-sal azonosítottak.

Az utóbbi 10—15 évben a marxizmus elleni harc mennyiségileg és minőségileg is gyökeresen megváltozott — írja a szerző. Cikkje célja a megváltozott helyzet, megváltozott módszer néhány sajátosságának feltárása. Az új helyzetben nem a tartalom, hanem csak a harci forma változott. A marxizmust ma is az idealizmus talajából kiindulva bírálják, megmaradt a szenvedélyes gyűlölet a materializmus ellen, de megváltoztak a harci fogások, a kritikái manóverek.

A cikk írója szerint ezek a következők:

1. A marxizmusnak nemcsak külső, hanem belső immanens bírálata. Ennek a célja az, hogy a marxizmusban, s a marxizmus klasszikusai között valamilyen lehetséges ellentmondást fedezzenek fel.

2. A marxizmus immanens kritikája mellett új módszerként jelenik meg az idealistáknak azon igyekezete, hogy elrejtse, elbújtasd az idealizmusukat, s valami harmadik-utas talajról támadjanak.

3. Az új helyzet alapján, az új módszerek alkalmazásával a marxizmus idealista burzsoá bírálói és a kommunista mozgalmon belüli revizionizmus képviselői szoros szövetséget kötöttek. E két ellenséges irányzat egymást támogatja, egymást kiegészíti: Így a marxizmus ellenségei bármilyen formai eltéréssel is, de egységes antimarxista frontot alkotnak.

A cikk írója ezután ezeket az általános sajátosságokat az egzisztencialista Sartre és a revizionista Lefebvre elméletén keresztül konkrét analízissel bizonyítja be; majd felhívja a marxista filozófusok figyelmét a megváltozott helyzetből eredő új feladatokra.

G. Gak: Kommunizmus és személyi tulajdon

Marx és Engels, a tudományos kommunizmus kidolgozói nem adtak örök, minden időre szóló befejezett ideált. Véleményük szerint a kommunizmus reális, állandóan változó, fejlődő, tökéletesedő folyamat. Élesen elleneztek a jövő társadalmát érintő konkrét kérdések felvetését és a

válaszok előlegezését. Azonban ma már a Szovjetunióban a kommunizmusra való áttérés idejében természetesnek tűnnek ezek a konkrét kérdések. Érthetővé válnak, hogy a kommunizmus építésének jelenkori szakaszán növekszik az érdeklődés ezen problémák iránt. Egyik ilyen kérdés, amely közvetlenül érint mindenkit, a személyi tulajdon problémája a kommunizmusban.

A szerző először a marxista filozófiában jellegzetes megkülönböztetést vázolja fel a termelési eszközök *magántulajdona* és a használati tárgyak *személyi tulajdona* között. Majd a burzsoá ideológusok rágalmazásával szemben megállapítja, hogy a marxizmus klasszikusai mindig elismerték, bár a jövő társadalmában a termelési eszközök társadalmi tulajdonán fog alapulni, de nem fogja megszüntetni a használati tárgyak egyéni elsajátítását, a személyi tulajdont. A szerző ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a személyi tulajdon megőrzése a kommunizmusban nem jelenti azt, hogy a szükségletek kielégítése csak az egyéni elsajátítás formájában merül majd ki. S ezután felvázolja a szükségletek kielégítésének különböző formáit. Ezek: a szükségleti tárgyak *közös használata*, *egyéni használata* és azok *egyéni elsajátítása*.

A kommunizmus, a társadalmi tulajdon alapján a szükségletek kielégítésének különböző formái csak a használati tárgyak jellegétől és maguknak a szükségleteknek természetétől fognak függni.

A használati tárgyak jellege a termelés állapotától függ. Pl. a gőz és távfűtés korában nincs szükség személyi tulajdonban levő kályhára. Ilyen és más példák illusztrálják, hogy egyes használati tárgyaknak személyi tulajdona célszerűtlenné válik — s így átmennek közös használatba.

A szükségletek kielégítésének formája függ magától a szükségletek természetétől is. Vannak epizodikus, ideiglenes szükségletek: pl. utazás egyik helyről a másikra. Ilyen szükségletekre a társadalom tagjai számára egyes tárgyakat ingyenes, egyéni használatra ad át.

Azonban vannak olyan tárgyak, melyeknek használata feltételezi az egyéni elsajátítást. Ezek a tárgyak a társadalmi tulajdonból átmennek személyi tulajdonba. A szerző felvázolja a kommunizmusban meglevő személyi tulajdonnak a szocializmustól eltérő sajátosságait. Majd felvázolja a Szovjetunió jelenlegi szakaszában meglevő szükségletek kielégítési formáit (egyes megjelenési formáinak gátló szerepét) s azoknak a kommunizmus felső szakaszába mutató tendenciáit.

S. Cihák—Z. Valenta: A szocialista munkabrigád-mozgalom néhány elméleti kérdéséről

A csehszlovák szocialista brigádmozgalom, amely lényegében azonos típusú a mi szocialista brigádainkkal, 1958-ban jött létre, s rohamos fejlődés során 1960-ban már 230 000 résztvevővel rendelkezett. Az eredmények alapján a Csehszlovák Kommunista Párt Központi Bizottsága a tudomány-nal dolgozók egyik feladatául azt tűzte ki, hogy rendszeresen analizálják a szocialista brigádok tevékenységét, és nyújtsanak segítséget a kollektívának a világnézeti, technikai-gazdasági problémák megoldásában.

E feladat megoldásának első lépéseként a Központi Bizottság mellett működő filozófiai munkaközösség kidolgozott egy anyagot, amely a szocialista brigádok munkájának néhány elméleti problémáját tartalmazza. A *Filosofický Časopis* szerkesztőségi előszót közül az anyaghoz, amelyben kéri a filozófusokat, hogy tekintsék vita-cikknek a referátumot, és küldjék be hozzászólásaikat a folyóiratnak.

A szerzők a következő elméleti probléma tükrében vizsgálják a szocialista brigádok tevékenységét: az egyén viszonya a kollektívához, a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség megszűnése, a szabadság és szükségszerűség.

Ami a *fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség megszűnését* illeti, a szocialista brigádok tevékenységében a folyamat számos jelével találkozhatunk. A lényeges különbség megszűnésének egyik fő oldala a munka egyoldalúságának felszámolása. Az a követelmény, hogy a szocialista brigádok tagjai tanuljanak meg egy másik a munkahelyükön alkalmazott szakmát, és perspektívalisan sajátítsák el a munkaterületeken található főbb szakmákat, rendkívül alkalmas arra, hogy az egyén túllépjen az egyoldalú képzettség határain.

Hasonló irányban hat az újítómozgalomban való részvétel. Az újítók jelentős része a szocialista brigádok tagjai közül kerül ki.

A szocialista brigádtagok kötelessége szakképzettségük emelése; előbb-utóbb a brigádtagok elvégzik a technikumot. Ez ismét jelentős lépés a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség csökkentésében.

Különös súllyal húzzák alá a szerzők a politikai oktatás szerepét, amely az összes előző tényezőkre is megtermékenyítőleg hat.

A szükségszerűségről és a szabadságról szóló fejtegetések politikai célja: megcáfolni azokat az ellenséges nézeteket, amelyek a szocializmusban végzett munkát kényszermunkának, rabszolgamunkának tartják.

Szerzők vitatkoznak azzal a nézettel, amely a kommunizmust a tökéletes szabadság társadalmának tekinti. A szabadság sohasem lehet abszolút, többek között azért sem, mert a szabadság egyik alapjául szolgáló megismerés is csak asszimptotikus vonalban követheti a valóságot, s így aszükségszerűség birodalma, habár egyre csökkenőbb mértékben, de mindig szeleesebb lesz, mint a szabadság birodalma. A szabadságnak fokaik vannak, amelyeket a szocializmusban nem egyszerre, és nem egyenlő mértékben érnek el a társadalom tagjai. A szocialista brigádok a szabadság magas fokát érik el.

A szerzők a szabadság problémáját két szinten vizsgálják; a természet feletti uralom és a társadalom, illetve önmagunk feletti uralom vonatkozásában. A legjobb szocialista brigádok azért érik el a szabadság magas fokát, mert munkahelyük viszonylatában a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség csökkentésével egyre inkább uraivá válnak a termelésnek, és szocialista emberré való fejlődésükkel párhuzamosan egyre szabadabbakká válnak társadalmi viszonylatban is.

A szocialista brigádok egyik jellegzetesen szocialista típusú feladata a kevésbé fejlett brigádok segítése és magas szintre emelése, ami a szabadság problémájának síkjára átvetítve azt jelenti, hogy a szocialista brigádoknak komoly szerepük van a magasabb fokú szabadság általánossá tételében.

Igen érdekesen foglalkoznak a szerzők a három probléma kölcsönhatásával. Megállapítják pl., hogy a szocialista brigádokban a munka egyoldalúságának leküzdése, a sokoldalú és magasfokú képzettség következtében az emberek nincsenek egész életükre egy foglalkozáshoz kötve, a szocialista brigádokban bárki bárkit helyettesíthet, s ez egyben a szabadság magasabb fokának megnyilvánulása is. Hasonlóképpen megállapítják a szerzők, hogy mivel az egyén és a közösség szembenállásának egyik fő oka a munkamegosztás, a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség csökkentése az elkülönülés megszüntetése irányában hat.

Günter Söder: A politikai klerikalizmus ideológiája és a militarista frakció a Német Szociáldemokrata Pártban

A politikai klerikalizmus fő feladatai, középponti problémája a nyugatnémet militaristák és revansisták háborús politikájának elősegítése. Ennek a célnak az érdekében hasznosítják a régi bibliai történeteket az isten és az ördög, Krisztus és az Antikrisztus harcáról, és korunk alapvető világpolitikai ellentétét a teizmus és az ateizmus harcában jelölik meg. Azt igyekeznek bizonygatni, hogy az „ateista kommunizmus” fenyegeti a „keresztény nyugatot”. Ebből kiindulva a klerikálisok szükségesnek és istennek tetszőnek nyilvánítják a szocialista tábor ellen indítandó atomháborút. Adenauer a pápánál tett látogatásakor azt a kijelentést tette, hogy az isten ennek a célnak megvalósítása érdekében a német népnek különleges szerepet szánt.

A nyugatnémet militaristák és klerikálisok egyre fokozódó nyomást gyakorolnak a szociáldemokrata párt vezetésére, hogy megnyerjék őket terveik számára. Ennek a nyomásnak az eredményességét mutatja a godesbergi program és a katolicizmus és a szociáldemokrácia viszonyáról írott broszúra.

Egy időben a jobboldali vezetők még csak azt a jelszót adták ki, hogy a szociáldemokratáknak világnézetileg semlegeseknek kell lenniük. Ma már ezt is kevésnek tartják. A fent említett pártkiadványokban már arra törekcsenek, hogy a klerikális ideológiát összeegyeztessék a „demokratikus szocializmus” eszméjével. Mindezek a törekvések arra irányulnak, hogy ideológiai alapot teremtsenek a szociáldemokrata pártban a militarizmus erősítéséhez és ezen keresztül a harmadik világ-háború előkészítéséhez.

mokrata pártban a militarizmus erősítéséhez és ezen keresztül a harmadik világ-háború előkészítéséhez.

I. S. Kon: A szociológia tárgyának kérdéséhez

Egy idő óta élénk vita folyik a történelmi materializmus és a szociológia viszonyáról. Az alapvető nézetek a következők:

1. A történelmi materializmus azonos a marxista szociológiával.

2. A történelmi materializmus a szociológia filozófiai, módszertani alapja.

3. A történelmi materializmus egyesíti magában a filozófiát és a szociológiát.

A vita eldöntésének egyik nélkülözhetetlen előfeltétele a szociológia tárgyának meghatározása. Ennek a meghatározásnak a kidolgozása érdekében a cikk vázlatos áttekintést nyújt a polgári szociológia fejlődéséről.

A szociológia, mint történetfilozófia, valaha a filozófia szerves része volt. Önálló tudománnyá a XIX. század negyvenes éveiben vált, elsősorban Comte tevékenysége révén. Ettől kezdve egyre inkább erősödik az a tendencia, amely a szociológiának a filozófiától való elszakítására törekszik.

Ami a szociológia tárgyának kérdését illeti, a polgári tudósok körében a legkülönbözőbb meghatározások alakultak ki. A szociológia „a társadalmi csoportok tudománya”, „az emberi viszonyok tudománya”, „a társadalmi jelenségek tudománya” stb. Jelenleg kilátástalannak tűnik egy egységes meghatározás kialakítása, mivel egyrészt a legkülönbözőbb irányzatok állnak szemben egymással, másrészt újabb és újabb területekre terjesztik ki a szociológiai vizsgálatokat. A cikk további részében a szerző néhány ilyen mai irányzattal és problémafelvétéssel foglalkozik.

CAHIERS DU COMMUNISME 1961. 2. SZÁM

A család és a lakáskérdés

címmel összefüggő cikkgyűjteményt közöl a folyóirat a család mai problémáiról.

A család tudományos meghatározásáért c. cikkben Jean Verrière megállapítja, hogy a marxizmus mindig nagy gondot fordított a család kérdésére. „A német ideológiára”, illetve Engels egyes munkáira utalva kiemeli, hogy az „embertermelés” egyik oldalát képezi a termelési folyamatnak, és ennek kerete éppen a család. Nem szabad a történelmi materializmust leegyszerűsíteni és mindent egyedül a gazdasági tényezőből magyarázni. A termelés meghatá-

rozza a nagy társadalmi átalakulásokat, de a család is tényezőként hat azokra a formákra, amelyek között az ember átéli a nagy átalakulásokat. A család, minden változása mellett — amely változást az osztályviszonyok átalakulása determinál — tartós társadalmi jelenség, ez biztosítja minden rendszerben bizonyos alapvető magatartások átadását az új generációknak. A család tanulmányozását három területen kell folytatni: demográfiai síkon; a társadalmi pszichológia síkján, úgy ahogy az a termelési viszonyoktól függ (l. Plechanov útmutatásait); az erkölcsi és jogi felépítmények síkján. A továbbiakban a szerző,

Engels nyomán, elemzi a család kialakulásának feltételét és a család történeti fejlődését a csoportházasságtól a páros családig, az anyajogi családtól az apajogi családig. Érdekes adatokat közöl a kínai család fejlődéséről, amely szintén keresztülment a Morgan és Engels által leírt fázisokon. Elemzi a feudális, de különösen a kapitalista viszonyoknak a családra gyakorolt átalakító hatását. A kapitalizmus felrobbantja az addig fennálló családi közösséget. A vérrokonok falun is egyre inkább kikerülnek a családból a birtok csökkenésével. A nagyvárosokban a család átalakul, a családfő, sőt mindkét szülő idejének nagy részét a családon kívül tölti. A vagyoni alapuló polgári családtípussal szemben kialakul a munkáscsalád, amely előrevetíti a szocialista család képét, a szerelemre épülő házastársi viszonyokat, a tényleges monogámia megvalósulását.

A család a XX. században c. jól dokumentált cikkében *Gilbert Mur*y kimutatja, hogy a munkásosztály harca életfeltételeinek megjavításáért lehetővé tette számára a XIX. században még elterjedt vándoréletmód megszűnését, a munkáscsalád megszilárdulását. A munkásosztály a kapitalista világ keretei között kitermelte saját hagyományait, szervezetét, életmódját és családi életét. A szerző igen érdekesen mutatja meg, hogyan jelentkezik a középosztályok proletarizálódása családi viszonyaik alakulásában is. Az első világháború utáni időszakban, a kapitalizmus általános válságának megindulásával a kispolgárság helyzete rohamosan romlani kezdett: az infláció megsemmisítette a családi vagyont, megszűnik a középrétegek biztonságérzete. Ennek egyik hatása a serdülők házasságkötései, a kispolgárság részleges proletarizálódása rohamos léptekben megszünteti a hozomány hagyományát, ezeknél a rétegeknél is tért hódít a szerelmen alapuló házasság. Ugyanakkor azonban, éppen a kapitalista társadalom ellentmondásainak nyomása alatt, ez a családtípus magabazárkózik, minden erejével saját jólétét igyekszik biztosítani és elfordul minden társadalmi mozgalomtól. Ezt a folyamatot

lehetett megfigyelni pl. Nyugat-Németországban, a második világháború katasztrofája után, de hasonló jelenséggel találkozunk Olaszországban vagy Franciaországban. Ez az átalakulás együtt jár a születések és a házasságok számának növekedésével. A proletarizálódó kis és középpolgárság körében kialakuló „menedék-család” (famille-refuge) típusa világosan mutatja, mennyire függenek a családi viszonyok az osztályviszonyoktól. Ezt a függést dokumentálják azok az adatok is, amelyek a különböző rétegek házasságkötésére vonatkoznak. A szerző végül rámutat arra, hogy az önmagába zárkózott család-típus nem biztosítja automatikusan az apa, az anya vagy a gyermekek harmonikus fejlődését. Ezt bizonyítja a válások növekedése a kapitalista országokban (ma az USA-ban egy válás esik négy házasságra). A szocializmusra való áttérés időszakát hatalmas méretű társadalmi mozgások kísérik, de a családi viszonyok válsága viszonylag rövid idő alatt átadja helyét az újtípusú házasság és család gyors megszilárdulásának. Megvalósul a házasság teljes szabadsága, mentesülése a vagyoni, anyagi problémáktól, vallásos előítéletektől. A kommunizmus a következetes monogámia korszaka lesz. A munkaidő csökkenésével az anya mellett az apa is részt vehet a gyerekek nevelésében. A család társadalmi elzárkózottságának feloldásával megerősödik a család, és végre teljesítheti fő hivatását: a szerelem, az egyéni boldogság otthonává válhat és egyben az új nemzedék felnevelésének műhelyévé.

A további cikkek — *J. Aimot* : *A kommunizmus és a családi mozgalom*, *Fr. Caen* : *Család és lakáskérdés*, *H. Guignon* : *A lakáskérdés és az elnyomorodás*, *A szociális viszonyok és jogok a szocialista országokban és a kapitalista országokban* (a *Kommunizmus* -ból átvett cikk) — a fenti elméleti megalapozás után a család mai helyzetével, a család védelmével, az élet feltételeinek megjavításáért folyó harccal foglalkoznak és rámutatnak a hasonló célokért harcoló, különböző világnézetet valló mozgalmak közös akcióinak szükségességére.

Roger Garaudy: Az „ifjú Marx” problémájáról

A cikk méltatja a *Recherches Internationales à la lumière du marxisme* c. folyóirat 19. számának (1960. V—VI.) jelentőségét. Ez a szám ugyanis az „ifjú Marx” problémájának lett szánva, olyan szerzők tanul-

mányait tartalmazza, mint Bakuradze, Lapin, Togliatti, Jahn, Ujbo, Schaff, Pazsitnov, Höppner, Gropp. A feladat igen fontos, hiszen Marx ifjúkori műveit, különösen az 1843-as és 1844-es Kéziratokat a marxizmus nyílt és álcázott ellenségei arra akarják felhasználni, hogy diszkreditálják a marxizmus tudományos jellegét. Miután

elszakították e korai munkákat az érett művektől, Marx filozófiáját úgy állítják be, mint a hegelianizmus egyik válfaját, vagy pedig egy feuerbach-i „antropológiai” filozófiát, az „etikai szocializmus” elődjét faragják belőle. E hamisításokat megkönnyíti a fiatalkori művek tanulmányozásának elhanyagolása a marxisták részéről. A gyűjteményben közölt cikkek megvilágítják a többi között a marx-i gondolat fejlődését a forradalmi gyakorlat hatására, a Hegellel való szakítás, a materializmusra

való áttérés folyamatát, elosztják a marx-i „elidegenedés” fogalmával üzőtt misztifikációt, és kiemelik e fogalom központi jelentőségét. A gyűjtemény hiányossága, azonban, hogy nem mutat rá a fiatalkori és az érett művek közötti folytonosságra, és nem ad számot az „ifjú Marx” problémája körül évek óta folyó franciaországi harcokról. Ebben a vonatkozásban a szerző Auguste Cornu munkásságának jelentősége is felhívja a figyelmet.

LA PENSÉE 1960. 94. SZÁM

Yves Benot: Guinea a terv jegyében

A tanulmány azt tűzi ki célul, hogy röviden vázolja Guinea helyzetét, fejlődését a felszabadulás óta eltelt két évben, s ebből kiindulva vázolja azt az utat, amelyen ez a fiatal afrikai ország elindult.

A tanulmány nem önállóan elemzi Guinea fejlődését, hanem összefoglalja Guinea vezető személyiségeinek véleményét országuk fejlődéséről, a választott útról s ennek a választásnak elméleti alapjairól.

A kiindulópont a felszabadulás után kialakult helyzet, amelyet az jellemzett, hogy a teljes politikai függetlenség kivívása a gyarmati uralom alatt kialakult gazdasági struktúrát még érintetlenül hagyta; változatlanul fennállt a gazdasági függés. Ebben a helyzetben a guineai vezetők világosan látták, hogy az ország függetlensége realissá csak a gazdasági függetlenség megvalósítása útján válik. Ezért alapvető feladatként a gazdasági függetlenség megteremtését tekintették. Ez a törekvés vált az egész gazdaságpolitika kiindulópontjává és alapjává.

Következő lényeges elvi kérdés: milyen úton lehet ezt a függetlenséget megvalósítani. Az ország vezetői határozottan kimondták, hogy ez kapitalista úton lehetetlen. Ha az ország fejlesztését, iparának kialakítását kapitalista úton akarnák megvalósítani, akkor ez — miután csak belső tőke-akkumulációval ez az út járhatóan — egyet jelentene a külföldi tőkere való támaszkodással, ami szükségképpen a gazdasági függés elmélyülését s a politikai függetlenség látszólagos választását jelentené. Ezért ezt a lehetőséget a leghatározottabban elvetették. Milyen utat választottak hát? Az erre való pozitív választ már nem fogalmazták meg olyan egyértelműen, mint a fenti negatívát. Guinea vezetői látják, hogy az alapvető kérdés az iparosítás. Ugyanakkor rámutatnak arra, hogy a pillanatnyi helyzetben ennek még nincsenek

meg a feltételei, továbbá, hogy az iparosság elcsúszott megkezdése túl nagy terhelőn a lakosságra. Ezért első feladatnak az előfeltételek megteremtését tekintették. Ezt a célt szolgálja az 1960—62 évekre szóló első három éves terv. Mindenekelőtt a külkereskedelmi mérleg egyensúlyba hozásának alapjait akarja lerakni; ez pedig a mezőgazdaság fejlesztésétől függ, miután éppen a mezőgazdasági cikkek képezik a kivétel fő részét. Ugyanakkor ez a fejlődés lehetővé teszi az életszínvonal közvetlen emelését is. Másodszorban a már lehetséges belső akkumulációs forrásokat akarják biztosítani, a kül- és belkereskedelem államosítása által. Ez egyúttal a gazdasági élet fokozatos ellenőrzésének lényeges eszköze. Ennek az ellenőrzésnek másik eszköze a pénzügyi élet állami irányítása — az önálló valuta megteremtése, a bankélet állami kézbevétele útján (állami bank létesítése, a magánbank élet felszámolása). Ugyanakkor a meglévő egy-két bányavállalatot nem államosították, egyrészt tiszteletben tartva a már meglévő megállapodásokat, másrészt azért is, mert nem zárkoztak el esetleges további külföldi beruházások előtt — bizonyos keretek között.

A kereskedelem azonban csak az egyik akkumulációs forrás. A másik az ún. „emberi beruházás”, vagyis a közösségi munkában végzett építkezések. (Ezek a jelen szakaszban utak, iskolák, kórházak és kereskedelmi objektumok építését jelentik.) Természetesen jelentős szerepet szán a külső segítségnek. Ez a külső segítség lényegében a szocialista országok segítségét jelenti, miután egyedül ez nem von maga után gazdasági és politikai függést.

Mit jelent ez az útválasztás a társadalmi struktúra vonatkozásában? A kapitalista utat elvetették, ennek társadalmi vonatkozása: Guinea társadalmi struktúrája a gyarmati elnyomás adott helyzete eredményeképpen úgy alakult, hogy nem jött létre nemzeti burzsoázia, bár bizonyos

rétegeződés létezik. Ez azonban nem jelent osztályellentéteket. A guineai politika célja, hogy meggátolja az osztályellentétek további kialakulását, a hazai burzsoázia kifejlődését. Ilyen megfontolások is befolyásolják a kereskedelmi és pénzügyi politika kialakítását. Továbbá ennek megfelelően az iparosítás lényegében az állami ipar létrehozásával valósul majd meg.

Az iparosítás azonban még távoli cél. Ugyanakkor a mezőgazdaság fejlesztése s a kereskedelmi méreleggel kapcsolatos célok már most napirendre tűztek bizonyos iparfejlesztést. Lényegében azonban mezőgazdasági termékeket feldolgozó iparról — tehát könnyűiparról —, illetve annak kezdeteiről van szó.

A mezőgazdaság fejlesztése szintén felvet mélyebb társadalmi kérdéseket: névszerint azt, hogy ez a fejlődés kapitalista vagy nem kapitalista úton történik. Itt a perspektívák már élesebben kirajzolódnak; a guineai politika arra törekszik, hogy a mezőgazdaságot a szövetkezeti termelés útjára terelje. Ennek megfelelően a terv három évében — és ez az első szakasz — kölcsönös segélyezési szervezetek létrehozása a cél. Később napirendre kerül majd a munka szerinti elosztáson alapuló termelőszövetkezetek létesítése. Ennek a politikának alapelve: nagy távlatban és a legszigorúbb önkéntesség alapján, továbbá a

technikai feltételek biztosításának mértékében, előrehaladni.

Hogyan értékelik ezt a fejlődést, illetve perspektívát a guineai vezetők? Sem a kapitalista utat, sem pedig a Szovjetunió és a népi demokratikus országok által bejárt utat nem akarják követni. Ki akarják dolgozni az afrikai feltételeknek megfelelő egyéni utat, felhasználva mindazt, amit ebben a keretben fel tudnak többek közt használni a szocialista országok tapasztalatából. Figyelembe akarják venni a gyarmati iga alól felszabadult országok, sőt még a kapitalista országok tapasztalatait is.

Saját államukat, a hatalom formáját „kommunokráciának” — közösségi hatalomnak nevezik. Ennek a hatalomnak célja az említett fejlődés megvalósításának biztosítása, ennek érdekében a belső osztálytagozódás, egy kizsákmányoló réteg kialakulásának megakadályozása és védelem a külső, elnyomásra irányuló — gyarmatosítási — kísérletek ellen: tehát az elnyomó szerep csak kifelé irányulna.

A tanulmány befejezésében kiemeli azt a jelentős szerepet, amit ez a fiatal állam a forrongó-felszabaduló Afrika számára játszik, mint példakép. Ezt a szerepet Guinea tudatosan vállalja, és ez ennek következtében politikájának egyik lényeges eleme is.

Marinette Dambuyant: Az ősi civilizációk és az ész első lépései

Az emberiség teljes történetéhez az a folyamat is hozzátartozik, amikor az ember emberré alakult, szellemi képességei kifejlődtek a gyakorlati tevékenység során. Ennek a fejlődésnek már sok oldalát tanulmányozták. Nyilvánvaló, hogy az emberi gondolkodás fejlődése állandó, de nem egyenesvonalú. Visszaesések és ugrások is vannak benne. Némely visszaesés, válság, olyan fontos az emberiség történetében, hogy utána az emberi gondolkodás relatív újrakezdésről kell beszélni.

A szerző szerint az emberi gondolkodás fejlődése a paleolitikum végén, illetőleg a neolitikumban tett hatalmas ugrást előre; ekkor bőségesen voltak már szerszámok, házakat és falvakat építettek, a gyűjtőgétesről egyes növények termesztésére tértek át, kialakult a fazekasság, szövés, stb. Mindezek azt bizonyítják, hogy az új kőkorszak embere már egy sor megfigyelést is tett, de a gondolkodás biztonsága még nem következik az automatikusan fel-

halmozott ismeretek sokaságából. A fogalomalkotás intenzív munkájának kellett az ismeretek felhalmozásához járulnia. Ennek kezdetét az új kőkorszakra tehetjük, az ott talált technika alapján.

A módszeres gondolkodás első példáit Szumérban, Egyiptomban találhatjuk. A történészek nem értenek egyet abban, hogy ezekben a civilizációkban a szó teljes értelmében vett racionális gondolkodás alakult volna ki, de ezeknek a civilizációknak az alkotásai, városok, államalakítás, írás, tudomány kezdetei stb. feltétlenül bizonyítják az ésszerű gondolkodásnak legalább néhány vonását.

A vaskorszak esetében már könnyebb a helyzet. E korszak civilizációi, a kínai, indiai, görög, olyan hatalmas eredményeket hoztak a racionális gondolkodásban, hogy sokan ennek a kezdeteit ideszámítják. A racionális gondolkodás fejlődésének oka ezekben a társadalmakban az volt, hogy a rabszolgamunka felhasználása folytán lehetővé vált a szellemi és fizikai munka közötti munkamegosztás és a csere is kibontakozott.

A szerző szerint a racionális gondolkodás felé vezető útnak két fő változata van. Az egyik út empirikusnak nevezhető; a racionális gondolkodásnak itt le kell győznie az egyes, minden alapul nélkül felhalmozott ismeretekből adódó bizonytalanságot. A másik út a racionális gondolkodás felé a mítoszokon keresztül vezet, amelyek a természet magyarázatának, első kísérleteinek tekinthetők. Csakhogy a mitikus természetmagyarázat antropomorfikus. Az ésszerű gondolkodásnak mind az empirizmus veszélyével, mint a mitikus magyarázáttal szembe kell néznie.

A racionális gondolkodás kezdeti útjával kapcsolatban a szerző elemzi a babiloniai jogot és a görög orvostudományt. A babiloniai jog a szerző szerint megmutatja az átmenetet a napi gyakorlattól, az egyes esettől az általánosításig. A törvények, majd a törvények csoportjai, amelyek kódexet alkotnak, egy sor konkrét szituációt sürítették és sematizáltak, amelyekben a törvényhozó szemével nézve egy ugyanazon probléma volt az uralkodó. A görög orvostudományt illetően a szerző megállapítja, hogy ennek fejlődésében nyomon lehet követni a gyakorlattól az eszméhez, majd onnan újra a gyakorlathoz vezető utat. Ez különösen a hippokrátessi iskola eredménye.

A görög orvostudományban több irányzat volt, köztük két uralkodó; a knidoszi és a koszi iskola. A knidoszi iskola empirikus jellegű volt. A betegségeket részletesen leírták, diagnosztikájuk figyelemremélően kifinomult volt, de nagyon kevés kerestek okokat, és amint általánosításról volt szó, rögtön tévedtek. Így pl. nem ismerték fel az emberi test szerkezeti felépítésének az azonosságát. Terápiájuk is egyhangú volt és automatikus.

A koszi, azaz hippokrátessi iskola sokkal módszeresebb volt, mint az előző. A megfigyelések közül igyekeztek kiválogatni a jelentőseket, és minden szimptomát az egész organizmus történetében vizsgáltak. Analizálták a folyamatokat és megvitatatták ezeket. Ezért képesek voltak a tévedéseiket felismerni és korrigálni. Néhány általános fogalmat is kidolgoztak az orvostudományban. Szívesen használtak analógiákat, de ezek az analógiák, mivel az esetek analizálásán alapultak, racionálisak voltak.

A szerző azután azt fejtegeti, hogy az ésszerű gondolkodás kialakulása nem légtüres térben történt. Az ésszerű gondolkodás helyét kezdetben a mítosz foglalta el, s a racionális gondolkodás csak lassan tudta eloszlatni a mítoszok kódét. Még Görögországban is, ahol a folyamat viszonylag gyors volt, ez elég sokáig tartott. Ennek

az útját jelzik az olyan mágus-filozófusok, mint Pythagorasz. Jelentős dolog az, hogy a vallások sokáig a reflexió kizárólagos módszereit szolgáltatták. Ezért a racionális gondolkodás általában úgy váltotta fel a mitikust, hogy a mitikus, vallásos szövegek teltek meg racionális tartalommal. A két forma között nem volt soha teljes áthatolhatatlanság.

A szerző ezután a racionális gondolkodás megjelenésének különböző tényeit és jeleit elemzi. A technikai haladáson kívül fontos szerepet játszik a racionális gondolkodás fejlődésében az államszervezet megjelenése. Ismeretes, hogy az írás fejlődése és az adminisztráció, továbbá a csere fejlődése között milyen szoros az összefüggés.

A szerző ezután különbséget tesz az egyes tudományok kialakulása és a tudományos szellem megjelenése között. Egy sor Sokrates előtti görög gondolkodó kétségkívül tudományos szellemben gondolkodott, noha az egyes tudományokra ezt még nagyon sikertelenül alkalmazta. A fordított eset volt az ősi Indiában, ahol egy sor tudomány alapjait lerakták, de ezek nem eredményezték a tudományos szellem kialakulását, mert a társadalmi helyzet ez ellen hatott.

A három nagy ősi civilizációnak, a kínainak, az indiainak és görögnek filozófiája is volt. Ez a filozófia racionális volt a felvetett kérdések tekintetében és azért is, mert a filozófiai válaszok rendszert alkottak. Kapcsolatuk is volt a tudománnyal, és sok esetben, mint pl. a görög atomizmus esetében termékenyítően hatottak rá. Amilyen mértékben az emberek ismeretei kiterjedtek, szükségessé vált a bizonyítás technikájának a kialakítása is. Erre példa a szerző szerint a logika első lépései az indiai filozófiában, Kínában és Görögországban. Noha vitatható, hogy ugyanazon logika kialakulásáról volt szó, mindhárom esetben a gondolkodás analízise, értékének keresése volt a lényeges. Noha a logika és a tudományok fejlődése közötti kapcsolatot nem lehet közvetlennek tekinteni, ez a kapcsolat világos. Arisztotelész erre a jó példa, aki aktív részese volt kora tudományának. A logika kialakítása nem lehetséges a tudomány fejlődésének megfelelő foka nélkül.

A szerző végezetül megjegyzi, hogy a mai értelemben vett racionalitás igen gyakran nem azonos az ősi civilizációk racionalitásával. Így pl. a régi Kína racionális gondolkodása különbözött a mai európaiától. Az ésszerűség a régi kínai filozófiában nem törvényszerűséget vagy szükségszerűséget jelentett, mint manapság, hanem rendet, szabályt. Mindamellet, az emberi

gondolkodás fejlődésében a racionális felé törekvés lényegében azonos volt, mert fő célkitűzései az igaz és a hamis megkülönböztetése, bizonyítékok keresése stb. azonos volt. Mindezek mindenkor feltételeztek egy olyan szabad és aktív gondolatot, amelyet a társadalmi szükségletek helyes irányban ösztönöznek és a tradíciók nem nyűgöznek le. Ezen kívül szükséges előfeltétele a haladásnak az is, hogy a szellemi munka és a fizikai munka elválasztása ne jelentse e kettő teljes különválását, mert ez megmerevíti a racionális gondolkodást.

Rodolphe Roelens: Az „emberi kapcsolatok” elméletének divatja

Az 1950-es évek óta rendkívül elterjedt Amerikában az „emberi kapcsolatok” elmélete. A társadalompszichológia alkalmazása a munkások és az ipari vezetők közti kapcsolat vizsgálatára 1927-ből ered, amikor a Western Electric üzemében a Harvard egyetem pszichológusai (Mayo és Roethlisberger vezetésével) a nagy amerikai részvénytársaságok vezetőivel együttműködve végeztek pszichológiai kutatásokat. Ennek eredményeképpen a 30-as években létrejött az amerikai üzemekben az „emberi kapcsolatok” kialakításának a technikája az ún. *counseling* rendszer. Ennek a rendszernek a lényege az, hogy egy pszichológus beszélgetéssel, pszichoterápiás módszerekkel próbálta az üzem „légkörének” a megjavítását, a munkás ipari moráljának az emelkedését elérni. Ez a rendszer fordulatot jelentett az amerikai üzemek történetében. Az üzemek vezetői a termelés növelése érdekében kezdtek fokozottabban pszichológiai hatásokat alkalmazni. Ezt a módszert később „tudományosabb” és „érdektelenebb” módszer követte. Az amerikai szociológia legdinamikusabb ága elkezdett csoportkutatásokkal foglalkozni. E csoportkutatások lényege az volt, hogy már nem a konkrét körülmények közt dolgozó munkás problémáit vizsgálták, hanem a pszichológiai laboratórium-ban kialakított mesterséges csoportalaku-

latok pszichológiáját. A pszichológus módszere az volt, hogy 8–12 különböző életkorú, foglalkozású, egymást nem ismerő embert hozott össze naponta két-három órára, és figyelte a csoportkialakulás törvényszerűségeit az egyes emberek viselkedésének, személyiségének megváltozását. Ezek a mesterséges csoportok a gazdasági tényező teljes kiiktatásával jöttek létre. A csoportkutatásokból teljesen és tudatosan hiányzott a gazdasági problémákra való utalás. A pszichológus célja az volt, hogy ezeket a mesterséges csoportokat a társadalom alapelemeinek tüntesse fel, és így minden valóságos társadalmi konfliktust a csoport dinamikájára tudjon visszavezetni. A pszichológusok e mesterséges csoportok dinamikáját tekintették a társadalmi élet mintájának. E módszer eredményeképpen a valóságos csoportok pl. egy üzemből a munkások és vezetők csoportja, megfosztódtak gazdasági tartalmuktól.

Európában ezt a módszert a polgári szociológusok részéről is sok kritika érte, Amerikában azonban e módszernek rendkívül nagy a tudományos tekintélye. A csoportkutatás elméletének egyik megalapítója, Mayo, a csoportnak misztikus szerepet tulajdonított. A mai amerikai csoportkutatók ezt nem vallják be. De a csoportkutatás lényege ma is az, hogy tagadja a társadalmi osztályok létét, és jelentőségét. Célja pedig az, különösen a legújabb időkben, hogy kialakítsa a társadalom „orvoslásának” tanát.

A szerző ezután rámutat arra, hogy az amerikai pszichológia csoportkutatásai hátterében az a tény áll, hogy az amerikai szociológiai kutatásokat kb. 70%-ban az iparvállalatok finanszírozzák. E támogatás fejében az amerikai iparvállalatok elvárják, hogy a szociológusok előre lássák a válságokat, és segítsenek a konfliktusok, az osztályellentétek megoldásában.

A szerző ezután rámutat arra, hogy az „emberi kapcsolatok” elmélet újfajta ópium a munkások számára, és annak jele, hogy a monopoltörke a jelenlegi szakaszban fokozott szerepet tulajdonít a burzsoá ideológia elterjesztésének.

LA PENSÉE 1960. 95. SZÁM

J. P. Terlecki: Az elemi részecskék mélységei felé

A szerző utal arra, hogy Lenin már a század elején az elektron kimeríthetetlenségéről beszél. A legújabban felfedezett törvényszerűségek az elemi részecskék tekintetében nemcsak megerősítették és illusztrál-

ták a dialektikus materializmus tételét az anyag kimeríthetetlenségére vonatkozóan, de bebizonyították azt is, hogy az ellentétek egységének és harcának törvénye és a világ anyagi egységének a törvénye az elemi részecskék legmodernebb elméleti fizikai kutatásának is az alapelvei. Jelenleg 25 elemi részecske létét bizonyította be a

a tudomány és még 5 elemi részecske létre lehet következtetni elméleti meggondolások alapján.

További elméleti meggondolások szerint még kb. 10 elemi részecske felfedezése várható.

Az ellentétek egysége az elemi részecskék világában megmutatkozik, mert a fotont és a semleges pi mezonot kivéve, minden részecskének van ellentét-párja, amellyel tömege és egyes tulajdonságai megegyeznek, de elektromos töltésük és más tulajdonságaik ellentétesek. Egy minőségileg új elemi részecske mindig az antirészecskéjével együtt jelenik meg. Tehát a minőségileg új a kezdtől anyag egymást kölcsönösen kizáró ellentéteire való felbomlásával alakul ki.

Ma már bebizonyított tény, hogy az elemi részecskék korlátlanul átalakulnak egymásba, vagy spontánul, vagy más elemi részecskék közvetítésével. Így az anyag legegyszerűbb részében is egységesnek mutatkozik, és átmegy az egyik minőségi formából a másikba. Ez a világ anyagi egysé-

gének új bizonyítékát jelenti az elemi részecskék fizikájában.

A szerző ezután kifejti, hogy a jelenlegi fizika alapproblémáját képezi az a felfedezés, hogy az elemi részecskéknél struktúrájuk van. Ez a felfedezés szükségesszerű átalakításokat igényel a mezőelméletben. Heisenberg a nem-lineáris mezőelmélet kidolgozásával próbálta megoldani a kérdést, de Broglie és más fizikusok az egységes anyagi mező elméletéből kiindulva magyarázzák az elemi részecskék szerkezetét.

A szerző a leglényegesebbnek azt tartja, hogy az új elméleti meggondolások alapján a világ anyagi egységének a gondolata igazolódott. Az új fizikai meggondolások szerint ez azt jelenti, hogy egy egységes, nem-lineáris mező önmagából származtatja és önmagában tartalmazza a részecskéket és anti-részecskéket, mint egységet alkotó ellentétpárokat. Ezeket a tételeket kísérletek alapján dolgozták ki, és ezek tökéletesen megegyeznek a dialektikus materializmus tételeivel, amelynek törvényszerűségeit pontosabbá teszik és kifejlesztik.

THE JOURNAL OF AESTHETICS AND ART CRITICISM, 1960. 4. SZÁM

Thomas Munro: „Naturalizmus” a filozófiában és az esztétikában

A „naturalizmus” kifejezés régóta használatos az esztétikában, művészettörténetben és az irodalomkritikában. Lényege a természet pontos ábrázolása a művészi alkotásban.

Szűkebb értelemben azonban csak bizonyos fajta szemléletmódra, illetőleg bizonyos esztétikai elméletre vonatkozik, amely előnyben részesíti a művészetben a naturalista kifejezési módot a fantasztikus-romantikus, formalista, absztrakt, expresszionista, erősen stilizált egyéb kifejezési módokkal szemben. Ez az irányzat az igazságot, azaz a valóságot helyezi piedesztálra az összes többi érték fölé. Ebben az értelemben a naturalizmust sokszor a realizmussal azonosítják.

Mindezen terminusok használata attól függ, milyen értelmet tulajdonítunk a „természet” és a valóság” fogalmának, valamint a művészet céljának, és milyen művészi értékeket tételezünk esztétikai rendszerünkben.

A metafizikában és általában a filozófiában a naturalizmus megjelölésének azonban sokkal szélesebbkörű értelmezése az általánosan elfogadott, és jelentősége is sokkal nagyobb, mint az esztétika területén. Genealógiailag a görög filozófia materia-

lista tradícióiból származik, Demokritos, Epikuros és Lucretius filozófiájából, azonban az utóbbi időben erősen megváltozott és nagy fejlődésen ment át. Manapság gyakran nevezik „neonaturalizmusnak” is. Ennek a filozófiai naturalizmusnak az alkalmazása az esztétikai normákra és a művészeti alkotásokra az esztétikai naturalizmus. Az ebben az értelemben vett naturalista esztétika, tehát a filozófiai naturalizmus az esztétikában az általánosan elfogadott esztétikai naturalizmustól erősen különbözik abban az esetben, ha az utóbbit mint a „pontos ábrázolás”, a tökéletesen adekvát leképzés követelményeinek mindenben eleget tevő irányzatot jellemezzük. Ebben a szélesebb értelmezésben az esztétikai naturalizmus a filozófiai naturalizmus elméleti tételeinek és módszerének rendszeres alkalmazását jelenti az esztétika és a művészet területén, mindazon változtatások, módosítások tekintetbe vételével, amelyeket a tárgy saját természete megkövetel. Az esztétikai jelenségeket az esztétikai realizmus a valóság talaján állva kísérli meg elemezni a modern pszichológia, művelődéstörténet és egyéb tudományok legújabb eredményeire támaszkodva. Lehetetlennek tartja, hogy az esztétikai értékelés transzcendentális értékrendszerre támaszkodjon, és az ilyen kísérleteket eleve tudománytalanoknak tekinti.

A modern idealizmus egyik képviselője, Longman szerint a naturalista esztétika objektivitása rideg közönyt és hűvös érzelmi közömbösséget, valamint az emberi méltóság, az erkölcs és a nemes érzelmek lealacsonyítását foglalja magában, azaz koncepciójában erősen antihumanisztikus. Valójában éppen ennek az ellenkezője igaz. A filozófiai naturalizmus alapvető koncepciója teljesen humanisztikus, tehát mi sem áll tőle távolabb, mint az etikai indifferenzizmus. Az embert pedig nem lealacsonyítani törekszik, hanem felemelni, célja az, hogy elősegítse az emberi természet megértését, az ember önismeretét, hogy ezek birtokában az ember a leghatalmasabb teljesítmények elérésére is képes legyen a művészi alkotás terén. Az az állítás pedig, hogy az esztétikai naturalizmus ridegen indifferens az emberi élet erkölcsi-esztétikai vonatkozásaiban, egyszerűen légbőlkapott. A filozófiai naturalizmus célja éppen a helyes realista értelmezés alapján történő értékelés, de nem szabad, hogy ebben a tevékenységében vak, elfogult émociók és saját vágyai szabjanak törvényeket.

Történetileg az esztétikai naturalizmus fejlődése párhuzamos a tudományos naturalizmus (azaz a materializmus) fejlődésével. Különösen világosan mutatkozik ez meg a hellenisztikus korszakban és a reneszánsz idején, pl. Leonardo da Vinci egyszerűen testesíti meg a materialista-naturalista tudóst és a realista-naturalista művészt, később pedig a XIX. században Emile Zola tipikus példája a tudományos eszmék által inspirált művészeknek. Az ilyen fajta naturalista művészetnek közös elvi alapja van a tudományos és a filozófiai naturalizmussal. Jellemző a részletek teljesen pontos leírása, szinte áhitatos tiszteltbentartása, kizárólag a valóság tényeire való támaszkodás; legyenek ezek bármely kellemetlenek, sőt kevésbé ízlésesek. Mindenféle képzelgés, fantázia és stilizáció káros és feltétlenül elutasítandó, mert mindenképp a valóság eltorzítását és meghamisítását jelenti.

A naturalista esztétika nem vonja maga után szükségszerűen azt, hogy feltétlenül előnyben kell részesíteni az esztétikai értékelésnél a naturalista tendenciájú művészi alkotásokat. Így például elismeri azt, hogy az ókori India, valamint a középkori Európa vallásos misztikus művészete magasan felülmúlja esztétikai értékben az akkori realista művészetet. Itt csupán Dante Isteni Színjátékát kell említeni, hogy világossá váljék ennek az értékítéletnek a megalapozottsága. Ebben a korszakban ugyanis a természetfeletti lényekbe és a

mítoszokba, azaz a vallásos eszmékbe vetett hit ösztönzőbb hatású volt a művészi alkotás szempontjából, mint a tudományos megismerés által nyújtott ösztönzés. Ebből következik, hogy bár a művészet célja és értékei koronként nagy mértékben különböznek, mégis az igazán tudományos alapokon nyugvó esztétikának minden elfogultság nélkül kell tanulmányoznia azokat.

A modern filozófiai naturalizmus esztétikai kategóriáinak részletes kidolgozása még előttünk álló feladat, a jelen cikk csupán kezdetnek, „az alapvető” problémák vázlatos felvetésének tekintendő.

Rendkívül fontos a filozófiai naturalizmus alapelveinek megfelelő alkalmazása a filozófia egyéb szakterületein pl. az ontológiában, a kozmológiában, az episztemológiában, a logikában és a módszertan területén. Itt a filozófiai naturalizmus alapvető törekvése az, hogy igyekszik elhatárolni magát egyrészt a filozófiai idealizmustól és a miszticizmustól, másrészt pedig a vulgáris materializmustól és a marxizmustól.

Patrick Romanell: Prolegomenák a naturalista esztétikához

A múlt század második felétől kezdve a naturalizmus alatt két teljesen különböző dolgot értenek:

1. Meghatározott filozófiai irányzatot, illetőleg iskolát.

2. Egy bizonyos művészi irányzatot. A „naturalista esztétika” kifejezés is kétféle értelemben használatos: némelykor meghatározott esztétikai elméletet értenek alatta, amelynek célja a modern művészet egy bizonyos irányzatának elméleti igazolása és védelme, néha pedig bármely a filozófiai naturalizmussal összhangban levő esztétikai elméletet naturalista esztétikának neveznek. A kétféle értelmezés összekeverése gyakran zavart okozott, ezért a jelen értekezésben a naturalista esztétika terminust kizárólag az utóbbi, szélesebb értelemben használja a szerző. Az esztétikai naturalizmus elméleti tételeinek kifejtése előtt feltétlenül szükséges a naturalista filozófia elméleti alapjainak a tisztázása. A nyugati filozófia történetében Thalestól Dewey-ig a filozófiai naturalizmus számtalan változata szerepel, amelynek mindnek (legalábbis is elméletileg) megvan a saját esztétikai teóriája. A nagy kérdés az, hogy mindezek közül melyik esztétikailag a legadekvátabb változat.

A kérdés megoldása csak a legalapvetőbb filozófiai elméleti tételek elemzésével kapcsolatban lehetséges. A döntő probléma az, hogy a filozófusok miképpen foglalkoznak

állást az ember és a természet egymáshoz való viszonyát illetően. Kétféle állásfoglalás lehetséges: az ember vagy a természet része, vagy attól különböző. Az igazi naturalista filozófusok természetesen az ember és a természet szerves összefüggését vallják, míg a különböző dualista és szupernaturalista (azaz idealista) filozófusok megkísérlik elszakítani az embert a természettől. Ez utóbbiak érvelése szerint az a tétel, hogy az ember a természet része, csak arra való, hogy lealacsonyítsa, csupán állati lényvé változtassa az embert, s az embernek így egyetlen célja az, hogy létfenntartásáért küzdjön a merőben állati életharcban.

A naturalista filozófusok megfordítják ezt az érvelést, szerintük az ember naturalizációja a természet humanizálódását jelenti, mert az ember nélküli természet nem azonos azzal a természettel, amelyben az ember él. Az ember megjelenése a természetben, a természet igazi életre ébredését, tudatosodását és aktivizálódását jelenti. Az ember és természet közötti úrt a kultúra hidalja át. A kultúra a humanizált természet, más módon kifejezve a humanizált természet alapvetően kulturális jellegű, tehát az ember csak valamely adott emberi kultúra keretein belül létezhet.

A következetesen naturalista filozófia részére a természet és a kultúra újabbkeletű dualisztikus szembeállítására még annyira sem fogadható el, mint a régebbi természet — ész ellentétpár tételezése. Ebből következik, hogy a művészet nem más, mint az ember sajátos kulturális tevékenysége, amely az élet bizonyos aspektusából szemlélve épp olyan természetes mint például a lélegzés egy másik szempontból. A kultúra tehát az emberben megtestesült természet önkifejeződése.

A természet ugyanis nem csak egyszerűen van, azaz nemcsak létezik, hanem cselekszik, azaz nem valami holt, passzív tömeg, hanem aktív, fejlődő, cselekvő; gigantikus anyaként alakítja ki az újabb és újabb formákat, néha sikerrel, néha pedig sikertelenül. Ez lényegében teljesen azonos a művész alkotó tevékenységével. Mindkét tevékenység eredménye valamely

mű. Ez a mű valaminek a megalkotása, (tehát a termék) valamiből (a nyersanyagból) ezért a művészet az emberi tevékenység legközelebbi analógiája a természethez. Minden művészet alapját azok a tapasztalatok képezik, amelyeket az ember valamilyen cél elérésére irányuló kísérleteinek folytatása közben szerez.

Az esztétika tevékenysége lényegében kettős irányú lehet. Az egyik célja az, hogy megkülönböztessék az esztétikai tapasztalatot az egyéb típusú tapasztalattól. Szemantikailag ez szubsztantívális elemzés. A másik irányú tevékenység pedig abban áll, hogy megkülönböztessék az esztétikai tapasztalatot sajátos esztétikai aspektusában az egyéb aspektusokból vizsgált tapasztalattól. Szemantikailag ez az adjektívális elemzés. Magától értetődő az, hogy a következetesen naturalista esztéta kizárólag az adjektívális elemzés útján járhat, mert ez az egyetlen út ahhoz, hogy áthidaljuk a dualista filozófiai koncepciókkal együtt fellépő metafizikai úrt a természet és az emberi tapasztalat között, az előző, elemzési mód ugyanis feltétlenül egymástól független szubsztanciák tételezéséhez vezet.

A jelen értekezés újabb jele annak, hogy a nyugati filozófia utat keres a realitás felé, ezért próbálkoznak neves filozófusok valamiféle állítólag új filozófiai naturalizmus meghirdetésével. Valójában ez csak a régi vulgáris materializmus korszerűsítése; ötvözve a modern természettudomány és archeológia újabb eredményeivel. Mi másnak nevezhető az olyan elemzés, amely a természet és az ember kapcsolatáról beszél a kultúra közegén keresztül, anélkül, hogy említést tenne a társadalmi törvényszerűségekről, amelyek a fizikai és a fiziológiai törvényszerűségektől merőben különbözőek teljesen más jellegűek.

Ezeknek a neonaturalista irányzatoknak az a jelentőségük, hogy tükrözik a nyugati értelmiség bizonyos részének az idealizmusból való kiábrándulását és a realizmus felé törekvését, amely ha következetes lesz, feltétlenül a dialektikus materializmus felé vezet.

Az 1959-es filozófiai irodalom bibliográfiája (II. rész)

Mai burzsoá filozófia

Allport, G. : Persönlichkeit. Meisenheim: Hain. 696 p.

André, H. : Natur und Mysterium. Einsiedeln: Johannes Verl. 237 p.

Anscombe, G. E. M. : An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. London: Hutchinson. 179 p.

Barone, F. : Determinismo e indeterminismo nelle metodologie scientifiche contemporanea. Torino: Ed. di Filosofia. 24 p.

- Barth, H.* : Philosophie der Erscheinung. II. Teil. Basel: Verl. Schwabe. 634 p.
- Bauman, Z.* : Socjalizm brytyjski. Warszawa: PWN. 291 p.
- Berger, H.* : Wege zum Realismus und die Philosophie der Gegenwart. Bonn: Bouvier. 260 p.
- Bergson, H.* : Oeuvres. Édition du Centenaire en un seul vol.: Essai sur les données immédiates de la conscience. Matière et mémoire. Le rire. L'évolution créatrice. L'énergie spirituelle. Les deux sources de la morale et de la religion. La pensée et le mouvant. Introd. par H. Gouhier. Textes annotés par A. Robinet. Paris: Press. Univ. de France. XXXII + 1602 p.
- Billicsich, F.* : Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. 3. Bd. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart. Wien: Verl. Notring der Wiss. Verb. Österreichs. 338 p.
- Bochenski, J. M.* : Wege zum philosophischen Denken. Freiburg: Herder. 125 p.
- Bodnar, J.* : O szovremennoj filozofii SzSA. Moszkva: Szocekgiz. 247 p.
- Blackham, H. J.* : Six Existentialist Thinkers. New York: Harper. VII + 173 p.
- Bogliolo, L.* : Il problema della filosofia christiana. Brescia: Marceliana. 276 p.
- Bridgman, P. W.* : The Way Things Are. London: Oxford Univ. Press. X + 333 p.
- Buber, M.* : Einsichten. Aus d. Schriften Ges. Wiesbaden: Insel-Verl. 87 p.
- Bühovszkij, B. E.* : Filozofija neopragmatizma. Moszkva: Znanie. 47 p.
- Caturelli, A.* : Metafisica de la Integralidad. La Filosofia de M. F. Sciacca. Imprenta de la Univerrijdad Gordoba Argentinien. 430 p.
- Cencillo, L.* : Experiencia Profunda del Ser. Madrid: Edit. Gredos. 366 p.
- de Chardin, P. T.* : Der Mensch im Kosmos. München: Beck. 310 p.
- de Chardin, P. T.* : The Phenomen of Man. London: Collins. 320 p.
- Charlesworth, M.* : Philosophy and Linguistic Analysis. Pittsburg: Duquesne Univ. XIII + 234 p.
- Chioldi, P.* : Il pensiero esistenzialista. Milano: Garzanti. 196 p.
- Christian, W. A.* : An Interpretation of Whiteheads Metaphysics. New Haven: Yale Univ. Press. 419 p.
- Contemporary* Philosophic Problems. Selected Readings. Ed. by Y. H. Krikorian and A. Edel. New York.—London: Macmillan. XI + 712 p.
- Cramer, W.* : Das Absolute und das Kontingente, Untersuchungen zum Substanzbegriff. Frankfurt/M: Klostermann. 90 p.
- Cramer, W.* : Grundlegung einer Theorie des Geistes. Frankfurt/M: Klostermann. 98 p.
- Creativity and Its Cultivation.* New York: Harper. XIII + 293 p.
- Davy, M. M.* : Un philosophe itinérant: G. Marcel. Paris: Flammarion. 352 p.
- Dessauer, F.* : Was ist der Mensch? Frankfurt/M: Knecht. 85 p.
- Dewey, J.* : Experience and Nature. London: Dover Publications. XVI + 443 p.
- Diemer, A.* : Einführung in die Ontologie. Meisenheim am Glam: Hain. 173 p.
- Duméry, H.* : Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart. München—Freiburg: Alber. XVI + 341 p.
- Dupuy, M.* : La philosophie de M. Scheler. Son évolution et son unité. Paris: Univ. de Paris. I. — 441 p. II. — 447—756 p.
- Duskov, N.* : Za istinata v anglo-amerikanszkata filozofija. Szofija: Nauka i izkuzstvo. 155 p.
- Dutt, K.* : Existentialism and Indian Thought. New York: Philosophical Library. 92 p.
- École, J.* : La métaphysique de l'être dans la philosophie de M. Blondel. Paris: Neuwelaerts. 228 p.
- Erdaily, J.* : Philosophy for a New Civilization. New York: Nantage Press. 318 p.
- Farrier, A.* : Finite and Infinite. A Philosophical Essay. Westminster: Dacre Press. XVI + 300 p.
- Feigl, F.* : Das Ganzheitsproblem der Natur. Wien: Braumüller. 168 p.
- Flach, W.* : Negation und Andersheit. München: Reinhardt Verl. 80 p.
- Fin, E.* : Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. Den Haag: Nijhoff. VIII + 250 p.
- Foss, M.* : Abstraktion und Wirklichkeit. Bern: Francke. 152 p.
- Foulquié, P.* : La dialectique. Paris: Press. Univ. de France. 127 p.
- Frenkel, G.* : Zlokljucsenija idej. Kritika filozofii Uajtheda (Whitehead). Obscsaja red. i prediszl. Pomogaevoj. Moszkva: Izdat. Inostr. Lit. 103 p.
- Freund, E.* : Die Existenzphilosophie Rosenzweigs. Hamburg: Meiner. VII + 194 p.
- Garaudy, R.* : Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée chrétienne, marxisme. Paris: Press. Univ. de France. 354 p.
- Gellner, E.* : Words and Things. Gollancz. 270 p.
- Gilson, E.* : Chrystianizm a filozofia. Warszawa: Pax. 96 p.

- Gonseth, V.* : Philosophie catholique et monde moderne. Paris: Press. Univ. de France.
- Grene, M.* : Introduction to Existentialism. Chicago: Univ. Press, London: Cambridge Univ. Press. VII + 150 p.
- Guardini, R.* : Die Lebensalter. Würzburg: Werkbund Verl. 88 p.
- Hampshire, S.* : Thought and Action. London: Chatto and Windus. Toronto: Irwin and Co. 176 p.
- Hawley, D.* : The Nature of Things. New York: Philosophical Library. 187 p.
- Häberlin, P.* : Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen. Basel: Reinhardt. 117 p.
- Heidegger, M.* : Qu'apelle-t-on penser? Paris: Press. Univ. de France. VIII + 264 p.
- Heinemann, F. H.* : Existentialism and the Modern Predicament. London: Black. XIX + 228 p.
- Heisenberg, W.* : Physics and Philosophy. London: Allen and Unwin. 176 p.
- Hert, Ch. A.* : Thomistic Metaphysics, an Inquiry into the Act of Existence. Englewood Cliffs: Prentice Hall. XVIII + 413 p.
- Herzog, E.* : Psyche und Tod. Zürich—Stuttgart: Rascher. 262 p.
- Hollenbach, J. M.* : Der Mensch der Zukunft. Frankfurt/M: Knecht. 450 p.
- Hönlswald, R.* : Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Stuttgart: Kohlhammer. 269 p.
- Husserl, E.* : Colloque qui s'est tenu à l'Abbaye, sous les auspices du Cercle Culturel, du 22 au 30 avril 1957. Paris: Les Éd. de Minuit. 438 p.
- Husserl, E.* : Erste Philosophie (1923—24) Bd. II.: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg v. R. Boehm. Haag: Nijhoff. XLIII + 595 p.
- Hülsmann, H.* : Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns. Düsseldorf: Schwann. 218 p.
- Hühnerfeld, P.* : In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie. Hamburg: Hoffmann und Campe. 118 p.
- Jankélévitch, V.* : H. Bergson. Paris: Press. Univ. de France. 1 t. 299 p.
- Jaspers, K.* : Sein Werk. Eine Übersicht im Jahr seines 75. Geburtstages. München: Piper. 31 p.
- Jaspers, K.* : Truth and Symbol. London: Vision Press. 80 p.
- Johnstone, H. W.* : Philosophy and Argument. Pennsylvania: Univ. Press. 141 p.
- Kaegi, W.* : Humanismus der Gegenwart. Zürich: Artemis Verl. 54 p.
- Kanthack, K.* : Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie. Berlin: de Gruyter. VIII + 94 p.
- Kon, I. Sz.* : Filozofszkij idealizm i krizis burzsuaznoj isztorieszkjöz müszli. Kriticeszkjöz ocserki filozofii isztorii epöhi imperializma. Moszkva: Szocëgiz. 403 p.
- Kwant, R. C.* : Wijsbegeerte van de ontmoeting. Utrecht: Het Spectrum. 120 p.
- Korch, H.* : Zur Kritik des physikalischen Idealismus C. F. v. Weizsäckers. Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 400 p.
- Laborit, H.—Morand, P.* : Les destins de la vie et de l'homme. Controverses par lettres sur des thèmes biologiques. Paris: Masson. 249 p.
- Langan, T.* : The Meaning of M. Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology. London: Routledge and Kegan Paul. IX + 247 p.
- Loewenberg, J.* : Reason and the Nature of Things. Reflections on the Cognitive Function of Philosophy. La Salle: Open Court Publishing Co. XIV + 382 p.
- Lovell, A. C. B.* : The Individual and the Universe. London: Oxford Univ. Press.
- Luijpen, W.* : Existentiële fenomenologie. Utrecht: Het Spectrum. 333 p.
- Lyotard, J. V.* : La phénoménologie. Paris: Press. Univ. de France. 126 p.
- Malcolm, N.* : L. Wittgenstein. A Memoir. With a Bibliographical Sketch by G. H. von Wright. London: Oxford Univ. Press. 1 t. — 99 p.
- Marcel, G.* : Présence et immortalité. Paris: Flammarion. 234 p.
- Marcuse, L.* : Amerikanisches Philosophieren, Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker. Hamburg: Rowohlt. 179 p.
- Martin, W. O.* : Metaphysics and Ideology. Milwaukee: Marquette Univ. Press. 87 p.
- Moore, G.* : Philosophical Papers. London: Allen and Unwin, New York: Macmillan. 329 p.
- Moore, G.* : Philosophical Studies. Patterson: Littlefield, Adams and Co. VIII + 342 p.
- Morris, Ch. W.* : Six Theories of Mind. Chicago: Univ. Press. XI + 337 p.
- Mosse—Bastide, R.-M.* : Bergson et Plotin. Paris: Press. Univ. de France. VIII + 422 p.
- Möller, J.* : Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. Stuttgart: Kohlhammer. 230 p.
- Müller, W.* : Theodor Litt — Apologet der „Freiheit“ im Bonner Staat. Leipzig: Verl. Enzyklopädie. 19 p.

- Negodaev, I. A.* : Szovremennij revizionizm oruzsij reakcii. Moszkva: Szocekgiz. 187 p.
- Ojzermann, T. I.* : Neotomizm — filozofija szovremennoj reakcionnoj burzsuaizii. Moszkva: Szocekgiz. 83 p.
- Ortega y Gasset, J.* : Buch des Betrachters. Stuttgart: Deutscher Verl. 294 p.
- Ortega y Gasset, J.* : Man and Crisis. London: Allen and Unwin. 217 p.
- Osler, W.* : A Way of Life and Other Selected Writings. London: Dower Publications. XX + 277 p.
- Ott, H.* : Denken und Sein, der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon: Evangelischer Verl. 226 p.
- Van Peursen, C.* : Leib—Seele—Geist. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie. Gütersloh: Mohn. 192 p.
- Pflug, G.* : H. Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik. Berlin: de Gruyter. 393 p.
- Die Philosophie im XX Jahrhundert.* Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Hrsg. von F. Heinemann. Stuttgart: Klett. XII + 600 p.
- Philosophie des Verbrechens.* Gegen d. Ideologie d. dt. Militarismus. Gemeinschaftsarbeit d. Lehrstuhls Philosophie am Inst. f. Gesellschaftswiss. beim ZK d. SED. Red. u. hrsg. von G. Heyden, M. Klein und A. Kosing. Berlin: Deutscher Verlag d. Wiss. 418 p.
- Polanyi, M.* : The Study of Man. London: Routledge and Kegan Paul. 102 p.
- Reichenbach, M.* : The Philosophy of Space and Time. London: Dover Publication. XVI + 295 p.
- Russell, B.* : My Philosophical Development. With an Appendix: Russell's Philosophy by A. Wood. New York: Simon and Schuster. 279 p.
- Russell, B.* : The Problems of Philosophy. New York: Oxford Univ. Press. 167 p.
- Santucci, A.* : Esistenzialismo e filosofia italiana. Bologna: Il mulino. XII + 431 p.
- Schoeps, H. J.* : Was ist und was will die Geistesgeschichte? Göttingen: Muster-schiedt Verl. 133 p.
- Schrödinger, E.* : Geist und Materie, Braunschweig: Vieweg. 90 p.
- Schubert—Solder, R.* : Materie und Leben als Raum und Zeitgestalt. München: Pustet. 364 p.
- Schulthess, R.* : Ich, Freiheit, Schicksal. Rückblick und Neuorientierung. Tübingen: Niemeyer Verl. 163 p.
- Schweitzer, A.* : The Light within, Us. New York: Philosophical Library. 58 p.
- Société Française de Philosophie.* Bergson et nous. Actes du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Congrès Bergson). Paris 17—20 mai 1959. Paris: Colin. 355 p.
- Soler, R.* : El Positivismo Argentino. Panama: Imprenta Nacional. 301 p.
- Stebbing, L. S.* : Philosophy and the Physicists. London: Dover Publications. XVI + 295 p.
- Strawson, P. F.* : Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen. 255 p.
- Szilasi, W.* : Einführung in die Phänomenologie E. Husserls. Tübingen: Niemeyer Verl. 142 p.
- Thyssen, J.* : Realismus und moderne Philosophie. Gesammelte Abhandlungen. Bonn: Bouvier. 347 p.
- Vallin, G.* : Être et individualité. Éléments pour une phénoménologie de l'homme moderne. Paris: Press. Univ. de France. 506 p.
- Vallin, G.* : La perspective métaphysique. Paris: Press. Univ. de France. 253 p.
- Valori, P.* : Metodo Fenomenologico e la Fondazione della Filosofia. Roma: Desdée—Edit. Pontifici. 222 p.
- Wagner, H.* : Philosophie und Reflexion. München: Reinhard. 423 p.
- Weinberg, H.* : Levels of Knowing and Existence. Studies in General Semantics. New York: Harper. XVI + 274 p.
- Wolf, K., ed.* : G. Simmel 1858—1918. Ohio State Univ. Press. XV + 395 p.
- Wood, A.* : B. Russell, Skeptiker aus Leidenschaft. Thun — München: Ott Verl. 320 p.

Szociológia

- Abbagnano, N.* : Problemi di sociologia. Torino: Taylor. 212 p.
- Abernethy, G. L., ed.* : The Idea of Equality; an Anthology. Virginia: Knox Press. 351 p.
- Anderson, N.* : The Urban Community. A World Perspective. New York: Holt. XII + 500 p.
- Antoni, C.* : From History to Sociology. Detroit: Wayne State Univ. Press. XXVIII + 249 p.
- Arendt, H.* : The Human Condition. New York: Doubleday. IX + 358 p.
- Becker, H.* : Soziologie als Wissenschaft von sozialen Handeln. Würzburg: Holzner. 402 p.
- Bonner, H.* : Group Dynamics. Principles and Applications. New York: Ronald Press. VIII + 531 p.
- Brecht, A.* : Political Theory. Princeton: Univ. Press. XVIII + 603 p.

- Burdeau, G.* : Méthode de la science politique. Paris: Dalloz. 495 p.
- Cantimori, D.* : Studi di storia. Torino: Einaudi. XX + 868 p.
- Ohlde, V.* : Der Mensch schafft sich selbst. Dresden: Verl. d. Kunst. 248 p.
- Coulbern, R.* : The Origin of Civilized Societies. Princeton: Univ. Press. 200 p.
- Dahrendorf, R.* : Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford Univ. Press. XVI + 336 p.
- Droke, M.* : You and the World to Come. New York: Harper. XVI + 205 p.
- Eichhorn, W.* : Über die Widersprüche beim Aufbau des Sozialismus. Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 78 p.
- Elkins, S. M.* : Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life. Chicago: Univ. of Chicago Press. 248 p.
- Lipset, S.—Benedix, R.* : Social Mobility in Industrial Society. London—Melbourne—Toronto: Heinemann. XXI + 309 p.
- Maritain, J.* : Pour une philosophie de l'histoire. Trad. de l'américain par Mgr. Ch. Journet. Paris: Éd. du Seuil. 192 p.
- Mendras, H.* : Sociologie de la campagne française. Paris: Press. Univ. de France. 127 p.
- Messer, M.* : The Science of Society. New York: Philosophical Library. 239 p.
- Meyerhoff, H., ed.* : Philosophy of History in Our Time. An Anthology. New York: Doubleday. VIII + 350 p.
- Michel, E.* : Der Prozess „Gesellschaft contra Person“. Soziologische Wandlungen im nachgoethischen Zeitalter. Stuttgart: Klett. 247 p.
- Mills, C. W.* : The Sociological Imagination. New York: Oxford. Univ. Press. 234 p.
- Millsz, R.* (Mills C. W.): Vlasztvujuscaja elita. Red. L. J. Rozovskij. Moszkva: Izdat. Inosztr. Lit. 543 p.
- Neumann, H.* : Gesellschaft unter der Lupe. Ein Leitfaden der zeitgenössischen Soziologie. Bremen: Schünemann. 300 p.
- Ferrarotti, F.* : La sociologia in America e in Europa. Torino: Taylor. 195 p.
- Fitzsimons, M. A.—Mc Avoy, T. and O'Malley, F., ed.* : The Image of Man; A Review of Politics Reader. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press. VI + 451 p.
- George, F.* : Automation, Cybernetics and Society. London: Hill. 283 p.
- Gross, L., ed.* : Symposium on Sociological Theory. Evanston: Peterson. X + 642 p.
- Hallowell, J.* : Main Currents in Modern Political Thought. New York: Holt. XII + 761 p.
- Handwörterbuch der Soziologie.* Stuttgart: Enke. XII + 690 p.
- Hughes, H.* : Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought. 1890—1930. London: Mac Gibbon—Kee. XI + 434 + XV p.
- Internationales Soziologen Lexicon.* Stuttgart: Enke. XIII + 622 p.
- Kahn, A., ed.* : American Social Work. New York: Columbia Univ. Press. XII + 354 p.
- Kamieński, H.* : Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa z dodaniem wybranych mniejszych pism filozoficznych. Opracował, oraz wstępem i posłowiem opatrzył B. Baczek. Warszawa: PWN. XVII + 600 p.
- Kaufmann, F.* : Methodology of Social Sciences. New York: The Humanities Press. VIII + 272 p.
- Klages, H.* : Berufswahl und Berufsschicksal. Empirische Untersuch. zur Frage d. Berufsumschichtung. Köln—Opladen: Westdeutscher Verl. 151 p.
- Klofač, J.* : Současná empirická Sociologie. Praga: Orbis. 231 p.
- Koselleck, R.* : Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg—München: Alber. X + 229 p.
- Kühn, H.* : Persönlichkeit und Gemeinschaft. Berlin—München: Duncker und Humblot. 200 p.
- Lande, J.* : Studia z filozofii prawa. Warszawa: PWN. 1005 p.
- Laroque, P.* : Les classes sociales. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.
- Leclercq, Ch. J.* : Introduction à la sociologie. Louvain—Paris: Neuwelaerts. 288 p.
- Lens, S.* : The Crisis of American Labor. New York: Sagamore Press. 318 p.
- Lewis, O.* : Five Families. Mexican Case Study in the Culture of Poverty. New York: Basic Books. XII + 353 p.
- Oszipov, G. V.* : Tehnika i obszesczvennųj progresssz. Kriticeszskij ocserk szovremennųj reformisztzskih i revizioniszticeszskih szcilogiceszskih teorij. Moszkva: Izdat. AN. SzSzSzR. 263 p.
- Packard, V.* : The Status Seekers. An Exploration of Class Behavior in America and the Hidden Barriers that Effect You, Your Community, Your Future. New York: McKay. 376 p.
- Philosophische Probleme der revolutionären Praxis.* Berlin: Deutscher Verl. d. Wissenschaften. 222 p.
- Reformizm, revizionizm i problemų szovremennogo kapitalizma.* Moszkva: Izdat. AN. SzSzSzR. 487 p.

- Ross, E.*: Social Control and the Foundation of Sociology. Ed. by Borgotta and Meyer. Boston: Beacon Press.
- Rudolph, W.*: Die amerikanische „cultural anthropology“ und das Wertproblem. Berlin: Duncker und Humblot. 184 p.
- Simmat, W.*: Prostitution und Öffentlichkeit. Soziologische Betracht. z. Affäre Nitribitt. Stuttgart: Decker. 171 p.
- Smelser, N.*: Social Change in the Industrial Revolution. An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry. 1770—1840. London: Routledge and Kegan Paul. XII + 456 p.
- Snow, H.*: The Two Cultures and the Scientific Revolution. Cambridge: Univ. Press. 60 p.
- Sociology Today*. Problems and Prospects. Ed by R. K. Merton and others. New York: Basic Books. 657 p.
- Spaemann, R.*: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald. München: Kösel 211 p.
- Stys, W.*: Współzależność rozwoju rodziny chłopskiej i jej gospodarstwa. Wrocław. 556 p.
- Sulzbach, W.*: Imperialismus und Nationalbewusstsein, Frankfurt/M.: Europäische Verl. 286 p.
- Szemenov, V. Sz.*: Problema klasszov i klaszszovoj bor'bu v szovremennoj burzsuaznoj szociologii. Moszkva: Goszpolitizdat. 248 p.
- Transaction of the Fourth World Congress of Sociology*. Milan and Stresa 8—15 sept. 1959. London: Intern. Sociol. Assoc. 289 p.
- Vina, M.*: An Introduction to Sociological Theory. New York: Longmans. 367 p.
- Voegelin, E.*: Wissenschaft, Politik und Gnosis. München: Kösel. 94 p.
- Waltz, K.*: Man, the State and War. A Theoretical Analysis. New York: Columbia Univ. Press. VIII + 263 p.
- Wiatr, J.*: Zagadnienia rasowe w socjologii amerykańskiej. Warszawa: PWN. 306 p.
- Wiese, L.*: Philosophie und Soziologie. Berlin: Duncker und Humblot. 121 p.
- Young, K. and Mack*: Sociology and Social Life. New York: American Book. 484 p.
- Etika**
- Bowes, P.*: The Concept of Morality. London: Allen and Unwin. 220 p.
- Brandt, R.*: Ethical theory: The Problems of Normative and Critical Ethics. Englewood: Prentice Hall.
- Brinton, C.*: A History of Western Morals. New York: Harcourt, Brace. X + 502 p.
- Broad, C. D.*: Five Types of Ethical Theory. Patterson: Littlefield, Adams. XXV + 288 p.
- Camus, A.*: Der Mythos von Sisyphe. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von L. Richter: Camus und die Philosophen in ihrer Aussage über das Absurde. Hamburg: Rowolth. 151 p.
- Cathrein, V.*: Philosophia moralis in usum scholarum. Freiburg/Br—Barcinona—Romae: Herder. XIX + 528 p.
- Dewey, J.*: Moral Principles in Education. New York: Philosophical Library. X + 61 p.
- Edel, M. and Edel A.*: Anthropology and Ethic. Oxford: Blackwell. 250 p.
- Ehrlich, W.*: Hauptprobleme der Wertphilosophie. Tübingen: Niemeyer. 126 p.
- Erwing, A. C.*: Second Thoughts on Moral Philosophy. London. Routledge and Kegan Paul. XII + 190 p.
- Fagothey, A.*: Right and Reason. Ethics in Theory and Practice. St. Louis: Morly 627 p.
- Gallen, B.*: Die Kultur und Gesellschaftsethik J. Ortega y Gassets. Heidelberg—Kerle, Löwen: Neuwelaerts.
- Hildebrand, D.*: Rightness and Goodness. A Study in Contemporary Ethical Theory. The Hague: Nijhoff. VII + 163.
- Jorgensen, P.*: Die Ethik Schleiermachers. München: Kaiser. 222 p.
- Karrenberg, F.*: Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. Stuttgart: Kreuz. 249 p.
- Kautsky, K.*: Etyka w świetle materialistycznego pojmowania historii. Warszawa: Książka i Wiedza. 180 p.
- Kitaigorodszkaja, R.*: Szovetszkij cselovek. Zametki o kommunisticeszskoj morali. Sztavropol: Knizsnoe Izdat. 111 p.
- Krook, D.*: Three Traditions of Moral Thought. Cambridge: Univ. Press. XIII 355 p.
- Maslow, A.*: New Knowledge in Human Values. New York: Harper. XIV + 268 p.
- Montefiore, A.*: A Modern Introduction to Moral Philosophy. New York: Praeger. VIII + 213 p.
- Moralność i wychowanie*. Praca zbiorowa. Warszawa: Książka i Wiedza. 372 p.
- Osborn, R.*: Humanism and Moral Theory: A Psychological and Social Inquiry. London: Allen and Unwin. 115 p.
- Perelman, Ch.*: O sprawiedliwości. Słowo, wstępne M. Ossowskiej. Warszawa: PWN. 143 p.
- La Pierre, R.*: The Freudian Ethic. New York: Duell. 309 p.

- Rubbins, W.*: The Ethical Idealism of Matthew Arnold. A Study of the Nature and Sources of his Moral and Religious Ideas. London: Heinemann. XI + 258 p.
- Schmeing, C.*: Studien zur „Ethica Christiana“. Regensburg: Pustet. 172 p.
- Schweitzer, W.*: Freiheit zum Leben. Grundfragen der Ethik. Stuttgart: Kreuz. 239 p.
- Selekman, B.*: A Moral Philosophy for Management. New York—London: MacGraw-Hill. XII + 219 p.
- Sellier, V.*: Morale et vie économique. Paris: Press. Univ. de France. 116 p.
- Siewerth, G.*: Die Freiheit und das Gute. Freiburg: Herder. 87 p.
- Siskin, A. F.*: Iz istorii eticeseszkij ucenij. Moskva: Goszpolitizdat. 344 p.
- Siskin, A. F.*: Die Grundlagen der kommunistischen Moral. Berlin: Dietz. 367 p.
- Summer, W. G.*: Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals. New York: Dover. VII + 692 p.
- Trémeau, M.*: Principes de Morale et vie économique. Paris: Press. Univ. de France. 116 p.
- Trillaas, W.*: Ethik. Berlin: Töpelmann. XVI + 464 p.
- De Vos, H.*: Inleiding tot de ethiek. Nijkerk: Callenbach. 152 p.
- Weber, M.*: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Gloucester: Smith. 292 p.
- Wendland, H.*: Botschaft und die soziale Welt. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Gegenwart. Hamburg: Furcht. 366 p.
- Zac, S.*: La morale de Spinoza. Paris: Press. Univ. de France. 124 p.
- Zolla, E.*: I moralisti moderni. Milano: Garzanti. 196 p.
- Esztétika**
- Agel, H.*: Esthétique du cinéma. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.
- Anceschi, L.*: Autonomia ed eteronomia dell'arte. Firenze: Vallecchi. 294 p.
- Băleanu, A.*: Continut si formă in artă. Contributie la derbătarea problemei. Bucuresti: Ed. Stiintifică. 229 p.
- Banach, A.*: O smach i nowej sztuce. Kraków: Wydawnictwo Literackie. 261 p.
- Baum, G.*: Humor und Satire in der bürgerlichen Ästhetik. Zur Kritik ihres apologetischen Charakters. Berlin: Rütten und Loening. 203 p.
- Bellonzi, V.*: Socialismo e romanticismo nell'arte moderna. Caltanissetta—Roma: Sciascia. 96 p.
- Belinszkij, F. G.*: Esztetika i literaturnaja kritika. Szbornik sztatej. T. 2. Vszstup. sztat'ja Lavreckogo. Moskva: Goszpolitizdat. 783 p.
- Berenson, B.*: Essays in Appreciation. New York: Macmillan. X + 170 p.
- Bergson, H.*: The Philosophy of Poetry. New York: Philosophical Library. 83 p.
- Bialostocki, J.*: Pięć wieków myśli o sztuce. Studia i rozprawy z dziejów teorii i historii sztuki. Warszawa: PWN. 316 p. + 90 reprod.
- Biemel, W.*: Die Bedeutung von Kant's Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. Köln: Kölner Univ. Verl. 200 p.
- Borev, J. B.*: Kategorii esztetiki. Red. Baszkin. Moskva: Izdat. Moszk. Goszud Univ. 184 p.
- Brentano, F.*: Grundzüge der Ästhetik. Bern—München: Francke. XXXIV + 260 p.
- Broby—Johansen, R.*: Kunst und Umwelt. Dresden: Verl. der Kunst. 271 p.
- Buckley, V.*: Poetry and Morality. London: Chatto.
- Burland, C. A.*: Man and Art. London—New York: Studio. 40 p.
- Cary, J.*: Art and Reality. New York: Harper.
- Castiglioni, N.*: Il linguaggio musicale. Milano: Ricordi. 117 p.
- Cooke, D.*: The Language of Music. New York: Oxford Univ. Press. XIV + 289 p.
- Cserkasin, I.*: Eszteticeseszkie vzgljadü G. N. Plehanova. Har'kov: Knizsnoe Izdat. 178 p.
- Daniélou, A.*: Traité de musicologie comparée. Paris: Herman. 185 p.
- Demetz, P.*: Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforsch. d. Marxismus. Stuttgart: Deutscher Verl. 342 p.
- Dewey, J.*: Art as Experience. New York: Capricorn Books. VIII + 355 p.
- Diderot, D.*: Oeuvres esthétiques. Paris: Garnier. XXVII + 845 p.
- Dorfles, G.*: Il divenire delle arti. Torino: Einaudi. 300 p.
- Egorov, A. G.*: Iszkusszstvo i obszsesztnenaja zszizn'. Moskva: Szovetszkij Piszatel' 470 p.
- El'szberg, J. E.*: O beszszpornom i szpornom. Novatorsztvo szocialiszticeszkogo realizma i klaszsziceszkoe naszledszstvo. Moskva: Szovetszkij Piszatel'. 331 p.
- Fischer, E.*: Von der Notwendigkeit der Kunst. Dresden: Verl. d. Kunst. 206 p.
- Flora, F.*: Preludio alla poesie. Milano: Nuova Accad. Ed. 126 p.

- Gilbert, A.*: The Principles and Practice of Criticism. Wayne State Univ. Press. XVIII + 152 p.
- Gusz, M. Sz.*: Iszkuszsztvo i demokratija. K kritike revizionizma. Szbornik sztatej. Moszkva: Szovetszkij Piszatel'. 180 p.
- Gutkind, E. A.*: Architettura e societa. Milano: Communita. 154 p.
- Hacsikijan, J. I.*: O poznavatelnom znacsenii iszkuszsztva. Erevan: Izdat. AN. ASZSZR. 179 p.
- Hauser, A.*: The Philosophy of Art History. London: Routledge and Kegan Paul. X + 429 p.
- Huisman, D.*: L'Esthétique. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.
- Hütt, W.*: Wir und die Kunst. Eine Einf. in Kunstbetracht. u. Kunstgesch. Berlin: Henschel Verl. 675 p.
- Iz isztorii eszteticeszkoi müszli novogo vremeni.* Red. koll. Beresztnev i dr. Moszkva: Izdat. AN. SzSZSZR. 188 p.
- Jones, D.*: Epoch and Artist. London: Faber. 320 p.
- Juon, K. F.*: Ob iszkuszsztve. Szosztav. Galuskina. Moszkva: Szovetszkij Hudoznik. 383 p.
- Kayser, W.*: Die Wahrheit der Dichter, Wandlung eines Begriffes in der deutschen Literatur. Hamburg: Rowohlt. 161 p.
- Kreuzer, I.*: Studien zu Winckelmanns Ästhetik. Normativität u. hist. Bewusstsein. Berlin: Akad. Verl. X + 106 p.
- Maca, I.*: Hudozsosztvennoe naszedie i eszteticeszkoe voszpitanie. Moszkva: Iszkuszsztvo. 84 p.
- Markusz, Sz.*: Isztorija muzikalnoj esztetiki. T. I. Sz szeredinü XVIII do nacsala XIX v. Obscsaja red. Baszkin. Moszkva: Muzgiz. 316 p.
- Mezencev, P.*: Eszteticeszkie vzgljadü V. I. Lenina. Kisinev: Kartja Moldovenjaszke. 116 p.
- Michelis, P. A.*: Esthétique de l'art byzantin. Paris: Flammarion. 289 p.
- Morier, H.*: La psychologie des styles. Genève: Georg. 376 p.
- Neumann, E.*: Art and the Creative Unconscious. London—New York: Routledge and Kegan Paul—Pantheon. IX + 232 p.
- Nisin, A.*: La littérature et le lecteur. Paris: Éd. Univ. 184 p.
- Oelmlüller, W.*: Die Aesthetik von F. T. Vischer. Studie und Problem der nachhegelschen Ästhetik. Stuttgart: Kohlhammer. 222 p.
- Pandey, K. C.*: Comparative Aesthetics. Vol. I. Indian Aesthetics. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office. XI + 756 p.
- Parteilichkeit* des Schriftstellers von heute. Berlin: Deutscher Schriftstellerverband. 176 p.
- Perls, H.*: Das Geheimnis der Kunst. Zürich—Stuttgart: Artemis Verl. 238 p.
- Problemü realizma.* Moszkva: Izdat. AN. SzSZSZR. 634 p.
- Razumnüj, F. A.*: Eticeszkoe i eszteticeszkoe. Moszkva: Iszkuszsztvo. 160 p.
- Senffo, W.*: Materialismus und Ästhetik. Krit. zu zwei theoretischen Konferenzen d. Inst. f. angewandte Kunst. Berlin: Inst. f. angewandte Kunst. 72 p.
- Sobeski, M.*: Myśl a marmur i inne szkice estetyczne. Wyboru dokonał oraz słowem wstępnym i przypisami opatrzył I. Leszczyński. Warszawa: PWN. 316 p.
- Spottswode, R.*: A Grammar of the Film. Univ. Calif. Press. 328 p.
- Staiger, E.*: Musik und Dichtung. Zürich: 117 p.
- Stil und Formprobleme in der Literatur.* Heidelberg: Winter. 524 p.
- Stolovic L.N.*: Eszteticeszkoe v dejsztvitel'noszti i iszkuszsztve. Moszkva: Goszpolitizdat. 256 p.
- Taylor, B.*: Form and Feeling in Painting. New York: Pageant Press. 92 p.
- Weitz, M.*: Problems in Aesthetics. An Introductory Book of Readings. New York: Macmillan. IX + 697 p.
- Winguards, N.*: Kunst, kunstenaars en kunstwaardering. Hertogenbosch: Malmberg. 148 p.
- Wikiewicz, St.*: Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne. Warszawa: PWN. 370 p.
- Worringer, W.*: Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag für Stilpsychologie. München. 185 p.
- Voproszü esztetiki:* Szbornik sztatej. Pro tiv revizionizma v iszkuszsztve i iszkuszsztvovedenii. Obscsaja red. Kalasnikov i Nedosivin. Moszkva: Iszkuszsztvo. 191 p.

Vallás, ateizmus

- Anisimov, A. V.*: Koszmologiceszkie predsztavljenija narodov Szevera. Moszkva—Leningrad. 105 p.
- Bahm, A. J.*: Philosophy of the Buddha. New York: Harper. 175 p.
- Barth, K.*: Dogmatics in Outline. New York: Harper. 155 p.
- Bayet, A.*: Histoire de la libre-pensée. Paris: Press. Univ. de France. 128 p.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Пал Шандор</i> : Маркс и Энгельс о религии	145
<i>Андраш Гегедюш</i> : О предмете марксистской социологии и ее месте в системе общественных наук	166
<i>Режё Тарян</i> : Неврональные автоматы	184
<i>Дьёрдь Тамаш</i> : Объективное и субъективное противоречие	205

ДИСКУССИЯ

Обсуждение рецензии П. С. Попова о книге Фогараши «Логика» (<i>Шандор Сигетвари</i>)	223
Вульгарно-материалистические ошибки или же последовательный марксистский монизм? (<i>Йозеф Гонди</i>)	230

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКА

Подъем социографической литературы (<i>Миклош Санто</i>)	253
Варга Тамаш: Математическая логика для начинающих ч. I. (<i>Шандор Секей</i>)	258
Акош Кароль: Мир ощущений (<i>Ференц Кочиш</i>)	260

Обзор журналов	263
Библиография иностранной литературы по философии за 1959 год (<i>Мария Маркуш</i>)	277

CONTENTS

STUDIES

<i>Pál Sándor</i> : Marx and Engels on Religion	145
<i>András Hegedüs</i> : On the subject and place of marxist sociology in the system of social sciences	166
<i>Rezső Tarján</i> : Neuronic automats	184
<i>György Tamás</i> : Objective and subjective contradiction	205

DISCUSSION

Contribution to the criticism of logics by P. Sz. Popov, Fogarasi (<i>Sándor Szigetvári</i>)	223
Vulgar materialist mistakes, or consistent marxist monism? (<i>József Gondi</i>)	230

REVIEW AND CRITICISM

Upswing of sociographic literature (<i>Miklós Szántó</i>)	253
Tamás Varga: Mathematic logic for beginners I. (<i>Sándor Székely</i>)	258
Károly Ákos: The world of our senses (<i>Ferenc Kocsis</i>)	260
Reviews of periodicals	263
Bibliography of foreign philosophical literature in 1959. (<i>Mária Márkus</i>)	277

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>Pál Sándor</i> : Marx et Engels sur la religion.....	145
<i>András Hegedűs</i> : De l'objet de la sociologie marxiste et de sa place dans l'ensemble des sciences sociales.....	166
<i>Rezső Tarján</i> : Les automates neuronaux.....	184
<i>György Tamás</i> : Contradictions objectives et subjectives.....	205

DISCUSSION

A propos de la critique de P. S. Popov au sujet de la „Logique” de Fogarasi (<i>Sándor Szigetvári</i>)	223
Materialisme vulgaire ou monisme marxiste? (<i>József Gondi</i>).....	230

REVUE ET CRITIQUE

Essor de la littérature sociographique (<i>Miklós Szántó</i>)	253
Tamás Varga: Logique mathématique pour débutants. I. (<i>Sándor Székely</i>)....	258
Károly Ákos: Le monde des sens (<i>Ferenc Kocsis</i>).....	260
Revue des revues	263
Bibliographie de la littérature philosophique de l'étranger. 1959. II. ème partie (<i>Mária Márkus</i>)	277

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, I., Fő utca 32. Telefon: 159—450.