

Lewis H. Morgan: Az ősi társadalom

(Gondolat Kiadó, 1961.)

„Az ősi társadalom”, L. Morgannak ez a társadalmi ismeretek fejlődése szempontjából oly fontos műve, 1877-ben jelent meg. Jelentőségét mutatja, hogy sok nyelvre lefordították, és ugyanakkor a benne foglaltakról elkeseredett viták folytak és folynak még ma is.

Maga Marx is részletesen foglalkozott Morgan kutatásaival, és — mint Engels közli — tervbe vette, hogy ezeket saját materialista történelemvizsgálatának eredményeivel kapcsolatban mutatja be, és így világítja meg jelentőségüket. Marx terve azzal magyarázható — e tervet egyébként nem tudta megvalósítani, és az ő végrendeletét „A család, a magántulajdon és az állam eredete” megírásával Engels teljesítette, amihez felhasználta Marx jegyzeteit és kritikái megjegyzéseit is —, hogy Morgan Marx után negyven évvel a maga módján újra felfedezte a materialista történelemfelfogást, s e módszer alkalmazásával a történelemkutatás bizonyos részterületén lényegileg ugyanazokhoz az eredményekhez jutott el, mint Marx.

Előbb említett művének első kiadásához írt előszavában Engels így foglalja össze Morgan jelentőségét: „Morgan nagy érdeme az, hogy írott történelmünknek... történelemelőtti alapját nagy vonalaiban felfedezte, és rekonstruálta, és az észak-amerikai indiánok nemzetségi kötelékeiben megtalálta a kulcsot a legrégebbi görög, római és német történelem legfontosabb, eddig megoldatlan rejtélyeihez. Műve nem is egy nap született. Csaknem negyven esztendeig küszködött anyagával, míg teljesen úrrá lett rajta. Éppen ezért vált is könyve korunk kevés korszakalkotó műveinek egyikévé (Marx—Engels Vál. Műv. II. 168—169. o.).

„Az ősi társadalom” négy nagy részre oszlik.

Az első részben (Az értelem fejlődése találmányok és felfedezések révén) külön-

féle, az emberiség degradációját állító elméletekkel szemben Morgan azt a felfogást fejt ki, hogy „az emberiség pályafutását a fejlődés legmélyebb pontján kezdte meg, és a vadság korából a civilizációba a tapasztalati tudás apránkénti felhalmozásával jutott el” (13. o.). Ugyanezt a gondolatot — a fokozatos fejlődést — hangsúlyozza könyvének előszavában is: „A találmányok és felfedezések összefüggő sorozatot képeznek az emberi fejlődés menetében, s egyúttal jelzik a haladásnak egymást követő szakaszait is” (8. o.). Ugyancsak az előszóban hangsúlyozza a fokozatosság mellett a társadalmi fejlődés *uniform* jellegét: „az intézmények, találmányok és felfedezések magukba olvasztották és megőrizték azokat a legfontosabb tényeket, amelyek számunkra megelevenítik a halott kultúrákat. Ha ezeket egyeztetjük és összehasonlítjuk egymással, kiderül, hogy az emberiség *egységes* eredetű, hogy a fejlődés *azonos fokon egyezők* az emberi szükségletek, és hogy az emberi szellem *hasonló társadalmi körülmények között azonos tevékenységet* fejt ki” (8. o.). Morgan arra is rámutat, hogy a társadalmi fejlődés *progresszív*, hogy a változások a tökéletesedés, a bonyolultabbá válás felé haladnak.

Bodrogi Tibor „Az ősi társadalom” elé írt tanulmányában helyesen utal rá, hogy Morgan elméletének e három jellemzője — ti. hogy a fejlődés fokozatos, *uniform* és *progresszív* — Spencer hatását mutatja.

Morgan az emberiség fejlődését a régebbi, dán régészektől származó (kő, bronz, vas) felosztással szemben új módon korszakolja. Rámutat, hogy a kő-, bronz-, vaskorszak elnevezések sok esetben hasznosak, de a tudomány haladása új felosztást tesz szükségessé, mert ezek „nem alkalmasak az egyes fejlődési fokok olyan meghatározására, amelyből az egyiknek a másiktól való függetlensége és különállása világosan kitűnnék” (17. o.). Morgan a régi elnevezések

helyett a *vadság, barbárság, civilizáció* kifejezéseket vezeti be — pontosabban: használja, mert már előtte, a XVIII. század második felében először Adam Ferguson alkalmazta e fogalmakat — és az első két kor viszonyait vizsgálja és ezeken belül további tagozódást állapít meg. „Az ősi társadalom” szerzőjének materialista történelem-felfogása fejeződik ki abban, hogy korszakolásának alapjául olyan találmányokat, felfedezéseket választ ki a társadalmi termelés folyamatából, melyek lényeges változást eredményeztek. „Mint látni fogjuk — írja —, a javasolt fejlődési szakaszok mindegyike külön kultúrát és sajátos életmódot képvisel” (17. o.).

Morgan korszakfelosztását újabb ismeretek birtokában szovjet történészek módosították.

„Az ősi társadalom” *második* részét (A társadalomszervezet eszméjének fejlődése) Morgan annak szenteli, hogy megvizsgálja a nemzetség eredetét, az irokézek, a ganouáni népcsalád, a görögök és rómaiak nemzetségi szervezetét, valamint a görög és a római politikai társadalom, azaz az állam kialakulását. Kimutatja, hogy a nemzetség volt az ősi társadalomszervezet szervezeti egysége, és mint ilyen, az ősi társadalom alapja.* Részletesen elemzi a nemzetség benső viszonyait, jogait, kötelezettségeit, és bebizonyítja, hogy a csoportházasság és ősi időszakában a nőági leszármazás szabálya jellemezte, amely egyúttal szigorú exogamiát jelentett. A nemzetség tagjai egymással nem házasodhattak. Megmutatja Morgan, hogy a nemzetségi társadalomban demokratikus viszonyok uralkodtak, ennek egyik kifejezője a nemzetségi tanács. „Ez lényegében — írja — demokratikus gyűlés volt, mivel a nemzetség minden felnőtt férfi- és nőtagja hozzászólhatott a tanács elé kerülő ügyekhez.” Ez a testület adott bűnbocsánatot gyilkosságért vagy állt érte bosszút, ez fogadott be a nemzetségbe idegeneket stb.

A nemzetségen túlmenően megvizsgálja Morgan az ősi társadalom magasabb szervezeti egységeit: a fratriát, a törzset és a törzsszövetséget is.

A nemzetségek kialakulását Morgan a vadság időszakába vezeti vissza. Úgy véli, hogy a nemzetségi szervezetet történelmileg megelőzik a nemek — férfiak és nők — különbözőségén alapuló osztályszervezetek, amelyek történelmileg a vérrokonsági család után jöttek létre, és szoros kapcsolatot mutatnak a punalua családdal. Állításának igazolására az ausztráliai házassági osztályokat elemzi. Morgannak a nemzetség létrejöttével kapcsolatos álláspontjára a család kérdésénél még visszatérünk.

„Az ősi társadalom” *harmadik* része a családdal foglalkozik, „A család eszméjének fejlődése”-vel, a házassági kapcsolatokkal, valamint a férfi és nő társadalmi viszonyával. Morgan e kérdések területén is alapvetően új nézeteket dolgozott ki, és elmondhatjuk, hogy a korabeli felfogással szemben forradalmasította a családdal kapcsolatos kutatást. Az ő nevéhez fűződik lényegileg a valóságos családfejlődés elméletének megalapozása. Engels — korábban említett művének negyedik kiadásához írt előszavában — a következőképpen jellemezte a történelemtudományban uralkodott álláspontot: „A század a (XIX. század. — P. I.) hatvanas éveinek kezdetéig a család történetéről szó sem lehetett. A történelemtudomány ezen a területen még egészen Mózes öt könyvének befolyása alatt állott. A bennük részletesebben, mint bárhol leírt patriarkális családi formát nemcsak szó nélkül elismerték a legősibb formának; hanem — a többnejűséget leszámítva — azonosították a mai polgári családdal, úgyhogy a családnak voltaképpen nem is volt történelmi fejlődése; legfeljebb azt ismerték el, hogy az őskorban lehetett egy időszak, amelyet a nemi viszonyok szabályozatlansága jellemez.”

Engels arra is rámutat, hogy Morgan előtt már történtek bizonyos lépések a családkutatás területén. Mindenekelőtt Bachofen emeli ki, akinek „Anyajog” c. munkája 1861-ben jelent meg. E művel kezdődik a család történelmi fejlődésben való vizsgálata. Bachofen az „Anyajog”-ban a következő fő tételeket állítja fel: 1. az emberek kezdetben korlátozás nélküli nemi kapcsolatban éltek, s ezt az állapotot helytelenül „hetérizmus”-nak nevezi, 2. ilyen nemi kapcsolatok mellett a származást csak anyai ágon lehet számon tartani, és ez a származtatás eredetileg minden ókori nép-nél megvolt, 3. az anyákat, mint a gyermekek egyedül biztosan ismert szüleit nagy tiszteletben részesítették, és ez teljes nőuralomhoz (gynaikokrácia) vezetett, 4. az egyes házasságra való áttérés ősi vallási parancs megsértését jelentette — ti. ténylegesen sértette a többi férfinak ugyanarra a nőre való hagyományos jogát, jegyzi meg Engels —, és ezt a jogsértést a nő ideiglenes átengedésével vagy megvásárlásával kellett levezekelni.

Bachofen nagyon sok értékes anyagot gyűjtött össze a különböző népek társadalmi és vallási életéből a családdal, különösen a matriarchátussal kapcsolatosan. Felfogásának volt azonban egy alapvető hibája, amelyre Engels a következő szavakkal mutatott rá: „Bachofen szerint ... nem az emberek tényleges létfeltételeinek fejlődése,

hanem e létfeltételeknek ugyanezen embe-
rek fejében visszatükröződő vallásos képe
okozta a férfi és nő kölcsönös társadalmi
viszonyában bekövetkezett történelmi vál-
tozásokat" (Marx—Engels Vál. Műv. II.
170. o.). Bachofen tehát idealista volt,
mert a család fejlődését eszmék, a vallási
képzetek továbbfejlődése okozatának te-
kintette. Mindez azonban nem csökkenti
érdemét, mert a család történeti felfogása
mégis az ő nevéhez fűződik.

Morgan a családról szóló részt a hagyo-
mányos nézetek ellen irányított polémiai-
val kezdi: „Megszoktuk, hogy a monogám csa-
ládot olyan családfornának tekintsük,
amely kezdettől fogva létezett, bár folya-
matosságát bizonyos területeken megszakí-
totta a patriarkális családfornak. Ezzel
szemben az az igazság, hogy a család esz-
méje [!] egymás után következő fokoza-
ton keresztül fejlődött, és a *monogám csa-
lád e fejlődési sornak csupán utolsó alakját*
jelenti" (291. o. Kiemelés tőlem — P. I.).

„Az ősi társadalom” szerzője szerint az
emberiség legősibb állapotára a *teljesen*
szabályozatlan nemi élet volt a jellemző.
Úgy véli, hogy ez a következtetés a múlt
vizsgálatából elkerülhetetlenül adódik. Ezt
az állapotot mint az emberi fejlődés leg-
mélyebb pontját jelöli meg, amikor is az
embert alig lehetett megkülönböztetni a
körülötte élő és beszélni nem tudó állatok-
tól. Morgan a szabályozatlan nemi élet idő-
szakát arra a fejlődési fokra teszi, amikor
az emberek csak gyümölcssevésből éltek.
Szerinte a nemi közösség e formája aligha
maradt fenn abban az időben, midőn az
emberek már halászhadjákká lettek.

Morgan a család történelmi fejlődésében
öt formát különböztet meg. Ezek közül
hármat — a vérrokonsági, a punalua és a
monogám családot — alapvető formáknak
tekinti, mert ezek új rokonsági rendszert
hoztak létre. Kettőt pedig — a páros- és
patriarchális családot — mellékes képződ-
ménynek tart, mivel ezek önálló rokonsági
rendszer nem termeltek ki.

A vérrokonsági család rokonsági rend-
szerét Morgan „maláji”-nak, a punalua
családét „turáni-ganouáni”-nak, a mono-
gám családot pedig „árjá”-nak (szemita,
urali) nevezi el.

A *vérrokonsági családról* — a család
Morgan szerint történelmileg első formájá-
ról — „Az ősi társadalom” megállapítja, hogy
ez a XIX. században már sehol sem léte-
zik, ezért létét magának a családfornának
a bemutatásával nem lehet igazolni, és ezért
más bizonyítékokhoz kell folyamodnia.

„Hol van tehát ... a bizonyíték arra,
hogy ilyen családfornak valaha egyáltalán
létezett?” — teszi fel a kérdést Morgan.

Úgy véli, a bizonyítéknak, melyet felhoz,
kényszerítő erejének kell lennie, mert kü-
lönben egyéb állítását sem tudná megala-
pozni. Vagyis „Az ősi társadalom” szerzője
szerint egész elmélete a családról, a nemzet-
ségi rendről stb. azon áll vagy bukik, sike-
rül-e neki minden kétséget kizáróan be-
bizonyítani, hogy a vérrokonsági család
egykor létezett. Később látni fogjuk,
Morgan tévedett, mikor ezt a nézetet val-
lotta saját eredményeiről, kutatásairól.

„Ezt a bizonyítékot — mondja — egy
olyan konszangvinikus és affinális rend-
szerben találjuk meg, amely sok évszázad-
dal túlélte azokat a házassági szokásokat,
amelyekből eredt, és amelynek fennmara-
dása bizonyítja azt a tényt, hogy a rend-
szer kialakulásának idején ilyen család-
fornak létezett.

Ez a rendszer a maláji. Ez mutatja azo-
kat a rokon kapcsolatokat, amelyeknek a
vérrokonsági családban kellett fennállniuk,
és ez a rendszer az, amely saját létének
indokolására is egy ilyen családfornak meg-
létét tételezi fel, s ugyanakkor döntő bizo-
nyossággal igazolja a vérrokonsági család
létezését a rendszer kialakulásának idején”
(303. o.).

Morgan e meggyőződése alapján vizs-
gálja az általa malájinak elnevezett rokon-
sági rendszert, melyet a legősibbnek tart,
és ehhez kapcsolódva állítja, hogy a család-
fornak is, melyhez ez szerinte történelmileg
tartozik mint termék, szintén a legősibb.
Közben állandóan aláhúzza — és ebben
teljesen igaza van —, hogy a rokonsági
rendszerek nagyon konzervatívak, szívó-
san élnek tovább akkor is, amikor az
őket kitermelő tényleges családi kapcsola-
tok már eltűntek. Csak az a kérdés, hogy
a „maláji” rokonsági rendszer esetében
azok az ősi rokon kapcsolatok fejeződ-
nek-e ki, melyeket neki Morgan tulajdonít.

Morgan számára „Nyilvánvaló, hogy a
maláji rendszer ... nem származtatható
semmilyen más rendszerből, mivel ez az
elképzelt leg egyszerűbb forma” (304. o.)
Már most jelezzük, hogy Morgan tévedett,
következtetése hibás. Magát a „maláji”
rendszert a következő sajátosságok jellem-
zik: „Mindössze öt elsőfokos vérokoni
kapcsolatot ismernek, és a nemek között
nem tesznek különbséget. Minden vér-
rokon, legyen az közeli vagy távoli, e
rokon kapcsolatoknak megfelelően öt
kategóriába van osztva” (304. o.).

Morgan a maga álláspontjának igazo-
lására a vérrokonsági család mellett elemzi
a kínaiak kilenc rokon fokozatát és Platon
Timaiosának öt rokonsági fokozatát. Alap-
vetően azonban azokra a közlésekre alapoz-
za a vérrokonsági családfornak egykori ősi

meglétét, amelyek azoktól az első misszionáriusoktól származtak, akik a Csendes-Oceán szigetvilágában a Hawai-szigeteken és Polinéziában tevékenykedtek.

A család történelmileg második fő formája Morgan szerint a *punalua család*. Azt állítja, hogy ez a vérrokonsági család után következett, abból fejlődött ki és Európában, Ázsiában és Amerikában a történeti korban, Polinéziában pedig még a XIX. században is megvolt. Arról beszél, hogy a vadság fokán a törzseknél széles körben elterjedt, és egyes esetekben fennmaradt még olyan törzseknél is, amelyek eljutottak a barbárság alsó fokára, sőt a britek esetében olyan törzseknél is, amelyek már a barbárság középső fokát érték el. A *punalua* családra való áttérést azzal magyarázza „Az ősi társadalom”, hogy a vér szerinti fivéreket és nővéreket fokozatosan kirekesztették a házassági kapcsolatok köréből, mivel a fivér—nővér házasság káros hatásai nem maradhattak rejtve az emberi megfigyelés előtt. Ugyanakkor azonban az oldalági fivéreket és nővéreket benne hagyták. Magát azt a formát, mely átmenetet jelent a vérrokonságától a *punalua* családhoz, Morgan *punalua* csoportnak nevezi. Ilyen *punalua* csoportot lát pl. az ausztráliai házassági osztályokban. E csoportból mint csirából eredezteti a nemzeti szerzetet, a *punalua* családot és a turáni-ganouáni rokonsági rendszert.

Magát a *punalua* családot a következőképpen jellemzi Morgan: „Ez több vér szerinti és oldalági nővérnek egymás férjével való csoportházasságán alapult; nem volt szükséges azonban, hogy a közös férjek egymásnak rokonai legyenek. Máskor több vér szerinti és oldalági fivérnek egymás feleségeivel való csoportházasságán épült fel; nem volt szükséges azonban, hogy a feleségek rokonai legyenek egymásnak, bár ez mindkét esetben gyakran előfordult. E két házassági forma közös jellemzője, hogy férfiak egy csoportja nők egy csoportjával házasodott össze” (291. o.).

Morgan nagy érdeme, hogy kimutatja: az általa harmadik alapvető családfornak tekintett monogámia létrejötté a társadalom anyagi életének megváltozásával kapcsolatos. „... a tulajdon abban a mértékben, ahogyan változatosságban és mennyiségben növekedett — írja —, szakadatlan és állandóan növekvő befolyást gyakorolt a monogámia irányában. Egyenesen lehetetlen a tulajdonnak az emberi civilizáció fejlődésére gyakorolt hatását túlbecsülni” (389—390. o.). Rámutat arra is „Az ősi társadalom”, hogy a rabszolgaság megjelenése szoros kapcsolatban van a magántulajdon létrejöttével. A szigorú

monogámia pedig csak akkor alakulhatott ki, amikor a birtokos gyerekei kezdték a vagyonot örökölni. Ez a családfornalehetővé tette a biztos apa személyének megállapítását, a javak közös birtoklását egyénivel helyettesítve, és az agnát öröklés helyébe a gyermekek kizárólagos öröklését tette.

Morgan azonban nagyon jól látja a monogám család megjelenésével együttjáró negatív jelenségeket is. Látja, hogy a család nem szerelmi vonzalmon alapult, hanem a férfiak erőszakosan rákényszerítették a nőkre az egy férfival való nemi életet megjelenésekor, és ugyanakkor ők magukra nézve nem tartották kötelezőnek az egy nővel folytatott nemi viszonyt. A nőket elkülönítették a férfineimtől a vagyonosoknál, házi rabszolgákká tették őket. Így társadalmilag megvetett, lealacsonyított lényekké váltak. „A sok évszázados szokások oly hatalmas erővel kényszerítették rá a görög asszonyok tudatára alacsonyabbrendűségük érzését — mondja Morgan —, hogy ettől a görög virágkor utolsó százáig sem szabadultak meg” (363. o.).

A *páros családot* Morgan szerint már a barbárság alsó fokán álló törzsek, nemzetségek ismerték, és részben elkülönült családot jelentett, bizonyos vonatkozásban (egy férfi és egy nő sajátos házassági kapcsolata) a monogámia történelmi előfutára.

A *patriarkális* családról szinte csak meghatározást ad Morgan, amely szerint ez a barbárság késői szakaszát jellemzi és egy ideig még a civilizáció kezdete után is megmaradt. Lényegét Morgan nem abban látja, hogy a vezetői e családnak poligámiában éltek, hanem abban, hogy sok — szabad és nem szabad — személyt egyesített apai hatalom alatt gazdasági funkciók végzésére, a föld művelésére, csordák és nyájak őrzésére. Utal rá, hogy a rómaiaknál, görögöknél és hébereknél a patriarkális család akkor létezett, mikor „az egyén a nemzetség fölél kezdett emelkedni”.

Morgannak a vérrokonsági és a *punalua* családdal kapcsolatos álláspontját azért ismertettük részletesen, mert család-elméletének ezek képezték mindig is leggyengébb pontjait. Már „Az ősi társadalom” megjelenésekor kétségbevonták ezeknek a családfornáknak egykori létezését. Később pedig kutatások kiderítették, hogy egyáltalán nem léteztek. Morgan tévedése egyrészt abból fakadt, hogy a hittérítők nem valóságos adatokat közöltek vele, másrészt pedig abból, hogy nem ismerte azokat a tényleges viszonyokat, amelyek a Hawai-szigeteken és Polinéziában a múlt században fennállottak.

Míg Morgan azt hitte, hogy a polinéziai és Hawai-szigeteken primitív, a vadságra jel-

lemző viszonyok álltak fenn a XIX. században, addig a későbbi és pontos kutatások kiderítették, hogy Óceánia szigetvilágában a társadalmi viszonyok nagyon bonyolultak voltak. Több szigeten — többek közt a Hawai-szigeteken is — megjelent már az osztályokra való tagozódás, a vagyoni differenciálódás eredményeképpen a gazdagok osztálya, sőt még a rabszolgaság és az írás is. Fejlett volt a földművelés és vagy bomlófélben volt vagy megszűnt a nemzetségi társadalom, ahogy erről több kutató és tudós egyöntetűen vélekedik (pl. D. A. Oljderogge a Rodovoje obszcsesztvo c. gyűjteményes kötetben megjelent cikkében: A rokonsági maláji rendszere).

Morgan azt állítja „Az ősi társadalom”-ban, hogy az általa malájinak nevezett rokonsági rendszer a vérrokonosági, a vadság fokán létezett család terméke. Ezzel szemben a tudomány később megállapította, hogy e rendszer abban az időben jött létre, amikor a nemzetségi társadalom bomladozott. Míg Morgan azt hitte, hogy a maláji rokonsági rendszer történelmileg a nemzetségi rend előtt alakult ki, addig a valóságos helyzet az, hogy az után, annak bomlásakor. „... a nemzetségi rend bomlásával és az exogámia eltűnésével párhuzamosan — írja A. M. Zolotarjev, egy jeles szovjet tudós — elveszti értelmét és eltűnik az anya rokonainak az apa rokonaival való szembeállítása, apai és anyai ágak összekeverednek, a turáni-ganouáni rendszer átalakul malájivá” (Rodovoje obszcsesztvo. 30. o.). A maláji rendszer tehát nem előzte meg a turáni-ganouáni rokonsági rendszert, ahogy Morgan vélte, hanem történelmileg utána következik. Az apai és anyai rokonokat ettől kezdve ugyanazon névvel jelölik. A magyarban pl. anyám és apám fivérét egyaránt nagybácsimnak hívom, a megnevezésben nincs semmiféle utalás arra, hogy apám vagy anyám testvéréről van-e szó. Az orosz nyelvben azonban néhány évszázaddal ezelőtt még léteztek olyan fogalmak, amelyek az apai és anyai nagybácsi megjelölésére szolgáltak külön-külön. Az apa fivérét „sztrij”-nek, az anya fivérét pedig „uj”-nak hívták. Oljderogge megemlíti, hogy a Kárpátalján, mivel itt a XIX. században még nagy patriarkális családok voltak, továbbra is éltek az ilyen, a két ágat megkülönböztető kifejezések. Mindez azzal kapcsolatos, hogy milyenek voltak a régi időkben (a matriarkátus és patriarkátus viszonyai közt) az öröklés szabályai.

A punalua családról szintén kiderült, hogy nem létezett a történelem során sohasem. Morgannak az álláspontja tehát a vérrokonsági és punalua családot illetően téves

„Az ősi társadalom”-ban. De tévedett a szerző akkor is, midőn a nemzetséget a punalua családból vezette le. A tudomány mai eredményeinek fényében el kell vetni azt a morgani nézetet is, mely szerint az anyajogú — pontosabban anyaaági származtatáson alapuló — társadalmat már a nemzetségi társadalomban feltétlenül fel kell hogy váltsa az apaági. A tények tanúsága szerint ez csak az esetek kisebb részében következik be, általában az a helyzet, hogy az anyaaági származtatás közvetlenül megy át az osztálytársadalomba, és még ott is jó ideig létezik. Érdekes adatokat közöl ezzel kapcsolatosan pl. Sz. P. Tolsztoz „Az ősi Chorezm” című munkájában, amelyben elmondja, hogy a masszagétáknál az öröklés matriarkális törvényei még az i. e. II.—I. században is fenn maradtak. Ezt jól mutatja az a tény, hogy „az uralkodót az uralkodásban nőtestvérenek fia követte” (105. o.), ami teljességgel megfelel a matriarkátus öröklési szokásainak, amelyek szerint a férfi tulajdonát nővéreinek gyermekei örökölték.

Morgan könyvében arról beszél, hogy az anyaaági származtatás mindig nőuralomhoz vezet. Ezzel kapcsolatban kiderült, hogy a matriarkátus első szakaszában a férfiak és a nők teljesen egyenrangúak voltak, a nők uralma, fennsőbbisége csak később léphetett fel bizonyos esetekben, amikor a törzsek magas társadalmi és gazdasági fejlettségi fokot értek el.

E részletekben való tévedések ellenére Morgan műve alapvető jelentőségű. Engels 1891-ben róla adott értékelése ma is helytálló: „fő gondolatait az újonnan gyűjtött anyag seholsem ingatta meg. Az a rendszer, amelyet ő teremtet az őstörténelemben, nagy vonalaiban ma is érvényes”. A Gondolat Kiadó könyvkiadásunk régi adósságát törlesztette, amikor „Az ősi társadalmat” magyarul megjelentette. Engels korábban említett munkájából ugyan már sokan ismerik Morgan könyvét, de az emberiség múltja iránt érdeklődőknek nagyon sokat nyújt még így is, mert az a sorrend, melyet Morgan felállított (promiszkuitás, csoportházasság, monogámia) alapvonalaiban ma is helyes, ha a részletekben elég sokban módosult is.

Morgan nagy gondolkodó voltát és éleslátását sok dolog bizonyítja művében. Megragadó ebből a szempontból, amit a monogám család jövőjéről mond: „... a monogám család jelentősen fejlődött a civilizáció kezdete óta, s igen érezhető haladást tett az újkorban, ... feltehető, hogy még további fejlődésre lesz képes mindaddig, amíg el nem jut a nemek egyenlőségéig. Ha azonban a távoli jövőben a monogám család

képtelenné válnék megfelelni a társadalom követelményeinek, a civilizáció folytonos haladását feltételezve lehetetlen megmondani, milyen természetű lesz az, amely követni fogja" (384. o.).

De nemcsak a családfejlődést illetően vonja le nézeteinek logikus következményét, hanem általában a társadalmat illetően is, s úgy érezzük, mintha Marx, a kommunista beszélne: „A civilizáció kezdete óta eltelt idő csak egy töredéke az ember azelőtti létének, és csak egy töredéke az eljövendő koroknak. Egy olyan pályafutás

végén, amelynek a vagyonszerzés a végcélja, a társadalom felbomlása fenyeget, mert egy ilyen pályafutás a saját elpusztításának elemeit hordja magában. A kormányzat demokráciája, a társadalmi testvériség, a jogok és kiváltságok egyenlősége és az egyetemes népoktatás a társadalom következő magasabb szintjének árnyékát vetik előre, amely felé a tapasztalás, értelem és tudás állandóan törekednek. Ez az ősi nemzetségek szabadságának, egyenlőségének és testvériségének megújulása lesz" (426. o.).

Pais István

A. Szpirkin : A tudat keletkezése

(Goszpolitizdat, Moszkva 1960.)

Szpirkin könyve nagyszabású vállalkozás. Kísérletet tesz arra, hogy átfogó képet adjon az emberi tudat kialakulásáról, végigkísérje azt a fejlődési folyamatot, melynek során az állati pszichikumból a mai ember magasrendű tudata kialakult. Mai emberen Szpirkin nem korunk emberét érti, hanem a homo sapienst általában. A szerzőnek ez a kiindulópontja teljesen elfogadható, hiszen minőségét tekintve a nemzetségi társadalom emberének tudata már nem különbözik a XX. sz. emberének tudatától.

A szerző igen nehéz feladatot vállalt magára. Nemcsak azért, mert elméleti kiindulópontként nem állt rendelkezésére más, mint a klasszikusok utalásszerű megjegyzései, hanem azért is, mert a tudat kialakulásának tanulmányozásához, hogy úgy mondjuk, komplex módszerre van szükség: a feladat megoldása igen sok tudományág részletes ismeretét teszi szükségessé. A könyv megírásához a szerzőnek mélyreható tanulmányokat kellett folytatnia a fiziológia, az állatlélektan, az archeológia, az etnográfia, a gyermeklélektan, a nyelvtörténet, a művészettörténet, a vallástörténet, a filozófiatörténet stb. területén.

A könyv két részből áll. Az első rész „A tudat előtörténete. A tudat keletkezése és fejlődésének legkorábbi szakaszai” képet ad az emberi tudat kialakulásának alapvető csomópontjairól, azokról a minőségi ugrásokról, amelyek a tudat kialakulásának folyamatában bekövetkeztek. Részletesen elemzi az állatok, elsősorban az ember-szabású majmok pszichikumát, az intellektus csíráinak kialakulását ezeknél az állatoknál. Az emberi tudat előtörténetéhez természetszerűen hozzátartozik a legmagasabbrendű állatok pszichikumának kialakulása is, hiszen ez képezi az emberi tudat

létrejöttének biológiai feltételeit. Az elemzés alapjául Szpirkinnél a ma élő ember-szabású majmok megfigyelése szolgál. Ebből jogosan von le következtetéseket az ember őseire vonatkozóan, hiszen az állati pszichikum fejlődését kizárólagosan biológiai tényezők határozzák meg, a biológiai életfeltételek változása pedig összehasonlíthatatlanul lassabban megy végbe, és lassabban fejti ki hatását, mint az emberi tudat fejlődését biztosító társadalmi életfeltételek változása.

Az emberi tudat kialakulását biztosító biológiai előfeltételek vizsgálata döntő jelentőségű az emberi tudat kialakulásának magyarázata szempontjából. Ezen a területen ugyanis két hibás álláspont is felerősült a tudományban, s bizonyos formában mindegyikük behatolt az erre a kérdésre vonatkozó marxista irodalomba is. Az egyik hibás véglet teljesen elszakítja az emberi tudatot az állati pszichikumtól, áthidalhatatlan szakadékot teremt a kettő között. Ha azonban a legmagasabbrendű állatok pszichikuma és az emberi tudat között meglevő kétségtelenül döntő minőségi különbséget áthidalhatatlan szakadékká tárgítjuk, akkor már hiába hivatkozunk arra, hogy az emberi tudat fejlődését nem biológiai, hanem társadalmi tényezők határozták meg, nem követhetjük nyomon az emberi tudat kialakulását. Ha az intellektus csírái sem találhatók meg az állatvilágban, akkor hogyan volt lehetséges egyáltalában az ember őseinek társadalmi lényvé válása? Az intellektus csíráinak kialakulása a társadalom kialakulásának, a munkavégzésnek elengedhetetlen feltétele volt.

A másik hibás véglet a minőségi különbség felszámolása az állati és az emberi pszichikum között. Ez a felfogás — ha következetesen végigvisszük — éppen úgy teoló-

giához vezet, mint a másik. Ha ugyanis az ember tudata nem különbözik minőségileg a magasabbrendű állatok tudatától, akkor világos, hogy az anyag e legmagasabbrendű megnyilvánulásának, az emberi tudatnak a kialakulásában nem a társadalmi munkavégzés játszotta a döntő szerepet. Biológiai tényezők segítségével pedig még senkinek sem sikerült (és nem is sikerülhet) a tudat kialakulását megmagyaráznia. Ha viszont kialakulását nem tudjuk megmagyarázni, akkor arra kényszerülünk, hogy öröktől fogva létezőnek nyilvánítsuk, vagy elismerjük, hogy valami természetfeletti principium teremtetette.

Szipirkinnek azért sikerült a kérdés dialektikus megoldása, mert az emberszabású majmok viselkedésének megfigyeléséből, igen széleskörű állatlélektani anyagból indult ki, amely azt bizonyítja, hogy az emberszabású majmok már képesek közvetlen létezésükkel kapcsolatban kielégítésre. Képesek arra, hogy szükségleteik és azok kielégítése közé közbeeső láncszemet iktassanak, szükségleteik kielégítése céljából eszközt használjanak, sőt ezeket az eszközöket — természetesen igen primitív formában — alakítsák is. Ezt tudati szinten csak úgy magyarázhatjuk, hogy ezeknek az állatoknak vannak már képzeik, és képesek arra is, hogy ezeket a képzeteket közvetlen észleleteikkel összekapcsolják. Nem képesek azonban arra, hogy rendszeresen munkát végezzenek, hogy „termelő-eszközöket” maguk állítsák elő. Azaz tudati szinten nem képesek különböző képzeik összekapcsolására. Ahhoz ugyanis, hogy szerszámot készítsünk, egyszerre kell megjelenie tudatunkban a szükségleteink kielégítésére szolgáló eszköz (például élelmszer) és az annak elérésére szolgáló eszköz (például megfelelően kialakított kódarab) képének. Miért nem képesek az állatok erre a tudati aktusra? Azért, mert életmódjuk nem tette szükségletüké a szerszámkészítést, a munkavégzést.

Az első lépés tehát az emberi tudat kialakulása felé a képzetek összekapcsolásának képessége, a képzelőerő kialakulása, amely az előember fokán jelenik meg. Az előembernél azonban Szipirkin szerint még mindig nem beszélhetünk tudatról, csak az intellektus csiráiról, minthogy az előember tudattartalmát még nem a fogalmak és ítéletek, hanem az érzéki képzetek alkotják.

Az első minőségi ugrás az ősközösségi társadalom alsóbb fokán hordákban élő ember tudatának kialakulása. A primitív munkavégzés, a kezdetleges társadalmi kapcsolatok alakulása, a második jelzőrendszer elemeinek megjelenése és a tudat érzéki-konkrét fokának kialakulása egy-

séges egészlet alkotó folyamat, amelyben az egyes elemek alakulása és fejlődése feltételezi a többiek alakulását és fejlődését, és megfordítva.

Nincs lehetőségünk arra, hogy részletesen nyomon kövessük a szerző elemzéseit az emberi tudat egymást követő fejlődési fokozataira vonatkozóan. A hordaember tudatszintjének elemzésénél is és a homo sapiens tudatszintjének elemzésénél is a munkavégzés, a társadalmi viszonyok, a beszéd és a tudat fejlődését dialektikus egységben tárgyalja, kiemelve ezek közül az elemek közül a társadalmi munkavégzést, mint az emberré válásnak, a tudat kialakulásának meghatározó tényezőjét.

A minőségi változások az emberi tudat kialakulásának folyamatában nem mehetek és nem is mentek robbanásszerűen végbe. A tudat kialakulása hosszan tartó folyamat, amelyben a kiindulópont és a végeredmény a fejlődés két minőségileg különböző foka. Nem vitatható, hogy a pszichikum fejlődésének lényege a haladás az absztrakció és az általánosítás egyre magasabb fokai felé. Szipirkin elemzéseinél azonban bizonyos mesterkéltséget tapasztalhatunk. A mesterkéltség onnan adódik, hogy az emberré válás folyamatában végső soron merev határvonalakkal akarja elválasztani egymástól a minőségi csomópontokat, az előember, a hordaember és a nemzeti társadalom emberének fokát. A könyv befejezésében igen helyesen utal arra, hogy a tudat kialakulásának folyamatát nem érthetjük meg, ha a fejlődést nem tudjuk dialektikusan, a folytonosság és a megszakíttóság szerves egységeként értelmezni. Igaz, hogy az említett fokozatok az emberré válás minőségi csomópontjai. Az is igaz, hogy az emberré válás említett elemei az egyes csomópontokon dialektikus egységet alkotnak. A kérdéses csak az, hogy ezeknek az elemeknek a fejlődésében jelentkeznek-e azok az éles határvonalak, amelyekről Szipirkin beszél. Nem tudja a szerző adatokkal alátámasztani azt az állítást, hogy a fogalmi absztrakció csak a nemzeti társadalom emberének tudatát jellemzi. Úgy gondolom, ez nemcsak annak eredménye, hogy nem állt rendelkezésére elegendő adat, hanem annak is, hogy maga az állítás nem felel meg a valóságnak. A tudati fejlődés felfogása bizonyos mértékig sematikusá válik Szipirkinnél azáltal, hogy a hordatudat, az érzéki-konkrét tudat fokán még egyáltalában nem feltételezi a fogalmi gondolkodás csiráinak megjelenését. Ezen a fokon csak az érzéki-konkrét tudat absztraktabbá válását jelöli meg olyan mennyiségi felhalmozódásként, amely a következő minőségi ugrást, a fogalmi tudat létre-

jöttét előkészíti. Pontosan azt a hibát követi el, amelyet a könyv befejezésében maga is elítél: túlságosan kiemeli a megszokottságot a fejlődésben, a folytonosság rovására. Hogy ez a felfogása hibás; az magából a könyvből is kitűnik. Egyrészt a nyelvfejlődés vizsgálatánál a hordaember fokán már feltételezi a beszéd, a még nem tagolt, de a cselekvések és a tárgyak szándékos megjelölésére szolgáló beszéd kialakulását. Helyes az a megállapítása is, hogy a beszéd ezen a fokon még nem szavakból és mondatokból, hanem egész jellegű hangkomplexumokból állt. De véleményem szerint a beszédnek már ez a fajtája is feltételezi az absztrakt gondolkodás primitív fokának kialakulását. A másik tényező, amely még világosabbá teszi, hogy a hordaember és a nemzeti társadalom emberének tudata között megvolt elég merev határvonal nem helytálló, az az, hogy az ember célirányos természetátalakító tevékenységében, munkavégzésében — amelyet a szerző helyesen jelöl meg a tudatkialakulás hajtóerejeként — a két fok között nincs meg az a minőségi különbség, amely a tudati fejlődés ugrását feltételezné.

A minőségi változást a tudati fejlődésben az ember kialakulásának ezen a fokán nem az érzéki-konkrét tudatról az absztrakt tudatra való ugrás jelenti, hanem az öntudat kialakulása, amit igen helyesen és érdekesen vezet le a szerző az ősközösségi társadalmi viszonyok formálódásából.

Ettől a hiányosságától eltekintve a könyv első része igen értékes és gazdag anyagot nyújt az absztrakt gondolkodás kialakulására vonatkozóan, ami elsősorban Szpirkin igen széleskörű etnográfiai ismereteinek köszönhető.

A könyv második része „A társadalmi tudat formáinak kialakulása”. Újszerű gondolat, hogy a tudat kialakulásának történetét tárgyaló mű keretében a társadalmi tudatformák kialakulását felvesszük. A gondolat újszerű, de feltétlenül helyes, hiszen ha ezt nem tenné meg a szerző, akkor az a benyomásunk támadna — ha a szerzőnek nem is ez a koncepciója —, mintha a tudat kialakulása úgy ment volna végbe, hogy először kialakult az egyes emberek személyes tudata, s amikor már ez megtörtént, akkor „fogott hozzá” az emberiség, hogy a társadalmi tudatformákat kialakítsa. S amennyire igaza van Szpirkinnek abban, hogy a társadalmi tudat nem az egyes emberek tudatának mechanikus összege, éppen annyira igaza van abban is, hogy a társadalmi tudat formái elszakíthatatlanok az egyes emberek tudatától, s a társadalmi tudatformák kialakulása a személyes tudat

kialakulásával egyidejűleg ment végbe. A két szféra között dialektikus kapcsolat áll fenn.

A társadalmi tudatformák közül Szpirkin az erkölcsi, az esztétikai, a vallási és a tudományos tudatforma kialakulását vizsgálja. Az egyes tudatformák egymástól elválasztott tárgyalása nem volt a legszerencsésebb megoldás. Először is azért nem, mert a könyv feladata a tudatkeletkezés vizsgálata általában és nem a társadalmi tudatformák vizsgálata. Minden egyes társadalmi tudatforma kialakulásáról többkötetes művet lehet írni, egy néhány száz oldalas könyv még vázlatosan sem képes a felmerülő problémák megoldására. Mint-hogy a szerző nem az összefolyamatot, hanem az összefolyamat egyes oldalait vizsgálja, hiányérzet támad az emberben, úgy érzi, hogy az egyes fejezetek nem oldják meg a címükben felvetett problémát. Ha az összefolyamatot a maga egészében tárgyalta volna a szerző, akkor az olvasó nem is várná azt, hogy az egyes tudatformák kialakulását illető valamennyi lényegesebb kérdésre választ kapjon.

Mindez azonban csak szépséghiba lenne; nemcsak erről van szó. Ez a tárgyalásmód tartalmi torzításokhoz is vezet. Nem mintha Szpirkin kifejezetten azt állítaná, hogy az egyes társadalmi tudatformák egymástól teljesen függetlenül alakultak ki. Sok helyütt rá is mutat arra, hogy milyen összefüggések vannak az egyes társadalmi tudatformák között, hogyan hatott az egyik tudatforma kialakulása a másikra. Éppen ez a tény azonban, hogy csak bizonyos összefüggésekre mutat rá, mutatja azt, hogy alapvetően hibásan fogja fel az összefüggést. A helyzet ugyanis az, hogy a tudatkeletkezés hajnalán az egyes társadalmi tudatformák egyáltalában nem váltak el egymástól, egységes egészet alkottak, a differenciálódás csak későbbi termék. El lehet-e választani pl. — hogy a legpolárisabb ellentétet válasszuk példaként — az ősközösségi társadalomban a tudományt és a vallást? A természeti és a társadalmi jelenségek magyarázatánál az ősközösségi társadalom emberének tudatában szerves egységet alkotnak a valóságot adekvát formában és hamisan tükröző elképzelések. Hogy ezek között harc folyik, az kétségtelen. Kétségtelen, hogy az emberi megismerés előrehaladásával az ember egyre több jelenségnek találja meg racionális magyarázatát, egyre több esetben sikerül a hamis képet hű tükröképpel helyettesítenie. De azt jelenti-e ez, hogy a természeti és társadalmi jelenségeknek már az ősközösségi társadalomban kétféle magyarázata léteznék, egy racionális, tudományos és egy irracionális,

vallásos magyarázata? Semmi esetre sem. A primitív ember világmagyarázatként egységes képet alkotott, s csak az osztálytársadalomban beszélhetünk arról, hogy a tudomány és a vallás elszakadnak egymástól, mert csak itt jelentkezik olyan társadalmi erő, melynek érdeke, hogy a már racionális világmagyarázattal szemben a vallásos világképet konzerválja. Persze a tudatnak magának is megvan a konzerváló sajátossága, nem tud minden új ismeretet azonnal beépíteni a régi ismeretek rendszerébe, s hajlamos arra, hogy a régi elképzelésekhez ragaszkodjon akkor is, ha az új ismeretek ellentmondanak neki. Mint-hogy azonban az emberiségnek az az érdeke, hogy a valóságot hűen ismerje meg, ezért, amíg nem létezik olyan osztály, melynek érdekei ellentétesek az egész emberiség érdekeivel, addig a tudatnak ez a konzervatív sága nem játszhat döntő szerepet.

Vagy nézzük az erkölcsi tudatforma kérdését. Szpirkin nagyon helyesen mutat rá arra, hogy az erkölcs nem azonos az erkölcsi normák összességével, hogy az erkölcsben az egyénnek és a társadalomnak az emberi gyakorlat során kialakult viszonya jut kifejezésre. Az erkölcsi tudatforma nem azonos az erkölccsel, az erkölcsi tudatforma az erkölcs tükröződése a tudatban. Az erkölcs keletkezését valóban vizsgálhatjuk a társadalmi tudatformáktól elkülönítve, de az erkölcsi tudatforma keletkezését semmi esetre sem. A társadalom, az adott közösség érdekei, létfeltételei alakítják ki a társadalmi szokásokat. Ezeknek a szokásoknak a tükröződése az ember tudatában az erkölcsi tudatforma csíráit jelenti. De beszélhetünk-e arról, hogy ősközösségi ember tudatában elválnak egymástól az erkölcs és a vallás követelményei? Semmi esetre sem, minthogy ezek a követelmények még a gyakorlatban sem váltak el egymástól. Azt jelenti-e ez, hogy az ősközösségi társadalomban csak vallás-erkölcs létezett? Nem, mert nem beszélhetünk arról sem — mint már mondtuk —, hogy a vallás mint önálló társadalmi tudatforma kialakult volna.

Végezetül azt hiszem, nem sok szót érdemes vesztegetni arra, hogy a művészet keletkezése — s így az esztétikai tudatforma keletkezése is — milyen szoros kapcsolatban állt a mágiával.

Világos, hogy az ősközösségi ember társadalmi tudatának formája egységes egészet alkotott. Nem állítom azt, hogy Szpirkinnek más az álláspontja. Könyvének tárgyalásmódja azonban egyszerűen lehetlenné teszi, hogy ezt az egyedül helyes álláspontot kifejtthesse.

Ennek a, sajnos, súlyos torzításnak ellenére is a könyv második része igen értékes elemeket tartalmaz, sokban gazdagítja a tudat keletkeztörténetére vonatkozó marxista irodalmat. Alapvető érdeme annak kimutatása, hogyan jelennek meg a társadalmi tudatformák mint az ember gyakorlati, termelési szükségletét közvetetten kielégítő tényezők az emberi tudatban. Talán éppen az az alapvető törekvése, hogy a különböző burzsoá szellemtörténeti és pozitivisták irányzatokkal szemben a társadalmi tudatformák keletkezésének marxista magyarázatát adja, eredményezte azt, hogy figyelmen kívül hagyta összefüggésüket.

Részletesebben csak a könyv utolsó fejezetével szeretnék foglalkozni, amelyben a tudomány mint társadalmi tudatforma csíráinak kialakulásával foglalkozik a szerző. Ezen belül elsősorban — igen helyesen — a kategóriák keletkeztörténetét tárgyalja, minthogy, véleménye szerint, a tudomány létrejöttének alapvető feltétele a kategóriák kialakulása. Ez a rész elsősorban azért figyelemre méltó, mert a szokásos tárgyalásmódtól eltérően, Szpirkin a kategóriák tárgyalását nem azzal kezdi, hogy megvizsgálja, hogyan alakult ki az adott kategória mint filozófiai fogalom. Hiszen ez a fejlődésnek csak igen késői stádiuma. Minden egyes esetben kimutatja, hogy az emberi gyakorlat, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődése hogyan tette szükségletté az ember számára, hogy az olyan kategóriák, mint a minőség, a mennyiség, a tér, az idő, az okság vagy a cél először érzéki-konkrét formában, majd fogalmi síkon is megjelenjenek az emberi tudatban. Még a kategória fogalmi síkon való megjelenése sem jelenti az adott kategória filozófiai vizsgálatát, nagyon is távol van attól. A mennyiség kategóriájának fogalmi megjelenése nem a „mennyiség” mint olyan fogalmának kialakulását jelenti, hanem az egy, kettő, három stb. fogalmának kialakulását, elvonatkoztatását egy, kettő, három stb. konkrét tárgytól. Vagy a tér kategóriájának fogalmi kialakulása nem jelenti még azt, hogy az ember a tér mibenlétét vizsgálja, csak azt, hogy távolságot, formát stb. fogalmilag meg tud ragadni, elvonatkoztatva attól a tárgytól, amelynek formája van, azoktól a tárgyaktól, amelyek egymástól bizonyos távolságra vannak.

Szpirkinnek ezek az elemzései igen érdekesek. Kísérletet tesz arra is, hogy a kategóriák kialakulásának sorrendjét megállapítsa. Ha bizonyos esetekben vitathatók is megállapításai, mindenesetre komoly figyelmet érdemelnek, komoly lökést adhatnak a dialektikus logika ilyen irányú vizsgálatainak továbbfejlődéséhez.

Mint már fentebb említettem, Szpirkin műve úttörő jellegű munka. Mint ilyen sok tekintetben vitatható, nem oldja meg „vég-
 érvényesen” az emberi tudat keletkezésé-
 nek igen nehéz, alapvető jelentőségű prob-
 lémáját. De ezt nem is várhatjuk tőle.
 A könyv érdeme, hogy hozzáfogott a prob-
 léma kidolgozásához, felhívta a figyelmet
 a megoldandó kérdésekre, megmutatta

azt az utat, amelyen a marxista filozófiá-
 nak haladnia kell, hogy ezt a világnézeti és
 tudományos szempontból alapvető jelen-
 tőségű kérdést tisztázhassa. S ha nem is
 vennénk tekintetbe az igen sok, nagyon
 jól megoldott részletkérdést, már ez is
 nagy jelentőségű tudományos eredmény.

Vajda Mihály

Filozófiai Enciklopédia

A Szovjetunióban megkezdtek a Filo-
 zófiai Enciklopédia köteteinek kiadását.
 Megjelent az első kötet.

A Filozófiai Enciklopédia kiadása indo-
 kolt és szükséges. A szocializmus győzelme
 a Szovjetunióban és a szocializmus világ-
 rendszerré való válása megnövelte a
 marxizmus—leninizmus filozófiai alapja
 iránti érdeklődést. Mind többen kívánnak
 megismerkedni a dialektikus és történelmi
 materializmussal, akik pedig az alapokat
 ismerik, igyekeznek tudásukat elmélyíteni.
 Bebizonyosodott, hogy ez az egyetlen filo-
 zófia, amely segíti a valóság megismerését
 és megváltoztatását.

A Filozófiai Enciklopédia ezt a nagy
 érdeklődést hivatott kielégíteni. Célja —
 amint ezt a szerkesztőségi előszóban olvas-
 suk — „hogy a filozófia és a szociológia tör-
 ténetéből, a dialektikus és történelmi mate-
 rializmusból, a modern természettudomá-
 nyok és a pszichológia filozófiai kérdéseiből,
 a logika, etika, esztétika kérdéseiből, a val-
 lás és az ateizmus történetéből az ismeretek
 szisztematikus összegezését adja.” Továbbá
 „Az Enciklopédia arra hivatott, hogy elő-
 segítse a marxista—leninista filozófia széles-
 körű terjesztését.” A „széleskörű terjesztés”
 kifejezést olvasva nem a rossz értelemben
 vett „népszerűsítésre” kell gondolnunk. (Ez
 különben már az első oldalak olvasásánál
 világossá válik.) A szerkesztőségi előszó
 szerint az Enciklopédia a tudományoskéde-
 rek, előadók, aspiránsok és diákok, propa-
 gandisták és lektorok, a sajtó és a kultúra
 területén dolgozók, a kommunista párt,
 valamint a Komszomol aktívai és mind-
 azok igényeinek kielégítésére irányul, akik
 tudományos marxista világnézetüket akar-
 ják formálni.

Az Enciklopédia köteteinek kiadása
 megfelelő előkészületek után történik. Ide
 kell sorolnunk a P. F. Jugyin és M. M.
 Rozental szerkesztésében összeállított, négy
 kiadásban megjelent Rövid Filozófiai Szó-
 tárt (a magyar kiadás neve: Filozófiai
 Lexikon), amely 800 szótártípusú cikket
 tartalmaz, továbbá a Nagy Szovjet Encik-
 lopédiát, amelynek második kiadása 1250

enciklopédikus cikkben tájékoztat a mar-
 xista—leninista filozófia alapjairól, vala-
 mint a Kis Szovjet Enciklopédiát. Az elő-
 készítő munka döntő részét képezi a
 Szovjetunió Tudományos Akadémiájának
 Filozófiai Intézetében végzett kutatások, a
 szovjet és a külföldi marxista tudósok mono-
 grafikus munkái, amelyek a marxista—
 leninista filozófia kérdéseivel foglalkoznak.
 Jelen Enciklopédiát úgy tekinthetjük, mint
 egy óriási kollektív munkát.

A Filozófiai Enciklopédia főszerkesztője
 F. V. Konsztantyinov, a szerkesztőbizott-
 ság tagjai: V. F. Aszmusz, L. F. Gyenyiszova,
 M. T. Jovcsuk, B. M. Kedrov, H. N.
 Momdzsjan, E. P. Szitkovszkij, V. P. Tu-
 garinov, P. N. Fedoszejev és L. Sz. Sa-
 umjan.

Az Enciklopédia köteteibe 4500 cikket
 terveznek. Ezek a cikkek a lehető teljesség-
 ben és mélységben foglalják össze a filozó-
 fia, elsősorban a marxista—leninista filo-
 zófia kérdéseit. A cikkek típusai a következ-
 zők: „a tudományokról” („Filozófia”, „Dia-
 lektikus materializmus”, „Történelmi mate-
 rializmus”, „Asztronómia”, „Biológia”
 stb.), probléma-cikkek („Lehetőség és
 valóság”, „Általános”), terminologikus cik-
 kek („Aporia”, „Magában való dolog”), a
 filozófusokról és a marxizmus—leninizmus
 klasszikusainak fontosabb filozófiai munká-
 iról szóló cikkek, cikkek a filozófiai és a
 társadalmi eszmék történetéből az egyes
 országokat és a Szovjetunió köztársaságait
 illetően, valamint a filozófiai iskolákkal és
 irányzatokkal foglalkozó cikkek („Neo-
 kantianizmus”, „Neohégeliánizmus”, „A-
 kadémia, platon” stb.).

Amint az első kötetben látjuk, az egyes
 cikkek tömören megfogalmazott, frázis-
 mentes, alapos ismertetést nyújtanak az
 adott kérdésben. A már kicsit is terjedel-
 mesebb ismertetések megnevezik pl. az
 illető filozófus műveit (bizonyos kivételek-
 től eltekintve az eredeti címet), valamint
 a szóban forgó problémával foglalkozó iro-
 dalmat. Az ilyen ismertetések alján fel van
 tüntetve a szerző neve. Figyelembe véve
 bizonyos tudományos igényeket, némely

cikk speciális tájékoztatást is nyújt (az első kötetben pl. „a logika algebraja” cím-szónál).

A Filozófiai Enciklopédia néhány elvi jelentőségű jellemző vonása:

1. *A tudományosság.* A marxizmus—leninizmus pozíciójának szempontja. A kapitalista országokban számos filozófiai lexicont, enciklopédiát adtak ki. Ezekben — a szerkesztők és a kiadók által be nem vallott burzsoá pártosságnak megfelelően — az uralkodó kizsákmányoló osztályok érdekeinek eszméi megalapozása, a pusztuló társadalom védelme tükröződik, idealizmus, metafizika, miszticizmus nyilvánul meg bennük. Jelen Enciklopédia gyökeresen különbözik ezektől: élető eleme a proletár pártosság, a tudományosság, a tudományok és a gyakorlat legújabb eredményeinek felhasználása, filozófiai általánosítása.

2. *Az elmélet és a gyakorlat egysége.* Más típusú filozófiai enciklopédiák a filozófiát úgy igyekeznek feltüntetni, mint amely tisztán] eszmékkel foglalkozik, igyeksenek a „tisztá eszmék” birodalmába húzódní. A Filozófiai Enciklopédia különbözik ezektől: elvnek tekinti, hogy a filozófia legfőbb szempontja az élet, a gyakorlat, hogy a filozófia a társadalmi és a tudományos problémákból induljon ki, és hozzájuk térjen vissza. Ezt az elvet érvényesítve az Enciklopédia hozzájárul ahhoz, hogy a filozófia elősegítse a valóság megismerését és megváltoztatását. Ennek az elvnek az érvényesítését találjuk pl. az első kötetben az „Ateizmus”, „Alap és felépítmény”, „Humanizmus”, „Demokrácia” stb. címszavak alatti cikkeiben.

3. *Az europocentrizmussal való szakítás.* A burzsoá ideológiát tükröző filozófiai enciklopédiák a filozófiát úgy igyekeznek feltüntetni, mint amely a „történelmi nemzetek”, „kultúrnépek” körében keletkezett és fejlődött, az egyéb irányzatokat pedig kevésbé ismertetik, vagy elhallgatják. Az ilyen felfogás tökéletesen megfelel a fajelmélet és a gyarmatosítás ideológiájának. A szovjet Filozófiai Enciklopédia szakít ezzel a felfogással, a tényeknek megfelelően igyekszik minél teljesebben megmutatni a világ különböző népeinek körében kialakult filozófiai eszméket. Ezt illetően is internacionalizmus jellemzi az Enciklopédiát. Ennek érvényesítését találjuk pl. az első kötetben az argentin, angol, arab, örmény, bolgár, magyar, holland, grúz és más filozófiákról szóló cikkeiben vagy azokban, amelyekben Aidit, Bernal, Vasvári, Wiener, Herzen, Gramsci és mások tevékenységéről olvasunk.

4. *A legújabb eredmények, tények feldolgozása.* Más típusú enciklopédiák is fel-

dolgozzák a legújabb eredményeket. Ugyanakkor látnunk kell, hogy tartózkodnak azoktól, vagy félremagyarázzák azokat, amelyek kirívóan ellentmondanak az idealizmusnak, a metafizikának. Különösen vonatkozik ez a szociológia, általában a társadalom életével kapcsolatos eszmék területére. Merőben mást találunk a Filozófiai Enciklopédiában. Ez — a tudományosság és a pártosság egységének marxista—leninista felfogásából, valamint az elmélet és a gyakorlat egységéből kiindulva — általánosítja filozófiaiilag a legújabb tudományos eredményeket és a társadalomban végbemenő változásokat. Az ilyen általánosítás, mint tudjuk, a marxista—leninista filozófia tovább fejlesztésének legdöntőbb feltételét képezi. Az Enciklopédiának ezt a jellemző vonását találjuk pl. az első kötet „Burzsoá forradalom”, „Állam”, „Mozgás” stb. cikkeiben.

Az első kötet nagyobb cikkei:

„Absztrakció”. A cikk meghatározza az absztrakció fogalmát, megkülönbözteti az absztrakciót és az absztrahálást, ismerteti a probléma filozófiatörténeti vonatkozásait. Az absztrakció eredetének vázolása után áttér a politikai gazdaságtani absztrakcióra.

„Lét”. A lét kategóriájának meghatározása után a cikk felvázolja a létről szóló Marx előtti tanításokat. Ezután a lét és az anyag kategóriáinak összefüggését emeli ki, majd a társadalmi léttel foglalkozik.

„Hegel”. A Hegelről szóló ismertetés az életrajzi adatok után lényegében a hegeli filozófiát mutatja be a fő műveken keresztül, egyben rövid értékelést ad. Az ismerettség végén a hegeli filozófiával foglalkozó fontosabb irodalom terjedelmes felsorolását találjuk.

„Humanizmus”. A szűkebb és a szélesebb értelemben vett humanizmus fogalmának meghatározása után a cikk a marxizmus előtti humanizmust tárgyalja majd a szocialista humanizmus lényegére, jellemző vonásaira tér át.

„Dialektika”. Itt a dialektika fogalmának tisztázása után a marxizmus előtti dialektika történetének vázlatát találjuk, kiemelve Hegel szerepét ezt illetően, majd a marxista-leninista dialektika jellemző vonásainak és törvényeinek felsorolását.

„Dialektikus materializmus”. E címszó alatt találjuk az első kötet legnagyobb cikkét, a következő tartalommal: A dialektikus materializmus tárgya; a dialektikus materializmus létrejötte; a dialektikus materializmus fejlődésének lenini szakasza; anyag és tudat; a megismerés folyamatának dialektikája; a dialektika mint logika és az ismeretelmélet; a dialektika kategóriái és törvényei; a dialektikus materializmus

és a modern természettudományok; a dialektikus és a történelmi materializmus egy-
sége; a dialektikus és a történelmi materia-
lizmus mint a marxista párt eszmei fegy-
vere; a dialektikus materializmus és a jelen-
legi burzsoá filozófia; a dialektikus materia-
lizmus és korunk.

Az első kötet nagyobb cikkei még:
„ $A = A$ ”, „A logika algebraja”, „Ateiz-
mus”, „Végtelen”, „Burzsoá forradalom”,
„Valószínűség”, „Lehetőség és valóság”,
„Háború”, „Általános”, „Mozgás”, „Való-
ság” stb. E kötetben találunk ismertetést
az azerbajdzsán, amerikai, angol, arab, ar-
gentin, örmény, belorusz, bolgár, brazil,

magyar, bizánci, holland és grúz filozófiák-
ról.

Az Enciklopédia egészében a filozófia
fejlődésének jelenlegi szakasza tükröződik.
A marxista—leninista filozófia szakadatlan
fejlődése a Filozófiai Enciklopédia további
kiegészítését követeli. Az Előszó utal arra,
hogy ilyen kiegészítésre már a következő
kötetekben sor kerül.

Célszerű megkezdeni az előkészületeket
a Filozófiai Enciklopédia magyar nyelvű
kiadásához. Ez hasznos lesz — az Enciklo-
pédia rendeltetéséből következően — a
nem-filozófusok számára is.

Katona Péter

Kritikai megjegyzések egy szociológiai kézikönyv margójára*

A marxista szociológust — noha gyöke-
reken más filozófiai alapról, tehát szükség-
képpen kívülről szemléli — a polgári szocio-
lógia kézikönyvei sok vonatkozásban el-
igazíthatják a jelenkori polgári szociológia
probléma-renetegében. Am ez az eligazítás
mindenképpen szubjektív, amennyiben a
polgári szociológia összértékelését fejezi ki,
és még ezt is sok egyéb szempont befolyá-
solja. Például a nemzeti hovartartozás,
amely — különösen a francia szociológiá-
ban — erősen torzító tényező. A polgári
szociológiai kézikönyvekben jelentkező össz-
értékelést tehát csak akkor tudjuk a
marxista szociológia számára hasznosítani,
ha feltárjuk az értékelés rugóit, a kifejezett
problémák társadalmi összefüggéseit.

Armand Cuvillier kézikönyvének érté-
kelésénél mindezeket túl még két szem-
pontot kell tekintetbe vennünk. Az egyik a
munka belső logikáját érintő, és pedig a
szerző által hangsúlyozott ama igény,
amely szerint a könyv vezérfonalul és kala-
uzként kíván szolgálni a szociológia tanul-
mányozásához, a másik pedig — a beveze-
tőben elmondottakkal összefüggésben —
mit jelent a mű a marxista szociológus
számára. Ez a két szempont — bár szükség-
képpen különbözik egymástól — bizonyos
vonatkozásban egyezik is, s ez az egyezés,
mint probléma abban fogalmazható meg,
hogy mennyire fogja át a kézikönyv a
polgári szociológia egészét, s nézőpontja
mennyire szubjektív a polgári szociológián
belül is — az egy bizonyos irányhoz való
tartozás értelmében.

Már a kézikönyv tartalomjegyzékének
átfutása arra mutat, hogy a szerző — bár
bizonyos szociológiai elmélet híve, s ezt az
elméletet a munka problematikus tagolá-
sában érvényre is juttatja, ezen belül po-
zitivista módon ismerteti, noha kevésbé
értékeli, a legkülönbözőbb szociológiai irá-
nyok állásfoglalásait. Ez a pozitivisták mód-

szer a bevezetésre valóban alkalmas, s bur-
zsoá kézikönyvet tekintve, az ilyen mód-
szerrel készült munka látszik a leghasznál-
hatóbbnak a marxista szociológus számára
is.

A szerző második célkitűzése arra írá-
nyult, hogy megmutassa, miként nyerne-
k azok a problémák, amelyeket egész sor
tudomány, pl. jogtudomány, gazdaság-
tudomány stb. kutat, új megvilágítást a
szociológiai szempontból történő vizsgálat
következtében. Rá kell azonban mutat-
nunk, hogy ez a második cél a részletes
problémakifejtés során szükségképpen el-
homályosodott, és pedig annak következté-
ben, hogy nem nyer megnyugtató tisztá-
zást maga a „szociológiai szempont.”

A szociológiai szempont problematikus
volta mindjárt a munka első részében je-
lentkezik. A szerző ugyanis két fejezetben
a szociológia történetét kívánja vázolni, és
pedig Comte előtti és Comte utáni fel-
osztásban. A történeti résznek már az ilyen
kettős felosztása is azt mutatja, hogy a
szerző a szociológiát nem bizonyos társa-
dalmi-történeti viszonyok és körülmények
ideológiai következményeként fogja fel, s
történetében lényegileg nem választja el a
társadalommal kapcsolatos filozófiai és po-
litikai jellegű gondolkodástól. A szociológiai
szempont társadalmi gyökereinek feltárása
lenne azonban az első lépés magának a szo-
ciológiai szempontnak tartalmi tisztázása
felé is. A fogalmi tisztázatlanság így azon-
ban a későbbiekre is kihat, és nemcsak a
problémák igényelt és ígért új megvilágítá-
sa homályosul el sok helyütt, hanem bizo-
nyos fokig csorbát szenved a pozitivisták
jellegű átfogás is.

Az említett fogalmi zavarnak a törté-
neti részre való negatív hatására csak egy-

* Cuvillier, Armand: Manuel de Sociologie.
Avec Notices Bibliographiques. I—II. Tome. Paris,
Presses Universitaires de France 1950.

két példát idézünk. A szerző pl. a Comte előtti „politikai filozófia” bemutatásának kezdetén azt állítja, hogy a szociológiában is, mint egyebütt, a gyakorlat megelőzte az elméletet. S ezt azzal támasztja alá, hogy a filozófusok mindenekelőtt a társadalmi szervezésnek azokat az alapelveit keresték, amelyeknek érvényesülni kellene, tehát szemléletük normatív volt.¹ Ennek a felfogásnak két hibája van: egyrészt az ilyen értelmű normatív szemlélet még nem jelent gyakorlatot, másrészt a társadalomról normatív módon való gondolkodás nem szociológia. A szociológiai szempont társadalmi meghatározásának hiánya azután felszínre kerül abban a szerzői felfogásban is, amely szociológiaiaként, illetőleg szociológusként állítja egy síkra a középkori keresztény politikai filozófiát, s Grotiust, vagy Locke műveit, s így tovább. Ahol pedig alkalma nyílna a szociológiai szempont társadalmi meghatározottságának és logikai tartalmának kimutatására, először a Comte-i pozitívista filozófiával kapcsolatosan, Cuvillier megmarad ennek a filozófiának pusztá ismertetésénél. Meggyőződésünk szerint a szerző által szemmel láthatóan igényelt pozitívista objektivitás, amely egyebek közt abban is kifejezésre jut, hogy nem kezeli a szociológiai elméleteket olyan tényekként, amelyeknek társadalmi meghatározottságuk, okuk és hatásuk van, azzal a további következménnyel jár, hogy magának a szociológiának ilyen meghatározottsága figyelmen kívül hagyásával, kénytelen mindenkivel foglalkozni, akinek nevéhez valamiféle a társadalommal kapcsolatos elmélkedés tapad.

Comte után a kör már szűkül, noha a kellő elválasztás hiányában még mindig egymás mellé kerül a nem szociológus Savigny „népszellem” teóriája vagy W. Wundt pszichológiája. A szociológiai gondolkodás természetesen rendkívül összetett, s bizonyos elemei más tudományágakban alakultak ki, pl. a történettudományban, a gazdasági tudományokban, sőt még a jogtudományban is. Így nem vethetjük a szerző szemére, ha a tudományágak egyes képviselőinek bizonyos gondolataival foglalkozik, még ha ezek a gondolatokra helytelenül a szociológia címszót ragasztja is. A társadalmi viszonyokkal való kapcsolat felderítése nélkül azonban ezek az elméletek nem is kerülhetnek a helyükre, s nem lehet felmérni jelentőségüket a szociológiai gondolkodás fejlődésében.

Körülbelül ez a helyzet Cuvillier marxizmus képével is. Megállapítja ugyanis, hogy míg Comte az egész társadalmi fejlődést a szellemi fejlődésre vezeti vissza,

addig Saint-Simon „az ipari haladást” helyezi premier planba, s ezzel az elméleti gondolkodás számára egy másik utat nyit meg. Ez az út — mondja —, amelyen Marx járt, midőn A hegeli jogfilozófia kritikájához írt Bevezetőjében, valamint A politikai gazdaságtan bírálatához írt előszavában kifejtette ismeretes elméletét a társadalmi jelenségek megértéséről. Marxnak ezt a felismerését, amely szerint a társadalmi jelenségek — a hegeli Jogfilozófiához írt Bevezetésben a jogi viszonyok — nem érthetők meg sem önmagukban, sem pedig az emberi szellem általános fejlődéséből, Cuvillier úgy értékeli, hogy eljutott a társadalmi csoportok fejlődésének tisztán társadalmi okokkal való magyarázatáig, tehát meghaladta az egyéni tudattal való operálást a szociológiában. Ennek a „tisztán szociológiai” magyarázatnak azonban — amely a francia szociológia marxizmus-képében már Durkheim óta mint pozitív vonás jelentkezik (Cuvillier maga is utal arra, hogy Durkheim szerint az említett marxi felismerés az az út, amelyen haladva a szociológia tudománnyá válhat)² — olyan tartalma van, amelyre a polgári szociológia elismerése már nem terjed ki. Ez a tartalom a termelési viszonyok meghatározó voltának felismerése, tehát az a felfogás, amely — Lenin szerint is — a szociológiát valóban tudománnyá változtatta, s amely megszüntette alapvetően szubjektív jellegét.

A szociológia fejlődésének további rajzából a polgári szociológiatörténet megszokott képe bontakozik ki. Noha a szerző rendszerezési pontjaival nagyon sokszor nem érthetünk egyet, kétségtelen, hogy szinte teljes képet ad a polgári szociológia újabb fejlődéséről. Ez a kép azonban — ha szabad azt mondani — csak formailag teljes. A társadalmi tényezők, az elméletet alakító társadalmi viszonyok elhanyagolása tartalmatlanná teszi. Ez azután a szokásos pozitívista hibák egész sorát szüli. Csak utalunk arra, hogy az orosz és a lengyel szociológia címszó alatt pl. összefogja az e két nyelven írt vagy ilyen származású szerző által alkotott, polgári és marxista szociológiát — az utóbbi meglehetősen felületes és szűkkörű ismeretéről téve tanúságot. Teljesen elnagyolt a mai helyzet ismertetése is — noha később kompenzálni igyekszik ezt a szerző által követett gyakorlat, amely szerint az egyes problémák tárgyalásakor értékeli csaknem a teljes irodalmat is.

A szociológia történetének felvázolása után Cuvillier meghatározza magát a szociológiát, illetőleg felveti a szociológia tárgyának problémáját. „A szociológia ... a tár-

¹ Cuvillier : Manuel ... I. Tome. 3. o.

² Uo. 22—23. o.

sadalmi tények pozitív tudománya”.³ A meghatározás formális, s ezt a szerző is érzi, midőn egy lépéssel tovább lépve azt kérdezi: mi az, hogy „társadalmi”. E kérdésre adandó lehetséges válaszok ismertetésével foglalkozik a munka következő három fejezete, s lényegében ez alkotja az első kötet gerincét is. E rész bizonyos fókig ismét történeti jellegű, de már nem rendszer- és elmélet-, hanem problémátörténet. A harmadik fejezet legkülönbözőbb mechanikai, biológiai és pszichológiai iskolák meglehetősen szerencsés kézzel összeállított értékelését tartalmazza a fentebb említett alapkérdés kapcsán: mi a „társadalmi”. Az elméletek által adott válaszok vonatkozásában a szerző végső megállapítása szerint éppen ezek az elméletek negatív eredményei mutatják meg, hogy a „társadalmi” specifikumát nem lehet másban keresni, mint *saját tartalmában*, tehát semmiféle természetzi jelenségben legyen az akár mechanikai, energetikai, biológiai, pszichológiai vagy éppen „interpszichológiai” jellegű.⁴

Ha azonban a „társadalmi” csak saját tartalmára (aminek alapvető meghatározóit Cuvillier természetesen nem ismeri fel) lehet visszavezetni, még mindig megmarad a forma. Cuvillier tehát a következő fejezetet — „a társadalmi viszonyok és a társulás formái” címmel — azon elsősorban amerikai és német elméletek értékelésének szenteli, amelyek a tartalomtól független formákban, strukturális típusokban, társulási formákban, társadalmi tulajdonságokban próbálják megragadni a „tisztá társadalmi”. E kísérletek áttekintése után kerül végre napvilágra a szerző állásfoglalása is. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a forma vizsgálata tartalom nélkül szubjektívista illúzióra vezet, de azoknak a konkrét körülményeknek többé-kevésbé való félreismerését is eredményezi, amelyek a „társadalmi” pontosan meghatározzák. Így azután a formalisták egy része a metafizikus ontológiába süllyed, míg mások nominalistákká válnak, vagy a „hyperempirizmus” módszereit követik. A szociológia azonban nem formális tudomány, nem lehet meg a tartalom történeti vizsgálata nélkül: „A szociológia a valóságos és konkrét, tehát a történelemben gyökerező emberi csoportok tudománya.”⁵

Ez a megállapítás azonban további más problémákat idéz fel, nevezetesen elsősorban a társadalmi csoport problémáját. A mű következő, ötödik fejezete tehát ezekkel a problémákkal, különösen pedig a társadalmi csoporttal foglalkozik. A tár-

sadalmi csoport fogalma azonban ismét csaknem az egész polgári szociológiát érinti, s egész sorát azoknak a problémáknak, amelyek — mint pl. az intézmények, a hagyomány, a közvélemény, a szokás és az erkölcs stb. — önmagukban is könyvtárnyi irodalommal rendelkező kutatási témák, s a kutatások túlterjednek magán a szociológián is. Ilyen problémák összefogása — akár csak a hangsúlyozott elemi bevezetési igénnyel is — igen nehéz feladat, így nem csodálatos, hogy ez a fejezet a felvetett kérdéseket szegényebben állítja elénk, mint ahogyan azok akár a polgári szociológiában is megjelennek. A szerző mentségére szolgál azonban az a tény, hogy az éppen e fejezetben exponált problémák kerülnek bővebb kifejtésre a munka hátralevő részében. A szerző ugyanis a továbbiakban a társadalmi csoportok struktúráját — mint társadalmi morfológiát és működését „mint” társadalmi fiziológiát vizsgálja. Ezt megelőzően azonban, mint bármiféle szociológiai kutatás alapjával, a módszer kérdéseivel foglalkozik.

A szerző a könyv előszavában célzott már a „szociológiai szempontokra”, amely a más tudományágak által vizsgált társadalmi jelenségeket is új megvilágításba helyezi. Mint említettük — és egy-két példával bizonyítani is igyekeztünk — a fogalom tartalmi tisztázatlansága a könyv problémáinak kifejtésében lényeges egyenetlenségeket és töréseket okozott. A módszerrel foglalkozó fejezet első pontjában a szerző már kísérletet tesz a szociológiai szempont közelebbi meghatározására. Ez a kísérlet azonban nem jár sikerrel. Cuvillier inkább csak az elhatárolás módszerével igyekszik tartalmat adni a fogalomnak, s itt is alapvető félreértésből indul ki. Ismét arra kell rámutatnunk, hogy ez a félreértés abból a már említett módszerbeni fogyatékoságból származik, hogy a szerző a szociológiai elméletek megítélését a társadalmi viszonyoktól elszakítva végzi el, s így nem képes felismerni társadalmi tartalmukat. A szociológiai szemponttal kapcsolatos fejtegetései során pl. a szociológia tudományának az axiológikus és normatív jellegtől való elválasztására törekedvén megállapítja, hogy a társadalomformáló gyakorlat szempontja már Comte számára is idegen volt, s innen származik a szociológiának Franciaországban általánosan spekulatív tudományként való felfogása.⁶ Holott — ahogyan ezt már több ízben megkíséreltük kimutatni⁷ — a

⁶ Uo. 242. o.

⁷ Vö. pl. Kulcsár K.: A jogszociológia problémái. Bp. 1960. 27—35. o. vagy Kulcsár K.: Emberi haladás, totális állam és a szociológia. Az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének Értesítője. 1960. 319—322. o.

³ Uo. 99. o.

⁴ Uo. 137. o.

⁵ Uo. 190. o.

Comte-i pozitívista szociológia szülője lényegében éppen a polgárság ama társadalmi igénye volt, hogy a társadalmat a polgári rend keretein belül tudományosan alakítsa. Így azután nem meglepő, s egyáltalán nemcsak az angolszász szociológiára jellemző a szociológia gyakorlati célokat szolgáló tudománnyá válása, s Cuvillier hiába igyekszik a szociológiát és a társadalmi gyakorlatot kettéválasztani. Sokkal meggyőzőbbek azon fejtegetései, amelyek a kettő közti kapcsolatra utalnak, s amelyek során pl. jelentős tényezőként említi a szociológus osztályhelyzetét is.⁸ A következő lépés a szociológia és a történelem, majd a szociológia és más társadalomtudományok elválasztása. Ez utóbbi a nehezebb probléma. A szerző végül is — e tárgyat tekintve — nem választ el, amennyiben véleménye szerint a szociológia a társadalmi élet minden megnyilvánulásának tanulmányozását jelenti, s a szociológia éppen úgy magában foglalja az összes társadalomtudományokat, mint a fizika az optikát, az elektromosságtant, az akusztikát stb.⁹ Durkheimre hivatkozva fejtegeti, hogy a szak-társadalomtudományok az egyes társadalmi jelenségeket csak izolálva vizsgálják, holott azok lényegükben azonos természetűek, mert egy valóságnak, a társadalmi valóságnak különböző megnyilvánulásai. „Valóban a szociológiai szempont ma a különböző tudományok élettel való megtöltését jelenti és attól a fogalmi skolaszticizmustól való megszabadításukat, amely már régóta eluralkodott a klasszikus politikai gazdaságtanban, a jogban stb.”¹⁰ Az ilyen enciklopedikus jellegű szociológiával szembeni kritika — folytatja — akkor jogos, ha az ilyen szociológia művelésére egy bizonyos korban egy szociológus kívánna vállalkozni, mint pl. Spencer. De az egyes ágakra specializált ilyen szempontú kutatások megadják a szintézis lehetőségét is.

Mik az ilyen szociológiai szempontú kutatás alapvető szabályai? 1. A konkrétság szabálya, mert a szociológia nem a társadalom metafizikája, hanem a társadalmi tények experimentális tudománya. 2. A tudatos tudatlanság szabálya; azaz a szociológus nem elégedhet meg kutatásában a társadalom életével kapcsolatos mindennapi fogalmakkal. 3. Az objektivitás szabálya. (Ugyanazt érti alatta, mint Durkheim.) 4. A tények meghatározásának szabálya. 5. A jelenségek összefüggéseikben való vizsgálatának szabálya.

A konkrétság szabályából következetteti Cuvillier, hogy a szociológiának a felmérés-

sel és a leírással kell kezdenie. A konkrét szociológia — a szisztematikus szociológia — folytatja — azonban nem két egymástól eltérő fogalom, hanem a tudomány építésének két egymást követő fokozata. A leírás stádiumának alapjául a legkülönbözőbb felmérő módszerek és ezek technikái szolgálnak, amelyeket a szerző a szociológia történetében való megjelenésükben a vonatkozó vizsgálatokra épült műveken keresztül példáz. Bemutatja a kérdőíveken, családonográfiaikon, családi budget-kutatásokon alapuló vizsgálatokat, a legkülönbözőbb monografikus kutatásokat, a közvéleménykutatást és a tömegmegfigyelést, az esettanulmányt, a statisztikai leírást és a szociometriát stb. Felveti a leíró módszerek elégtelenségét, az empirizmus veszélyét is, amelyet az összehasonlító módszer a történeti, az etnográfiai és a statisztikai összehasonlítás segítségével is kiküszöbölhetőnek tart. A leírás után következő fokozat a szociológiai magyarázat első lépéseje a típusalkotás, a fogalomképzés. Az erre vonatkozó elméletek áttekintése után az ok fogalmával, a szociológiai törvényekkel foglalkozik, mint konkrét jelenségek absztrakciójának magasabb fokozataival.

A már előre jelzett felépítés szerint a munka következő nagy része a társadalmi morfológia, azaz „társadalmi” csoportok struktúrájának tanulmányozása”. Ez tágabb értelemben a strukturális típusok tanulmányozása és osztályozása a társadalmi élet különböző (vallási, jogi, családi, politikai, gazdasági stb.) területein, szűkebb értelemben pedig „a társadalmi tények tanulmányozása anyagi alapjukkal való összefüggésükben.”¹¹ Természetesen nem szabad azt hinnünk, hogy ez az „anyagi alap” a termelési viszonyokat jelentené. A szerző az egész munkára jellemző módon — itt sem tud a probléma mélyére hatolni, s a gazdasági viszonyoknak (nem is beszélve az alapvető termelési viszonyokról) még a polgári szociológiában szokásos értékelést is mellőzve, a fogalom alatt csupán az anyagi életkörülmények egy részét, nevezetesen a földrajzi környezetet és demográfiai jellegű adottságokat érti. A társadalmi morfológia így felettebb szűk, bár meg kell jegyeznünk, hogy a felvetett kettős irányban a munka sok tekintetben hasznos áttekintést ad a polgári „szociogeográfia” és a demográfia kutatásairól.

A munka második kötete, a „szociológiai fiziológia” vagy a „funkcionális szociológia” lenne hivatva a társadalmi csoportok, intézmények működését tárgyalni. Mindezekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy itt is,

⁸ Cuvillier : Manuel ... I. Tome. 243. o.

⁹ Uo. 246. o.

¹⁰ Uo. 247. o.

¹¹ Uo. 327. o.

mint a társadalmi morfológia esetében igen erős „önkorlátozással” élt a szerző. Lényegében négy területet mér fel: a gazdasági szociológiát, a jog és az erkölcs szociológiáját, a családsszociológiát és a politikai szociológiát (állam, nemzet, civilizáció). Igaz ugyan, hogy a felsorolt „szakszociológiák”, a társadalmi élet legfontosabb területeit fogják át, de kérdés, hogy mennyire jutnak túl a szerző ábrázolásában a szaktudományokon. Itt kell elválnia, mi újat ad a meglehetősen bizonytalan tartalmú „szociológiai szempont” e területek jelenségeinek kutatásaiban. S ennek nagyon vázlatos értékelése az, amelyre — legalább egy-két tudományág vonatkozásában — e rövid ismertetés keretében vállalkozhatunk.

Cuvillier az eddig követett módszer szerint méri fel a társadalmi élet említett területeinek problémáit, néhány e kérdéssel foglalkozó szerző álláspontjának felvázolásán keresztül ábrázolva a megoldás módjait. A gazdasági szociológia c. fejezet problémái meglehetősen eklektikusan vannak kiválasztva, s a megoldások az alapkérdésekben szegényeseknek tűnnek. Különösen elmondható ez a gazdasági tényeknek a társadalmi életben játszott szerepéről adott értékeléséről. Ezt a problémát a szerző azonosítja a történelmi materializmussal, s vázlatos ismertetése után a leegyszerűbb megoldást választja, azaz nem ad megoldást. Ez a pozitívista szemlélet vonul végig a gazdasági szociológiát tárgyaló egész fejezeten.

A jogsszociológia felvázolásában a legszembetűnőbb a szociológiai szempont hiánya. Ez a fejezet tökéletesen ignorálja a modern jogsszociológia alapvető kérdésfeltevéseit, ahogyan magát a modern polgári szociológia jelentősebb részét is. Cuvillier itt adott fejtegetéseit a történeti szempont uralja, s ez különösképpen a jog keletkezésével kapcsolatos történeti — s nem szociológiai szempontból felvetett — hosszadalmas áttekintésében mutatkozik meg. Igaz ugyan, hogy bevezetőben rendszerezetten kísérli meg felvázolni e fejezet — s ezzel a jogsszociológia — felépítését (ténymeghatározás, a jogszabályok genezisének tanulmányozása, a jogi típusok megkülönböztetése s néhány jogi fogalom, mint a kötelezettség, szerződés felelősség stb. vonatkozásában a jog változása), ez a felépítés azonban a kifejtés során szegényes, s főleg erősen lehatároltá válik. E fejezet kapcsán különösen az a benyomásunk, hogy nemcsak Spencer idejében és számára volt lehetetlen vállalkozás a szociológia minden ágának, a társadalmi élet vala-

mennyi problémájának szakszerű, s főleg szociológiai szempontból történő átfogása.

Körülbelül ezt lehet elmondani a családszociológiával és a politikai szociológiával kapcsolatos fejezetekről is. A szerző kétségtelenül nagy, bár nem teljes anyaggal operál, problémafelvetése azonban eklektikus marad. Talán a második kötetről, a funkcionális szociológiáról adott soványabb ismertetésünk is kellőképpen mutatja azt, hogy a munka e része elnagyoltabb, s ahogyan ez természetes is a hasonló jellegű kézikönyvekknél, az egyes szakterületeken éppen a szakemberek számára nem tudja meggyőzővé tenni a szociológiai szempont érvényesítésének hasznát. Ennek elsőrendű oka kiegészítésül az, hogy e fogalom tartalmi bizonytalansága folytán itt is — mint a szociológia történetének bemutatása során — elsikkad maga a szociológiai szempont, s helyette meglehetősen eklektikus probléma- és anyagkiválasztást találunk.

A munka részletesebb bírálatába — különösen a II. kötet esetében, amely több irányú szakismeretet is igényelne, hogy a szerző elitelt eklekticizmusán túllépessünk — már nem bocsátkozhatunk, így bíráló értékelésünk sok tekintetben kívánnivalót is hagyhat maga után. A munka egésze természetesen sehol sem haladja meg (sőt egynémely tekintetben el sem éri) a polgári szociológia szokásos kérdésfeltevésének szintjét. Mi az a pozitívum, ami mégis megmutatkozik elsősorban a szociológiát éppen tanulmányozni kezdő olvasó számára? Az, hogy a problémák felvetése mégis jelez valamit, ha nem is mindent, s a társadalmi viszonyoktól el is szakítva a társadalom egyes jelenségeire vonatkozó eddigi vizsgálatok eredményeiből, s az első kötet önmagában is jellemző a polgári szociológia szerteágazó kísérleteire. Az a pozitívista áttekintés azonban, amelyről bevezetőben beszéltünk, ha nem is teljes, s különösen a második kötetben éppen fogyatékoságai miatt félrevezető is, olyan vonás, amely a könyvet — noha módszerével nem is ért egyet, nyilvánvaló világnézetével szemben is áll s sokszor tudománytalan eklekticizmusát és látszatobjektivitását el is ítéli — bizonyos fokig mégis a marxista kutató számára is használhatóvá teszi. A legnagyobb pozitívum azonban az a valóban imponáló bibliográfiai anyag, amely összefoglaló jelleggel a munka elején, problematikus részletezéssel pedig az egyes fejezetek végén az olvasó rendelkezésére áll.

Kulcsár Kálmán

Egy távoli ország marxista filozófusáról

(Janagida: „Vívódásaim” és „A szabadság filozófiája” c. könyvéről)

Egy távoli ország messziről jött filozófusának művét jelentette meg a könyvhéten a Kossuth Kiadó. Janagida — a jeles japán közéleti személyiség, a hosszas vívódások után a marxista filozófiához elérkező tudós — „A szabadság filozófiája” c. könyve jelent meg magyar nyelven Pásztor László tolmácsolásában.

Janagida nevével hazánkban először 1959-ben találkoztunk, amikor a Gondolat kiadta „Vívódásaim” címmel megírt önéletrajzi tanulmányát. A kötet a 64 éves tudós sok nélkülözéssel teletűzdelt életútját és azt a folyamatot mutatja meg, melyen keresztül a misztikus idealista világnézetű falusi tanító 5 évtizedes önleszámolás után eljut a dialektikus materialista világnézetig. „A szabadság filozófiája” a leszámolás utáni időszak terméke. E művében már a marxista tudós polemizál az idealista felfogással.

*

Janagida 1893 novemberében született Kanagava prefektúrában. A kisparaszti származású fiúcska az általános gimnáziumot szeretne volna elvégezni, alkalmat teremtve ezzel az egyetemi továbbtanuláshoz, de meg kellett elégednie a kevesebb kiadással járó tanítóképzővel.

Tanítóképzős éveit alatt vette kezdetét a japán munkásmozgalom első szárnybontogatása. A Kotoku-per (1910-ben) — a mozgalom vezetőjének pere — csak tovább mélyítette a reakciós idealista szellemű nevelést. Sikertelenül a hallgatókat teljesen közömbössé tenni a társadalmi kérdések iránt.

A tanítóképző elvégzése után egy vidéki iskolába került. A vidéki tanító szürke élete azonban nem elégítette ki a tudományok iránt érdeklődő fiatalembert, és hozzákezdett magánúton a gimnáziumi tanári vizsgák letételéhez. 20 éves korában az etika és pedagógia tárgyakból szakvizsgát tett.

1918-ban Okajamában a Tanítóképző Intézetben dolgozott. Annyira immunissá vált a társadalmi kérdések iránt, hogy a ki-robbant rizslázadásról szinte tudomást sem szerzett. Az itt eltöltött két esztendő figyelmét a filozófia irányába terelte. A hazai idealista filozófiai iskolák képviselőin kívül ekkor James, Wundt filozófiája foglalkoztatta. A filozófia iránti érdeklődése vezette el a 3 gyermekes családapát az egyetem padjaiba.

Egyetemi tanulmányait — 29 éves korában — a Kiotói Egyetem filozófiai fakultásán — a japán idealista filozófia citadellájában — kezdte el. Érdeklődését két előadássorozat kötötte le: Niszida: Bevezetés a filozófiába és Tamanaga: A nyugati filozófia története. Az utóbbi sorozatban fakultatív jelleggel külön sorozatot hallgatott Kant filozófiájából. Minthogy középiskolai tanári képesítését az etika szakon szerezte, speciális tárgyának az etikát választotta.

A marxista filozófiával való találkozása az egyetemen negatív oldalról jelentkezett. Hallgatta Fudzii professzor fakultatív előadásait a marxizmus kritikájáról. Részt vett annak a diákkörnek a munkájában, amely a Kommunista Párt megalakítása után az egyetemen szerveződött a marxizmus tanulmányozására, de amikor a kör tagjai az elmélet területéről a gyakorlati harc síkjára léptek, megszakította kapcsolatait a körrel. „Úgy véltem — írja —, hogy az elméletnek és a gyakorlatnak el kell válnia egymástól, s minthogy a mi tanulókörünknek az elmélet tanulmányozása a feladata, hiba, ha részt veszünk a sztrájkban.”

A marxizmussal való kapcsolata a továbbiakban is negatív irányból táplálkozott. Kantianus megítélésből a marxizmust vulgáris, földhözragadt filozófiának tartotta. „Az elmaradottság jelének tartottam, hogy egyes hallgatók ehhez a vulgáris filozófiához vonzódtak akkor, amikor pedig itt volt Kant filozófiája.” A marxizmussal való szembeállása annyira erős, hogy fő feladatának a marxizmus elleni kritikai harcot tekintette. A marxizmus kritikáját választotta diplomája témájául, és diplomamunkájának elkészítéséhez Max Weber és Stammler munkáit tanulmányozta.

Az egyetem elvégzése után ismét vidéken tanított, ahol tovább folytatta a marxizmussal való polémiáját. Kant után Windelband és Rickert filozófiájának tanulmányozásával készült a marxizmus kritikájára. Itt fejezte be a „Marx elmélete és módszere” témájú előadássorozatot. Mivel a katedra nem biztosította a marxizmus elleni fellépés kellő hatékonyságát, egy folyóirat kiadását határozta el „Az út” címmel. A folyóirat a taivani egyetemre való kinevezésével szűnt meg.

1929-től dolgozott docensként a taivani egyetemen. A filozófiai útkeresés ismét jelentkezik. Rickert tiszta logizmusának elvetése után Bergson és Dilthey életfilozófiája következik. A Busse és Heidegger egzisztencialista filozófiájából való ki-

ábrándulás után visszatért a német idealizmushoz. Fichte, Schelling és Hegel filozófiáját hívta segítségül a szociális mozgalmak miatt egyre inkább előtérbe nyomuló marxizmus ellen. A német idealizmus nem hozta meg a várt eredményt, Janagida válságba került, és ebből a válságból való kiutat jelentette számára Niszida filozófiája.

*

Niszida japán filozófus a 30-as években alkotta meg filozófiai iskoláját. Ez az idealista filozófiai iskola egy demokratikusabb színezetű intuicionista elemekkel kevert idealizmus volt. „A nyugati filozófusok tisztán racionalisztikus műveivel szemben Niszida könyvei mély érzéseket keltettek bennem, nem annyira ésszerű tartalmuknál, mint inkább a való élet helyes megértésénél fogva.”

Niszida nem útszéli módon szolgálta a burzsoázia érdekeit, nem alkotott divatos elméletet a háború előkészítésére, majd annak igazolására, de „objektív” álláspontjával mégis a burzsoázia érdekét szolgálta. A marxizmussal szemben elfoglalt álláspontja, ennek következtében az egyes társadalmi jelenségekkel kapcsolatos álláspontja, egyértelműen a kapitalizmus igazolójává tette

A materializmus kritikájának lényege Niszida filozófiájában a szokásos idealista eljárás. Azonosítja a marxi materializmust a vulgáris materializmussal, jól elveri a port a vulgáris anyag—tudat felfogáson, és utána kijelenti, hogy a marxista filozófia csupán egy modern vulgáris irányzat, amivel nem is érdemes komolyan foglalkozni. Ezt az eredményt biztosítja Niszida ama eljárása, hogy semmibe veszi a folyamat dialektikáját, és csupán a hely dialektikájával zsonglörködik.

A marxizmus ismeretelméletének szubjektív idealista kantiánus bírálata sem hiányzik ebből a filozófiából. A kanti apriorizmus alapján veti el a marxista tükröződési elméletet.

Niszida filozófiája a történeti folyamatok vizsgálatánál különös élességgel fordul szembe a marxizmussal. A történelmi valóság analízisét szükségesnek tartja ugyan, de ahogyan állást foglal, kibújik belőle az idealista, objektíve a burzsoázia érdekeit szolgáló gondolkodó.

Niszida hallgat az osztályproblémákról, és helyette ködösen megfogalmazott nemzeti problémákat vizsgál. A legkülönbözőbb korszakokat, népeket és osztályokat örök és változatlan emberiségnek feltüntetve jut el a kapitalizmus konzerválásához. Ez az „általában az emberiség” védelme Niszida szubjektív szándékai szerint. osztályfeletti-

séget jelent ugyan, de objektíve a burzsoázia érdekeinek a védelmezése.

Még közvetlenebbül jelentkezik a burzsoázia érdekeinek védelmezése az államról alkotott felfogásában. Noha nem fogadja el a szokásos fasiszta államelméleteket, de bírálatában nem jut túl egy ideális állam általános definíciójának megfogalmazásán. Ugyanakkor az abszolutizmus igazolását adja a háború idején megfogalmazott tételekben. „Amikor a császári háznak rendjük alá magunkat, akkor tulajdonképpen az abszolutumnak engedelmességek, saját magunkat korlátozzuk.”

*

Janagida évtizedeken keresztül Niszida követője volt. Niszida álláspontjának sugalmazása jelentkezik az 1945 után frott műveiben. „A demokrácia etikája” c., háború után megjelent cikkében a demokráciának valamiféle absztrakt, racionalista tartalmát kereste. „A demokrácia alapja mindekelőtt az ész tisztelete, az értelem követése legyen... a demokrácia erejének az igazságba és igazságosságba vetett hitből, a bátorságból kell fakadnia, a tudatos szabadság és a magasrendű értelem eredményeképpen.” 1951-ben megírt tanulmányában így vall erről a munkájáról: „Ez a munkám nem valamely osztály öntudatát tükrözi, inkább azt mondhatnám, hogy általános emberi szempontok alapján írtam. S ez az általános emberi öntudat nem más, mint a modern polgári társadalom polgári demokráciájának álláspontja, melyet végeredményben bizonyos történelmi feltételek határoznak meg.”

*

Hogyan jutott el ez a marxizmust hivataltól, de egyéni inspirációktól is megcáfolni akaró Niszida-tanítvány a marxizmus elfogadásához? Ha erre a kérdésre akarunk választ adni, meg kell vizsgálni Japánnak a II. világháború után kialakult helyzetét. Japán helyzetének megismerése a kulcsa Janagida filozófiai továbbfejlődése megértésének.

Janagida három problémakörben válaszolt azokat a kérdéseket, melyek őt szükségszerűen materialistává tették. Ezek: Japán gazdasági nyomora, a függetlenség és a béke kérdése.

Japán gazdasági helyzete a háború után nagymértékben leromlott. A termelőerők elpusztulása nagy nyomort idézett elő. Az ellentmondás azonban akkor jelentkezett, amikor a termelőerők fellendülése bekövetkezett, de nemcsak hogy nem szűnt meg a nyomor, hanem tovább fokozódtak a nehéz-

ségek. „Olyan helyzet állt elő, hogy saját munkabéréből senki nem tudta családjá szükségletét kielégíteni, még ha a tudományok doktora vagy főiskolai előadó volt is.” A háború befejezése után néhány év múlva a japán tőke az imperializmus törvényszerűségei szerint fejlődik. A termelés a kapitalisták profitját szolgálja, s a lakosság vásárlóképesége a korábbi alacsony szinten marad. A dolgozókat embertelenül kihasználják, alacsony munkabérékért dolgoztatják, túl sok árut termelnek, s e közben a munkásokat elbocsátják.

Japán uralkodó körei behódoltak az amerikai tőkének. A dollár csengése feledtette velük az ország függetlenségét. Az a japán nép, amely még sohasem volt leigázott, melyben magasan lobog a nemzeti büszkeség érzése, 15 év óta lényegében gyarmati sorban él. Az amerikai tőkések annyira megelégedettek a japán burzsoázia magatartásával, hogy amikor Mac Arthur visszatért Japánból, ezt a kijelentést tette: „A német népet — szellemét tekintve — 45 évesnek tarthatjuk, de a japán nép a német néphez viszonyítva nem több egy 12 éves gyermeknél ... A japánok az erősek előtt hízelegnek, a gyengékkel szemben döltyösek.”

A harmadik probléma a háború—béke kérdése és ennek kapcsán Japán újrakegyezése. Noha a háború után proklamálták Japán lefegyverzését, gyakorlatilag különféle elnevezések alatt a japán militarizmus újjáélesztése megy végbe.

Ezeknek a problémáknak a megoldása halaszthatatlan feladat Japánban, azonban az idealista filozófusok nem képesek még csak felvetni sem ezeket a megoldandó feladatokat. Arra az önmaga által feltett kérdésre „De miről gondolkodnak most vajon, mit tanítanak, mit ültetnek át az életbe Japán akadémikus filozófusai?” — Janagida a következő választ adja: „Tanulmányozzák Kierkegaardot és Heideggert, de az olyan filozófia, amely nem mutat utat a nép számára, nem vezet ki szomorú rabságából, és csak terméketlen vitákat eredményez.”

A becsületes japán értelmiségi nem elégedhet meg a szócsépléssel, amikor hazáját ilyen veszély fenyegeti. Ez a felismerés vitte Janagidát is a marxizmus táborába. Saját maga így vall erről: „Ma már nem zárkozhatok be remete módjára Niszida filozófiájának a keretei közé, hiszen világosan látom, bármilyen magasröptű is az a filozófia, egyáltalán nem alkalmas a valóság problémáinak megoldására. Az idealista filozófiai rendszerek, még a legjobbak is, az égető feladatok megoldása előtt pusztá filozófiai okoskodásokká válnak. Ezeket a

feladatokat csupán Marx filozófiája képes megoldani.”

*

Az idealizmussal való leszámolás Janagidánál több mint egy évtizedig tartott. 1947—48-ban még Niszida 20 kötetes művének tartalmi ismertetését kezdte el „Niszida filozófiai rendszere” címmel. A tokiói egyetem materializmus tanszékének vezetőjével, Macumarával „Idealizmus vagy materializmus” címmel lefolytatott nyílt vitában már a harmadikutasságot hirdeti: „A szószékről kijelentettem, hogy nem vagyok ugyan materialista, de valójában idealista sem, annak teljes értelmében: dialektikus módon egységbe akarom foglalni a kettőt.”

A leszámolás közben ismét visszatért a valláshoz. Az istenben vélte megtalálni egy ideig az igazságot. „... ahogyan a társadalom egyre jobban haladt a harc és a materializmus felé, én ellenkezőleg, egyre vallásosabb lettem”. A valláshoz való visszatérés rövid ideig tartott. A vallás és a valóság összeütközésének felismerése elvezette a vallással való leszámoláshoz.

Ezt pedig a Niszida filozófiájával való leszámolás követte. A marxizmus tanulmányozása eredményeképpen felismerte Niszida filozófiájának alapvető osztálytartalmát, és volt bátorsága szembefordulni saját korábbi önmagával. „Eddig magam is Niszida filozófiájának követője voltam, a világon a legmagasabbrendű és legmélyebb értelmű filozófiának tartottam, de amikor gondolkodni kezdtem a legutóbbi időkig betöltött társadalmi-történelmi szerepén, megértettem, hogy ezt a filozófiát gyökeresen át kell alakítani.”

A Niszida filozófiájával való leszámolást két tanulmányban: „Az idealista filozófia jövője” és „Niszida filozófiájának elvetése”, valamint egy könyvben: „A marxista filozófia alapkérdése”-ben publikálta.

1951-ben írta meg „Vivódásaim” c. önéletrajzi tanulmányát, melyben a világ elé tárta a marxizmus szükségességéről vallott nézetét, a becsületes, gondolkodó és bátor tudós életében lejátszódó bonyolult folyamatokat. 1954-ben kelt „Az igazság keresése” c. könyve, melyben a társadalmi fejlődés szükségességét bizonyítja. Ezekben az években írta meg „Utazásom az igazság birodalmában” címmel Szovjetunióbeli utazásának élményeit. A Voproszi Filozofii 1958. 7. számában jelent meg „A mai japán filozófia” c. cikke, melyben az idealista filozófiai iskolák bírálatát adta, és megjelölte a materialista filozófia fő feladatait.

*

„A szabadság filozófiája” c. könyvét 1957-ben írta. A műben az idealizmussal való teljes leszámolásról kapunk képet. Ebben a könyvben már a kiforrott marxista, a proletariátus álláspontjáról vizsgálja az egyik legfontosabb problémát, a szabadság kategóriáját.

Rendkívül tanulságos az a mód, ahogyan Janagida megközelíti a kérdést. Az elvont absztrakciók helyett a japán társadalom bemutatásával kezdi könyvét, hogy azután a szabadság eszméjéről vallott különböző filozófiai nézetek bemutatásán keresztül jusson el a szabadság és szükség-szerűség marxista elméletéhez. Befejező fejezetként a szabadság és a társadalmi berendezkedés kapcsolatát, a szabadság elérésének útját jelöli meg. Az egész könyvön végigvonul a társadalmi gyakorlat elsődlegessége, a szabadságnak mint politikai kategóriának kezelése.

A szabadság realitása. Szabadok vagyunk-e mi? c. I. fejezetben azt a polemiát igyekeznek eldönteni, melyet az ismert japán író, Tacudzó kezdeményezett. Tacudzó a Szovjetunióban, Kínában szerzett élményei alapján cikket jelentetett meg a szocializmusban megvalósuló szabadságról. A liberális beállítottságú írók tagadják a szocializmus szabadságának igazi jellegét, és azt igyekeztek bizonyítani, hogy az igazi szabadság a „szabad államok” családjában található meg.

Janagida a „szabad állam” mítoszáat veszi bonckés alá, és nagy tényanyag bemutatásával bizonyítja, hogy a „szabad állam igazi tartalma a burzsoázia érdekében védelmezése.”

Bármennyire dicsőítik is a liberálisok a „szabad társadalmat”, a valóságot nem tudják megváltoztatni. A nép nagy tömegeinek jogfosztottsága Japán különböző társadalmi rétegeiben jelentkezik. Janagida ezeknek a rétegeknek konkrét bemutatására vállalkozik. A sajtóban megjelent adatok alapján elemzi a munkások nyomorát és jogfosztottságát, az esti iskolások teljes kiszolgáltatottságát.

Nagy tényanyag felhasználásával bizonyítja Janagida, hogy a parasztság, a napzámosok helyzete sem különbözik a városok elnyomottainak életétől. A társadalom más rétegeinek: a háziasszonyok, az állami segélyezésben részesülők, a tanoncok helyzetének bemutatása után Janagida levonja a végső következtetést a burzsoá társadalom igazi tartalmáról:

„Kétségtelen, hogy a mi társadalmunkban vannak olyan szabadságjogok, amelyek a Szovjetunióban vagy Kínában nincsenek. De miféle szabadságjogok ezek? Első pillantásra mintha sokat tartalmaznának, de

valamennyi a termelőeszközök magántulajdonának elismerésén, tehát a magánvállalkozás szabadságának, nevezetesen a szabad konkurrencia szabadságának elismerésén alapul, hogy az erős felfalhatja a gyengét, vagyis a dzsungel törvényeinek elismerése. . . Ha a kérdést az általános, kölcsönös összefogás figyelembevételével vizsgáljuk, kitűnik, hogy a társadalmunkban jelenleg biztosított szabadságjogok, bár első tekintetre valamelyest hasonlítanak a szabadságjogokhoz, egészükben véve a nép számára a boldogtalanság forrását s a nyugodt élet és a szabadságjogok hiányát jelentik.”

A szabadság eszméje és fejlődése a címe a II. fejezetnek, melyben a szabadság eszméje fejlődésének rövid filozófiatörténeti áttekintését adja. Miután bebizonyítja, hogy a szabadság a természettel vívott harcban alakult ki, és hogy napjainkban a szabadság elsősorban a társadalomhoz való viszonyt fejezi ki, sorra veszi a különböző filozófiai iskolák, filozófusok álláspontját a szabadság kérdésében.

Az antik görög irányzatokból kiindulva, Platon és Arisztotelész szabadságfelfogását bírálva jut el a kereszténység szabadságfelfogásának bemutatásához. Ágostontól vett idézet alapján bizonyítja be a vallásról, hogy az a kialakult vélemény — melyet különös ügybuzgalommal a papok is hirdetnek —, mely szerint az egyház a rabszolgaság felszámolásáért, megszüntetéséért harcolt, korántsem egyértelmű álláspont. Ágostonnak az a véleménye, mely szerint „... az egyház hivatása nem az, hogy a rabszolgákat felszabadítsa, hanem hogy megjavítsa őket”, mutatja az egyház igazi álláspontját.

Az újkori gondolkodók szabadságfelfogását bemutatva, Spinoza, a francia materialisták, Kant és Hegel felfogása között találjuk Adam Smidth liberális szabadságfelfogásának bírálatát.

Hegel objektív idealista szabadságfelfogásából magyarázza az egzisztencializmus szükségességét. Helyesen mutat rá, hogy az egzisztencializmus komoly bírálatát adja a hegeli absztrakt spekulációnak, azonban a szabadságfelfogásnak egy másoldalú, szubjektív elferdítését eredményezte. A szabadság objektív és szubjektív elemeinek dialektikus egységét csak a marxista filozófia adja meg.

A marxizmus szükségességét Janagida a következőképpen bizonyítja: „Marx az igazi emberi szabadság érdekében elvetette az idealizmusnak ezt az egész szubjektivizmusát, s a fejlődés magasabb fokán állva, utat tört az objektivizmushoz. Az ő objektivizmusa azonban nem egyszerűen a szubjektivizmussal szemben álló objektivizmus

volt. Marx egyidejűleg a szubjektumot is, az objektumot is figyelembe vette, s az e két ellentét harcát és egységét megtestesítő történelmi gyakorlat értelmezésében dialektikus materialista álláspontra helyezkedett.”

A marxista szabadságelmélet lényegét az alábbiakban foglalja össze:

a) A marxista felfogásban az alap a szabadság léte, nem pedig a szabadság tudata.

b) A marxista felfogásban döntő szerepet kap a szabadság anyagi alapja. „Az olyan szabadság, amely tisztán az eszmében létezik, amelynek nincs anyagi alapja, hasonló egy gyökér nélküli virághoz. Bármennyire gyönyörű ez a virág, hamarosan mulhatatlanul hervadásnak indul és elszárad.”

c) A szabadságot csak a társadalomban érhetjük el. „A szabadság problémája nem oldható meg az egyes egyének problémájaként, hanem csakis társadalmi problémaként, a társadalmi viszonyok problémájaként.”

d) A szabadság nem a szükségszerűség tagadása, a szabadságot a szükségszerűség közvetíti.

e) „A szabadság problémájának a gyakorlat problémájaként való értelmezése... Ha azonban a nem pusztán tudatként, hanem létként értelmezett társadalmi viszonyokból indulunk ki, akkor rájövünk, hogy a jelenleg fennálló szabadság tagadása csak a társadalmi viszonyok átalakítása révén lehetséges; az egész nép igazi szabadságához nem vezet más út.”

A szabadság elmélete. Mi a szabadság? a címe a III. fejezetnek, melyben a szabadság keletkezésének, a szabadság tagadásának, a szabadság és szükségszerűség összefüggéseinek problémáit dolgozza fel.

A szabadság keletkezését az emberiség kialakulásához kötve, igyekszik annak fiziológiai alapját megkeresni. A pavlovi reflexelmélethez való viszonyát a következőkben határozza meg: „Az ún. feltétlen reflexek világában semmiféle szabadság sem lehet. A szabadság legfeljebb csak a Pavlov által felfedezett „feltételes reflexek” kialakulásával születik meg.”

A munka — az emberré válás fő tényezője — a szabadság keletkezésének is meghatározója. Az ember megjelenésével kezdődik szubjektív uralma a természet felett. Megjelenik az objektummal szemben álló szubjektum. „... a szabadság nem abban rejlik, hogy a környezet uralkodik az emberen, hanem mindenekelőtt abban, hogy maga az ember a természet gazdájává válik, uralkodik a környezet felett. Természetes módon tehát, amilyen mértékben növe-

szik a termelőerők színvonala, olyan mértékben növekszik az ember szabadsága is.

A természet feletti uralom kivívása nem elegendő a szabadság megvalósulásához. A termelőerők fejlődése ugyanis kettős eredménnyel jár: egyrészt növekszik az ember uralma a természet fölött, másrészt egyes emberek a termelőerők növekedését idegen munka elcsajátítására használják fel. Az idegen munka elcsajátítása erőszakos úton érhető el. Az uralkodó osztály az erőszak alkalmazásával korlátozza, illetve tagadja a szabadságot.

A fejezet központi problémája a „belső szabadság” idealista koncepciójának bírálata. E felfogás hívei elszakítják a szubjektumot a környezettől, és azt vallják, hogy csak az lehet igazán szabad, aki nem függ a környezettől, hanem maga irányítja környezetét. Abban látják az igazi szabadságot, „hogy a szellem olyan szabadságra tesz szert, amely mellett az ember nemcsak a természeti és társadalmi környezetnek, hanem saját fizikai és anyagi szükségleteinek sem rendeli magát alá.”

A „belső szabadság” eszméje különböző történeti formákban jelentkezett a filozófiai gondolkodás történetében. Platon „a test a lélek börtöne” tana éppúgy, mint a kereszténység „nemcsak kenyérrel él az ember” eszméje vagy a buddhizmusnak a világi hiúságoktól való megszabadulást hirdető tana egyaránt az idealista felfogás jelentkezése. Nem különbözik ezekről az „igazságkeresők” (Zen szekta) álláspontja, de az egzisztencializmus lényege sem. Ezek a tanok egyaránt az egyén és a társadalom, az „én” és a környezet szétválasztását akarják megvalósítani.

Janagida helyesen bizonyítja be, hogy ezek az „én”-t mindenben központba állító irányzatok még csak saját „Én”-jük realitását sem képesek megvizsgálni. Az „Én” náluk feloldódik a misztikumban, „isten”-nel”, a Buddhával vagy az abszolút semmivel összefüggő, különféle illúziókkal teli tudatban igyekeznek megtalálni. Az irányzat irracionalista tartalmát így fogalmazza meg: „Ilyenformán a dolgok lényegének helyébe a dolgokról alkotott saját fantasztikus elképzeléseiket csempészik be.”

Az „Én” és a környezet egymáshoz való viszonyát Janagida helyesen a következőkben jelöli meg: „A valóságos Én” a legszorosabban összefügg a társadalmi viszonyok egész rendszerével, s ezeken a viszonyokon kívül nem létezhet. A mi valóságunk nem a vallás és a metafizikus öntudat elvei alapján fejlődik, hanem a valóban tudományos elvek alapján. Énünk már eleve nem absztrakt és nem metafizikus lény.”

A „belső szabadság” idealista torzításának eredménye a külső, a társadalmi környezetet abszolutizáló helytelen nézet. „Ahogyan helytelen a dolgok lényegét az egyetemes összefüggések figyelmen kívül hagyásával, külön-külön, más dolgoktól elszigetelve vizsgálni, ugyanúgy az is helytelen, ha figyelmen kívül hagyjuk az egyes dolgok viszonylagos önállóságát, és azokat csupán mint az egész részeit vizsgáljuk... A „belsőnek” a „külsőtől” elszakított megítélése ugyanolyan absztrakt, mint a „külsőnek” a „belsőből” elszakított megítélése.”

Az idealista nézetek bírálatán keresztül jut el a helyes marxista tétel megfogalmazásához. „Az emberi szabadság csak akkor válik az örök élet részesévé, amikor az egyén lemond arról a makacs törekvéséről, hogy saját „Én”-jének formájában megőrizze külső burkát, amikor a történelmi élet láncszemévé válik, s mint a történelem alkotó elve marad fenn, hasonlóan az árapaszemhez, mely a földbe kerülve mint mag megszűnik, de utóbb dúsan termő hajtás sarjad belőle. Az örökélet abból bontakozik ki, hogy az emberek belemerülnek a valóságos világba, amelyben széles folyamban hömpölyögnek a zavaros vizek, s megfelelnek saját „Én”-jükéről, mert magával ragadja őket a világ átalakítására irányuló, s ezeket a zavaros vizeket megtisztító tett.”

A külső és belső dialektikus egységéből következik, hogy a szabadság problémáját nem lehet a társadalomtól elszakítva vizsgálni. Napjainkban éppen a társadalmi viszonyokban jelentkező ellentmondások feloldása útján valósítható meg a szabadság tagadásának a megszüntetése.

A fejezet hátralevő részében a szabadság és szükségyszerűség dialektikájával foglalkozik. Összefoglalja a klasszikusok vonatkozó tanítását, és pontokba szedve adja a szabadság lényegét.

Az utolsó, IV. fejezetben a szabadság gyakorlata, a szabadság elérésének módja

szerepel. E fejezetben jelöli meg azokat a feladatokat, melyeknek megoldása biztosítja az igazi szabadság elérését.

Az előző fejezetek logikus továbbfejlődése — a valóság logikája — vezet annak megállapítására, hogy a szabadság gyakorlata a valóságban az osztályok egymáshoz való viszonyát jelenti. Ezért, fogalmazza meg: „Aki ma abban reménykedik, hogy a szabadság problémáját az osztályok problémájától elszakítva akár elméletileg, akár gyakorlatilag meg tudja oldani, menthetetlenül zsákutcába kerül... Ha a „szabad társadalom” jellemző sajátossága a kizsákmányolás és elnyomás szabadsága, más népek és nemzetek megtámadásának és leigázásának szabadsága, egész országok gyarmati helyzetbe süllyesztésének szabadsága, akkor mi egyéb, mint éppen az ilyen „szabad társadalom” fennállása a legfőbb oka az ún. „szabad világban” élő népek rabságának és boldogtalanságának.” A szabadság megteremtése csak az osztályok megszüntetésével következik be. Az osztály nélküli társadalomban szűnnek meg a szabadság társadalmi korlátai.

*

Janagida könyve komoly segítséget jelent a burzsoá társadalom marxista vizsgálatához. Az érdeklődő olvasó éppen úgy, mint a szakember, sok olyan vonatkozást ismer meg, amely a korábbi hazai irodalomban nem volt megtalálható. A kapitalista országok becsületes értelmiségei és széles tömegei számára különösen figyelemre méltóak azok a megállapítások, melyek a szabadság elérésével foglalkoznak.

A könyv világos és logikus szerkezete, kérlelhetetlen harcosága a marxizmussal szemben álló nézetek ellen példát mutat hasonló monográfiák készítőinek.

Tiba Imre

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 4. SZÁM

D. M. Ugrinovic: Az ateista nevelőmunka és a vallási pszichológia leküzdése

A társadalmi tudat fejlődésének kérdése a marxista filozófusok érdeklődésének homlokterében áll. A szovjet filozófiai irodalomban igen érdekes véleménycsere folyik a társadalmi pszichológia helyéről a társadalmi tudatban és szerepéről a társadalomban. Azonban nem szabad megállni az általános jellegű kérdések felvetésénél, szükség van a társadalmi pszichológiának

a társadalmi tudat egyes formáin belül való vizsgálatára is. A cikk ebből a szempontból igyekszik megvizsgálni a vallást, a vallási pszichológiát (melyben a szerző a vallási tudatnak azt a részét érti, amely a társadalmi pszichológia szférájába tartozik), amelynek helyes értelmezése nemcsak elméletileg fontos, hanem az ateista nevelés gyakorlata számára is.

A szerző mindenekelőtt a vallási tudatforma két eleme, a vallási ideológia és a pszichológia mibenlétét és egymáshoz való

viszonyát vizsgálja. A vallási ideológia a vallás elmélete, amely hazug, torz volta ellenére is bizonyos rendszert alkot, logikai következetességre törekszik. Ezzel szemben a vallási pszichológia, az egyszerű hívők vallásos hiedelmei, összefüggéstelen, formátlan, többé-kevésbé kaotikus képzetek, eszmék, mitikus képek, érzések és hangulatok formájában jelentkeznek. Ez a vallási pszichológia spontán módon keletkezik, mint az embereknek a társadalmi körülményekkel, a társadalmi viszonyokkal szembeni erőtlenségének közvetlen tükröződése. Az emberek életkörülményeinek ezen vallási hiedelmek formájában való közvetlen tükröződése az alapja és tápláló eleme minden vallásnak. A folytonosságnak igen nagy szerepe van nemcsak az ideológia, hanem a társadalmi pszichológia terén is, sőt, a társadalmi pszichológia konzervatívabb, mint az ideológia: a vallási pszichológia létében és elterjedésében, fennmaradásában a hagyományoknak és szokásoknak igen nagy a jelentőségük. Azok a vallási képzetek, hangulatok, illúziók és szokások, amelyek nemzedékeken keresztül fertőzték a hívők tudatát, szívósan állják az új eszmék támadását. Ez a magyarázata annak, hogy a vallás hatékonyságát megőrzi akkor is, mikor a társadalmi erőkkal szemben az emberek már aktív és sikeres harcot folytatnak.

Ez természetesen nem jelenti a vallási ideológia lebecsülését. De a vallási ideológia, a rendszeresebb és következetes formában kifejtett vallásos eszmék csak akkor érik el a szerzőik által nekik szánt hatást, ha megfelelnek a tömegek vallásos hangulatának, beállítottságának. Ily módon a vallási pszichológia a vallási ideológia befogadásának fontos tényezője. Azonban itt

nemcsak egyoldalú kapcsolatról, hanem bonyolult kölcsönhatásról van szó, mivel minden kifejlett vallás dogmatikája és gyakorlata a hívők tömegei vallási pszichológiájának közvetlen hatása alatt formálódik.

Ezután a szerző utal azokra a főbb vallási pszichológiai irányzatokra, amelyek a legutóbbi 50–60 év alatt a burzsoá teológusok, filozófusok és pszichológusok körében jelentkeztek, majd az ún. „vallási érzések” kérdését vizsgálja. Természetesen semmiféle velünk született vallásos érzésről nem beszélhetünk, az emóciók csupán az egyén élete során tesznek szert vallási színezetre, annak következtében, hogy életkörülményei vallásos elképzelésekben öltenek testet. Azonban a velünk született vallási érzés meglétének tagadása nem jelenti azt, hogy a hívők emocionális élményei híján vannak minden specifikumnak, s ezért ebben az értelemben beszélhetünk vallásos érzésekről. Ez a specifikum nem az érzések tartalmában, hanem irányában, objektumában van. A vallásos beállítottságú ember érzelmi élményeinek objektuma kigondolt, fantasztikus, természetfeletti, vagyis valójában nem létező valami: az isten, a szellem, az ördög stb.

A szerző végül megállapítja, hogy az ateista nevelőmunka csak akkor lehet eredményes, ha a vallás tudományos és mindenoldalú vizsgálatából indul ki, ha tanulmányozzuk, hogy milyen utakon, milyen módszerekkel és eszközökkel hat a vallás az emberek tudatára. Helytelen csupán elméletileg bírálni a vallási tanításokat és mítoszokat. Mivel a vallás nemcsak az értelemre hat, hanem főleg az emberek érzelmeire, az ateista propagandának is egyre inkább fel kell használnia az érzelmi ráhatás eszközeit.

VOPROSI FILOSZOFII 1961. 5. SZÁM

Ju. P. Francev : A szocialista kollektívizmus és az egyéniség formálása

A kommunizmus építése történelmi szakaszának egyik jellemző sajátossága, fontos törvényszerűsége, hogy a társadalmi élet legkülönbözőbb szféráiban egyre nagyobb szerepet játszik a dolgozók önálló alkotó kezdeményezése és tevékenysége, amely a legkülönbözőbb formákban nyilvánulhat meg. Hogy megoldhassuk azokat a hatalmas feladatokat, amelyeket a kommunizmus felépítése vetett fel, a nevelőmunka területén is magasabb szintre kell emelni a tömegek önálló kezdeményezését és tevékenységét. Fel kell venni a harcot a kapitalizmus csökevényei, maradványai

ellen, a fő feladat az emberek tudatának átformálása, harcolni kell az új emberért.

Ez új szakaszt nyit meg nevelőmunkánkban: ki kell alakítani a munkához való kommunista viszonyt, teljessé kell tennünk a dolgozók világnézetének átalakítását, de nem szabad elhanyagolnunk a pszichológiai átformálást sem.

Nevelőmunkánk tehát a kommunista tudatosság színvonalának olyan fokú emelését követeli meg, amely az ember egész pszichikai arculatának, magatartásának változását maga után vonja. Olyan egységes világnézetet kell kialakítanunk, amely alapja lehet a társadalmi jelenségek helyes megítélésének, a tevékenység és magatartás szilárd alapelveinek, a maga-

tartás önellenőrzése különböző formáinak.

E tényezők közül a legfontosabb a társadalmi folyamat helyes megértése, minden egyes egyén és közösség társadalmi helyének és szerepének felismerése. Ez a szovjet ember világnézetének legfontosabb vonása. Ennek kialakítása azonban csak abban a közösségben mehet végbe, amelyben az ember gyakorlati tevékenységét végzi. Ez elsősorban a munka folyamatában, a termelésben kialakuló közösség, mivel az ilyen kollektíva a társadalmi élet, a társadalomban kialakuló összes viszony alapja. De a termelési közösség funkciói nem merülnek ki a termelés feladatainak megoldásában, mivel a szocialista társadalomban a munkával szorosan összefügg a társadalmi élet összes többi szférája is. Az egyén képességeinek kibontakozása, a társadalom életében elfoglalt helyének, a társadalommal szembeni kötelességeinek felismerése nagyrészt a termelési közösségekben megy végbe, e közösségek funkciói kiszélesednek, kiterjednek a szabadidő, a pihenés és a magánélet megszervezésére, berendezésére is.

A kommunista munkabrigádok tevékenységében különösen élesen nyilvánul meg a közösség egyéniségformáló ereje, tevékenysége, ami annak következménye, hogy a szocialista társadalomban a művelődés és nevelés a munka folyamatában megy végbe. Ugyanakkor az egyéniség képességeinek fejlődésével párhuzamosan nagyobb szerepet játszanak az egyén életében más, a termelőközösséggel szoros kapcsolatban álló közösségek is, amelyek munkájának és nevelőtevékenységének irányításában a vezető szerep a pártszervezeté.

Az egyén és a termelőközösség szoros kapcsolata szempontjából igen fontos a termelés anyagi és erkölcsi ösztönzőinek helyes egybekapcsolása, mivel az anyagi érdekelttség figyelmen kívül hagyása negatív visszahat a társadalmi viszonyok alapját képező termelési folyamatokra, és ezáltal csökken annak lehetősége, hogy a termelőközösség nevelő hatást tudjon gyakorolni a dolgozókra. Elégtelen a nevelőmunka a közösségen belül akkor is, ha nem terjed ki az egyéniség egészére, ha magának a kollektívának a fogalma is csupán formális.

Ha a termelőközösségen belül a párt-, a szervező- és a nevelőmunka jól megszervezett, akkor a közvélemény formálóereje hatékonyvá válik. Minél inkább gondoskodik a közösség az emberi élet különböző oldalairól, minél inkább figyel minden egyes tagjának anyagi és szellemi igényeire, annál könnyebben alakul ki a kollektív

szellem, annál kisebb a lehetősége az individualista megnyilvánulásoknak.

Ennek ellenére lehetséges, hogy az egyén nem kerül a szocialista ideológia hatása alá, tudatában, pszichikumában továbbbénul a régi, kapitalista világszemlélet maradványai. Ennek oka azonban nem a szocialista társadalomban gyökerezik, hanem munkánk gyengeségét jelzi.

Sz. M. Permjakov : Szubjektivista esztétikai tendenciák

A cikk a Szovjetunióban folyó esztétikai viták egyes helytelen, szubjektivistá mozsanataira mutat rá, és bírálja egyes esztétikának az esztétika meghatározásával, az esztétikai minőségek mibenlétével és a művészi önkifejezés elméletével kapcsolatos nézeteit.

A szerző szubjektivista felfogásnak tartja az esztétikának azt a meghatározását, amely szerint az esztétika a valóság esztétikai elsajátításának tudománya. Ez a felfogás, amely egy Marx-idézet helytelen értelmezésére vezethető vissza, figyelmen kívül hagyja a lenini visszatükröződési elméletet, a valóság elsajátításának elméletével helyettesíti azt. De az „elsajátítás” kifejezés nem felel meg a valóságos összefüggéseknek: csak elhomályosítja, elkeni azt a tényt, hogy a művészet alapja a valóság objektív tükrözése. A visszatükrözés az objektumnak a szubjektumra való hatását tételezi fel, az „elsajátítás” viszont a szubjektumot állítja előtérbe, a szubjektumnak a valóságba való behatolását tételezi fel. A visszatükrözésben a valóság dominál, az „elsajátítás”-ban a szubjektum. A valóság esztétikai elsajátításának elmélete nem állhat meg a történelmi és logikai kritika előtt: az ember esztétikai képességeinek örök, eredendő voltát hirdeti. Ezen elmélet értelmében az esztétikai mint eszmei, ideológiai kezdettől fogva jelen van a valóságban, s az esztétikai elsajátítás a valóság előre meghatározott szempontok szerinti megközelítése.

A szerző szerint a marxista—leninista esztétikát úgy lehetne meghatározni, mint a valóság művészi alkotásokban való tükrözése sajátosságainak, a művészet fejlődése alapvető korszakainak, a művészi alkotások legáltalánosabb szerkezeti felépítési törvényeinek, a művészet és társadalom viszonyának tudományát.

Az esztétikai elsajátítás elméletével szorosan összefügg a valóság ún. esztétikai minőség elmélete, amely Marx egyes ifjúkori műveire és azok terminológiájára támaszkodik. Ezen elmélet hívei szerint a valóság egyetlen esztétikai minősége sem létezett az ember előtt, s valamennyi vissza-

vezethető a részek egyensúlyára, harmóniájára, szimmetriájára és ritmusára, amit maga az ember visz bele a természetbe. Az esztétikai minőségek épp ezért csak formájukat tekintve természetiek, lényegük társadalmi, emberi. Keletkezésük a munka során a gyakorlatban történt, úgy, hogy az ember előbb munkájának tárgyait, eszközeit ruházta fel ilyen esztétikai tulajdonságokkal, s csak később vitte át ezt az esztétikai tartalmat a természet egyéb tárgyaira, amelyek csak a formát szolgáltatják ezen esztétikai tartalom befogadásához.

A szerző óvatosságra int Marx korai műveinek még kiforratlan terminológiájával szemben, és rámutat arra, hogy a kritikátlan, szolgálai átvétel — amint azt az esztétikai minőségek elméletének híveinél is láthatjuk — csak eszmei torzulásokhoz vezethet. Rámutat azokra a következtetlenségekre és ellentmondásokra, amelyek ebből az elméletből fakadnak, és megállapítja, hogy tudományos kérdésfeltevésként nem az esztétikai minőségek eredetének kérdése, hanem egyedül az ember esztétikai érzései, képességei eredetének és fejlődésének problémája jogosult. Az esztétikai érzés, amely a valóság szépségének meglatásában és ennek a tudatban való rögzítésében, élvezésében és az embert gyönyörködtető szép tárgyak létrehozásában fejeződik ki, a valóság objektív minőségeinek, a szín, a hang, a vonal és a forma érzékeléséből társadalmi-történeti fejlődéseredményeként jött létre. Ennek ellenére helytelen volna tisztán fiziológiai érzékelésnek tekinteni: az ember történelmi fejlettségétől függő asszociációs képesség emocionálisan alakítja ezt. Az esztétikai érzés a munka folyamatában formálódik, alakul, s a fejlődés meghatározott fokán maga az ember is tárgya lesz ezen érzésnek, majd egyidejűleg esztétikai és etikai elbírálás objektumává válik. Még később az egyes esztétikai jelenségek egyben morális értékek hordozói lettek. A szépet az ember először érzékileg fogja fel, és csak később asszociálja egyes tulajdonságait etikai értékekkel.

Ugyanígy helytelen szubjektivistá tendencia tükröződik egyes szovjet kritikusoknak a művészi önkifejezés elméletét felújító nézeteiben. Ez a cseppet sem új elmélet, amely a revizionistáknak is egyik ismert fegyvere, megengedhetetlenül felnagyítja a szubjektum szerepét a művészetben. A szubjektív mozzanatnak ténylegesen nagy szerepe van a művészi alkotás folyamatában, ezt a művészet pártosságáról szóló lenini elmélet is aláhúzza, de az alkotó szubjektivitás csak akkor hat előnyösen a művészi alkotás eredményére, ha a valóság összefüggéseit igaz módon tárja föl. Az a

kérdés, hogy mi a művészet célja: az objektum feltárása vagy a szubjektum kifejezése? A művészet megszűnik művészet lenni, ha a művész önkifejezésére korlátozódik, ha a művész abszolutizálja szubjektív nézőpontját.

Befejezésül a szerző leszögezi, hogy helytelen lenne ezekben a szubjektivistá tendenciákban szűk, akadémikus jellegű jelenséget látni. Komoly károkat és zavarokat okoznak, elvonnak a gyakorlati kérdések megoldásától, s az esztétikát az élettől elszakadt tudománnyá merevítik.

D. M. Gvisianyi : A business amerikai szociológiája — a „menedzserizmus”

A business, az üzlet természetének és társadalmi szerepének vizsgálata igen elterjedt az Egyesült Államokban. E vizsgálatok központjában a mai kapitalista vállalatok irányításának elmélete és gyakorlata áll. Az amerikai burzsoá szociológia, amely képtelen tudományosan kutatni a kapitalista termelési mód általános törvényszerűségeit, az empirikus kutatás területén keres kiutat, pozitíviszta alapon vizsgálva a termelés irányításának problémáit. Ezeknek az igényeknek felel meg az irányítás amerikai elmélete, a menedzserizmus.

Ezen irányzat hívei szerint az USA sorsa a termelést irányító menedzserek kezében van, akiknek hatalma felváltja a tőke uralmát, aminek következtében a mai kapitalista termelésben különválik a tőke és az irányító funkció, ami új munkamegosztást eredményezett a társadalomban.

A menedzserek hatalmukat kizárólag a „társadalom felvirágoztatása” céljából használják fel, foglalkozásuk pedig társadalmi szerepük növekedésének arányában egyre inkább önálló foglalkozássá válik, az emberek tevékenységét irányító művészetté.

A menedzserizmus az irányítás ezen művészetét kívánja fejleszteni, ezzel próbálja orvosolni az amerikai monopolkapitalizmus válságát, elhárítani bukásának előjeleit. Azonban ennek ellenére helytelen lenne csupán a burzsoá rendszer apológiáját látni a menedzserizmus elméletében, erre vezetni vissza létrejöttét: még ha görbe tükröben és torzítva is, de tükrözi először a mai társadalmi termelés szervezésének és irányításának objektív folyamatát; másodsor a mai kapitalista termelés törvényszerűségeit; harmadszor pedig azt, hogy hogyan tükröződik vissza a jelenkori kapitalista termelés törvényszerűségei a burzsoá ideológusok tudatában.

A szerző leszögezi, hogy az irányítás, az igazgatás problémája reális probléma, amelyet a társadalmi termelés viharos

fejlődése tűzött napirendre, s amely különösen élesen vetődik fel a mai kapitalizmus körülményei között, mivel a kapitalizmus specifikus ellentmondásai csak még jobban elmélyítik a problémát, a burzsoá tudomány azonban csak felveti a tudományos irányítás feladatát, de megoldani a kérdést nem tudja sem elméletileg, sem pedig gyakorlatilag.

A szerző megállapítja, hogy helytelen a menedzserizmus és a technokrácia azonosítása. Fő különbségük abban áll, hogy a technokrácia főleg a „dolgok viszonyait” vizsgálja, a menedzserizmus viszont az „emberek közti viszonyokat”. Az igazgatás önálló foglalkozásként jelenik meg, amely túlnő a technokráciában domináló technikai-mérnöki elit szerepén. A menedzserizmus szerint nem arról van szó, hogy a hatalom egyik társadalmi osztály vagy réteg kezéből egy másikéba megy át, hanem arról, hogy egy foglalkozás uralkodó jellegűvé válik, hogy egy bizonyos funkciót

betöltők maroknyi csapata lesz a társadalom uralkodó rétege. A menedzserek eszerint a társadalom egyedüli mozgatói, aktív tényezői, akik maguk alakítják tevékenységükkel a társadalmi valóságot. Ennek megfelelően a menedzserizmus voluntarista elmélete a társadalom életében elsődleges tényezőeknek a szubjektív-lelki folyamatokat jelöli ki, a termeléssel szemben a fogyasztást tartja elsődlegesnek, lebecsüli a dolgozó tömegek szerepét az anyagi javak termelésében.

A menedzserizmus elmélete, amely a termelés szervezése és irányítása konkrét kutatásának fejlődésével kapcsolatban alakult ki, ily módon ma csupán a szociálpszichologizmus egyik változata, amely a társadalmi mozgás egészének vizsgálatát eklektikus, empirikus, voluntarista koncepciókkal cserélte fel. A gyakorlatban a menedzserizmus a szocializmus és demokrácia elleni harcban tömörülő nagytöke eszmei fegyvere.

VOPROSZI FILOSZOFII 1961. 6. SZÁM

Sz. A. Janovszkaja : A tudományos fogalmak analízisének problémái és a legújabb neopozitivizmus

A neopozitivizmus azt állítja, hogy birtokában van az értelmes és értelmetlen kijelentések megkülönböztetésére szolgáló kritériumnak. Ez a kritérium a kijelentések visszavezethetősége, illetve visszavezethetlensége atomi protokoll kijelentésekre. Ezen az alapon a neopozitivizmus szerint az anyag és a tudat viszonyára vonatkozó kijelentések értelmetlenek. A filozófiának nem az a feladata, hogy ilyen értelmetlen kijelentéseket tegyen, hanem a tudományos kijelentések analízisével kell foglalkoznia — ezáltal a neopozitivizmus állítólag legyőzi a materializmus és az idealizmus ellentétét. A valóságban a neopozitivizmus nem áll a materializmus és az idealizmus felett, hanem a filozófiai idealizmus táborához tartozik.

A cikk Wittenbergnek a „Vom Denken in Begriffen. Mathematik als Experiment des reinen Denkens” c. könyvét elemzi. Wittenberg abból indul ki, hogy míg a klasszikus neopozitivizmus szerint a tudomány csak a közvetlen érzéki adottakból épülhet fel, addig a legújabb neopozitivizmus nem veti el azt a tudományt sem, melynek alapját nem a protokoll kijelentések képezik. De elengedhetetlennek tartja, hogy az ilyen tudomány minden fogalmát kritikai analízisnek vessük alá. A cikkíró

kifejti, hogy ez a kritikai analízis valóban szükséges, s nem jelent mást, mint a gyakorlathoz fordulást, a tudomány fogalmainak és tételeinek a valósággal való összevetését. Csakhogy Wittenberg szerint a valóság szó is olyan fogalmat takar, amelyet ellenőrizni kell. Nem állíthatjuk, hogy az ember a külső világot észleli, amíg nem vagyunk tisztában a külső világ fogalmával. Elemzése során Wittenberg arra az eredményre jut, hogy nem a valóság az elsődleges a számunkra, hanem a létezés (Dasein), a condition humaine, amelyet átélünk és megvizsgálunk. Ezáltal az átélés által alapozzuk meg és motiváljuk világunkat, valóságfogalmunkat. Wittenbergnek ez az állítása szüntesztá idealizmus.

Szükség van a tudományos fogalmak analízisére, ez azonban nem vezet olyan következtetésekhez, mint amilyeneket a neopozitivizmus levon belőle. A dialektikus materializmus a megköveteli a legegyszerűbb, a közönséges fogalmak jelentésének elemzését is. Ez azonban nem abszolút követelés, a megismerés folyamata teszi meghatározott fokon bizonyos fogalmak analízisét szükségsszerűvé. Az analízis a fogalmak pontosabbá tételét, matematikai kifejezés szerint idealizációját jelenti. Szükségessége akkor merül fel, ha bizonyos problémák megoldása során nehézségekre bukkanunk. Az algoritmus fogalmának analízise például akkor vált szükségessé, amikor bizonyos algoritmusok alkalmazása

nem vezetett eredményre. Egy adott fogalom analízise több szempontból is elvégezhető, adott összefüggésben nincs szükség kimerítő analízisére. A neopozitivisták számára is világos, hogy egy szót sem ejthetnének ki, ha kitartásának analitikus filozófiájuk követelménye mellett, mely szerint valamennyi általuk használt fogalom analízisét el kell végezni. Ez a követelmény agnoszticizmushoz vezet, minthogy magát ezt a tételt is analízisnek kellene alávetni stb., tehát regressus ad infinitumhoz jutunk el. Ha pedig a követelményt a priori ismerjük el, akkor sem bizonyíthatjuk megismerésünk igazságát, minthogy a priori megismerés a neopozitivisták szerint sem létezik. Wittenberg szerint ennek a paradoxonnak az a megoldása, hogy félig értelmezett, félig nem értelmezett jelentés-összefonódásokkal kell dolgoznunk. Ennek alkalmazhatóságára bizonyítékként a Cantor-féle halmazelméletre hivatkozik, amelynek alkalmazása — Wittenberg szerint — anélkül történik, hogy teljesen bizonyított lenne. A cikkíró kifejti, hogy ez a hivatkozás teljesen jogosulatlan, minthogy egyrészt a konstruktív matematika elkerüli a Cantor-féle halmazelmélet alkalmazását, másrészt a klasszikus matematika eredményein keresztül ez az elmélet is gyakorlati megerősítést nyert.

I. Sz Narszkij: Tradíciók a filozófia történetében

A filozófiatörténet módszertanáról folyó vita keretében a cikkíró kifejti, hogy a filozófia történetét csak akkor fogjuk fel helyesen, ha az egyes filozófusokat nemcsak abból a szempontból értékeljük, hogy eredményeik mennyire jelentősek a dialektikus és történelmi materializmus szempontjából. Fel kell tárnunk a kapcsolatot filozófiájuk és koruk társadalmi-gazdasági feltételei között, a filozófiai tradíció adott láncszemét elődeivel és követőivel egységben kell megvilágítani. Ha ezt nem tesszük meg, akkor az a hibás felfogás alakul ki, mintha az egész megelőző filozófia története csupán a marxista—leninista filozófia előkészítése lett volna. Nem kisebb hibát követünk el azonban akkor sem, ha valamely filozófiát empirikusan, csak korával kapcsolatban vizsgálunk. Fel kell tárunk a filozófia történetében ható tendenciákat. Tradícióban a filozófiában az ontológiai, gnoszeológiai, esztétikai, etikai és a szociológia elméleti alapjaira vonatkozó fogalmak és megállapítások, valamint a filozófiai problémák meg-

oldásának viszonylag állandó összességét értjük.

A tradíciók különböző formákban jelentkeznek. Az egyik forma a tradíciók fejlődése: az adott tanítás alapvető eszmei tartalmának fejlődése, a korábban megfogalmazott tételek konkretizálása és részletezése (például a gyakorlat mint a megismerés kritériuma — Helvetius, Feuerbach, Csernisevszkij, marxizmus). A másik forma: az egyik gondolkodó hatása a másikra, a filozófiai örökség felhasználása és kritikai meghaladása (például Descartes, Spinoza). A harmadik forma: amikor a kritikai viszony azt a fokot éri el, hogy a követők teljesen meghaladják elődeik nézeteit (például Hegel—Belinszkij, Herzen).

Hogyan kell értelmezni a folytonosságot a filozófia történetében? Vannak olyan korszakok, amelyekben folytonos kronológiai láncról beszélhetünk, s vannak olyanok, amelyekben megszakad ez a lánc. Egyes esetekben valamely tanítás örökösei nem a nagy teoretikusok, hanem kommentátorok. Vannak esetek, amikor bizonyos tanok követői gyakorlati magatartásában élnek tovább. Beszélhetünk-e a materialista tradíciók folytonosságáról a filozófia történetében? A kérdés megoldása attól függ, hogy mit értünk ezen. Sok esetben a materialista tradíciók nem kifejezetten filozófiai tanítások formájában élnek tovább (például a kartézianus materializmus Franciaországban a természettudományos elméletekben). A cikkíró bírálja Kolakowski filozófiatörténeti koncepcióját, amely szerint a filozófia történetében nem beszélhetünk a materializmus és idealizmus harcáról mint alapvető motívumról; a filozófia történetében a legkülönbözőbb nézetek kaotikus összefonódása jelentkezik. A marxista filozófiatörténet feladata éppen az, hogy ebben a látszólagos káoszban feltárja a fő irányzatokat. Végezetül a cikkíró a modern idealista iskolák filozófiatörténeti koncepcióit bírálja. Egyrészt a pozitivisták felfogását, akik szerint az egész eddigi filozófiatörténet az igazság megragadását célzó sikertelen kísérletek sorozata, valamint Dilthey álláspontját, aki szerint a filozófia maga nem más, mint a filozófia története. A különböző spiritualista iskolák a filozófia történetét a vallásos idealizmus történeteként tárgyalják, amelytől a materialista irányzatok csak időleges elhajlást jelentenek.

A marxisták feladata, hogy harcoljanak ezek ellen az idealista koncepciók ellen a filozófiatörténet helyes felfogásáért.

B. M. Kedrov: A jelenkori természettudomány dialektikus vonásai

A szerző cikkében a következő kérdésekre próbál választ adni: mit kell érteni a „jelenkori természettudomány” fogalmán, melyek legfontosabb sajátosságai, és miben nyilvánul meg ezek dialektikus jellege.

Az e kérdésekre adandó válasz mindegyikét megelőzően a tudomány periodizálásának problémáját veti fel. Ezzel kapcsolatban két egyoldalú és épp ezért téves felfogás uralkodik. Az egyik álláspont hívei szerint a természettudomány fejlődésének szakaszait kielégítően jellemezhetjük, ha rámutatunk arra, hogy a társadalomtörténet mely szakaszához tartozik, melyik társadalmi-gazdasági formációnak felel meg. Ezzel a vulgárszociológia szemében fogant leegyszerűsített sémával szemben a másik álláspont a történelmi materializmus alapvételeivel szöges ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a természettudomány egyes fejlődési szakaszainak jellemző sajátosságait az emberi megismerés vagy annak objektuma immanens vonásaiban kell keresni. Ahhoz, hogy helyesen oldjuk meg a természettudomány periodizálásának és ezen belül a jelenlegi fejlődési szakasz jellemzésének kérdését, a két szempontot belső egységükben és kölcsönös feltételezettségükben kell figyelembe venni. Tudni kell, hogy nem holmi immanens tényezők, hanem az ember gyakorlati tevékenysége, a termelés technikai igényei, az osztályok ideológiai harcának szükségletei határozzák meg a tudomány fejlődését.

A cikk ezután a természettudomány különálló szakaszainak sajátosságait vizsgálja. Öt olyan sajátosságot különböztet meg, amelyek változása alapján megítélhetjük a fejlődés irányát, mennyiségi és minőségi oldalait. Ezek a következők: a megismerés foka, az ismeretek kiterjedése és mélysége; a kutatás módszereinek tökéletesedése; a tudomány rendszerében és struktúrájában történő változások; a természettudomány és filozófia, az ideológiai osztályharc és az emberek anyagi termelési gyakorlatlata közötti viszony változása, a természettudomány társadalmi szerepe; és végül a tudomány fejlődésének minden egyes korszakára jellemző a tudomány általános helyzete, állapota.

Ezeket a tulajdonságokat nem szabad egymástól elszigetelten vizsgálni, mert szorosan összefüggnek, az egyik feltételezi a másikat. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a jelenkori termé-

szettudomány tulajdonságainak egyike-másika előbb kialakulhatott, mint maga a jelenkori természettudomány, illetve annak többi sajátossága, s csak a legáltalánosabb, legalapvetőbb tulajdonsága jött létre vele egyidejűleg. Mindezek alapján a jelenkori természettudományon a természetről szóló tudomány azon fejlődési folyamatát kell érteni, amely a jelenlegi történelmi korszak egésze alatt zajlott le, vagyis a XX. század természettudományát valamennyi lényeges fejlődési irányával és jellemző tulajdonságaival együtt, függetlenül attól, hogy azok mikor alakultak ki vagy fejlődtek ki teljesen.

Ezután a szerző jellemzi a jelenkori természettudomány legalapvetőbb sajátosságait, és elemzi azok dialektikus jellegét. Korunk természettudományának legáltalánosabb és legfontosabb vonása az a nagy elméleti szintézis, amely a természettudományok legkülönbözőbb ágai, irányai, elméleti belső összefüggését tárja fel. A másik ilyen sajátosság az átmeneti tudományágak létrejötte, ami a tudományok differenciálódásán túlmenően integrálódásukat is maga után vonja. A harmadik: a mikrovilág titkainak feltárása, az anyag intenzív, belső végtelenségének bebizonyosodása, s ami e sajátossággal szorosan összefügg: a fizika lett korunk vezető természet-tudománya.

A jelenkor természettudományának továbbá jellemző tulajdonságai a minőségi változások hangsúlyozása a mai fejlődésemelvényekben; az absztrakt-matematikai gondolkodásmód szerepének növekedése, a matematikai logika fejlődése; a természeti jelenségek genetikai és strukturális megközelítésének kölcsönös összefüggése, a világ egység- és fejlődésvényének együtt érvényesítése; annak bebizonyosodása, hogy folyamatosság van régi és új természettudományi elméletek között. Továbbá azon metafizikus elv tarthatatlanságának bebizonyosodása, hogy a természet vagy akár csak egyik-másik jelenségének befejezett képét megalkothatjuk; a megismerés mozgása nemcsak az anyag mélysége felé, hanem vertikális és horizontális irányban mind magasabb rendű mozgásformák megismerése felé; a jelenkori természettudomány kapcsolata az új, történelmileg második technikai forradalommal és annak sajátosságaival; az elmélet és gyakorlat, a tudomány és termelés, a tudomány elméleti és alkalmazott területeinek összefüggése és kölcsönös feltételezettsége; és végül: a természettudomány válsága a kapitalista világban, ahol az imperializmus beköszön-

tésével aktivizálódtak a különböző reakciós filozófiai irányzatok, hogy kiszorítsák a természettudományból a materializmust helytadva az idealizmusnak és agnoszticizmusnak.

Mindezek a sajátságok határozottan dialektikus jellegűek, tükröződik bennük a természet és a megismerés dialektikus jellege. A mai természettudomány fényesen igazolja a dialektikus materializmust, és növekszik társadalmi szerepe, különösen a szocialista országokban.

L. T. Pincsuk: Az érzelmi ráhatás tényezőjének szerepéről a vallási maradványok leküzdésének folyamatában

A vallási hiedelmek elleni harc legfőbb és legdöntőbb tényezője a kommunista építés gyakorlata, a hívők aktív részvétele a kommunizmus építésében. Ez az objektív tényező határozza meg végső soron a vallás sorsát a szocialista társadalomban. Azonban ennek hatása nem automatikus, hanem éles ideológiai harcban, a Kommunista Párt nevelőmunkájának hatására valósul meg.

Az ateista nevelőmunkában legfontosabb szerepet a hívők tudományos érvekkel való meggyőzése játszik. Azonban a hívők meggyőződése, világnézete nem pusztán közvetlen logikai elemzés, a tudomány és a vallás érveinek szembeállítására alapján formálódik. Lényeges szerepet játszanak e folyamatban az emberek érzelmei is, s ezt helytelen lenne figyelmen kívül hagyni az ateista nevelőmunkában.

Az érzelmi ráhatás hatékonysága, eredményessége általában attól függ, hogy milyen mértékben alkalmazkodik az adott egyén vagy csoport lelki, jellembeli sajátosságaihoz, hangulatához stb., és attól is, hogy milyen módszereket alkalmaz. Ez utóbbiakat messzemenően meghatározza a propagált világnézet jellege.

A szerző elemzi a vallási propaganda módszereit, fogásait, és meggyőző példákkal bizonyítja, hogy ezek célja olyan érzések (félelem, rettegés, bánat, elhagyatottság) felkeltése, amelyek könnyen átcsapnak beteges vallási fanatizmusba. Ez a módszer, az effajta érzésekre való appellálás és ezek felhasználása egyáltalán nem véletlen, közsímet, hogy „a félelem szülte az istenekeket”. A vallás, amely az ember fölött uralkodó spontán, vak erőkkkel szembeni kiszolgáltatottság, erőtlenség érzése alapján, ennek termékeként jött létre, ma is ezekre az érzésekre támaszkodik, s a másvilágban váró jobb élet, a túlvilági boldogság reménye felé próbálja terelni az ilyen érzelmi és hangulati beállítottságot. A vallás a társa-

dalmi elnyomástól való kollektív felszabadulás eszméjével szemben az egyéni menekülést hirdeti, azokra a pesszimista érzésekre hivatkozva, amelyek az egészséges kollektívától elkülönült emberben csak még jobban elhatalmasodnak. Ennek megfelelően az egyház igyekszik elkülöníteni a hívőket a közösségtől.

A vallási propaganda sok esetben felhasználja saját céljai érdekében azokat az embereket élő reális és jogos igényeket, amelyeket a megfelelő propagandamunka, művelődési és szórakozási lehetőség híján másutt kielégíteni nem tudnak. Ezért az egyház gyakorta a tudományosság látszatába burkolja propagandamunkáját, szertartási külsőségeivel igyekszik kielégíteni a hívők kulturális, értelmi és esztétikai igényeit. Meg kell állapítani, hogy bizonyos demonstratív külsőségek sokszor a nem-hívőkre is hatnak.

Egészen más az érzelmi ráhatás tényezőjének szerepe az ateista propaganda-munkában. Az ateista nevelőmunka más jelleggel és irányban használja fel ezeket az érzéseket, más mederbe, az életigenlés és optimizmus felé tereli őket. Az ateista propaganda legfontosabb alapelve, hogy segíteni akar a hívőknek tévedéseik felismerésében és azok leküzdésében, az azoktól való megszabadulásban. Ezért a hívő érzelmi meggyőződésének mindig konkrétan kell lennie, igazodnia kell jellembeli sajátosságaihoz, kulturális színvonalához, hajlamaihoz, hangulataihoz stb. A hívők érzelmi életére való mindenoldali ráhatás végső célja annak a lehetőségnek a kiküszöbölése, hogy a vallás és propagandistái olyan érzésekre találjanak, amely találhat szolgálhat propagandamunkájukban. Azonban az e cél eléréséért folytatott harc nem lehet öncélú, alá van rendelve az ateista nevelés fő feladatának: lerombolni a vallásos világnézetet, és tudományos világnézetet állítani a helyébe. Az érzelmi ráhatás nem önmagában formálja a világnézetet, hanem tartalmánál fogva, az az emberek fejében meglévő fogalmakkal, elképzelésekkel kölcsönhatásban. A kérdésnek ezt az oldalát különösen azért fontos hangsúlyozni, mert nem szabad a vallás-ellenes harcot arra korlátozni, hogy teljesen formális, mechanikus módszerekkel harcoljunk a vallásos szertartások, szokások ellen. Ezzel kapcsolatban a szerző kitér a most meghonosodó szokásokkal (pl. Komszomolskíjvők) kapcsolatos egyes helytelen jelenségekre, amikor is olyan hagyományokat, szokásokat is átvesznek, amelyek a szocialista viszonyoktól idegenek.

Az érzelmi ráhatás szerepe az ateista propagandában abban rejlik, hogy új tar-

talmával, vonzó formában bizonyítja: értéktelen az esztétikai kielégítésnek és az érzelmi életnek vallásos formája, ily módon gyengíti a vallásos propaganda hatékonyságát, szubjektív bázisát. Az érzelmi ráhatás módszereinek mindenoldalú felhasználása jelentősen meggyorsíthatja a vallási előítéletek végleges kiküszöbölésének folyamatát.

S. V. Hidaseli: A középkori filozófia alapvető kérdésének jellemzéséhez

A középkori ideológiai élet fejlődésének sajátos feltételeit feltétlenül figyelembe kell venni, ha a középkor filozófiáját tanulmányozzuk. A középkori filozófiára nem alkalmazhatók mechanikusan azok a kiindulópontok, amelyeket az antik és különösen az újkori filozófiatörténet vizsgálatánál alkalmazunk; a sajátos vonások specifikus megközelítést igényelnek. Az egyik fontos feladat e téren az, hogy tisztázzuk a filozófia alapvető kérdésének azt a specifikus formáját, amelyet az a skolasztián belül öltött.

A szerző mindenekelőtt leszögezi, hogy helytelen a középkori kultúra teljes tagadása, a skolasztiának egyértelműen reakciós filozófiaként való feltüntetése. A skolasztiika a filozófiatörténet hosszú és bonyolult, ellentmondásos szakaszán uralkodó szerepet játszott, de sohasem volt egységes filozófiai irányzat. A skolasztián belül joggal beszélhetünk két, egymással szembenálló irányzatról, annak ellenére, hogy a sajátos körülmények folytán ezek az áramlatok nem olyan éles formában jelentkeztek, mint a későbbiek folyamán.

A skolasztiika e két, egymással szemben álló irányzatát nem az különböztette meg egymástól, hogy elfogadták-e vagy nem isten létezését, hanem az, hogy hogyan oldották meg isten és a világ viszonyának kérdését, és ezzel kapcsolatban miben látták isten lényegét. Sokan elfelejtik Engelsnek azt az utalását, amely szerint a filozófia alapvető kérdése a maga élességében csak a keresztény középkor hosszú téli álma után vetődhetett fel. Engels ehhez hozzáfűzi azt is, hogy a középkori filozófiában a lét és a tudat kérdése abban a speciális kérdésben öltött testet, hogy isten teremtette-e a világot, avagy öröktől fogva létezik.

Emellett figyelembe kell venni, hogy a skolasztiika körülményei között az erre a kérdésre adott tagadó válasz sem jelentett nyílt ateizmust, isten létének kérdése kétségtelen volt mindkét tábor hívei számára. A világ öröktől való léte nem isten létének tagadását jelentette, hanem isten és a világ egyaránt öröktől való voltát. Ebből következik, hogy a szellem elsődlegessége a természettel szemben a skolasztiika körülményei között azonos volt isten időbeli elsődlegességével, a világgal szemben. Ez utóbbi álláspont hívei (az egyházatyák kozmológiája, Aquinói Tamás) a semmiből való teremtetést hirdették (s ennek megfelelően támadták Epikurost), az isteni mindenhatóságot, a földi élet és világ jelentéktelenségét és semmiségét hirdették, az irracionálisizmust állították előtérbe a racionalizmussal szemben. Ezzel ellentétben a világ örök voltának hirdetése, teremtetett voltának tagadása szembefordulást jelentett ezekkel a tételekkel, sajátos formájaként a filozófia alapvető kérdése haladó megoldásának; előkészítette a talajt a transzcendens isten fogalom elvetéséhez.

FILOSZOFSZKIJE NAUKI 1961. 3. SZÁM

J. B. Novik: A világ egységének problémája a XVIII. sz. végi — XIX. sz. eleji német idealizmusban

Kant a filozófiai fogalmak genetikus vizsgálatakor ellentmondásokra bukkant, melyek közt a legfőbb a tökéletlen emberi tapasztalat és a végtelen világ megismerése között áll fenn. A problémát Kant apriorisztikusan oldja meg. Ezáltal azonban a reális világot kiegészíti egy ésszel felfogható, a priori világgal; a világot megkettőzi a jelenségek és a magábanvaló világra. A „tiszt” ész ilyen ellentmondásának megoldását a hitben keresi: e vallásos, misztikus dualista megoldásban az akkori német bur-

zsoáziának a tudomány és a vallás egyesítésére irányuló törekvései nyilvánulnak meg. Ezen belül azonban racionális momentumokat találunk Kantnál. Feltárva a megismerés ellentmondásait, a szubjektum aktivitását, felhívta a figyelmet a metafizikus materializmus fogyatékosságaira. Erdeme továbbá a megismerési folyamat egységének — az érzelmi és logikai megismerés egységének — feltárása. Kant jobboldali kritikája a német idealizmusban a szubjektív idealizmus és a nyílt teológiai dualizmus útján haladt. Jacobi és Schleiermacher a nyíltan vallásos metafizikus dualizmus irányában „fejlesztették tovább” Kantot. Alaposabb és következetesebb kísérlet a kanti dualiz-

mus leküzdésére Fichte szubjektív idealizmusa, az egész világ feloldása a szubjektumban. A fichtei szolipszizmus racionális magja az aktivitás bevitele a világba. Fichténél minden aktív, minthogy minden az aktív Én.

Következetes monisztikus felfogáshoz azonban Fichtének sem sikerül eljutnia, minthogy a szolipszizmus elkerülése céljából az Énnel együtt isten létét is feltételezi.

A szubjektív idealista monizmus meghaladását tűzte ki célul Schelling. A világ egységét Schelling a metafizikai abszolútumban keresi. Ez az abszolútum nem az Én és nem a nem-Én, hanem a szubjektum és az objektum azonossága, amely azonban teljesen indifferens és tudattalan szellemi princípium. Az abszolútumnak ez a passzivitása lehetetlenné teszi a fejlődésnek, a világ jelenségei sokféleségének magyarázatát. A schellingi abszolútum passzivitásának kritikájával készítette elő Hegel elméletileg a világ egyetlen tudományos dialektikus koncepciójának létrejöttét. A világ egysége természetesen nála is a szellemben valósul meg, határozottan fellépett a ma-

terialista monizmus ellen. Ezzel egyidejűleg azonban bírálja a metafizikus materializmus korlátozottságát, fellép elődeinek szubjektivizmusa és dualizmusa ellen, és rámutat Schelling következetlenségére, ami a kiinduló princípium tudattalanságában jelentkezik. Hegel kiemeli az általános tudatosságát, ami által a világ öntudatra — s önmozgásra tesz szert. Az általános nem a szubjektum és az objektum tiszta azonossága, a szubjektum és az objektum differenciálódása nem az abszolútum kívül, hanem azon belül megy végbe. A szellem önmagától különbözővé válik, önmozgást végez. Hegel filozófiájának lényege az aktív (természetesen szellemi jellegű) szubsztancia. Ilyen módon következetesen monista filozófiát alkotott. Hegel idealizmusa mindennél közelebb áll a dialektikus materializmushoz, minthogy misztifikált formában a legnagyobb és legmélyebb filozófiai igazságot fejezi ki, azt, hogy a világ alapja az anyagi jellegű önmozgó szubsztancia. Mindez Hegelnél idealista alapon áll, ami végső soron nála is lehetetlenné teszi a következetesen monista felfogás végigvételét.

VESZTNYIK ISZTORII MIROVOJ KULTURI 1961. 3. SZÁM

C. G. Arzakanyan: Kultúra és civilizáció: elméletének és történetének problémái

Korunk kultúrájában három alapvető tendencia jelentkezik: a szocialista kultúra egyre erőteljesebb növekedése, a kapitalista kultúra hanyatlása, valamint a volt gyarmati és függő országok kultúrájának kialakulása. A kultúra problémáival hatalmas irodalom foglalkozik. Az egyik legfontosabb probléma, amelyet a kultúrával foglalkozó tudományos irodalom felvet: a kultúra fogalmának meghatározása. A mai nyugati irodalmat a kultúra fogalmát illetően három koncepció jellemzi. Az első a kultúra és a civilizáció fogalmának elválasztása. Ez az irányzat civilizáción az ember anyagi, kultúrán pedig szellemi tevékenységét érti. A másik irányzat a kultúra és a civilizáció fogalmát szinonimaként használja, de ezen belül a szellemi területet tekinti meghatározónak. A harmadik irányzat a kultúra fogalmát felváltja a civilizáció fogalmával.

Az első irányzat képviselői — J. U. Nef, E. J. Walter, J. Laloup, J. Nélis — elválasztva egymástól a kultúra és a civilizáció fogalmát, elválasztják egymástól az emberi lét materiális és szellemi oldalait, nem tudják megmagyarázni a kultúra keletkezésének és alapjainak problémáját.

A kultúrát önmagából akarják levezetni és megmagyarázni.

A másik irányzat képviselői az anyagi és szellemi kultúrának ezt az elválasztását, a kultúra és a civilizáció elválasztását helytelennek tartják. Számukra csak az a lényeges, hogy az emberi kultúra szellemi alapjait — legtöbb esetben vallási gyökereit — kimutassák. Ezt az álláspontot képviseli többek között E. K. Winter, J. Huizinga, R. Demoll.

A harmadik irányzat képviselői a civilizáció terminust alkalmazzák; civilizáción az ember anyagi és szellemi kultúráját értik általában. A civilizációt meghatározó tényezőt azonban helytelenül értelmezik. Így E. Callot szerint a szociális struktúra határozza meg a civilizáció fejlődését. L. Duplessy a civilizációt olyan faktornak tekinti, amely az ember normális tevékenységébe valami mást visz belé, olyan faktornak, amely az ember és társadalom életébe kívülről hatol be. Az amerikai irodalomban igen elterjedt felfogás a civilizáció, ill. kultúra fogalmának a „viselkedés típusaira” való visszavezetése (D. Bidney, H. L. Shapiro, L. A. White, A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, J. Gillin, F. M. Keesing, T. S. Eliot).

A mai nyugati irodalomban meghonosodott idealista definíciókkal szemben a

szerző idézi Karpov és Arnoldov szovjet szerzők, valamint H. P. Agosti román és L. Bickel svájci szerző meghatározásait, mint kísérleteket a kultúra fogalmának materialista felfogására.

A cikkíró kifejti, hogy a kultúra fogalmának meghatározásakor a történelmi-kulturális folyamat egységének marxi gondolatából kell kiindulnunk. A kultúrával foglalkozó tudomány nem foglalkozhat részletesen az ember valamennyi tevékenységével, csak az ember és a társadalom tevékenységének alapvető irányait választhatja tárgyul. Három ilyen alapvető irányt különböztetünk meg: a tevékenység anyagi, szellemi és művészi formáját, melyeknek alapját a társadalom anyagi termelése képezi. A kultúra kutatóinak az a feladatuk, hogy megállapítsák 1. azokat a jellemző vonásokat és irányokat, melyeknek alapján egy adott korszak emberének és társadalmának kulturális arculata kialakul; 2. azt, hogy a kulturális arculat változása milyen módon hat az ember kulturális tevékenységére. A továbbiakban a cikk azt elemzi, hogy milyen jelenségek tartoznak az emberi tevékenység említett három területéhez. A tevékenység anyagi formája az anyagi javak előállítás. Ezek az anyagi javak képezik az anyagi kultúra alapját, de az anyagi kultúra ezeken kívül felöleli magát az emberi tevékenységet is, a termelést, a munkát s ennek szervezeti formáit. A tevékenység szellemi formája felöleli egyrészt azokat a gondolati folyamatokat, amelyek az ember valamennyi anyagi tevékenységét kísérik, másrészt a tudományos gondolkodást. A szellemi kultúra azonban nemcsak az emberi tudást és gondolkodást foglalja magába, hanem az ismeretek keletkezésének és formálódásának folyamatát is, valamint az emberi törekvéseket a gondolatok objektiválására. A művészi tevékenység, bár magában foglalja az ember anyagi és szellemi tevékenységének elemeit, mégsem vezethető vissza egyikükre sem.

Az ember valamennyi kulturális tevékenységének anyagi alapja van. Ugyanakkor az ember valamennyi szellemi tevékenysége szakadatlanul materializálódik. Az emberi tevékenység minden formája a természet megváltozását idézi elő, ugyanakkor megváltoztatja az emberi természetet is. Az anyagi javak előállítás az emberi ismeretek materializálódása s egyben az emberi természet megváltoztatása. Kultúrának nevezzük tehát az ember és a társadalom anyagi, szellemi és művészi tevékenységének alapvető eredményeit, az ezen

tevékenység gyakorlati realizálódásának eszközeit és magát azt a tevékenységet mint szakadatlan alkotó folyamatot, amelyet az anyagi termelés határoz meg. A kultúra fejlettségét nem vezethetjük vissza közvetlenül a termelőerők fejlettségének szintjére. Pusztán a termelt anyagi javak mennyisége nem jelenti a kultúra magas színvonalát. A kulturális fejlődés feltételei akkor a legjobbak, ha a társadalom nemcsak képes arra, hogy létrehozza az anyagi-technikai javak szükséges mennyiségét, hanem azokat a legracionálisabban, a legjobb technikai és szociális eszközök segítségével, az egyén és a társadalom minimális erőfeszítésével állítja elő. Az így felszabaduló energia újabb társadalmi feladatok megoldását teszi lehetővé. Ezért a társadalom kulturális szintje szellemi fejlettségétől is függ, attól, hogyan érti meg a társadalom az előtte álló feladatokat, és hogyan használja fel a rendelkezésére álló anyagi eszközöket megoldásukra.

A személyiség kulturális szintjét a társadalom kulturális szintje határozza meg. Minden társadalomban kialakul az az elemi kulturális szint, amelyet mindenkinek el kell érnie ahhoz, hogy az adott társadalom fennállhasson. Hogy az egyén mennyire lépi túl ezt a minimumot, mindenekelőtt a társadalmi feltételektől, ezenkívül pedig az egyén individuális adottságaitól függ.

A kultúra fogalmának megértésénél nagy szerepet játszik a kulturális értékek ismerete, amelyeket meg kell különböztetnünk az anyagi és szellemi javak fogalmától. Az anyagi javak nem örökek: az ember állandóan újra létrehozza őket, hogy létezhesek. A szellemi javak is szubjektívek, megszűnnek az ember halálával. Ezzel szemben kulturális értékeknek a társadalomnak azokat az eredményeit nevezzük, amelyek az egész társadalom és sok nemzedék egyesült erőfeszítésének következményei, öröklődnek, fejlődnek a társadalommal, és az egész emberiség közkincsévé válnak. Az osztálytársadalmakban mindig a haladó erők hozzák létre a kulturális értékeket. Az anyagi, szellemi és művészi kultúrszférák egysége rövid időszakon belül nem mutatható ki, ez az egység csak egy adott társadalmi rendszeren mint egészen belül nyilvánul meg.

A cikk befejezése a kultúra történetére vonatkozó különböző elméleteket vizsgálja, így Birket-Smith, Ware és Turner nézeteit, amelyek többek között a kultúra fogalmának helytelen értelmezése következtében nem képesek a kultúra történetét a maga egységében megragadni.

E. A. Pogoszjan: Társadalmi-kulturális problémák a modern neofreudizmusban

Freud a maga tanítását nem mint filozófiai és szociológiai koncepciót dolgozta ki, hanem mint módszert az emberi pszichikum kutatására, abból a célból, hogy viselkedésének és patológiájának megnyilvánulásainak magyarázatát adjon. Műveiben számos olyan problémát vetett fel, melyeknek megoldása nagyjelentőségű a modern tudomány szempontjából. Kutatásai azonban egyoldalúak voltak, kizárólag lelkibetegek és gyerekek vizsgálatából indult ki, s a megfigyelt jelenségeket elszakította társadalmi környezetüktől, a külső világtól. A pszichikai jelenségeket vagy önmagukból vagy az ember biológiai lényegéből akarta levezetni.

A cikk a freudi pszichoanalízis további sorsát vizsgálja, azt a jelenséget, hogy Freud pszichológiájából a neofreudisták szociológiai tanítást csináltak. A neofreudizmus a nyugati kultúra válságának problémáját szeretné a freudi elmélet alapján megoldani. Trilling szerint például a modern kultúra az ember számára elsőrendű tényezővé vált, amelyhez alkalmazkodnia kell, s ezáltal fokozatosan elveszti „én”-jét. Az ilyen kulturális konformizmus egyetlen ellenszere, ha felismerjük, hogy az emberi lényeg nem kulturális, hanem biológiai jellegű, amit elsőnek Freud tárt fel. Ahhoz, hogy az ember megtalálja önmagát, Alexander szerint el kell vetnie szociális-kulturális előítéleteit, amelyek jelenleg személyes viselkedését befolyásolják. Ennek legfőbb akadályai az univerzális állam, melynek legkiteljesedettebb formái a szocialista államok. A neofreudista szociológia ezen a ponton a „nyugati demokrácia” nyílt propagandistájává válik.

Egy másik neofreudista, Hacker azt igyekszik bizonyítani, hogy a freudizmus és a marxizmus korunk két forradalmi elmélete, közös vonásuk, hogy fel akarják szabadítani az embert a fennálló társadalmi rend megváltoztatásával. Csakhogy a marxizmus megelégedik a személyiségről, kizárólag a társadalmi viszonyokból indul ki, s ezért sokkal kevésbé tökéletes, mint a freudizmus. Az emberi személyiség problémáját — mint Marcuse írja — nem érthetjük meg a társadalmi viszonyokból kiindulva. Csak az irracionális biológiai ösztönök — a szekszuális ösztön és a romboló ösztön — adhatnak magyarázatot a személyiség cselekedeteit illetően.

A cikkíró rámutat arra, hogy az irracionalista neofreudista szociológia nem jelenti Freud tanításainak meghamisítását, a neofreudisták csupán annak következetes végigvitelére szorítkoznak. Freud tanítása

az irracionális tudatalatti ösztönök hatására cselekvő tömegről logikusan vezetett el a modern neofreudisták szociológiai tanaihoz. Befejezésül kifejti a szerző, hogy a társadalmi jelenségeket csak a marxizmus tanításai magyarázzák helyesen, kimutatva, hogy az emberi társadalomban a tudatos cselekvés egyre inkább legyőzi az ösztönöst, az embert éppen az emeli ki az állatvilágból, hogy célszerűen cselekszik. Az emberi tudatot, amely a célszerű cselekvést lehetővé teszi, a társadalmi munkavégzés alakította ki. A személyiség felszabadításának útja nem a tudatalatti ösztönök szabadonengedése, hanem a kommunista társadalom megteremtése.

O. Sz. Kulagina, L. A. Kaluzsnyin, V. V. Ivanov: A gépi fordítás kulturális jelentősége

A beszélt nyelv csak egyike azoknak a lehetséges jelrendszereknek, amelyeket az emberiség felhasználhat a környező világról alkotott tudásának átadására, megőrzésére és felhalmozására. Az antropológia adatai azt bizonyítják, hogy az ember szellemi képességei a legutóbbi néhány ezer évben nem változtak. Így a civilizáció mai szintjének és egyre gyorsuló tempójának okát a tapasztalatok nemzedékről nemzedékre történő felhalmozódásában kell keresnünk, az információ átadási és megőrzési eszközeinek fejlődésében. Korunk a tudományos információ új szintjének kialakítását követeli meg. A cikkírók az emberiség történetében az információk átadásának és megőrzésének három fokát különböztetik meg: az ősközösségi társadalomban a szóbeli közlés, az osztálytársadalom kialakulásától a kapitalizmus kialakulásáig az írásbeliség, az újkorban pedig a nyomtatott írás jelenti az információ korszerű eszközét.

A modern tudomány elválaszthatatlan kapcsolatban áll a könyvnyomtatással, azette lehetővé a tudomány mérhetetlen növekedését, viszont új nehézségeket teremtett: az információ mai szintje egyre kevésbé felel meg a korszerű követelményeknek. Egyesek szerint könnyebb és olcsóbb valamely tudományos kísérletet újból elvégezni, mint összegyűjteni és feldolgozni a rá vonatkozó irodalmat. A tudományos folyóiratok száma jelenleg százazrekre rúg. Szűkség volt ún. referens folyóiratok megindítására, s a közeljövőben ezeket is referensfolyóiratoknak kell ismertetniük. Ugyanilyen nehézségek merülnek fel a könyvtári információ vonalán is. Súlyos probléma a tudományos irodalom soknyelvűsége. Ma már számos olyan nyelven jelennek meg tudományos munkák, amelyek a kutatók többsége számára hozzáférhetetlenek. For-

dítók alkalmazása nemcsak megdrágítja a munkát, hanem komoly idővesztést is eredményez. Ennek a problémának a megoldására a gyorsműködésű automatikus számológépek hivatottak, amelyeket az utóbbi időben már fordítástechnikában is alkalmazni kezdenek.

A továbbiakban a cikkírók a fordítás-technika elvi problémáival foglalkoznak, azzal a kérdéssel, hogy milyen szerepet kell játszania az embernek a gépi fordítás megvalósításában (speciális szótárak elkészítése, a fordítás algoritmusának kidolgozása, a szöveg utószerkesztése). Leírja a cikk a fordítógepek működésének elvi sémáját, s példákat hoz franciából oroszra gépileg fordított szövegekből.

Elemzi a cikk azokat a nyelvészeti és nyelvfilozófiai problémákat, amelyeknek

megoldása az egyes tudományok számára alkalmas formalizált nyelvek kialakítását elősegítheti. Itt elsősorban a nyelv invariáns logikai struktúrájának kidolgozása játszik szerepet, amely független a konkrét nyelvi megjelenéstől. A gépi fordítás kérdéseinek kutatása elkerülhetetlenül a szemiotika problémáinak — a jelek általános elméletének tanulmányozásához vezet.

Végezetül felvetik a szerzők, hogy az elektronikus gépek további fejlődése és a speciális jelrendszerek, „információs nyelvek” kialakítása megteremtheti az automatikus információs hálózatot, amelynek gépei kívánságra egy bizonyos tudományos probléma terén felhalmozott adatokat és elgondolásokat a kutatók rendelkezésére bocsátják.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1961. 4. SZÁM

G. Redlow, H. Ullrich:

A marxizmus—leninizmus ideológiai offenzívája Németországban

A Szociáldemokrata Párt és Kommunista Párt Szocialista Egységpárttá való egyesülésének történelmi ténye döntő előfeltétele volt a Német Demokratikus Köztársaság, az első német munkás-paraszt hatalom megteremtésének és a szocializmus sikeres építésének. A német történelemnek ez a legnagyobb forradalma elválaszthatatlan egységet alkot a marxista—leninista ideológia győzelmével.

A szerzők a továbbiakban az ideológiai harc feltételeivel és szükségszerűségével foglalkoznak.

A szocialista világrendszer létrejötté a világtörténelem minőségileg új szakaszát jelenti, egyben meghatározza az ideológiai harc új feltételeit és feladatait.

A marxista ideológia egyre mélyrehatóbb győzelme nemcsak a szocializmust építő országokban, hanem a kapitalista országokban is hozzátartozik korunk jellegzetességeihez. Ez a folyamat azonban nem automatikus és spontán, hanem állandó harcban megy végbe a polgári ideológia minden lehetséges formájával, mindenekelőtt az antikommunizmussal szemben.

A szocializmus-kommunizmus világ-méreteken való győzelmének korszakában milyen feladatok állnak az ideológiai munka előterében — teszik fel a kérdést.

A párt feladata a propagandamunka terén a kapitalista országokban elsősorban annak bebizonyítása és tudatosítása, hogy a kommunizmus megszabadítja az embert a háború rémétől, és biztosítja a tartós békét, az imperialista elnyomástól és

kizsákmányolástól, a munkanélküliségtől és nyomortól való megszabadulást. A gazdasági válságoktól való megszabadulás az egész gazdaság produktivitását, a személyiség kibontakozását, korlátlan tudományos fejlődést stb. jelent.

A kommunizmus ideológiai offenzívájának eszmei tartalma a szocialista országokban meghatározott jegyekkel bővül (pl. a szocialista embertípusért folytatott harc).

A modern polgári ideológia krízisét tárgyalva a szerzők rámutatnak, mennyire hamis — amint ezt a burzsoá filozófusok teszik — az emberiség „krízistudatáról” beszélni; krízistudatról csak az uralkodó monopolkapitalista osztály körén belül lehet szó.

A nyugatnémet polgári filozófián belül egyre inkább a teológia, az antikommunizmus és az irracionizmus válnak a fő irányzatokká. A burzsoá ideológia jellemző vonása a társadalom objektív gazdasági törvényeinek, különösen a német fejlődés törvényszerűségeinek leplezése, meghamisítása és misztifikálása.

A továbbiakban a szerzők részletesen elemzik azokat a feladatokat, amelyek a nyugatnémet klerikalizmus és antikommunizmus nyílt előretörésével kapcsolatban a német kommunista ideológusokra hárulnak.

A haladó nemzeti hagyományok pontos körülhatárolása, a nemzeti eszmék marxista—leninista elemzése a marxista filozófusok döntő feladata. A nemzeti hagyományok értékelésének és felhasználásának szektás és revizionista torzításával szemben a szerzők kiemelik e hagyományok szerepét a marxista világnézet kialakításáért vívott harcban.

H. Hörz: A munka új társadalmi jellege és a szocialista munkaerkölcsre való nevelés

A szerző cikkében a témának elsősorban azokkal az aspektusaival foglalkozik, amelyek az NDK-ban a gyakorlati politikai és propagandamunkában nap mint nap felmerülnek.

A termelőeszközök népi tulajdonának és az új termelési viszonyoknak megteremtésével objektíve megvalósult a munka új jellege. A munka többé nem önmagáért való munka, hanem elsősorban a társadalomért végzett munka, amely közvetlenül társadalmi jellegre tett szert.

A munkához való viszony a munka új jellegének megfelelően azonban nem alakul ki spontánul, hanem a nevelés és önevelés hosszadalmas, konfliktusos folyamatában, harcban a régi gondolkodásmód maradványaival és a visszahúzó szokásokkal szemben — ahogy erre az NDK munkatörvénykönyv tervezete is rámutat.

A továbbiakban a szerző vitatkozik azokkal a nézetekkel, amelyek abszolutizálják a jól végzett munka és a szocialista munkanormák alapján végzett munka különbségét.

Hangsúlyozza és a szocialista brigádok példáján bemutatja, hogy a szocialista munkaerkölcs nem hirtelen, hanem egyes minőségi ugrások által jön létre.

Az új munkaerkölcs kritériuma nem a kötelességszerűen végzett munka, hanem a képességeknek megfelelő erkölcsi kötelességtudat a feladatok teljesítésével kapcsolatban.

A szocialista munkaerkölcsre való nevelés nemcsak a társadalmi szervezetek ügye, hanem elsődlegesen a gazdasági funk-

cionáriusoké. A gazdasági funkcionáriusok ma még többnyire csak a termelés szervezési oldaláért éreznek felelősséget, és azt tartják, hogy a kulturális és politikai nevelőmunkát a párt és tömegszervezeti funkcionáriusoknak kell folytatniuk.

A szerző a cikk második részében a dolgozó nők problémáival, ezen belül azokkal az egyes gátló körülményekkel foglalkozik, amelyek akadályozzák a nők szocialista munkaerkölcsének kifejlődését. Az egyik ilyen gátló tényező pl. a minőségi női munka formális és nem valóságos elismerése, amely elméleti zavart tükröz. Walter Ulbricht rámutatott, hogy a magasabb képesítésű női munka fontosságának el nem ismerése a marxizmus női egyenjogúságról vallott elvének gyakorlati tagadása. Egy másik, a dolgozó nők fejlődését gátló fel fogás szerint a nőknek csak átmenetileg, pénzkeresés miatt kell résztvenniük a termelésben. Ezt a hamis elvet támasztják alá gyakorlatilag azok a funkcionáriusok is, akik a férjes és gyerekes nőket nem helyezik magasabb munkakörbe, nehogy gyermekük betegsége miatti elmaradásuk kiesést, fennakadást okozzon a termelésben. Itt kifejti a szerző, hogy a funkcionáriusok feladata éppen az volna, hogy a kvalifikációval a nők fejlődését meggyorsítsák. A magasan kvalifikált munka által jutnak el a nők ahhoz a felismeréshez, hogy a férfiakkal egyenrangúak, hogy azonos lehetőségeik vannak, ezáltal tudják felismerni, hogy a munka szabaddítja fel őket, hogy a munka által lesznek a társadalom teljesértékű tagjai.

A kérdés megoldása egyrésztől meg kívánja a nők szerepének tisztázását a szocializmusban, másrészt gyakorlati intézkedéseket követel.

H. Korch: Megjegyzések a determinizmus fogalmához

Miután a szerző kifejti álláspontját a determinizmus és kauzalitás probléma centrális jelentőségéről a filozófia történetének fejlődésében, ráter annak bizonyítására, hogy a determinizmus mint általánosság, mint általános törvényszerűség jelentkezik.

Vitába száll azokkal a természettudósok között elterjedt legtipikusabb nézetekkel, melyek a determinizmust tagadják. Ilyen tipikus felfogás jelentkezik a materialista orientációjú természettudósok közül G. Hebernél. A nézet lényege, hogy a determi-

nizmus történelmileg túlhaladt, és a modern természettudomány megismerésének többé nem megfelelő gondolkodásmód. Oly módon próbálja a kauzalitás elvét megszilárdítani, hogy eközben feladja a determinizmus elvét. E véleményt a természettudósok általában a quantummechanikára, különösen pedig a hullám-korpuszkula dualizmusra alapozzák. A klasszikus fizika e fogalmai nem pontos visszatükrözései az elemi részecskének. Ebből adódik a következtetés, hogy az ezekkel a fogalmakkal összefüggő determinizmus-fogalom csak átmeneti stádiuma az emberi megismerésnek. Eszerint a kauzalitás fejezi ki fogalmi síkon

a jelenségek egyetemes anyagi meghatározottságait, és a determinizmus mint speciálisabb és túlhaladottabb fogalom kezelhető. Ez a felfogás lényegét tekintve tagadja a determinizmus elvének általános érvényűségét.

A szerző a továbbiakban a determinizmus fogalmának meghatározásával kapcsolatos problémákkal foglalkozik. Az egész kérdés általános jellegének megfelelően a meghatározásnak is általánosnak kell lennie. A determinizmus fogalmának lényeges tartalma az a filozófiai felfogás, hogy a világ minden jelensége és folyamata egymást feltételezi, és oksági egymásutánban összefügg. A determinizmus elismerése a maga általános formájában tartalmazza az oksági elv elismerését is.

Gyakran helytelenül fogalmazzák meg a kauzalitás elvét. Tautologikus a szerző szerint a definíció, hogy minden okozatnak oka van, vagy nincs okozat ok nélkül. A kauzalitás elvét ezáltal nem támasztják alá, hanem jóval inkább azzal, hogy minden a világon ok és okozat. Az általános kauzalitásról vallott meggyőződés a determinizmus álláspontja is. A determinizmus szűkszerű alapja a tudománynak, mert a tudomány nem korlátozódik a folyamatok fenomenológiai leírására, hanem felteszi a miért kérdését.

A determinizmus történelmileg változó formájával, a tudományos haladással egybehangzó változásaival kapcsolatban leszögezi a szerző, hogy a dialektikus materializmus a determinizmust még szigorúbban és konzekvensebben átveszi, mint a mechanikus vagy a természettudományos materializmus.

A determinizmus Laplace-i felfogása történelmileg túlhaladott, és minden kísérlet ennek megtartására a modern fizikában konzervatív metodikai álláspontot jelent. Azonban a Laplace-i elvek történelmi szerepét nem lehet elvitatni; lényeges tartalma is felhasználható az indeterminizmussal szemben. A Laplace-i mechanikus determinizmus túlhaladásának az az interpretációja nem helytálló, mely szerint ez a túlhaladás csak a quantummechanika létrejöttével kezdődik. Ez a folyamat a fizika fejlődésével a XIX. században indult meg, s ebben szerepet játszott a marxista filozófia.

A cikk második részében a szerző a determinizmus és az előremeghatározhatóság (Voraussagbarkeit) problémáival foglalkozik.

Részletesen elemzi a determinizmus és az előremeghatározhatóság kapcsolatát a klasszikus fizika elvein keresztül, továbbá M. Planck meghatározásának nehézségeit. Vitába száll Planck azon állításával, hogy

egyetlen esetben sem lehetséges egy fizikai eseményt pontosan előre megmondani. Itt az abszolút és relatív igazság viszonyáról van szó, és a Planck-féle definíció, a pontosság követelménye, nem jelenthet érvet a determinizmus ellen.

A természettudósok spontán meggyőződése a determinizmus és előrejelezhetőség azonosságáról a pozitívizmus filozófiai álláspontjává változott. Így a pozitívizmus szerint a determinizmus elvetése pusztán annyit jelent, hogy megállapítják egy előírás használhatatlanságát.

A továbbiakban a szerző a koppenhágai iskola filozófiai álláspontját bírálja. Schlick és Heisenberg, majd a fizikai idealizmus másik képviselője, M. Bohr indeterminisztikus elveit ismerteti. Azt a meggyőződést, hogy a klasszikus mechanika szilárd támaszát alkotó determinizmus egy szükség-szerű gondolkodásforma, Bohr mint egy metafizikus ideált jellemzi. A stabilitás és instabilitás kritériumainak meghatározásával kapcsolatban Bohr kijelenti, hogy a mechanikára az instabilitás érvényes, következetesképpen a mechanika is indeterminisztikus. Bohr tehát elvileg kifejti, hogy az indeterminizmus nemcsak a kvantumfizika különös elve, hanem univerzális adottság. A szerző a dialektikus materializmus álláspontját kifejtve rámutat, hogy az előrejelezhetőség és előremeghatározhatóság problémája a világ megismerhetőségének és az előrelátásnak a problémája, míg a kauzalitás és determináltság az anyagi világ struktúrája, függetlenül a megismerhető szubjektumtól.

A determinizmus és előrejelezhetőség azonosságának alapeszméje nemcsak a pozitívizmus sajátossága, hanem a szubjektív idealista filozófiáé is, amely megmutatkozik azokban a kijelentésekben is, melyek szerint pl. a kauzalitás logikai vagy funkcionális viszony stb.

A kauzalitás és előremeghatározhatóság nem ugyanaz, azonban az összefüggést fel kell tárni közöttük. Ez az összefüggés, szemben a Planck-féle megállapítással így fogalmazható meg helyesen: egy esemény akkor mondható meg előre bizonyossággal, ha kauzálisan meghatározott. A fogalmak felcserélésének logikai hibáját követik el azok, akik azon az alapon vetik el a determinizmust, hogy az úgynevezett előremeghatározhatóság kritériuma nem teljesül.

A szerző az objektív valóság meghatározottságának és az előre meghatározhatóság ismeretelméleti kategóriájának felcserélését bírálva megállapítja, hogy ez az álláspont a valóságos problémát csak félretolja, és tarthatatlan konzekvenciához vezet.

Kibernetika — filozófia — társadalom

Az Einheit szerkesztőségének tudományos tanácskozásáról

Az Einheit szerkesztősége 1961. április 14-én tudományos tanácskozást tartott a kibernetika kérdéseiről a különböző szak-tudományok képviselőivel.

A tanácskozás célja az NDK-ban folyó kibernetikai kutatás fejlődésének elősegítése, jelenlegi visszamaradottságának megszüntetése. A tanácskozás téziseit G. Klaus készítette el és ebben meghatározta a kibernetika tárgyát. Eszerint a kibernetika a dinamikus önszabályozó és önstabilizáló rendszerek elmélete. A tárgymeghatározás során G. Klaus hangsúlyozza a kibernetika dialektikus jellegét.

A különböző hozzászólások hangsúlyozták a kibernetikai kérdések és az életműködés problémáinak közös vonásait. Többen foglalkoztak azzal a kibernetikai kutatásokban fontos szerepet játszó kérdéssel: hogyan megy végbe mennyiségi változások által egy minőségi változás egyik szisztematikusból a másikba.

A résztvevők komoly figyelmet szenteltek a kibernetikai rendszer és az információelmélet kérdéseinek, ezek általános fogalmi megragadásának. Felleptek az olyan tendenciákkal szemben, amelyek a kibernetikát az elektronikával akarják azonosítani, valamint azokkal szemben, akik abból a tényből, hogy a kibernetika az elektronika alapja, azt a téves következtetést vonták le, hogy a kibernetikát nem lehet gazdasági és biológiai problémákra alkalmazni. Ugyanakkor rámutattak arra, melyek azok a vonatkozások, amelyekben a kibernetika kapcsolatban áll a számológépekkel, és hangsúlyozták, hogy a kibernetika a matematikai, technikai, biológiai, pszichológiai és ökonómiai kutatások alapján keletkezett.

A kibernetikai rendszer három fő sajátosságán belül a rendszer objektivitását hangsúlyozzák a hozzászólók. (E három fő sajátosság: 1. a rendszer funkciója az irányítás, szabályozás és stabilizálás, 2. objektív valóságban létezik, 3. létezik függetlenül attól, hogy technikai vagy organikus emberi eszköz által realizálódik.) A kibernetikai rendszer tárgya éppúgy a valóság általános formái és viszonyai, mint a matematikáé — amint Engels ezt az utóbbi vonatkozásban megállapította.

Részletesen foglalkoztak az értekezlet résztvevői a kibernetikai modell jelentőségével az egyes tudományok számára, továbbá a kibernetika és a matematika alkalmazásával az egyes tudományokban.

A kibernetika és ökonómia viszonyával kapcsolatban a fő kérdés az volt, mennyiben alkalmazhatók a kibernetika absztrakciói az ökonómiai modellre? Egyes résztvevők kétségbevonták a kibernetika alkalmazási lehetőségét az ökonómiában, mert ott nem adható meg az önszabályozás és önstabilizálás. E felfogással szemben Havemann részletesen fejtegette, hogy a rendszert nem helyes örökké stabilként és megszüntethetetlenként értelmezni. A rendszernek, melyet mesterségesen hoztak létre, csak relatív stabilitása van, és nem helyes az az ellenvetés, hogy a kapitalizmusra, instabilitása miatt, nem lehet kibernetikai analízist alkalmazni. Az önszabályozás és önstabilitás fogalmainak a gazdasági rendszerre való alkalmazása nem jelenti azt, hogy a gazdasági folyamatok önmagukban, a spontaneitás értelmében mennek végbe. Az önszabályozás és önstabilitás csupán azt jelenti, hogy az illető rendszerben vannak erők, melyek hatása által a rendszer szabályozódik és stabilizálódik. Ezek az erők lehetnek spontánul hatók és tudatosan hatók.

A társadalmi rendszer és a társadalmi rendszer fejlődése stabilitásával összefüggésben nagyon fontos az a kérdés, milyen arányban álljanak a különböző termelési ágak, hogy ez az arány a lehetőségekhez képest harmonikusan fejlődést biztosítson az egész társadalmi forma számára.

A résztvevők felvetették azt a kérdést, milyen perspektívái vannak a marxista ökonómia való alkalmazás terén a kibernetikai kutatásoknak és a matematikai módszereknek.

A kibernetika és a filozófia kapcsolatát tárgyalva megvitatták azt a kérdést, milyen absztrakciós fokon állnak a kibernetika és a matematika és hogyan viszonyul ez a két tudomány ebben a vonatkozásban a filozófiához.

Az az álláspont alakult ki, hogy abban az esetben, ha a kibernetikát nem mint szaktudományt fognánk fel, nem lenne lehetőség a filozófiától való elhatárolására, s az a veszély merülne fel, hogy a szaktudományokból filozófiát csinálnánk, ahogy ezt az energetizmus tette. A G. Klaus által beterjesztett tézisek a filozófia és kibernetika viszonyával kapcsolatban hangsúlyozzák, hogy a kibernetika nem mondhat le a filozófia segítségéről. A filozófiának kell a világnézeti konzekvenciákat levonni a kibernetika fejlődéséből.

A kibernetika és mechanikus materializmus viszonyára vonatkozóan a résztvevők hangsúlyozták, hogy a kibernetika

lényegét tekintve nem teszi lehetővé egy új mechanikus materializmus keletkezését. Ez azért sem lehetséges, mert a véletlen és szükségsszerű egységének tana éppúgy tartó oszlopa a kibernetikának, mint a marxista dialektikának.

A kibernetika és a társadalmi gyakorlat kapcsolatát vizsgálva az értekezéslet mindenekelőtt arra mutatott rá, hogy a kibernetika legfőbb jelentősége az automatizálásra gyakorolt közvetlen hatásában áll.

RINASCITA 1961. 4. SZÁM

Palmiro Togliatti: A szocializmusról és a demokráciáról

Időszerű kérdések által kiváltott, polemizáló cikk, amely az olasz munkásmozgalom elvi vitáiban próbálja eligazítani az olvasót.

Egyes burzsoá elméletek szerint a mai társadalom nem tagozódik osztályokra. Ez a megtévesztő tanítás azért terjedhetett el bizonyos fokig a dolgozók körében, mert az olasz monopolkapitalista nagyburzsoázia — az adott társadalmi körülmények között — csupán álcázva, bizonyos demokratikus külsőségek között gyakorolhatja osztálydiktatúráját.

E látszat alapján és megfelelő körültekintés hiányában egyesek azt a téves következtetést vonták le és vallják még ma is, hogy a demokrácia a nyugati társadalmak sajátja, valami sajátos, a kapitalizmushoz kötött forma. Pedig ez csupán olyan látszat, ami főleg a gyarmattartó országokat, azok belső viszonyait jellemzi, míg más országokban ez is alig van meg, vagy teljességgel hiányzik. Ahol tényleg vannak bizonyos demokratikus vívmányok, ott sem a kapitalizmus lényegéből, hagyományából nőttek ki, hanem éppen a munkáosztály harcainak eredményeként születtek. A demokrácia mindenekelőtt a szocializmus velejárója.

Olaszországban is van bizonyos látszatdemokrácia mind a gazdasági, mind a politikai életben. Csakhogy a kulcspozíciókat jelentő intézmények (részvénytársaságok, bankok, ipari monopóliumok) tanácsai nem demokratikus, hanem a tőkésnek — a mezőgazdaságban a nagybirtokosnak — megfelelő intézkedéseket hoznak. Az alkotmány demokratizmusa sem realizálódhat, főleg mióta a haladó pártok képviselői kikerültek a kormányból. Fontos intézkedések egész sora születik anélkül,

hogy a parlament tudna róla. Semmiféle törekvés sem irányul a nagyarányú korrupció megakadályozására. A demokratizmus érvényesítése céljából egyedül a munkáspártok gyakorolnak bizonyos nyomást az uralkodó osztályra.

Az igazi demokrácia kezdetét majd a haladó erők uralomra jutása fogja jelenteni. Csak a proletariátus hatalma szélesítheti ki teljes mértékben a demokráciát. A szocialista demokrácia — tartalmát tekintve — azonos lesz azzal, amely már megvalósult a Szovjetunióban és a népi demokráciákban, formája azonban más is lehet, mivel ez az egyes országok konkrét körülményeitől függ. Hiába próbálja félreaggyarazni Francesco de Martino a demokrácia és osztályuralom viszonyáról, a demokratizmusnak a centralizált gazdasági élet mellett való érvényesüléséről és a tudatosságnak a forradalmakban betöltött szerepéről szóló kommunista tanítást, ezek helyessége már régen beigazolódott.

A Szovjetunióban elkövetett és a XX. kongresszus által önbírálat formájában feltárt hibák valóban azt mutatják — és erre már Lenin rámutatott! —, hogy néha a szocializmus körülményei között is csorba eshet a demokratizmuson. A történelemből levonható és eltúlzott következtetéseket egyesek — elsősorban Nenni — arra akarták felhasználni, hogy a nyugati országok kommunistaiban bizalmatlanságot ébresszenek a szovjet példa iránt és ily módon aláássák a világ proletár- és munkáspártjainak egységét. Előrelátható, hogy a most fennálló két tábor országainak szocialista fejlődése nem ugyanazt a pályát fogja befutni, ez azonban távolról sem jelentheti azt, hogy nincs szükség a két tábor kommunistainak szoros összefogására. A szocializmusért és a demokráciáért vívott harcot éppen ez az egység fogja eredményesebbé tenni.

André Lazos: Hérakleitosz (töredékek) és F. Engels (Ludwig Feuerbach) párhuzamos olvasásakor

A folyóirat 94. száma „A racionális gondolkodás kezdeteiről” címmel közölt cikket. Lazos írása hozzászólás a kérdéshez.

A szerző a herakleitoszi filozófiával kapcsolatos problémákat Engels Feuerbach-jának elvi tételei segítségével próbálja megoldani s minden kérdésben Engels e művét hívja segítségül. — Mindenekelőtt fölteszi a kérdést: Hérakleitosz filozófiája rendszernek vagy módszernek nevezhető-e. Véleménye szerint Hérakleitosz filozófiájában nem azért nem láthatunk rendszert, mert töredékek maradtak fenn, hanem azért, mert Hérakleitosz filozófiájában nincs semmiféle spekulatív konstrukció. Ez a filozófia ugyanakkor mai értelemben vett módszernek sem nevezhető, hanem sokkal inkább bevezetés. Ez a bevezetés Hérakleitosz idejében a módszer szerepét töltötte be.

Ismeretelméletileg Hérakleitosz filozófiájának legfontosabb kérdése a lét és a tudat viszonya. Ez a töredékek alapján sehol sem nevezhető teljesen megoldottnak. A mai olvasónak szembeötlő Hérakleitosz ingadozása a materializmus és az idealizmus közt, pontosabban szólva materialista és preidealista megállapításai. Hérakleitosz ugyanis egy sor materialista megállapítás mellett a megismerésre vonatkozólag más jellegű megállapításokat is tesz. Így például egy töredéke arról beszél, hogy az igazság mindentől függetlenül, s az emberi szellemen túl is létezik. Ez a gondolat a platonai idealizmus irányzatát készíti elő.

A cikkíró ezután rámutat Hérakleitosz dialektikájának korlátaira és egyes ingadozásaira a metafizika és a dialektika közt. Hérakleitosz ugyanis egyes töredékek szerint a szükségszerűséget metafizikusan értelmezte és a véletlen objektivitását tagadta. Ilyen metafizikus értelmű egyes esetekben a metron kifejezés, amelyet Hérakleitosz a tökéletesen szabályos, egyforma, örökös ismétlődés értelmében használ. Metafizikus Hérakleitosz tanítása a dolgok örök körforgásáról is. A cikkíró szerint nem véletlen, hogy Hérakleitosz a világegyetemmel kapcsolatban szívesebben használja a kozmosz kifejezést, amely a jelenségek térbeli együttesére utal, mint az ioniaiak physis kifejezését, amely a természet időbeliségét is érzékelteti. A cikkíró szerint Hérakleitosz örök tüze, amely a valóság lényege, nem igazán örök, hanem inkább időtlen, időn kívüli.

A cikkíró szerint Hérakleitosz metafizikus tendenciái materializmusának fogyatékságaiból származnak. Hérakleitosztól természetesen számos olyan töredéket ismerünk, amelyek materialista dialektikára mutatnak (pl. a szükségszerű és a véletlen összekapcsolása). A cikk megállapítása szerint azonban a herakleitoszi dialektikát a dialektikus materializmustól az választja el, hogy Hérakleitosznál az ellentétes kategóriák, mint az anyag és a szellem, a szükségszerű és a véletlen, csak szembe vannak állítva egymással, de ellentétük lényege, összefüggésük nincs feltárva. A mi értelmünkben vett kategóriákról nem is beszélhetünk Hérakleitosznál. Mindez a cikk szerzője szerint azt bizonyítja, hogy a formális logika előfeltétele a dialektikus logika kialakulásának.

Hérakleitosz után elkezdődött a görög filozófiában a formális logika és ezzel együtt az idealista filozófia. A görög filozófia nem tudott túljutni Hérakleitosz spontán dialektikáján. Platon a materializmus teljes kiküszöbölésével akarta megmenteni a dialektikát, de így csak egy új metafizikát sikerült teremtenie.

A cikk ezután Hérakleitosz viszonyát tárgyalja a valláshoz. A vallási misztériumok hagyományából vagy méginkább a népi mitológiából Hérakleitosz átvett bizonyos spontán dialektikus elemeket, de pusztán ezekből nem lehet filozófiáját magyarázni. Hérakleitosz materialista irányzata ugyanis egyes megfogalmazásainak zavarossága és következetlensége ellenére is nyilvánvaló. Hérakleitosz beszél ugyan isten létéről, de isten nem valami természetfelettit jelent nála, hanem a természeti törvény egyik neve csupán. A természetet nem tekinti az isteni teremtés eredményének. Ez szerinte éppolyan elképzelhetetlen, mint az, hogy a természetet az ember teremtette volna. Mitológia-ellenességére jellemző, hogy istene merőben absztrakt.

A cikkíró szerint Hérakleitosz a hagyományos népi mitológia dialektikus képzeleinek felhasználásával alakította ki kevésbé naiv, materialistább és racionálisabb gondolkodásmódját, dialektikáját. A racionális világmagyarázatnak Hérakleitosznál társadalmi oka is volt, mert, mint a kínaiaknál is, a görög társadalomban is, az arisztokraták, látva, hogy az új társadalmi erők megrendítik istenek által garantált uralmukat, racionális s dialektikus világmagyarázatra töreksenek a mitológiával szemben. Hérakleitosz dialektikája lényegében vallás- és mitológia-ellenes volt, és

ezt, amint már Arisztotelész is megállapította, a miletosziak készítették elő.

Jean Boulrier-Fraissinet: Bizalmatlanság és a racionális gondolkodás

A cikk hozzászólás a racionális gondolkodás kezdeteiről címmel közölt íráshoz. A szerző megállapítja, hogy az általános felfogás szerint a tudomány a természet autonómiájába és determinizmusába vetett bizalmon alapul. Ő maga azt a feladatot tűzte ki, hogy a természettel szembeni bizalmatlanság szerepét vizsgálja a tudomány kialakulásában. Ez a bizalmatlanság természetesen dialektikus egységet alkot a természettel szembeni bizalommal. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a munka, a technika azon alapul, hogy az ember a természetet nem jótékony gondviselőjének tekinti. A mágia is tartalmaz bizalmatlanságot a természettel szemben, amelyet mágikus eljárásokkal akar befolyásolni. A racionális gondolkodás bizalmatlan a természettel, amennyiben ez nem spontán módon alkalmazkodik az ember kívánságához, de nem bizalmatlan azzal szemben, hogy a természetnek az embertől függetlenül van belső törvényszerűsége. A természettel szembeni bizalmatlanságból s abból, hogy ez rákényszeríti az embert a jelenségek alaposabb megfigyelésére, újra, magasabb fokon, létrejön a bizalom a természettel szemben. A racionális gondolkodás válságokon át fejlődik, amikor a természet váratlan, megmagyarázhatatlannak tűnő jelenségeket ad fel talányul az embernek. Az ilyen válságok idején a vallásos magyarázat próbálja helyettesíteni a racionálissal. A szerző számos példát hoz erre, főleg a hindu mitológiából, s bebizonyítja, hogy a vallás nem elégszik meg az olyan általános jelenségek ál-magyarázatával, amelyeket a tudomány még nem magyarázott meg, hanem az ideiglenesen nyitvahagyott tudományos kérdéseket is felhasználja.

A szerző ezután számos, főleg hindu mitológiai példát hoz arra, hogy a mitológia a tudományos eredményeket és ismereteket eltorzítja a maga konstrukciói érdekében. Így alakultak ki a buddhista mitológia szent számai Buddha életével kapcsolatban.

A természettel szembeni bizalmatlanság után a szerző az egyes emberekkel szembeni bizalmatlanság szerepének vizsgálatába kezd, megállapítja, hogy a vallás, szemben az Európában általánosan elfogadott értelemmel, nem elsősorban istenben való hitet jelent, hanem egyes emberekben való bizalmat, akiket titkos igazságok leteleményesének tekint. A racionalizmus

éppen bizonyos emberek iránti bizalmatlanságot is jelent. Ebből nem lehet levezetni természetesen a racionális gondolkodást, de a racionális gondolkodásnak ez az aspektusa sem elhanyagolható. A szerző állításának bizonyítására a példákat ismét főleg a hindu mitológiából veszi. E mitológia alapján leírja, hogy a királyokba, papokba vetett bizalmat a vallás még a saját balsikereit felhasználva is erősíteni igyekezett.

Az emberekben való bizalmatlanság és a racionális gondolkodás összefüggése, amint a szerző ismét hindu mitológiai példákkal bizonyítja, az uralkodó osztály politikai fejlődésében is megmutatkozik. Az uralkodó osztály módszeres politikája, amely a tömegekben való bizalmatlanságon alapul, a racionális gondolkodás feltűnését jelzi.

Végül a szerző a vallásnak önmagával szemben táplált bizalmatlanságával foglalkozik, mint a racionális gondolkodás forrásával. M. Dambuyant vitaindító cikkében azt írja, hogy a vallás antropocentrizmusa akadályt jelent a racionális gondolkodás objektivitása számára. A szerző ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy ennél veszedelmesebb a vallásnak az az eljárása, amellyel utánozza az értelmet. Mindenekelőtt az utánzás az objektivitás látszatát ölti az egyes ember szubjektív világmagyarázatával szemben. Az objektivitásnak ez az utánzása azonban nem igazi objektivitás, mert állandóan transzcendenciára hivatkozik. Ennek a transzcendenciának a megőrzése az objektivitás látszata segítségével a vallás legfontosabb feladata. Ezért a vallás a tudomány számára egyre nehezebben hozzáférhető területekre vonul vissza. Ez az oka annak, hogy ma a látszat szerint a vallás bensőségesse vált. Ez azt jelenti, hogy a fizika területéről a morális kérdések területére vonult vissza, mert ezeket könnyebben tudja a transzcendenciával összefüggésbe hozni. A szerző szerint a vallás visszavonulása az irracionalizmus irányába éppen azt bizonyítja, hogy az értelem a vallás mélyén is él, mert az értelem megköveteli, hogy újabb és újabb rendszereket alkosson szemben a tudomány eredményeivel. Ez magyarázza korunk vallásának ellentmondásos lényegét. Egyrészt ugyanis a XIX. század vége óta a vallás széles tömegeket veszített és megingott dogmáinak szilárdsága. Másrészt azonban megerősödött társadalmi struktúrája, és megsokszorozódtak a racionalizmus ellenes eszközei. A folyamat végül a szerző akarata szerint nyilvánvalóan az értelem győzelméhez vezet, mert az irracionalizmus mind a társadalom, mind a gondolkodás számára teljesen haszontalanná vált.

A cikk Yvon Belaval: „Leibniz, Descartes kritikusa” című könyvével foglalkozik. A könyvet pontosságban, árnyaltságban, bizonyítóerőben nagyon értékesnek tartja. A cikk előbb részletesen ismerteti Yvon Belaval téziseit, majd néhány kritikái megjegyzést tesz.

Belaval szembeállítja Leibniz és Descartes filozófiáját. Descartes törekvése az volt, hogy megtisztítsa a gondolkodást a skolasztika képzeteitől. Descartes forradalmat hajtott végre az emberi gondolkodásban, de Belaval szerint ez a forradalom nem volt elég mélyreható és lényegében elszigetelt maradt. Leibniz Descartes-tal szemben megpróbálta az új tudomány fogalmait összekapcsolni a skolasztika régi fogalmaival, s Belaval megállapítása szerint a descartes-i filozófia nyitvahagyott problémáit lényegében megoldotta. Belaval ezután szembeállítja Leibniz és Descartes filozófiáját a leglényegesebb pontokban. A cikk szerzője kiemeli Belaval objektivitását a szembeállításban, és számos értékes megállapítását, noha leglényegesebb következtetéseivel nem ért egyet. Belaval hangsúlyozza, hogy szemben a descartes-i kételkedéssel, amely, mint egész filozófiai módszere, — lényegében szubjektív, Leibniz módszere objektív volt. Az objektivitás nevében támadta Leibniz a descartes-i intuíciót és az evidencia felfogást. Leibniz kritizálta a descartes-i intuíció passzivitását, diszkontinuitását és, amint Belaval különösen kiemeli, imaginatív, a geometria képszerűségéhez kötött voltát, noha éppen ellenkezőleg Descartes metafizikájának tételeivel.

Descartes és Leibniz módszerének különbségét Belaval a két filozófus matematikai felfogásának és metafizikájának különbségével magyarázza. Descartes matematikai módszerére jellemző a geometria elsőbbsége a számolással szemben. A descartes-i geometria, amely Belaval szerint filozófiai módszerének példája, az alakra támaszkodik, nem szünteti meg a képet, csak leegyszerűsíti. A geometriai látás a descartes-i intuíció mintaképe.

Belaval kiemeli, hogy Leibniz módszere a geometriával szemben a matematikai számításra alapul, és módszerében az operatív műveleteknek van nagy szerepe. Ezért, szemben Descartes statikusságával, Leibniz dinamikus. Módszerének célja egy tanítható eljárás kidolgozása. Ez a probléma Descartes módszerével nem megoldható.

Belaval ezután Leibniz és Descartes metafizikája közti különbséget fejtegeti.

Mind Leibniz, mind Descartes módszere egy-egy metafizikához kapcsolódik. Descartes szerint isten helyezte az emberekbe a logikai eszméket. Ezek a véges fókán abszolút érvényesek ugyan, de a descartes-i felfogásból következően az emberi értelem nem fordulhat minden tárgyhoz az abszolút megismerés igényével. Leibniz metafizikája szerint azonban az ész érvényességének nincs határa. Isten egy abszolút megérthető világot teremtett, amelyben a definíciók láncolata az ember számára mindent megismerhetővé tesz. Belaval szerint tehát Leibniz a világ megismerhetőségének problémáját, amelyet Descartes nem tudott megoldani, megoldotta.

Továbbá Belaval szerint Leibniz a descartes-i két szubsztancia problémáját is megoldotta. Ez a kérdés összefügg a két filozófus geometriájának és számfogalmának különbségével is. Descartes-nál az anyag a kiterjedés materializációja; lényegében csak a folytonos kiterjedés létezik. Leibniz metafizikája szerint a világ diszkrét egyedekből áll. E két felfogásból ered a két filozófus számfogalmának különbsége. Descartes-nál a folyamatos mennyiségből származik a szám mint közös mértékegység. Leibniz metafizikája készítette elő a számfogalmat. Belaval szerint a descartes-i matematika, érdemei ellenére, korlátozott értékű a leibnizhez viszonyítva. A végtelen kérdésében például Descartes mindössze megállapítja azt, hogy a végtelen folytonos, de a végtelen tényleges, dinamikus felfogásához csak a leibnizi differenciálszámítás jutott el.

Belaval megállapítása szerint a szubsztancia egységének problémáját Leibniz Descartes-tal szemben úgy oldotta meg, hogy a fizikai determinizmust összeegyeztette a világban uralkodó ésszel. A leibnizi tudat nem egy tőle teljesen idegen világot igazgat. Ennek bizonyítására Belaval kifejti, hogy Leibniznél a kauzalitás immanens, míg Descartes-nál a kauzalitás szabad teremtes műve.

A cikk szerzője ezután ellenvetéseket tesz Belaval könyvének megállapításaival szemben, mert a könyv mérlege túlságosan negatívan méri Descartes-ot, és azt állítja, hogy a descartes-i filozófia nyitvamaradt problémáit Leibniznek sikerült megoldania. A cikk szerzője ezt tagadja. A szubsztancia egységének kérdésében megállapítja, hogy Leibniznél csak a szubsztanciák közti vonatkozások alkotnak egységet, de nem maga a szubsztancia. A Descartes-féle intuíciós módszerrel szembeni kritikával kapcsolatban és azzal kapcsolatban, hogy e módszer alapján Belaval Descartes gondolkodását struktúra-nélkülinek nevezte, a

cikk szerzője kifejti, hogy Descartes-nál a kauzalitásnak általános érvényessége volt. Így Descartes a minőség objektivitását az arisztotelészi fizikával szemben tagadta. De azt állította, hogy az érzéki minőségek változásai oksági viszonyban vannak a testekben végbemenő változásokkal. A kauzalitás fontosságára mutat az a descartes-i megállapítás, mely szerint isten önmagának oka. A kauzalitás tehát olyan általános elv, amely a teremtés előtt is érvényben volt.

A cikk szerzője ezután a descartes-i filozófia tényleges megoldatlan problémáival és Leibniz megoldási kísérletével foglalkozik. Kétségbevonhatatlannak tartja Descartes érdemét abban, hogy a gondolkodást a skolasztika fogalmaitól megtisztította. A descartes-i filozófia tényleges problémája abban rejlik, hogy a mechanisztikus fizika túlságosan egyszerű logikáját alkalmazta a valóságra, s hogy idealista metafizikát dolgozott ki. Leibniz megpróbálta megszüntetni a két szubsztan-

cia különbözőségét; ez a kísérlet azonban nem sikerült. Nála ugyanis az anyag, a mozgás stb., csak „jól megalapozott jelenségek”, az általános szubsztancia kifejezései. Ha elfogadjuk istent és az isteni teremtést, akkor ugyanolyan viszonyt fogadunk el, mint a descartes-i test- és lélek viszonya.

Ismeretelméletileg Descartes-nál valóban ellentmondás van az ítélőképesség használata és az evidencia között. Leibniznek azonban ezt a problémát sem sikerült megoldania, mert a descartes-i problémát istenre hárította át.

A cikk szerzője megállapítja, hogy mind Descartes, mind Leibniz lényegében ugyanazon haladás képviselői voltak. Leibniz dinamizmusával a dialektika irányába, Descartes, amint a történelem is bizonyítja, a filozófiának a teológiától való felszabadulása irányába nyitott utat. Mindketten azonban, ilyen vagy olyan formában, lényegében megoldatlanul hagyták a szubsztancia egységének problémáját.

LA PENSÉE 1961. 98. SZÁM

Pierre Vilac: Történelmi fejlődés és társadalmi haladás. Fejlődési fokok és kritériumok

A szerző megállapítja, hogy szemben azokkal a polgári irányzatokkal, amelyek szerint a történezsre csak a különös jelenségek vizsgálata tartozik és lemond a társadalom mozgásának vizsgálatáról, a valóságban a történezsnek foglalkoznia kell az emberi fejlődés kritériumaival és feltételeivel. Manapság nyilvánvalóan egyre inkább háttérbe szorul a politikai gazdaságtannak az az iskolája, amely a gazdasági élet egyensúlyhelyzetét vizsgálja, vagy a szociológiában az örök formák iskolája. Egyre inkább történetív kényszerülnek mindezek a tudományok, de eközben meghamisítják a tényleges történelmi fejlődést.

Marx a termelési módok vizsgálata alapján megállapította, hogy melyek az emberi társadalom fejlődésének fő stádiumai. Marx elemzésében a termelői erőknek, a termelési módoknak és a termelési viszonyoknak egyaránt szerepük van. A mai polgári szociológiában azonban elterjedt az az irányzat, amely a modern társadalmakat csak a termelés színvonalával és uralkodó termelési rendszerével jellemzi. Ebből következik, hogy szembeállítják egymással az ipari társadalmakat — tekintet nélkül arra, hogy azok kapitalisták vagy szocialisták — és a fejlettség alacsony fokán álló

társadalmakat, függetlenül attól, hogy milyen a társadalmi szervezetük.

A szerző, W. W. Rostow: „The stages of economic growth” című könyvét bírálja és elemzi. Rostow írása ugyancsak az ipari társadalom és a hagyományos társadalmak megkülönböztetésén alapul. Őt stádiumot különböztet meg a fejlődésben. Az első a hagyományos társadalom, az őskortól 1780-ig tart. A rákövetkező két stádium az átmenetet jelenti az ipari társadalomhoz. Az egyik az „előkészítés” stádiuma, a másik az „elindulás”. Rostow ezeket kifejezetten azonosítja azzal, amit a marxisták a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenetnek neveznek. A további fázisokat Rostow magában az ipari társadalomban különbözteti meg. Ilyen például az „éretttség” és a „tömegfogyasztás” stádiuma.

A cikk Rostow elemzéseiből a hagyományos társadalom fogalmával, az úgynevezett „elindulás” korszakával és az elindulás feltételeivel foglalkozik. A hagyományos társadalom fogalmával kapcsolatban megállapítja, hogy ez a fogalom rendkívül primitív, jegyei pedig merőben negatívak. Hagyományos társadalmak ugyanis Rostow szerint azok, amelyekben a termelésnek bizonyos maximuma van, társadalmilag hierarchikus, pszichológiailag pedig hiányzik belőle a tudományos szellem. Ezek a társadalmak nem képesek arra, hogy a maguk erejéből korlátlanul növeked-

jenek. Kétféle modellt különböztet meg a hagyományos társadalmakban. A kis-modell társadalma, amely rövidebb időszakon át tart, mintegy vegetatív módon él és végét veti a megművelhető földterület korlátoltságából fakadó katasztrófának. A nagy-modell — amely az antik keleti, kínai birodalmakat jelenti — sikeresen megvalósítja a termelés relatív növelését, de demográfiai okokból, a túlságosan kiterjedt határokon folytatott háborúk miatt stb. végül visszasüllyed a kiinduló termelési szintre.

A cikk szerzője kritizálja, hogy Rostow nem mutat rá, hogy milyen különbségek vannak a nem hagyományos társadalmak közt. A hagyományos társadalomhoz sorol olyan jegyeket is, amelyek, mint pl. a hierarchikus rend, nem érvényesek minden kapitalizmus-előtti formára, másrészt olyanokat, mint embercsoportok egymás kárára való érvényesülése, amelyek minden osztálytársadalomra, így a kapitalizmusra is érvényesek. Rostow nem elemzi, hogy a tudomány és a technika milyen körülmények között képes fejlődni, egyszerűen csak megállapítja a tudományos szellem hiányát a hagyományos társadalmakban. Rostow minden időre és minden országra érvényes általánosításokra törekszik, de elszakítja a termelés vizsgálatát a termelés társadalmi feltételeinek kutatásától.

A cikkíró ezután a Rostow-féle átmeneti korszakokat elemzi. Rostow nem veszi tekintetbe a társadalmi fejlődés és a társadalmi struktúra közti kapcsolatot. Mindössze megállapítja, hogy egy társadalomnak ahhoz, hogy előkészítse az elindulás stádiumát, a mezőgazdasági termelésben résztvevő lakosság számát a teljes népesség 75%-áról 50%-ra „kell” leszállítania. Ezt

a „kell”-t azonban nem elemzi. Az átalakulás a népesség mentalitásának a változásából következik.

A cikkíró Rostow módszerével kapcsolatban megállapítja, hogy egyesíti a mechanikus materializmust és a voluntarista idealizmust.

Rostow politikai törekvése az, hogy az alacsony fejlettségű országok számára valamiféle politikai fejlődési programot is nyújtson. A cikk írója kifogásolja, hogy Rostow megpróbálja bebizonyítani: az állami kézben levő tőke a kapitalizmus fejlődésének előmozdítója volt az átmenetizsakaszban.

A Rostow által felvetett szociológiai problémák közül a cikk szerzője elemzi a struktúrának, a szociális mobilitásnak és a nacionalizmusnak Rostow-féle fogalmát. A struktúra fogalmánál Rostow nem tesz különbséget az ipari társadalmak közt, akár kapitalizmus, akár szocializmus. Az ipari társadalom struktúrájában a szerinte konzervatív osztályok kiküszöbölődnek. A szociális mobilitás Rostow szerint annyit jelent, hogy a szabad vállalkozáson alapuló társadalmakban az emberek képességük szerint választódnak ki. A nacionalizmus Rostow szerint egy olyan nem-gazdasági faktor, amely a belső gazdasági fejlődést elősegíti.

A cikkíró ezután a Rostow-féle elemzés néhány kronológiai problémájára mutat rá. Rostow ugyanis egy nevezőre hozza a XVIII. század végi Angliát a mai Szovjetunióval, az első világháború előtti Kanadával stb. Végül a legfontosabb marxi kategóriák (termelőerők, termelési viszonyok, előfeltételek stb.) elemzése kapcsán rámutat, hogy az ezeket helyettesítendő rostowi fogalmak alkalmatlanok e funkció betöltésére.

LA VIE ET L'ART 1961. 89. SZÁM

Jean Massin: A művészi alkotás problémái

A mozarti életmű mindig az idealista zenekritika fellekvára volt. Az idealista kritika szemében Mozart a zenei l'art pour l'art, a tiszta zene megismerésének tárgya. Mozart az az alkotóművész — véleményünk szerint — akinek a zenéje a formális szépségideál legteljesebb megvalósulása. Ez a zene szerintünk a kortól és a társadalmi viszonyoktól független szépségideált jelenti, semmiféle kapcsolata sincs sem az alkotó életével, sem pedig annak a történelmi korszaknak a társadalmi törvényszerűségeivel, amelyben létrejött. A jelen értekezés célja az, hogy rámutasson a mozarti alkotás

társadalmi-történelmi gyökereire, a társadalmi környezet döntő szerepére a mozarti életmű kialakulásában.

A zseniális művész tevékenysége mindenkor társadalmi jellegű, saját korának és ezen kor problémáinak adekvát kifejeződése. A kor zenei életének legnagyobbjai tevékenységén vörös fonálként húzódik végig témában és hangvételben a felvilágosodás, a korszellem hatása. A Beethoven szimfóniák éppúgy, mint a mozarti Varázsfuvola az ész és a világosság győzelmét hirdetik.

A művész elsősorban és mindenekelőtt ember kell hogy legyen. Ez kettős értelemben is igaz. Először is műve csak akkor

lehet maradandó, ha emberi, humánus jellegű, ezért eggyé kell válnia a művészi alkotás közegével, mindennek zenévé kell lennie számára, hogy minden embert kifejezhessen a maga sajátos módján. Az idealista szemében az ilyen zene a valóságtól elszakadt mágikus eszközzé változik és mint ilyen, ellentmond minden racionális elemzésnek, tehát tökéletesen irracionális. Ennek megfelelően az esztétikai elemzésnél ki kell kapcsolni minden racionális tényezőt.

Ezen tételnek teljes cáfolatát a művészi alkotás második aspektusa szolgáltatja. A művész — mint minden ember — bizonyos közösségben, emberi társadalomban él, amelynek törvényszerűségei döntő jelen-

tőségük minden emberi tevékenység folytatásánál, tehát minden művészi tevékenység — nolens, volens — társadalmi jellegű.

Ha ez igaz, akkor a művészi alkotás elemzésénél racionális terminusok alkalmazhatók, amelyek a művészt és művét saját korának problémáiból kísérik meg értelmezni. Ezeket a kategóriákat a mozarti életműre vonatkoztatva, a Mozart zene minden problémája más megvilágításba kerül. A művész a felvilágosodás zenei előharcosaként mutatkozik, akinek műve a népi-nemzeti (német népdalmotívumok) és az általános, humánus (a klasszikus zenei örökség tökéletes elsajátítása) komponensek tökéletes összhangját valósítja meg.

RATIO 1960. 2. SZÁM

Julius Kraft: Az etika racionális és empirikus elemei

Az etika fejlődése olyan tendenciákhoz vezetett, amelyek tagadják az etikát, azaz azt, hogy létezik az állításoknak, tétéleknek olyan rendszere, amely szükségszerűen és kielégítően jellemezheti az ember nem önkényesen megállapított feladatait. Az etika ilyen tagadásának példái: az emocionizmus, a decizionizmus és a szkeptikus nominalizmus. Ez a tendencia éles ellentétben áll azzal az önbizalommal, amely a XVIII—XIX. századi etikákra, a kanti, az utilitarista és a hegeli etikára jellemző volt. Az etika tagadásához a modern rendszerekben egy kézenfekvő logikai, illetve ismeretelméleti előfeltevés vezetett. Az etikák között apriorisztikus és empirikus típusúakat különböztethetünk meg. Míg az apriorisztikus etikák az ember és a társadalom önkényes konstrukciójából indulnak ki, addig az empirikusak az etikai törvényeket az emberi élet fennálló tényeiből akarják levezetni. Az apriorisztikus oldal azonban nem tudja túltenni magát az antropológiai tényeken, az empirisztikus etikák pedig nem tudják az etikai célokat ezekből a tényekből levezetni. Mindkét rendszer „tisztá” bázist akar teremteni a maga számára. A „tisztá” ismeretelméleti alap azonban nem megfelelő, minden etika vegyes ismeretelméleti alapokon nyugszik, amely racionális és empirikus elemekből áll. Amíg az etikát „tisztá” racionális vagy „tisztá” empirikus alapon akarják felépíteni, addig ez a követelmény logikai szükségszerűséggel az etika tagadását vonja maga után. Az etika zsákutcájából csak a vegyes ismeretelméleti alap megteremtése jelentheti a kivezető utat.

A továbbiakban a szerző az etika racionális és empirikus előfeltevéseit vizsgálja. Az etika racionális előfeltevéseihez tartozik az a normatív reláció, amelyet az individuum és annak szociális szituációja között fennálló viszony hoz létre. Ez a reláció objektív, azaz nem konvenciók határozzák meg, „nem-logikus”, és matematikai, illetve természettudományos relációkra nem vezethető vissza. Ezt a teljesen racionális relációt nem téveszthetjük össze azokkal a törvényekkel, rendeletekkel, előírásokkal, amelyeket az államhatalom ír elő. A normatív reláció alosztályát képezi a kategorikus relációnak, amely az emberi cselekvés által az individuumokra rótt kategorikus feladatokat jelöli meg. Az etikai törvény, mint minden törvény — reláció. Hipotetikus ítéletben fejezhető ki: ha fennáll egy meghatározott individuális vagy szociális emberi szituáció, az meghatározott kategorikus feladatok fennállását is jelenti. Az etika másik racionális előfeltevése a természeti reláció, amely szerint az individuum és a társadalom a természetnek nevezett tér—idő rendszerhez tartoznak, amelyek elemei mint erők tevékenykednek (szemben a társadalmi szituáció normáival és feladataival).

Az etika azonban nem nélkülözheti az empirikus előfeltevéseket sem, minthogy az etikai törvények az emberi lényegre vonatkoznak, az ember fogalma pedig empirikus. Ezek az empirikus tényezők elsősorban pszichológiai és szociológiai tapasztalatból erednek. Ezért az etika függ az alapvető pszichológiai és etikai tapasztalatától, habár a kategorikus relációt tekintetbe véve, nem vezethető vissza erre a tapasztalatra.

A tiszta racionalista etika számára ez a következtetés elfogadhatatlan. Az ilyen rendszer arra kényszerül, hogy az ember apriorisztikus konzekvencióját keresse, mint az etikai törvények alkalmazási területét. A szabadakarat kérdésének vizsgálatánál világossá válik, hogy ez megoldhatatlan, minthogy az ember csak olyan feladatokat valósíthat meg, amelyre individuális akarati energiája képessé teszi. Ennek fokát azonban pszichológiai tényezők határozzák meg. Az embert mint korlátozatlan akarattal rendelkező, a dolgok időbeli rendjétől független lényt csak a vallásfilozófia vizsgálhatja. Az etika számára az ember a természet produktuma, az etikai követelések objek-

tuma. Az etikai problémák megoldásának alapja az a felismerés, hogy 1. az etikai értéktételek az észen alapszanak és 2. az ember mint az etikai feladatok szubjektuma, része a természetnek és ezért az empirikus belátás objektuma.

Ennek az elvnek a figyelembe nem vétele megszünteti az etika tudományjellegét, dogmává változtatja az etikát (vallási és jogi dogmákból levezetett tekintélyetikák). A tekintélyetikákkal szembenáll a megismerési etika, amely megalapozza az etika autonómiáját, mint-hogy objektív racionálempirikus követeléseken alapszik. A tiszta etika része az alkalmazott filozófiának.

JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS 1961. 2. SZÁM

Jerome Stolnitz: „Szépség”: néhány szakasz egy eszme történetében

Az esztétika történetében uralkodó szerepet játszott szépség-fogalom a mai esztétikai elméletekben háttérbeszorult, vagy teljesen eltűnt. E fogalom, amennyiben egyáltalán szerepel, csak egy a többi esztétikai érték között. Általános jelenség, hogy a mű kifejező voltát többre becsülik az ún. szépségénél. A szerző, alapul véve az angol esztéták munkásságát, a szépség-fogalom hanyatlásának elemzését tűzi ki céljául. A fordulópont ebben a vonatkozásban a XVIII. században állt be; ekkor indult meg az a folyamat, amelynek során megszűnt a szépség fogalmának az a szerepe, amelyet a klasszikus és reneszansz gondolkodásban betöltött.

A XVIII. századot megelőzően az egyetlen közös, általános eszme, amely a különálló műfaji elemzéseket az általánosítás síkján egységbefoglalta, a szépség volt, amely a műfaji szabályok betartása révén jött létre. Addison tevékenysége jelzi a fordulópontot. Azon az elvi alapon tárgyalja egységesen a művészet legkülönbözőbb területeit, hogy ezek közös hatást gyakorolnak a képzeletre. Szerinte a természeti tárgyakkal is hasonló hatásuk van, ezért e tárgyakat is bevonja az elemzés körébe, sőt, a történelemben, a tudományokban és az intellektuális tevékenységben is felmutat esztétikai értékeket. „Majdnem minden bennünket körülvevő dolognak” lehet szerinte esztétikai értéke. Másodlagossá válnak a műfaji szabályok, ti. az a kérdés, hogy milyen feltételek hatására válik egy adott műalkotás széppé. A fő kérdés: mi váltja ki az esztétikai élményt, élvezetet s ilyen hatása szerinte nemcsak a szépnek, hanem a „nagy-

nak”, illetve a fenségesnek is van. A szépség így megszűnik az esztétika központi problémája lenni, — többé nem egyedüli kategóriája az esztétikai értéknek.

A kor angol filozófusai egyaránt elvetették az absztrakt teoretizálást, elsősorban Burke, aki szerint az esztétika feladata szenvedélyeink kutatása, az ízlés emócióinak feltárása. Így Gerard Alexander is, aki az ízlés sajátos észleleteinek kutatását tartotta feladatának. Fokozatosan előtérbe került az esztétikai „válasz” kérdése és a szépség logikailag az ízlésnek alárendelt elvek egyikévé vált.

Burke továbbfejlesztette a szépség és fenségesesség közti ellentétet; fogalmilag a szépséget és a fenségességet egymást kölcsönösen kizáróknak tartotta. Kortársai, val egybehangozóan bevezette a rút fogalmát az esztétikai értékek közé; a rút fenségessé válhat, ha erős rettegést kiváltó minőségeket tartalmaz. Mindazonáltal a szépség fogalma jelentett bizonyos esztétikai élményt és értéket — de e leszűkített vonatkozásban is mély változáson ment át. E fogalmat fenomenálisan értelmezték, megfosztották addigi objektív értelmétől — amint Hutcheson mondta: „a szépség szót a bennünk keltett érzés értelmében vesszük.” Kames szerint „a szépség, igazi fogalmát tekintve, egy észlelőre utal.”

A további fejlődés során a szépség objektív kritériumai egyre kevésbé álltak meg helyüket (ilyen kritériumok pl.: arányosság, egyformaság a változatosságban, hasznosság stb.) Az objektív szépség-fogalom feletti kritikák érveiket tekintve empirikusak vagy fenomenológiaiak voltak. Az előbbiek az esztétikai élményre, az utóbbiak — és ritkábban hangzottak az esztétikai magatartásra appelláltak

(pl. Shaftesbury). Feltárták, hogy az esztétikai élménnyel együttjáró esztétikai magatartás sajátos és öntörvényű, azok a tulajdonságok, amelyeknek hivatása a dolgot széppé tenni, céljukat nem érik el, mert az esztétikai magatartás lényegileg más, mint ezeknek a tulajdonságoknak érzékelése. A tárgyra adott esztétikai válasz, magatartás egyik sajátossága, hogy közvetlenül, diszkurzív reflexió nélkül megy végbe.

A XVIII század végefelé lemondtak a szépség objektív kritériumainak feltalálásáról. Az exkluzív és arisztokratikus szépség-fogalommal való szakítás szükségszerűség volt és azáltal ment végbe, hogy megszüntették a szép tárgyak osztályába tartozó dolgok priori korlátozását; minden tárgy jogot tarthat a szépségre, ha megfelelő élményt vált ki.

Hutcheson Addisonnál és Shaftesbury-nál is nagyobb szerepet játszott az esztétikában beállott kopernikuszi fordulatban. A középpontba az esztétikailag észlelő kerül, az ő válaszai határozzák meg a dolgok szép vagy nem szép voltát. Alisonnál pedig az asszociáció válik az esztétikai élmény egyedüli döntő elemévé, ez határozza meg „a szépség emócióját”. Az észlelés tárgya szerint akkor szép, ha bizonyos

vonásai vagy megjelenési formái összefüggnek saját személyes emlékezéseinkkel vagy lelkiállapotunkkal, bármilyen teljesen magánjellegűek vagy szeszélyesek is legyenek azok. Megszűnt, jobbanmondva feleslegessé vált a régi kérdés: mely tulajdonságai teszik széppé a tárgyat.

A századfordulón felmerült a szépség fogalmával kapcsolatos logikai érv. Megmagyarázandó e fogalom bukásának okát, a filozófusok a nyelvi elemzés felé fordultak. Már Kames felfigyelt arra, hogy a szépség fogalmát a legkülönbébb értelemben használták. Dugald Stewart a XIX. század elején kifejtette, hogy a szépség fogalmának kiszélesítésével és lassú változásával hogyan alkalmazták e fogalmat olyan tárgyakra, amelyeknek — egymáshoz viszonyítva — már egyetlen közös tulajdonságuk sincs. Stewart egyik kortársa, Richard Payne Knight szerint a szépség szó a helyeslés általános kifejezése, értelme a legextenzívebb és leghomályosabb.

A szépség fogalma száműzte magát a tradicionális gondolkodás körébe azáltal, hogy igényt tartott a meghatározott értelemre és a tárgyakra való alkalmazhatóságra. A tárgyalt fejlődési folyamat eredménye a szépség-fogalom mai visszaszorulása, ill. eltűnése az angol esztétikából.