

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

HATODIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1962



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

- FÜLDESI TAMÁS
Az össznépi állam néhány problémája
- TÖRŐ IMRE
Az embriogenezis genetikai determinációja
- GARAI LÁSZLÓ
A szép pszichológiája
- BONTÁNE VAMOS VERA
Igazság és tudomány — Jaspers szerint
- KATONA PÉTER
A gondolkodási képződmények szisztematizálásához
- TAMÁS GYÖRGY
Objektív és szubjektív ellentmondás
- L. BIBIK ÉS M. MARKOVICS
Szabadidő felmérések a Szovjetunióban



MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Földesi Tamás</i> : Az ősznépi állam néhány problémája	453
<i>Törő Imre</i> : Az embriogenezis genetikai determinációja	475
<i>Garai László</i> : A szép pszichológiája	488
<i>Bontáné Vámos Vera</i> : Igazság és tudomány — Jaspers szerint.....	512
<i>Katona Péter</i> : A gondolkodási képződmények szisztematizálásához.....	524
<i>Tamás György</i> : Objektív és szubjektív ellentmondás	538
<i>L. Bibik és M. Markovics</i> : Szabadidő felmérések a Szovjetunióban.....	560

FIGYELŐ

<i>Jóri János</i> : A vallás eredetére vonatkozó kutatások néhány problémája a Szovjet- unióban	569
--	-----

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Széljegyzetek Hegel „A szellem fenomenológiája” c. könyvéhez az embernek munká- val való önteremtéséről (<i>Katona Katalin</i>)	587
B. A. Grusin: A történelmi folyamat megismerésének logikája (<i>Balogh József</i>)...	598
A tudományos ateizmus alapjai (<i>Kovács Klára</i>)	603
Folyóiratismertetések	604

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 126—692

A kiadóhivatal címe:

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

Az össznépi állam néhány problémája

FÖLDESI TAMÁS

Az SZKP új programjának a szovjet állam fejlődéséről, különösen pedig az össznépi államról szóló megállapításai nagy érdeklődést keltettek az elmélettel foglalkozók körében.

Az össznépi állam koncepciója a marxista—leninista államelmélet fejlődésének jelentős állomása, amely kétségtől gyümölcsöző hatással lesz a szocialista államelméleti irodalomra. Az új elgondolás ugyanis számos olyan elméleti probléma kidolgozását teszi szükségessé, amelyeket a program és az SZKP XXII. kongresszusa csak fő vonalában határozott meg. Hadd ragadjunk ki ezek közül néhány fontosabb kérdést:

Milyen tényezők teszik szükségessé a proletárdiktatúra átalakulását össznépi állammá? Mennyiben van szüksége a kommunizmust építő társadalomnak államra? Azonos államtípushoz tartozik-e a proletárdiktatúra és az össznépi állam? Hogyan illeszkedik bele az össznépi államról szóló tanítás a marxizmus—leninizmus eszmekörébe stb.?

E tanulmányban a gazdag problematikának csak néhány kérdésével kívánok foglalkozni; főleg olyanokkal, amelyek az SZKP programjának tanulmányozása során bizonyos vitákat váltottak ki.

I.

Az első probléma: *hogyan viszonylik az össznépi állam koncepciója a marxizmus—leninizmus klasszikusainak tanításához?* Ezt a kérdést nem azért veszem előre, mintha az össznépi államról szóló tanítás legfontosabb kérdése lenne: az össznépi állam legfőbb problémái a jelen és a jövő kérdései, míg a marxizmus klasszikusainak tanításával való egybevetés elkerülhetetlenül a múltba mutat. Ahhoz azonban, hogy ezt a koncepciót mint a marxizmus—leninizmus egyre gazdagodó eszméinek új hajtását értékeljük, következményeit lemérjük, el kell helyeznünk a marxizmus—leninizmus gondolatainak sorába, hogy a tanítás belső összhangja, ellentmondásmentessége továbbra is fennmaradjon. (Az ilyen irányú vizsgálat nem dogmatikus vonás, hanem minden tudomány fejlődésének szerves mozzanata: minden tudomány eleget tesz annak a posztulátumnak, hogy az új felfedezéseket a régiekkel egy nevezőre hozza.)

Az össznépi állam esetében különösen az teszi indokolttá a kutatást, hogy ez a koncepció nem tartozik a marxizmus klasszikusai által előre látott fejlődési formákhoz. Sőt a marxizmus klasszikusainál számos olyan alapvető gondolatot találhatunk, amelyet sokan úgy értékelnek, hogy a klasszikusok egészében elvetik az össznépi állammá fejlődés lehetőségét. Felvetődtek olyan

nézetek is, amelyek lehetetlennek tartották az ellentmondó gondolatok történeti összeegyeztetését, s ebből arra a következtetésre jutottak, hogy a szovjet állam jelenleg is proletárdiktatúra, ezért az össznépi állam koncepciója nem valósulhat meg.

Egyesek az össznépi államról szóló megállapításokat azokhoz a koncepciókhoz sorolják, amelyeket a marxizmus klasszikusai által előre nem látott új történelmi körülmények hoztak létre, s bár ezek „ellentmondanak” a régebbi időszakokról szóló tanítások betűinek, de megfelelnek a marxizmus friss, minden történelmi periódust konkrétan értékelő szellemének. (Analógiával élve: ilyen a háború elkerülhetőségéről szóló tanítás.)

Nézetem szerint e felfogás híveinek nincsen teljesen igazuk. Ha a marxizmus klasszikusainak idevágó megjegyzéseit összefüggésükben és fejlődésükben szemléljük, akkor kiderül, hogy a divergencia csak *részleges*, mert számos olyan gondolatot találunk bennük, amelyek tartalmilag egyeznek az újabb felfogással. Ezért a továbbiakban meg szeretném vizsgálni: milyen tényezők tették szükségessé a marxizmus klasszikusai államelméleti tanításainak továbbfejlesztését.

Ki szeretném emelni: e vizsgálat célja nem az, hogy erőszakoltan mutasson ki összefüggéseket, s ezáltal „marxistábbá” tegye az össznépi állam koncepcióját, hanem a történelmi igazságnak megfelelően kívánja bemutatni a marxizmus klasszikusainak lényegesen árnyalt, sokoldalú álláspontját.

Vizsgáljuk meg először röviden az SZKP új programjának értékelését a szovjet állam fejlődési szakaszairól. A program megállapítja, hogy „A Nagy Októberi Szocialista Forradalom létrehozta az állam új típusát, a szovjet államot, a demokrácia új típusát, a dolgozók demokráciáját”.¹ Ez az állam — osztálytartalmát tekintve — *proletárdiktatúra*. A program egyértelműen aláhúzza — „... történelmi jelentőségét, amikor kiemeli: „A proletárdiktatúra... biztosította a szocializmus győzelmét a Szovjetunióban”.² A program azonban történelmi kategóriának tekinti a proletárdiktatúrát, amely funkcióinak betöltésével össznépi állammá fejlődik: „A proletárdiktatúra, amely biztosította a szocializmus teljes és végleges győzelmét... a belső fejlődés feladatai szempontjából a Szovjetunióban már nem szükséges.” „Az az állam, amely a proletárdiktatúra államaként jött létre, népi állammá, az egész nép érdekét és akaratát kifejező szervvé alakult át.”³ A program egyben megrajzolja a szocialista állam jövőjét is: „a szocialista államiség fokozatosan a társadalom kommunista önzagatásává alakult át”.⁴

Ezek után vizsgáljuk meg kissé részletesebben azt a nézetet, amely szerint az össznépi állam gondolata ellentmond a marxizmus—leninizmus korábbi tanításának. Ezt kétfajta, egymással szorosan összefüggő érveléssel igyekeznek alátámasztani. Az érvek első csoportjának lényege abban foglалható össze, hogy az össznépi jelleg ellentmond az állam osztályjellegéről szóló tanításnak. Az érvek másik csoportja szerint a marxizmus klasszikusai a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet egész időszakára egyetlen (és egyben utolsó) államtípust tartottak lehetségesnek: a proletárdiktatúrát; az össznépi állammá fejlődés ellentmond ennek az elképzelésnek. Mindkét cso-

¹

² Uo. 34. o.

³ Uo. 35. o.

⁴ Uo.

portot gazdagon alá lehet támasztani a klasszikusok tanításából vett — még-hozzá nem „kiragadott” — idézetekkel (bár, mint később látni fogjuk, a marxizmusnak az államról szóló dialektikus tanítását ezek az idézetek nem tükrözik elég hiven, teljesen).

Nézzük az első csoportot. Az állam osztályjellegéről szóló tanítás a marxista államelmélet központi kérdése, Engels és Lenin államelméleti munkáinak vezérlő gondolata. Ezért csak illusztrációképpen utalunk néhány megfogalmazásra: „Az állam... a társadalom terméke a társadalom bizonyos fejlettségi fokán; annak bevallása, hogy ez a társadalom megoldhatatlan ellentmondásba bonyolódott, önmagával kiegyenlíthetetlen ellentétekre hasadt, amelyek leküzdésére képtelen”⁵ — írja Engels. „Az állam egy meghatározott osztály hatalmi szerve, amely osztály *nem békíthető ki* ellenlábásával”;⁶ „Az állam különleges hatalmi szervezet, valamely osztály elnyomására szolgáló erőszakszervezet”;⁷ „Az állam az *osztályellentétek kibékíthetlenségének* terméke és megnyilvánulása. Állam ott, akkor és annyiban jött létre, ahol, amikor és amennyiben *objektíve lehetetlen* az osztályellentétek kibékítése. És fordítva: az állam léte bizonyítja, hogy az osztályellentétek kibékíthetetlenek”⁸ — írja Lenin.

A marxizmus tanítása szerint az állam az uralkodó osztály legerősebb fegyvere az ellentétes osztályokkal szemben vívott harcban. Ebből szervesen következik, hogy a proletárforradalomban győztes proletariátusnak szét kell zúznia a burzsoá államgépezetet és ki kell építenie saját államát, a proletárdiktatúrát, amely egyik fő funkciója a legyőzött, de még fel nem számolt burzsoázia restaurációs kísérleteinek elnyomása. A volt kizsákmányoló osztályok felszámolása, az új szocialista viszonyok kiépítése egész időszakot vesz igénybe, s ennek a periódusnak állama a proletárdiktatúra.

„A kapitalista és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben az első forradalmi úton a másodikká alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint a *proletariátus forradalmi diktatúrája*.”⁹ — írja Marx „A gothai program kritikája”-ban.

Lenin még élesebben fogalmazza meg ezt a gondolatot: „*egy* osztály diktatúrája szükségszerű nemcsak minden osztálytársadalom számára általában, nemcsak a burzsoáziát megdöntő proletariátus számára, hanem annak az egész *történelmi korszaknak* számára is, amely a kapitalizmust az „osztály nélküli társadalomtól”, a kommunizmustól elválasztja.”¹⁰

Marx és Engels élesen támadták a lassalle-i „szabad népállam” koncepcióját, amelyet elméletileg megvalósíthatatlannak, tartalmilag opportunistának tartottak.

„Minthogy az állam csupán átmeneti intézmény, amelyet a harcban, a forradalomban felhasználunk abból a célból, hogy ellenfeleinket erőszakkal elnyomjunk, ezért „szabad népállamról” beszélni merő értelmetlenség: amíg a proletariátusnak még szüksége van az államra, nem a szabadság érdekében

⁵ Marx—Engels Válogatott Művek II. köt. 314. o. (Szikra 1949.)

⁶ Lenin Válogatott Művek II. köt. 159. o. (Szikra, 1949.)

⁷ Uo. 173. o.

⁸ Uo. 158. o.

⁹ Marx: A gothai program kritikája. 24. o. (Szikra 1953.)

¹⁰ Lenin: I. m, 183, o.

használja fel, hanem arra, hogy ellenfeleit elnyomja, és mihelyt szó lehet szabadságról az állam, mint olyan megszűnik”¹¹ — írja Engels.

Lenin teljesen egyetért ezzel a bírálattal, és megállapítja, hogy „a szabad népállam” ellen irányuló támadás — támadás az opportunizmus ellen”, mert az opportunizmus „a szabad népállam” jelszavával elmosza az eljövendő állam osztályjellegét.

„Minden állam ’külön elnyomó hatalom’ az elnyomott osztállyal szemben. Ezért *minden* állam *nem-szabad* és *nem-népállam*.”¹²

Ahhoz, hogy kellő biztonsággal eldönthessük: mennyiben áll fenn ellentmondás a marxizmus klasszikusainak tanítása és az össznépi államról szóló új megállapítások között, meg kell vizsgálnunk azokat a *történelmi* körülményeket, amelyek a fent idézett eszmék létrejötteinek alapjául szolgáltak, az ellentétes irányzatokat, amelyekkel szemben a gondolatok kidifferenciálódtak.

Némileg problematikussá teszi, de nem szünteti meg a történelmi szemlélet szükségességét az a tény, hogy olyan tételeket vizsgálunk, amelyeket megalkotóik időben *általános* érvényű törvényeknek tartottak („egy osztály diktatúrája szükséges *minden* osztálytársadalomban, „*minden* állam . . . nem nép-állam” stb.).

A marxizmus klasszikusai féltő gonddal vigyáztak arra, hogy tanításaik ne merevedjenek dogmává, állandóan figyelmeztettek a társadalmi törvények *tendenciaszerűségére*, és gyakran kiemelték azt, hogy a jövőben létrejöhetnek olyan fejlődési szakaszok, helyzetek, amelyek lényegesen eltérnek az általuk ismert történelmi feltételektől és ezért nem is értékelhetők előre. Nem véletlen, hogy Lenin az „Állam és forradalom”-ban egyrészt határozottan leszögez bizonyos alapvető tételeket az állam fejlődésével és elhalásával kapcsolatban, másrészt utal arra is, hogy az elhalás formáit és időpontját az utópizmus veszélye nélkül nem lehet előre meghatározni: „Világos, hogy szó sem lehet arról, hogy meghatározzuk az *eljövendő* elhalás pillanatát, annál kevésbé, mert az nyilvánvalóan hosszú folyamat lesz”.¹³

Vizsgáljuk meg először részletesebben a „népállam” előbb vázolt marxilénini bírálatát. Milyen történelmi körülmények között foglalkoztak a marxizmus klasszikusai ezzel a problémával?

A „szabad népállam” koncepcióját Lassalle vitte be a munkásmozgáslomba, és ezt a gondolatot a német szociáldemokraták az 1870-es években létrejött ún. „Gothai program”-ba is belefoglalták. A „szabad népállam” kifejezéssel a szocializmus eljövendő államának jellegét próbálták meghatározni, amely, elgondolásuk szerint, többé már nem osztályállam, hanem a nép, az egész lakosság állama.

Marx és Engels *differenciáltan* bírálták ezt a felfogást. Elismerték bizonyos agitatív létjogosultságát a sajátos német körülmények között (a népállam kifejezéssel burkoltan körülírt polgári demokratikus köztársaság előrehaladást jelentett volna a militarista monarchiához képest), de élesen elítélték a jövendő szocialista állam jellegének ilyen meghatározását. Nyilvánvaló, hogy bennünket a bírálat utóbbi része érdekel, amely egyébként a bírálat tartalmi részét alkotja.

A „népállam” koncepciójának elvetése az állam *egész* jövőjére vonatkozik, mégis helytelen lenne figyelmen kívül hagyni, hogy Marx és Engels a

¹¹ Marx: I. m. 39. o.

¹² Lenin: I. m. 169. o.

¹³ Uo. 223—224. o.

jövőt illetően *különbséget tettek* a bírálatban a fejlődés két szakasza között. Az *első* szakaszra, a szocialista átalakulás periódusaira vonatkoztatva, a „népállam” koncepciója *súlyos politikai hiba*, opportunizmus, mert *ennek* a fejlődési foknak feltétlenül *proletárdiktatúrára* van szüksége, hogy a győztes proletariátus hatalmát megvédhesse a kapitalista restaurációs kísérletektől és az új szocialista társadalmat felépíthesse.

A *második* szakaszban, amikor a kizsákmányoló osztályokat már felszámolták, a „népállam” gondolata már nem politikai hiba, amely beláthatatlan következményekkel jár a szocializmus jövőjét illetően, hanem — a marxi elgondolás szerint — „*értelmetlenség*”, mert osztályelnyomás híján az államra nincs többé szükség, a megmaradó szervezetek „népi” jellegűek ugyan, de elvesztik „államiságukat”. A bírálat éle a *szocialista forradalom előtti szakaszban* természetesen az *első szakaszra* irányult, mert ez volt a munkásmozgalom jövőjének egyik leglényegesebb problémája. Még jobban kidomborodik ez a sajátosság Lenin „Állam és forradalmá”-ban, amely 1917 nyarán, a proletárforradalom küszöbén íródott, amikor a proletárforradalom államának jellege *közvetlen* politikai problémaként jelentkezett, és az opportunizmussal vívott harc a forradalom győzelmének egyik előfeltétele volt.

Mennyiben érdekes a marxi bírálat két oldalának kiemelése a mi vitánk szempontjából? A két oldal megkülönböztetése azért lényeges, mert élesen megvilágítja annak a felfogásnak differenciálatlanságát, amely szerint a marxizmus klasszikusai elvetik „a népállam” gondolatát, míg az SZKP programja magáévá teszi az „össznépi állam” koncepcióját.

A valóságban ugyanis az *SZKP programja* is teljes határozottsággal *ítéli el* a „népállam” koncepcióját a szocializmus építésének *első szakaszára* vonatkoztatva, amikor a történelmi tapasztalatokat általánosítva leszögezi, hogy az átmeneti periódusban a proletárdiktatúra történelmi szükségszerűség. Ezt azért kell különös élességgel aláhúzni, mert a jobboldali szocialisták folyóirataiban már jelentkeztek olyan hangok, hogy az „össznépi állam” koncepciója őket igazolja, akik kezdettől fogva elvetették a proletárdiktatúra gondolatát. A New-York Times egyik cikkében örömmel konstatálja, hogy az „össznépi állam” tétele eltávolodás a marxi ideológiától, a proletárdiktatúra „elvetése”.¹⁴

Az SZKP programjának polgári értelmezése azonban gyökeresen hibás, mert a program teljesen egyértelműen foglal állást abban a többévtizedes vitában, hogy elengedhetetlen-e a proletárdiktatúra a szocializmus építésének idején vagy sem. A Szovjetunióban az SZKP programtervezetének kiadása óta megjelent tanulmányok¹⁵ egyhangúan kiemelik azt a tényt, hogy a proletárdiktatúráról szóló marxi—lenini tanítást a szocialista országok fejlődése igazolta, és ezért a proletárdiktatúra a jövő szocialista forradalmainak is elengedhetetlen velejárója. F. Burlackij rámutat arra, hogy a proletárdiktatúra elismerése a szocialista forradalomban ma is döntő kérdés, s a következő plasztikus lenini gondolatot idézi: „Aki nem érti meg a forradalomban győztes

¹⁴ Idézi Butanko: A proletárdiktatúra történelmi küldetése. (Kommunyiszt, 1961. 14. sz. 48. o.)

¹⁵ Burlackij: Az állam kérdései az SZKP Programtervezetében (Kommunyiszt, 1961. 13. sz.); Romaskin: Az állam és a jog fejlődésének kérdései az SZKP Programtervezetében (Goszudarsztvo i pravo, 1961. 10. sz.) Pomelov: A tudományos kommunizmus elméletének kérdései az SZKP Programtervezetében (Kommunyiszt, 1961. 15. sz.)

osztály diktatúrájának szükségességét, az semmit sem értett meg a forradalmak történetéből”.¹⁶

Mindebből az következik, hogy a programnak a szocialista forradalom időszakára vonatkoztatott „népi államot” illető bírálata teljesen egybeesik a marxi—lenini tanításokkal, és ezeket „csak” az „elhaló” állam jellegének megítélésében fejleszti tovább, amennyiben az „össznépi állam” „értelmetlenségét” a sajátos történelmi körülmények következtében „értelmes”-nek tartja.

Mielőtt azonban erre a kérdésre rátérnénk, közvetítő láncszemként foglalkoznunk kell egy igen érdekes problémával, nevezetesen azzal, hogy vajon tényleg *egyértelmű-e* a klasszikusoknál „a népállam” elítélése? Ha az idézett szövegekből indulunk ki, akkor erre a kérdésre fenntartás nélkül igennel kellene válaszolnunk. Ha azonban azt is megvizsgáljuk, hogy a „népállam” koncepciójának elítélésénél mit értettek a *nép fogalmán* a klasszikusok, és vajon más történelmi körülmények között ugyanolyan összefüggésben használják-e a nép fogalmát, akkor sokkal differenciáltabb kép tárul elénk.

Ha a marxizmus klasszikusainak a „népi” jelzővel kapcsolatos állásfoglalásait közelebbről szemügyre vesszük, csakhamar kiderül, hogy a „népi” kategória, és ezzel összefüggésben a „népi állam” fogalma is többféle tartalmat rejlhet magában, és a klasszikusok is különböző értelemben használják e kifejezéseket (természetesen anélkül, hogy összekevernék a különböző tartalmakat).

Ahhoz, hogy a „népi” jelző különböző tartalmait feltárjuk, a jelző képzésénél alapként szolgáló alanyból, a *nép* fogalmából kell kiindulnunk. Látszólag a *nép* fogalma rendkívül könnyen és egyszerűen határozható meg; a nép a munkásosztályból és a nem proletár dolgozókból tevődik össze. Ebben az értelemben definiálja Lenin is a nép fogalmát az „Állam és forradalom”-ban.¹⁷ A nép fogalmának azonban van egy tágabb értelmű meghatározása is, amikor népen az egész lakosságot értik, pl. Anglia népe = Anglia lakossága. Nyilvánvaló, hogy a két fajta — tágabb és szűkebb — meghatározás között rendkívül lényeges minőségi különbség áll fenn, az első esetben a kizsákmányoló osztályok is beletartoznak a nép kategóriájába, míg a második esetben csak a dolgozó osztályok.

Ennek a megkülönböztetésnek teljesen elvont jelentősége lenne, ha az össznépi állam körül folyó vitában nem szerepelne a „nép”, illetve a „népi” kifejezés mindkét értelme. Ebben a kettős fogalomhasználatban rejlik a kulcsa annak az első pillanatra bizarr jelenségnek, hogy Lenin az „Állam és forradalom”-ban egyrészt a legélesebben támadja a „népi állam” kategóriáját („minden állam nem-népállam”), másrészt szembeszáll azokkal a mensevikekkel, akik Marx mondását a „népi” forradalomról nyelvbottlásnak tartják, és kifejti, hogy a „nép” igazi érdeke a bürokratikus és militarista államgépezet szétzúzása a „népi forradalomban”,¹⁸ majd később így ír: „Mihelyt azonban a nép többsége *maga* nyomja el elnyomóit, akkor már *nincs szükség* az elnyomáshoz „külön hatalomra”.¹⁹

A magyarázat abban rejlik, hogy a „népállam” lassalle-i koncepciója „nép”-en az összlakosságot értette, és ebben az értelemben írja Lenin, hogy

¹⁶ *Burlackij*: I. cikk, 38. o.

¹⁷ *Lenin*: I. m. 187. o.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 189. o.

„minden állam külön elnyomó hatalom az elnyomott osztállyal szemben. Ezért minden állam . . . nem nép-állam”. Nyilvánvaló, hogy Engels és Lenin a „népi állam” koncepciójának bírálatánál elfogadták a Lassalle által használt fogalomértelmezést, és ők is ebben a tágabb értelemben használják a „nép” fogalmát. Ellenkező esetben az érvelésnek nem lenne értelme, mert a „nép” szűkebb fogalmába csak a dolgozó osztályok tartoznak és így a néphez nem tartozó volt kizsákmányoló osztályok elnyomása önmagában még nem zárna ki, hogy az elnyomást gyakorló „nép” állama „népállam”. (A későbbiek során kitérek arra a problémára is, hogy jogos-e a proletárdiktatúra államát „nép-államnak” tekinteni, a „nép”-fogalom szűkebb értelmében.)

Miért fogadták el a marxizmus klasszikusai ebben az esetben a nézeteikkel ellenkező szóhasználatot? Ennek magyarázata ismét a történelmi körülményekben rejlik. Az opportunizmus elleni harc hatékonysága érdekében világos és félreérthetetlen választ kívántak adni az „össznépi” állam kérdésére, s ezért nem akarták a válasz erejét azzal gyengíteni, hogy más tartalmat adnak a kérdésben felvetett fogalomnak. Az adott történelmi körülmények között pedig elsősorban azt kellett megvilágítani, hogy a szocialista forradalomnak is *elnyomó* államra van szüksége, ebben az összefüggésben nem lehet össznépi, s ennek az igénynek a Lassalle-i népfogalom felhasználása is megfelelt.

Ezzel szemben a „népi forradalomról” és a nép által gyakorolt elnyomásról szóló részben Lenin már a „nép” szűkebb fogalmát használja, ami világosan kitűnik abból, hogy megkülönbözteti egymástól részint az 1905-ös orosz polgári demokratikus forradalmat, részint a portugál és a török polgári forradalmat — utóbbiakban a nép óriási többsége nem vett részt önálló követelésekkel, s ezért ezek nem tekinthetők népi forradalmaknak.

Mi a jelentősége ennek a megkülönböztetésnek az „össznépi állam” körül folytatott vitában? Ahhoz, hogy a megkülönböztetés hasznát lemérjük, válaszolnunk kell arra a kérdésre, hogy vajon a marxizmus fogalomrendszerében mindmáig tartja-e magát a „nép”-fogalom kettős értelme? Erre a kérdésre határozottan nemmel kell felelni, a marxizmus általánossá vált, „bevett” értelmezése szerint a nép fogalmába csak a dolgozó osztályok tartoznak bele. (Ebben az összefüggésben mellékesek azok a viták, amelyek a Mao-Ce-tung által adott, némileg szélesebb, a burzsoázia forradalmi nemzeti részét is magában foglaló értelmezés körül folytak, mert a vitatott álláspont is a „szűkebb” népfogalomnak egyik változata, és a vitában fel sem merült az az elképzelés, hogy a nép fogalmát az ország lakosságával azonosítsák.)

De ebből az következik, hogy azok a részek, ahol a marxizmus klasszikusai *közvetlenül* foglalkoznak a „népállam” problémájával, csak a problémakör egyik oldalát világítják meg, arra adnak választ, hogy a szocialista állam nem lehet „népállam” mint a kizsákmányoló osztályokat is magában foglaló állam. Önmagukban azonban ezek az idézett helyek nyitvahagyják azt a kérdést, hogy vajon a szűkebb, elfogadottabb értelemben nem beszélhetünk-e szocialista államról mint „népállamról”.

A nép fogalmának szűkebb — a marxizmusban közkeletű — használata veti fel azt a kérdést, hogy vajon a „népállam” fogalma akkor is ellentmond-e az osztályállam koncepciójának, ha a népen a dolgozó osztályokat, a munkásságot és a parasztságot értjük. Úgy tűnik, hogy ezek a fogalmak összeegyeztethetők egymással, mert míg a „népállam” tágabb fogalma „elvesztene” osztályjellegét, hiszen minden osztály az uralkodó oldalon foglalna

helyet (az osztályállam fogalma pedig az ellentétek egységét követeli meg, nemcsak uralkodó, hanem elnyomott osztályt is, máskülönben az uralom ténye illuzórikussá válnék), addig a szűkebb értelemben vett „népállam” és osztálykontúrokkal rendelkezik, mert feltételezi a volt kizsákmányoló osztályok elnyomását.

S valóban, ha a Szovjetunió fejlődését vizsgáljuk, sűrűn találkozunk olyan kifejezésekkel az Októberi Forradalom óta, hogy a szovjet állam az első *néphatalom*, a szocialista forradalommal először kerül a nép kezébe a hatalom. Még jobban kidomborodik a népi jelleg a népi demokratikus országok államhatalmának jellemzésénél; ezek az államok a népi jelzöt elnevezésükben is hordozzák, méghozzá nemcsak formális értelemben. A Magyar Népköztársaság 1949-ben elfogadott Alkotmányának sarkalatos alapelve szerint: „A Magyar Népköztársaságban minden hatalom a dolgozó népé”.

Ennek ellenére sem lenne helyes arra a kérdésre, hogy a szocialista állam fejlődésének első szakaszán „népállam” vagy „népi állam”-e (a két kifejezés tartalmilag azonos egymással), egyértelműen *igennel* válaszolni. Nézetem szerint a helyes válasz: a szocialista állam fejlődésének első szakaszában *népi állam* és ugyanakkor — bizonyos összefüggésben — *nem népi állam*.

Milyen összefüggésben *nem népi* állam a szocialista állam fejlődésének első szakaszán? A Szovjetunió és a népi demokratikus országok történelmi tapasztalata egybehangzóan azt bizonyította, hogy a szocializmus felépítésének elengedhetetlen feltétele a *proletariátus diktatúrája*. A proletárdiktatúra pedig, Lenin meghatározása szerint, egy osztály, a proletariátus kizárólagos hatalma, a hatalom birtokosa tehát *nem a nép általában*, hanem a nép legfejlettebb, egyedül következetesen szocialista osztálya, része. Erre azért van elkerülhetetlenül szükség, mert a szocializmusért vívott harc szempontjából a nép korántsem egységes összetételű. A nem proletár dolgozók szocialista fejlődése a munkásosztály vezetésével valósul meg. (Nem lehet véletlennek tekinteni, hogy a proletárdiktatúra az elnevezésben sem a nép diktatúráját, hanem egy osztály hatalmát domborítja ki.)

Ilyen értelemben hasonlítja össze Lenin a „Két taktika”-ban, a polgári demokratikus forradalmat a szocialista forradalommal, amikor rámutat arra, hogy a polgári demokratikus forradalom *össznépi*, mert az egész nép felismeri a demokratikus változások szükségességét, míg a szocialista forradalom, amely összehasonlíthatatlanul mélyebbre hatol és gyökeresebb változásokat hoz létre, első szakaszában *még nem össznépi*, mert a dolgozó parasztság, amelynek érdekeit objektíve teljesen képviseli, csak fokozatosan ismeri fel a szocialista fejlődés szükségességét, és mint kisárutermelő: számos szál köti a régihez, a kapitalizmushoz. „Az, hogy a szocializmus kérdésében és a szocializmusért folyó harcban nincs egység, nem zárja ki az akarategységet a demokrácia kérdéseiben és a köztársaságért folyó harcban... Aki erről megfeledkezik, az megfeledkezik a demokratikus forradalom *össznépi* jellegéről: ha pedig 'össznépi', akkor *van* 'akarategység' — éppen annyiban van, amennyiben ez a forradalom az egész nép szükségleteit és követeléseit elégti ki” — írja Lenin²⁰

Ugyanakkor korántsem alaptalanok vagy formálisak azok az értékelések, amelyek a Szovjetuniót, illetve a népi demokratikus államokat a proletárdiktatúra időszakában is *népi hatalomnak* tartják. A szocialista állam, fejlődésének első szakaszán, *két* vonatkozásban is népi államnak tekinthető:

²⁰ Lenin Művei, 9. köt. 74. o. (Szikra, 1954.)

a) A munkásosztály a *nép.része*, legelőrevivőbb osztálya, amely egyben az *egész dolgozó nép érdekeit képviseli*. Ebben az összefüggésben a proletárdiktatúra a történelem első igazi néphatalma.

b) A proletárdiktatúra elengedhetetlen eleme, *politikai alapja* a proletariátus és a nem proletár dolgozók tartós szövetsége. Ennek a szövetségnek megvan az állami vetülete is, a munkásosztály az összes dolgozó rétegeket bevonja az államhatalom gyakorlásába (l. az országgyűlés, a tanácsok, az államigazgatási szervek összetételét), s ezáltal az államhatalom a működésében is népi jellegűvé válik.

Ezekben a viszonylatokban a *proletárdiktatúra népi államként* jelenik meg, s ennek igen fontos politikai jelentősége van; a szocializmus építésének fontos mozgatója, hogy ne csak a munkásosztály, hanem a dolgozó nép egésze magáénak érezze a szocialista államot, s fokozatosan feloldódjék az az évezre-des bizalmatlanság, amelyet a dolgozók az előző államhatalmakkal szemben éreztek.

Ez a kettősség ebben az esetben már nem azáltal áll elő, hogy a „népi” jelzőt különböző értelemben — tágabban vagy szűkebben — fogjuk fel, hanem annak következménye, hogy az azonos tartalmú fogalmat az államhatalom különböző oldalaihoz (hatalom birtoka, gyakorlása) viszonyítottuk, és figyelembe vettük a rész és az egész dialektikáját (amely mindig kettős eredményt hoz, a rész *nem* egész, de egyben az egész kifejezője is), tehát a kettősség *objektív jellemzője* a proletárdiktatúrának.

A proletárdiktatúra két oldala szervesen kiegészíti egymást, egységet alkot; az egyre szilárdabb *szövetségnek*, az osztálykülönbségek csökkenésének feltétele, hogy a proletariátus *politikailag vezesse* azokat az osztályokat és rétegeket, amelyeket sok szál húz a régi társadalomhoz. A két oldal aránya, alakulása, természetesen, országonként, sőt egy állam fejlődésén belül is változik, a *népi demokratikus országok útját* pl., a sajátos körülmények következtében, a *szélesebb osztályszövetség*, a proletárdiktatúrába való átnövés jellemzi, s ennek következtében a második oldal jobban kidomborodott. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az első oldal megszűnt volna, ami legjobban azzal bizonyítható, hogy azokban a kérdésekben, ahol a nem-proletár dolgozók tudatának elmaradása következtében viták merültek fel, pl. a mezőgazdaság szocialista fejlődésének kérdésében, ott a proletariátus meggyőző szava érvényesült.

Mi a jelentősége a kettősségnek az össznépi állam körül folytatott vitában?

A proletárdiktatúra kettős jellegére azért kell felfigyelnünk, mert ebből kiderül, hogy a szocialista állam össznépivé válása nem valami előzménynélküli gyökeres fordulat a szocialista állam fejlődésében, hanem olyan vonások *kiteljesedése*, amelyek a szocialista államot a létrejöttétől kezdve jellemzik.

Ezt a mozzanatot általában figyelmen kívül hagyják az össznépi állam „baloldali” bírálói, akik az össznépi államban csak azt látják, hogy az *nem proletárdiktatúra*, sőt a proletárdiktatúra ellentétének tartják, a valóságban azonban az össznépi állam a proletárdiktatúra folytatása, annak bizonyítéka, hogy a proletárdiktatúra *sikeres* volt, eredménnyel vezette a nem-proletár dolgozókat a szocialista útra.

Térjünk rá az össznépi állam jelenének vizsgálatára. Ellentmond-e a *proletárdiktatúrából kifejlődő össznépi állam* gondolata a klasszikusok tanításának? Ha a kérdést *csak* az idézett részek alapján próbálnánk eldönteni, akkor kétségtől valószínűleg igenlő választ kapnánk, az adott szövegek valóban tagadják a

proletárdiktatúrát követő időszak népi államának lehetőségét. A marxizmus klasszikusainak tanítása erről a kérdésről azonban nem szorítkozik pusztán tagadó válaszra, a „népi állam” sokszor aforisztikus tömörségű bírálatára, hanem tartalmazza pozitív elgondolásaikat is erről a történelmi periódusról.

Vizsgáljuk meg, hogyan képzelte Lenin (aki összefoglalja Marx és Engels idevágó tanításait) az „Állam és forradalom”-ban a szocialista állam fejlődését? Lenin szerint a proletár-diktatúrának több irányú feladatot kell betöltenie: részint el kell nyomnia a volt kizsákmányoló osztályok ellenállását, részint sokrétű gazdasági és nevelő funkciókat kell elvégeznie.

Lenin élesen aláhúzza, hogy az állam fennmaradása a kommunizmus alsó fokán nemcsak politikai, hanem gazdasági szükségyszerűség is, mert a társadalmi tulajdonba került termelőerők megőrzése és fejlesztése mellett „meg kell védenie a munka egyenlőségét és a termékek elosztásának egyenlőségét”, vagyis a munkához való új viszony kialakítása és a munka szerinti elosztás, „amely még egy sereg egyenlőtlenséget tartalmaz”, feltétlenül állami szabályozást igényel. Fontos állami funkciónak tartja az emberek nevelését a társadalmi együttélés szabályainak önkéntes, belső, kényszereszköz nélküli megtartására, valamint a fizikai és a szellemi munka közötti ellentét fel számolását.

Mindezeket a funkciókat egy új típusú állam tölti be, amely nemcsak annyiban új típusú, hogy a volt kizsákmányolt többség számára biztosítja a demokráciát, hanem — Lenin elgondolása szerint — annyiban is, hogy megszűnik az államnak mint külön közhatalomnak a társadalommal való szembenállása. Igaz, hogy e vonatkozásban a lenini elképzelések egy része (az állandó hadsereg felváltása a felfegyverzett néppel, az államapparátus munkájának olyan leegyszerűsítése, hogy azt bárki külön szaktudás nélkül elvégezhesse), a sajátos nemzetközi és belső helyzet miatt nem vagy csak bizonyos fokig valósult meg, de az „államiság” e fő jellemvonásában így is jelentős változás állt be.

Vajon egyszerre következik-e be a szocialista állam két alapvető funkciójának elhalása? (A külső védelmi funkciót itt figyelmen kívül hagyhatjuk: a program is belső vonatkozásban veti fel a proletárdiktatúra átalakulásának kérdését.)

Ez a kérdés az össznépi állam *kulcsproblémája*.

Milyen választ adnak erre a kérdésre a klasszikusok? Ha csak a „nép-állam” koncepcióját közvetlenül bíráló megjegyzéseket vesszük figyelembe, akkor azt kell megállapítanunk, hogy a klasszikusok szerint mindkét funkció lényegében egyidőben válik társadalmilag feleslegessé, ezért nem tükröződik a társadalom egységessé válása állami szinten. A népállam bírálatánál ugyanis a klasszikusok *csak* a kizsákmányoló osztályok elnyomásának szükségességét vizsgálják, és nem vetik fel azt a kérdést, hogy ennek a funkciónak a megszűnésével nem marad-e a szocialista államnak olyan más funkciója is, amely az állam fennmaradását — megváltozott osztálytartalommal — továbbra is szükségessé tenné. Ha azonban a klasszikusok *egész* idevonatkozó tanítását vonjuk vizsgálatunk körébe, akkor a kép már korántsem ilyen egyértelmű, sőt a mérleg nyelve inkább az ellenkező nézet felé hajlik.

Lenin a két funkciót összehasonlítva, megállapítja, hogy a gazdasági és a kulturális feladatok lényegesen összetettebbek, bonyolultabbak és hosszantartóbbak, mint a volt kizsákmányoló osztályok elnyomása és felszámolása: „Az állam teljes elhalásának gazdasági alapja a kommunizmus olyan magas fejlettsége, amelynél eltűnik a szellemi és fizikai munka közötti ellentét,

eltűnik következésképpen a mai *társadalmi* egyenlőtlenség egyik legfontosabb forrása, és pedig olyan forrása, amelyet egyedül a termelőeszközök társadalmi tulajdonban való átmentésével, egyedül a kapitalisták kisajátításával semmiképpen sem lehet egyszerre megszüntetni”.²¹

Máshelyütt még világosabban mutat rá a két funkció megszűnésének *időbeli különválására*: „Az állam elhal, amennyiben nincsenek többé tőkések, nincsenek többé osztályok, és ezért *elnyomni* semmiféle osztályt nem lehet. De az állam még nem hal el egészen, mert megmarad még a „polgári jog” védelme, amely a tényleges egyenlőtlenséget (ti. a munka szerinti elosztásból fakadó egyenlőtlenséget — *F. T.*) szentesíti. Hogy az állam teljesen elhaljon, *ahhoz teljes kommunizmus szükséges.*”²²

Az időbeni távolság miatt természetesen nem találhatunk arra pontos választ, hogy mennyivel fogja túlélni a „gazdasági szervező-kulturális nevelő” funkció az osztályelnyomó funkciót, a klasszikusok szigorúan tartózkodtak attól, hogy kellő adatok hiányában jóslatokba bonyolódjanak.

„Azonban azt, hogy milyen gyorsan halad ez a fejlődés előre, milyen gyorsan fog eljutni a munkamegosztás megszüntetéséhez, a szellemi és fizikai munka közti ellentét megszüntetéséhez, ahhoz, hogy a munka a legfőbb élet-szükségletté „váljék”, ezt nem tudjuk és *nem tudhatjuk.*

Eppen ezért jogosan csupán az állam elkerülhetetlen elhalásáról beszélhetünk, hangsúlyozva ennek a folyamatnak hosszú tartalmát, hangsúlyozva, hogy ez attól függ, milyen gyorsan fejlődik a kommunizmus *felsőbb foka* és teljesen nyitva hagyva az elhalás határidőinek vagy konkrét formáinak kérdését, minthogy e kérdések megoldására anyaggal *nem rendelkezünk.*” — írja Lenin.²³

Ezzel magyarázható az is, hogy ehelyütt *nem találunk választ* arra a kérdésre, *milyen jellegű* az állam abban a periódusban, amikor az osztályelnyomás feleslegessé válik. Ebben, valószínűleg közrejátszott az is, hogy a marxizmus klasszikusai gyorsabb folyamatnak képzelték el az állam elhalását, és ezért nem látszott jelentős kérdésnek, milyen jellegű az elhaló állam ebben a periódusban.

Az SZKP programjának érdeme, hogy ezt a hiányt kitöltötte, és ezzel a marxizmus—leninizmust ebben a kérdésben *továbbfejlesztette.*

A Szovjetunió fejlődése ugyanis azt a lenini elképzelést igazolta, amely szerint a kizsákmányoló osztályok végleges felszámolása történelmileg rövidebb folyamat, mint a kommunizmus felépítése, s ezért a szocialista államnak sokoldalú tevékenységet kell ellátnia a kommunizmus építésének megszervezésében.

Az össznépi állam koncepciója azon az alapgondolaton nyugszik, hogy ebben a periódusban a proletárdiktatúra lényegét alkotó belső funkciókban olyan *döntő változások* mennek végbe, amelyek indokoltá teszik, hogy a szocialista állam fejlődésének minőségileg új szakaszáról beszéljünk. Ezért jogos az általános marxi—lenini képletet — amely ugyan a kapitalizmustól a kommunizmusig terjedő *egész* időszakra tartja érvényesnek a proletárdiktatúra államát, de gyakorlatilag csak az első periódusban levő szükségszerűséget dolgozta ki — „zárójeleitől” megfosztani, és a proletárdiktatúra létjogosultságát az első időszakra korlátozni.

²¹ Lenin Válogatott Művek II. köt. id. kiad., 234. o.

²² Uo. 233. o.

²³ Uo. 234. o.

Az össznépi államról írt szovjet tanulmányok egyöntetűen rámutatnak arra, hogy a szovjet állam fejlődésével a proletárdiktatúra nemcsak osztály-elnyomó funkciójáig vesztí el értelmét — önmagában ez még lehetőséget adna egy olyan koncepciónak, hogy a többi funkció fennmaradása indokoltá teszi a proletárdiktatúra továbbélését —, hanem a többi funkcióban is alapvető változások jönnek létre. A proletárdiktatúra továbbfejlődése össznépi állammá hosszantartó *folyamat*, melynek számos lényeges összetevője van. Butenko szerint három alapvető feltételnek kell létrejönnie ahhoz, hogy az átalakulás fokozatosan bekövetkezzék:

1. A kizsákmányoló osztályok likvidálása.
2. A mezőgazdaság szocialista átalakítása, aminek következtében nincsenek többé különböző társadalmi formák jellegét tükröző osztályok.
3. A „ki-kit győz le” kérdésének eldöntésével a felépült szocializmusban megszűnik az osztályharc.²⁴

Az össznépi állam az *egész nép demokráciája*, megvalósulásához nemcsak egységes társadalomnak kell létrejönnie, hanem le kell küzdeni azokat az akadályokat is, amelyek a demokratizmus ilyen irányú fejlődését gátolták. Ezek közül a legjelentősebb a személyi kultusz volt, amely antidemokratikus gyakorlatával már a proletárdemokrácia kifejlődését is gátolta. Ebben a vonatkozásban mutat rá Burlackij Sztálin hibájára, aki abban a periódusban emelte ki a proletárdiktatúra erőszakot alkalmazó funkcióját, amikor befejeződött a város és falu szocialista átalakítása.²⁵

Ellentétes hatást gyakorolt a fejlődésre a háború, amely megpróbáltatásaival megerősítette ugyan a szovjet nép egységét, de a demokratizmus továbbfejlődését — érthetően — felfüggesztette.

Ahhoz tehát, hogy a proletárdiktatúra össznépi állammá váljék, olyan *össztársadalmi változásoknak* kellett létrejönniök a gazdasági alapon, amelyek a Szovjetunió osztályai között fennálló antagonisztikus ellentmondásokat megszüntették és a nem antagonisztikus ellentmondások zömét is megoldották, azaz a társadalmi osztályoknak azonos jellegűvé, szocialistákká kellett alakulniok. A felépítmény legfontosabb részében, az államban létrejövő változásokhoz azonban nem elegendő, hogy az egész szovjet társadalom objektíve lényegében azonos *érdekvé* váljék, hanem az emberek tudatának gyökeres átformálására is szükség van. Az össznépi állam nemcsak össznépi érdeket, hanem össznépi *akaratot* is feltételez. Nyilvánvaló, hogy a kizsákmányoló osztályok, illetve az egyénileg dolgozó parasztság létének átalakulása nem jár együtt mechanikusan tudati változásokkal, bár ennek a folyamatosan bekövetkező fejlődésnek alapját az anyagi változások szolgáltatják.

Ezért a proletárdiktatúra össznépi állammá alakulását nem lehet egy meghatározott időponthoz kötni, azt azonban egybehangzóan leszögezik a megjelent tanulmányok, hogy az átalakulás a kizsákmányoló osztályok felszámolásával, és a mezőgazdaság szocialista átalakulásával megkezdődik.

²⁴ Butenko : i. cikk, 55—56. o. Hasonlóképpen határozzák meg a feltételeket más szovjet szerzők is. Pomelov szerint: „A proletárdiktatúra akkor szűnik meg szükség-szerűnek lenni, amikor a kizsákmányoló osztályokat likvidálják, felépült az új társadalom, és megkezdődik a kommunizmus építése.” (Pomelov: i. cikk, 18. o.) Burlackij fontos tényezőnek tartja a termelőerők növekedését, valamint a társadalom ideológiai-politikai egységének létrejöttét. (Burlackij: i. cikk, 41. o.)

²⁵ Burlackij: i. cikk, 44. o.

Mindebből kiderül, hogy az az álláspont, amely szerint a szovjet állam ma is proletárdiktatúra — megváltozott funkciókkal —, elméletileg nem tartható: a szocialista állam funkcióiban bekövetkezett alapvető változások tovább fejlesztették az állam jellegét is. E nézet hívei megfelelnek arról is, hogy a proletárdiktatúra elnyomó funkciója — még ha a békés gazdasági építés éveiben háttérbe szorul is — *elengedhetetlen* eleme a proletárdiktatúrának. Az osztálydiktatúra fogalma lényegénél fogva magában foglalja, feltételezi egy másik osztály létét, amelyre a diktatúra irányul. Ilyen osztály hiányában az osztálydiktatúra értelmetlenné, tartalom nélkülivé válik.

Az osztályállamról szóló marxi—lenini tanítások értékelésénél sohasem szabad szem elől téveszteni azt, hogy ezek a *tipikus*, „igazi” államra vonatkoznak, az ellentétes osztályokra szakadt társadalmak államára, ahol az uralkodó osztálynak az államhatalom nélkülözhetetlen fegyvere. A marxizmus klasszikusai azonban már a proletárdiktatúra jellemzésénél is erősen hangsúlyozták, hogy ez az állam, bár vannak bizonyos közös jegyei az előző államokkal (pl. hogy az uralkodó osztály elnyomó szerve), alapjában új társadalmi jelenség, *átmeneti forma*, az államtól a nem állami jellegű szervezet felé. A proletárdiktatúra „elveszti” az államiság számos, a kizsákmányoló társadalmakban szükségszerű jegyét (pl. a társadalomtól való elkülönülését, negatív szerepét az osztályharcban stb.), és ezért igen találóan nevezték a marxizmus klasszikusai „félállamnak”.

Az össznépi állam — amellet, hogy szintén megőriz bizonyos jegyeket az államiságból — újabb vonásokkal „szegényedik”, s ezek közül a leglényegesebb az osztályjelleg átalakulása. Az össznépi állammá fejlődés tehát újabb szakasz azon az úton, amely az állami berendezkedésű társadalomtól az osztály- és államnélküli társadalomhoz vezet.

Marx és Engels a dialektika egyik lényeges jegyének tartották a merev elhatárolások feloldását, a *kölcsönös átmenetek* kutatását. Általában elítélték a jelenségek „vagy-vagy” alapon történő osztályozását, és nagy figyelmet szenteltek a jelenségek egymásba való átalakulásának, a „határterületeknek”. Az „össznépi állam” koncepciója ezeknek a marxi gondolatoknak jegyében fogant: ez az állam jellegzetes átmeneti termék, egy hosszan tartó folyamat egyik periódusa. Ezért jogtalan, antidialektikus gondolat ettől az államtól „számonkérni” mindazokat a jellemző jegyeket, amelyek az érett, „virágzó”, kizsákmányoló államot kísérik. Az osztályállamról szóló marxi—lenini tanítás az állam fejlődésének fő tendenciáját fejezi ki, érthető, hogy az államiság gyökeres átalakulásának szakaszában ez a tendencia is másként érvényesül.

Az össznépi állam átmeneti jellege, „mozgása” — a többi között — főként az osztálytartalom változásában figyelhető meg. Az össznépi állam már nem egy osztály állama, hanem az egész népé, de ugyanakkor tükrözi azt a társadalmi fejlettségi fokot, amelyben az osztálykülönbségek még nem enyésztek el teljesen. Ezért az össznépi államban is érvényesül az osztályjelleg egyik fontos vonása, a társadalmi osztályok közül a munkásosztály marad a vezetőerő, amely a népgazdaság legfontosabb ágában dolgozik, tudatosságánál, szervezetségénél fogva alkalmas ennek a szerepnek betöltésére. Butenko szerint „a munkásosztály történelmi küldetése és a proletárdiktatúra történelmi küldetése nem egy és ugyanaz”.²⁶

²⁶ Butenko: i. cikk, 50. o.

Ugyanakkor látnunk kell, hogy ez a vezető szerep is lényeges változáson ment keresztül: míg a proletárdiktatúra időszakában egyet jelentett a nem szocialista osztályok *politikai* vezetésével, a gyökeres társadalmi átalakulás irányításával, addig a jelenlegi periódusban szocialista osztályok vannak, létrejött a nép erkölcsi-politikai egysége, az osztályok közötti különbség lényegesen csökkent, és ezért *ez a vezetés* már nem igényli az osztály kizárólagos hatalmát, ez a domináló szerep az össznépi vonáson belül érvényesül, a szocialista osztályok kapcsolata — ha szabad ezt az analógiát alkalmazni — a „*primus inter pares*” viszonyára hasonlít.

Azok, akik a szovjet államot ma is proletárdiktatúrának tartják, nézetük további megalapozásaként arra is hivatkoznak, hogy a program össznépi államról szóló tételének csak *deklaratív*, propagandisztikus jelentősége van, hiszen az új jelleg megállapításával egyidőben nem következtek be alapvető átalakulások a szovjet államhatalom szerkezetében, felépítésében.

Az össznépi államról szóló tanításnak valóban nagy propagandisztikus jelentősége van. Első ízben bizonyítja be annak az alapvető marxi gondolatnak az igazát, amely szerint az osztályuralom nem örök társadalmi jelenség, a proletariátus az első olyan osztály, amely nem arra használja fel hatalmát, hogy uralmát megörökítse, hanem hogy egyszer s mindenkorra megszüntesse az osztályellentéteket. Az össznépi állam a történelem *új*, eddig nem ismert jelensége, jele annak, hogy a történelemben első ízben létrejött magas szinten a „*társadalom*”, amelyben valóban kialakul az emberek közös, társadalmi érdeke.

Az össznépi jelleg feltárását nem követték alapvető állami változások (bár a szovjet állam további demokratizálását, a kommunista öngazgatás kialakítását célzó intézkedések igen lényegeseek). Ez azonban nem annak a bizonyítéka, hogy az össznépi állam csak „ideológiai tény”, hanem annak következménye, hogy az *össznépi* állam gondolata nem posztulátum, jelszó vagy megvalósítandó terv, hanem az utóbbi negyedszázadban létrejött *változások regisztrálása*, amellyel a marxista államelmélet összhangba kerül a szovjet állam valóságos fejlődésével. Másszóval: az *össznépi állammá alakulás* olyan *valóságos* folyamat, amely megelőzte az elméleti értékelést, ezért nincs szükség újabb alapvető állami változásokra ahhoz, hogy a szovjet állam össznépi jellegét megállapíthassuk.

II.

Mindeddig azt vizsgáltuk: milyen tényezők teszik szükségessé, hogy az állam *össznépivé* fejlődjék. Az össznépi állam problémájának azonban van még egy elengedhetetlen oldala: miért kell az össznépi szervezetnek továbbra is *államként* funkcionálnia. Azaz nemcsak azt kell megvizsgálni, ami *megváltozik*, hanem azt is, ami *megmarad*.

A kérdést tehát úgy lehetne megfogalmazni: miért van szüksége az ellentétes osztályok nélküli, a kommunizmust építő társadalomnak államra?

A válasz megadásához meg kell vizsgálnunk azt a kérdést, hogy vajon az osztályjelleg az állam egyetlen ismérve-e? A marxizmus szerint az államot, létrejöttétől kezdve, nemcsak az osztályjelleg jellemzi, hanem a külön közhatalom és a kényszer alkalmazása. Éppen ezek a vonások különböztetik meg az államot a felépítmény többi osztályjellegű intézményétől, az állam a maga

osztályfunkcióját kényszerítő erővel rendelkező külön apparátus segítségével teljesíti.

Szükség van-e erre a külön kényszerapparátusra abban az időszakban, amikor a szocializmus felépülésével a kizsákmányoló osztályokat végleg felszámolták? A Szovjetunió jelenlegi fejlődése azt bizonyítja, hogy bár bizonyos területeken az állami feladatok átadása társadalmi szerveknek már lehetővé vált s ezzel az *állam elhalásának folyamata* megkezdődött, számos olyan alapvető társadalmi feladat van, amelyet jelenleg csak *állami* szinten és állami eszközökkel tudnak ellátni. A szovjet szerzők részletesen foglalkoznak az össznépi állam belső és külső funkcióinak meghatározásával.

Burlackij szerint az össznépi állam belső feladatai a következők: a gazdasági és a kulturális építés vezetése, a munka és a szükségletek mértékének megállapítása, a szovjet polgárok jogainak és szabadságának megőrzése, a szocialista jogrend és tulajdonviszonyok biztosítása. Romaskin fontos állami feladatnak tartja a felsoroltak mellett az emberi személyiség sokoldalú ki-fejlesztésének elősegítését.

Az össznépi állam külső funkciója a Szovjetunió védelme, szükség esetén segítségadás a szocialista tábor országainak és harc a nemzetközi béke fennmaradásáért. Butenko kiemeli, hogy nemzetközi síkon az osztályharc folytatódik, és ezért az össznépi állam folytatja a proletárdiktatúra harcát az imperialista politika ellen.

Nem feladatunk, hogy ezeket a funkciókat egy filozófiai tanulmány keretében részletesen elemezzük. Bennünket az a kérdés érdekel, hogy e funkciók ellátása kíván-e külön apparátust és igényel-e kényszerítő intézkedéseket?

Vizsgáljuk meg előbb a *kényszer* problémáját. Lenin az „Állam és forradalom”-ban kiemeli, hogy a kommunisták célja olyan társadalom létrehozása, amelyben az emberek ellen alkalmazott kényszer teljesen feleslegessé válik. A kényszer alkalmazásának mértéke és módja azonban nem az emberek önkényes elhatározásától függ, hanem a társadalom fejlettségének szükségszerű következménye.

A kizsákmányoló társadalmakban az állam működése ellentétben áll az elnyomott osztályok érdekeivel, tehát funkcióinak ellátását, a jogrendet alapjában a kényszer biztosítja. A proletárforradalommal fordulat áll be: a dolgozó osztályok egyre inkább magukénak érzik az állami intézkedéseket, a szocialista jogrendet, s ezért lényegesen csökken a kényszerítő elem jelentősége.

Milyen tényezők teszik szükségessé azt, hogy a szocialista állam a jogszabályait ne csak a kizsákmányoló osztályokkal szemben, hanem általános kényszerítő erővel ruházza fel? A szocializmus építésének óriási gazdasági és kulturális feladatai, az új szocialista viszonyok kialakítása és védelme, az emberek jogainak biztosítása stb. elengedhetetlenül szükségessé teszik, hogy a törvényesség ne csak az emberek belső meggyőződése következtében, hanem kényszer alkalmazásával is érvényesüljön. A szocializmust építő emberek a kapitalizmus viszonyai között éltek, számos olyan vonást hozva magukkal, amelyek miatt a szocialista törvényeket csak kényszer hatására tartják meg, sokuknál sajátosan fonódik össze a kényszer és a meggyőzés mozzanata. A szükségletek nem teljes kielégítése, a munka szerinti elosztás, és az ebből eredő egyenlőtlenségek is olyan tényezők, amelyek a kényszeralkalmazás forrásaivá válnak.

A szocializmus felépülésével a kényszer alkalmazásának területe és mennyisége jelentősen csökken. A kizsákmányoló osztályok felszámolása, a

szocialista viszonyok helyességének beigazolódása, az anyagi jólét növekedése, az emberek tudatának átalakulása mind ebbe az irányba hatottak. A kényszeralkalmazást szükségessé tevő tényezők azonban még nem szűntek meg teljesen (a személyi kultusz által előidézett törvénytelenségek, a háború okozta gazdasági és erkölcsi romlások is hátráltatóan hatottak), és ezért az alapvető társadalmi szabályok zöme ma is *jogszabály*, amelyeknek betartását *állami* kényszer szankcionálja. Ezt a mozzanatot nem szabad figyelmen kívül hagynunk, még akkor sem, ha a jogszabályok betartásánál egyre nagyobb mértékben a belső azonosulás, a meggyőződés játssza a döntő szerepet.²⁷

Nem mond-e ellent az állami kényszer alkalmazása a szovjet állam össznépi jellegének? Hogyan lehet össznépi jellegű az az állam, amely — szükség esetén — a nép egyes tagjaival szemben kényszert gyakorol? Mielőtt a kérdésre válaszolnánk, vizsgáljuk meg analógia segítségével ugyanezt a problémát a burzsoá, illetve a proletárdiktatúra viszonyai között. Megbünteti-e a burzsoá állam azt a tőkést, aki pl. váltót hamisít, biztosítási csalást követ el stb.? Figyelembe véve azt, hogy a vagyon, összeköttetés, burzsoá bíróság stb. nem kevés esetben büntetlenséget biztosít, mégis gyakran előfordul, hogy a burzsoá bíróság az *egyes* tőkést elítéli. Marx és Engels a „Német ideológiá”-ban kiemelik a burzsoá jognak azt a sajátosságát, hogy az nem esik teljesen egybe az egyes tőkés érdekével vagy akaratával, hanem az *osztály* általános akaratát fejezi ki. Ezért az egyes tőkések gyakran megsértik, kijátsszák a törvényt, de ugyanakkor megkövetelik annak általános betartását mindenki másától. (A normális tőkés gazdálkodásnak pl. feltétele, hogy a váltók kellő fedezettel rendelkezzenek, egyenlő értékeket cseréljenek; az egyes tőkés viszont gyakran szívesen venné, ha az ő váltója fedezetlen lehetne.)

Mutatis mutandis hasonló jelenséget figyelhetünk meg a proletárdiktatúra körülményei között. A proletárdiktatúra törvényei a proletariátus *általános osztályérdekét* és akaratát fejezik ki, ez azonban nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a munkások kis hányada megsértse a törvényt. Amikor egy munkás a társadalmi tulajdon ellen vét, pl. elvisz egy szerszámot a gyárból, akkor megsérti saját általános osztályérdekét, mert az osztálynak arra van szüksége, hogy a termelőeszközök társadalmi tulajdonban koncentrálódva fejlődjenek, s ezért az állam — mint az általános osztályakarat kifejezője — megbünteti.

Az állam és a jog osztályjellege tehát egyik esetben sem döntően abban jut kifejezésre, hogy az uralkodó osztály tagjai büntetlenül sérthetik meg a törvényt (bár a kapitalizmus viszonyai között ez is általános jelenség), hanem abban, hogy az állam olyan normákat rendel el, amelyek az uralkodó osztály általános akaratát és érdekét tükrözik, s ezért tömegméretekben és tipikusan az elnyomott osztály tagjai sértik meg a törvényeket, illetve kényszerülnek arra, hogy — a várható szankció miatt — tűrjék a számukra kedvezőtlen társadalmi viszonyokat. Az állam az uralkodó osztály törvénytisztó tagjaival mint egyénekként szemben gyakorol kényszert, míg az elnyomott osztály tagjait mint osztályuk tagjait sújtja. Amikor pl. a szocialista állam kisajátítja a tőkések tulajdonát, akkor a tőkéseket mint osztályt fosztja meg a kizsákmányolás

²⁷ Ezzel kapcsolatban Romaskin arra figyelmeztet, hogy a bűnözés csökkenésével a börtönök száma is csökken, egyre inkább előtérbe kerül a javító-nevelő munka, de a bűnözés elleni harc és ezzel együtt az ügyészségek és bíróságok jelentősége nem csökken. (Romaskin: i. cikk, 31. o.)

útján szerzett tulajdonuktól, függetlenül attól, hogy az egyes tőkés mint tőkés mit cselekedett. Mindebből az következik, hogy a kapitalista, illetve a szocialista állam osztályjellegén nem változtat az a tény, hogy az általános osztályakarat érvényesülésének érdekében egyes tőkésekkel, illetve egyes munkásokkal szemben kényszert alkalmaz.

Ezzel tulajdonképpen válaszoltunk is arra a problémára, hogy ellentmond-e a nép egyes tagjaival szemben alkalmazott kényszer az össznépi állam fogalmának. Az analógiát teljes joggal alkalmazhatjuk az össznépi állam körülményeire, az össznépi állam törvényei az egész nép általános érdekét és akaratát fejezik ki, s ezért a törvények ellen vétő egyének megbüntetése az egész nép érdekében történik, az egyénekkal szemben alkalmazott „törvényes” kényszer tehát összhangban van az állam össznépi jellegével. Egészen triviális példát véve: egy gyilkos is „tagja” a népnek, megbüntetése nyilván nem a nép ellen elkövetett „erőszak”, hanem természetes kívánsága a népet alkotó békés embereknek.

Térjünk rá az *államapparátus* problémájára. A kizsákmányoló államok apparátusa a társadalmi munkamegosztás sajátos válfaját alkotta, a néptől elkülönült, privilegizált állami szervek (rendőrség, bíróság, közigazgatás) az osztálytársadalmak sajátos torzulását mutatták. Ezért Lenin különleges súlyt fektetett arra, hogy az új proletárhatalom államgépezete gyökeresen különbözzék a burzsoá államapparátustól, minél kevesebb jegyét viselje az elkülönülésnek. A proletárállam demokratizmusának magasabbrendűsége — a többi között — abban nyilvánult meg, hogy a tanácsforma megszünteti az államgépezet társadalom fölé emelkedését: a választás és a visszahívhatóság egysége, a rendszeres beszámolási kötelezettség, az államigazgatási szervek alárendelése a választott államhatalmi szerveknek, a néptömegek bevonása az állami szervek munkájába jelzik ennek a folyamatnak főbb vonásait. A proletárdiktatúra időszakában a szocializmus építésének bonyolult feladatai, az osztályharc körülményei elkerülhetetlenné teszik, hogy az állami feladatok jelentős részét olyanok végezzék, akik hivatásszerűen foglalkoznak az államügyek intézésével, feladatuk ellátása külön szaktudást igényel, zömükben nem is választják őket. (L. rendőrség, ügyészség, tanácsapparátus stb.) A külön apparátus tehát fennmarad, s ez együtt jár bizonyos negatív jelenségekkel, pl. a bürokráciával.

Az össznépi állammá fejlődéssel párhuzamosan létrejönnek a feltételei annak, hogy az állami funkciók *egy részét* társadalmi szervek vegyék át, s az aktívák egyre szélesülő hálózatának kiépítésével az apparátus létszáma csökkenjen. (A feladatok átadásánál természetesen nem azon van a hangsúly, hogy a funkciók egy másik szervezet tölti be, hanem azon, hogy a munkát nem állami alkalmazottak látják el munkaidőben, hanem a társadalom egyéb dolgozói — munkaidő után, s így a feladat elvégzése *közvetlenül* népivé válik.)

Az *államapparátus zömére* azonban a kommunizmus építésének időszakában is szükség van. Mielőtt azonban ezt a tételt megindokolnánk, feltétlenül különbséget kell tennünk az államapparátus két — néhol nehezen elválasztható — része között. A proletariátus hatalomra jutása óta a szocialista állam olyan alapvető funkciókat is ellát, amelyek, *természetük lényegét* tekintve, *nem* kifejezetten *állami* jellegűek. Ezek közé tartozik a gazdasági szervező és kulturális nevelő funkció, amelyek természetes velejárói a gazdasági és a kulturális tevékenységnek: a társadalmi munkamegosztás a fejlődés bizonyos fokától kezdve megköveteli a gazdasági és a kulturális irányítást. Ezeket a

funkciókat a szocializmus építésének idején legmegfelelőbben állami keretek között lehet betölteni (állami szabályozást, hatalmat és szankciót igényelnek).

Ilyen típusú munkamegosztásra a kommunizmusban is szükség van, ezért a gazdasági és a kulturális irányítás megmarad a kommunizmusban, de elveszti állami jellegét. Az „államiság” kiiktatódása nem pusztán formális, deklaratív esemény lesz, hanem annak következménye, hogy a kommunizmus gazdag világában élő, munkáját életcélnak tekintő ember anyagi és szellemi tevékenységének „társadalmi irányítását” utasítás és kényszer nélkül is természetes folyamatnak tekinti. (Romaskin szellemes hasonlattal a karmester és a zenészek viszonyával illusztrálja a kommunizmus irányítását. A hasonlat azért találó, mert nemcsak az önkéntességet, és a magától értődést domborítja ki, hanem azt a vonást is, hogy az irányítás teljes összhangban lehet a „zenészek” művészi, egyéni önkifejlődésével.) Ezért itt tulajdonképpen már nem az embereket irányítják, hanem az emberek összehangolt szervezete a természet átalakítását — a dolgokat. Ebben az összefüggésben határozta meg Lenin ezt a folyamatot mint „a dolgok igazgatását a személyek igazgatása helyett”.

Az államapparátus másik része — nem teljesen pontos kifejezéssel — rendészeti, ítélkezési funkciókat tölt be. Ezek a funkciók sajátosan osztály-társadalmi feladatok, s mint ilyenek az osztály nélküli társadalomban feleslegessé válnak. Ami funkciójukból megmarad — az emberek sokrétű viszonyai, sokoldalú kapcsolatai a kommunizmusban is létrehozhatnak vitákat, összecsapásokat, a társadalom által eldöntendő problémákat —, azt társadalmi úton, külön kényszerapparátus nélkül is meg lehet majd oldani.

A kommunizmus építésének szakaszán a Szovjetunióban még az államapparátus mindkét részére szükség van. A társadalom jelenlegi fejlettségi fokán a gazdasági szervező és a kulturális nevelő funkciót az államnak kell ellátnia, a kommunizmus gyors ütemű építése megköveteli, hogy a tervezés és a végrehajtás egyre inkább belsővé váló, de mégis állami fegyelemmel történjék. A szovjet gazdasági élet 1953 óta történő nagyarányú átalakítása is feltétlenül állami eszközöket kíván. A Szovjetunió gazdasági fejlettsége, a munka szerinti elosztás szigorú állami ellenőrzést követel.

Számos tényező indokolja a „rendészeti” funkció fennmaradását. A tanulmány keretei között nincs lehetőség arra, hogy a bűnözés okaival foglalkozzunk, tény azonban, hogy a bűnözés nagyarányú csökkenése mellett jelenleg még a bűnözés elleni harc olyan jelentőségű feladat, amelyet a társadalom segítségével *állami* szerveknek kell ellátniuk. Hasonlóképpen a polgári jog, a munkajog, a kolhozjog stb. által szabályozott tulajdoni, családi és egyéb viszonyok a társadalom fejlettségének jelenlegi fokán állami rendezést igényelnek. A személyi kultusz maradványainak felszámolása, a következményei ellen folytatott harc elsősorban nem állami szinten megy végbe, de nem vitás, hogy a kérdésnek állami vetületei is vannak (pl. egyes gazdasági vezetőknek az új intézkedésekkel szemben tanúsított károkozó magatartása — aminek a személyi kultusz korszakából eredő okai vannak — állami büntetést vonhat maga után).

A komponensek felsorolásánál nem szabad elfeledkeznünk az *erkölcsi* tényezőről sem. Az össznépi állam a szovjet nép erkölcsi, politikai egységén alapszik. Ez a vonás azonban tendenciálisan érvényesül, s ezért az erkölcsi egység nem zárja ki az erkölcsi „sokoldalúságot”, a szocialista erkölcs fejlődése

számos ellentmondáson keresztül valósul meg, a burzsoá erkölcsi maradványok ellen vívott harcban formálódik ki. Emellett a szocialista erkölcs minden előrehaladása mellett még „csak” szocialista, fejlődik a kommunizmus erkölce felé, egységet alkot vele, mint kizsákmányolásmentes erkölcs, de különbözik is tőle.

Mindezeknek megvan a maguk „állami vetülete”. Igaz, hogy az erkölcs államilag nem szabályozott normákat tartalmaz, de nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy szoros kölcsönhatás áll fenn az állam, illetve a jog és az erkölcs között.

A marxista etika szerint az erkölcs fejlődése döntően objektív tényezők-től függ, s ezek sorában a szocialista erkölcs fejlettségi szintjén jelentős szerepet játszik az állam és a jog, vagy, másképpen fogalmazva: a szocialista erkölcsnek még szüksége van állami és jogi alátámasztásra. A szocialista munkaerkölcs vagy családi erkölcs alakulását pl. erősen befolyásolja az, hogy milyen normákat helyesel ezeken a területeken a szocialista jog. Ennek elvi alapja abban rejlik, hogy a szocializmus fejlettségi fokán a szocialista erkölcs még nem ölelheti fel az emberek egymás közötti viszonyát szabályozó normák összességét; viszonylag meghatározott, bár szélesedő tendenciát mutat azoknak a normáknak a köre, amelyeknek megtartását az emberektől tisztán „erkölcsi” alapon meg lehet követelni. (A probléma másik oldala a jogon belül érvényesülő erkölcsi kategóriák fejlődése, erre itt nem térünk ki.)

A szovjet államiság jelenlegi fennmaradásának egyik sajátos oka: a *munkaidő nagysága*. Hét órai általános munkaidő mellett még nincs még a reális lehetőség arra, hogy az emberek zöme szabad idejében társadalmi úton elláthassa a sokrétű állami funkciókat. A fejlődés folyamán ez a tényező hatványozottan csökken; minél alacsonyabb lesz a munkaidő, minél több lesz az embereknek az állami feladatok ellátására alkalmas ideje, annál kevesebb lesz az „állami” feladat.

Végül, de korántsem utolsósorban, a nemzetközi helyzet, az imperialisták részéről fenyegető háborús veszély is szükségessé teszi az állam, különösen az állandó hadsereg fennmaradását és ezzel összefüggésben pl. az állami hadiipar szervezését.

Mindebből az következik, hogy a kommunizmus építésének időszakában a Szovjetunióban még szükség van az államra, amely, a nép érdekeit és akaratát kifejezve, fontos szerepet játszik a kommunista társadalom létrehozásában. A fejlődés tendenciája: az állam elhalása, amelynek során a kényszer alkalmazása és a külön apparátus feleslegessé válik, az állami funkciók egy részét társadalmi szervek veszik át, a gazdasági és a kulturális irányítás pedig elveszti állami jellegét.

Az össznépi állammal foglalkozó tanulmányok egy része kiemeli azt is, hogy az össznépi állam az *államiság határain* belül is fejlődik; a szovjet állam demokratizmusának további elmélyítése, az államszervezet munkájának tökéletesítése a jelen fontos feladatai közé tartozik.

Az össznépi állam történelmileg új jelenség. A viták során felvetődött annak az igénye, hogy helyezzük el az össznépi államot az államtípusról és az államformáról szóló marxi—lenini tanítás kereteiben. Kérdés formájában megfogalmazva: vajon az állam új típusának tekinthetjük-e az össznépi államot vagy egy meglevő államtípus, a szocialista állam újabb válfajának.

Ha a kérdésfeltevés tükröz is bizonyos merevséget, feltétlen kategorizálási szándékot, tartalmilag nem alaptalan, mert az az elvi kérdés van mögötte

elrejtve, hogy a proletárdiktatúra és az össznépi állam viszonyában a különbség vagy az egység dominál-e.

Nézetem szerint az össznépi állam és a proletárdiktatúra fejlettségi színvonalának lényeges különbsége ellenére sem tekinthetjük az össznépi államot az állam új típusának, hanem a szocialista államtípus új válfajának. Az állam típusbeli hovatarozását döntően az uralkodó termelési viszonyok határozzák meg, s ebben az összefüggésben mind a proletárdiktatúrát, mind az össznépi államot az jellemzi, hogy a szocialista, kizsákmányolásmentes termelési viszonyok dominálnak benne. Ebben az irányban hatnak azok a vonások, amelyek már a proletárdiktatúra időszakában megvannak, de az össznépi állam fejlettségi szakaszán teljesednek ki, pl. a szűkebb értelemben vett néphatalmi jelleg stb. Megváltoztatva a megváltoztatandókat, a szocializmus és a kommunizmus problémáját lehet a kérdéssel analógiába hozni. Ahogy a szocializmus és a kommunizmus, amelyek között szintén igen lényeges különbség van, nem két különböző társadalmi forma, hanem egy és ugyanannak a társadalmi formának két különböző fejlettségi foka, úgy a proletárdiktatúra és az össznépi állam viszonyát is hasonlóképpen lehet meghatározni. Az azonos államtípushoz való tartozását azonban nem feledtetheti az egy minőségben belüli alapvető eltéréseket, amelyeknek a tanulmányozása az össznépi állam jövője szempontjából igen lényeges.

Az az álláspont, amely az össznépi államot új államtípusnak tartja, megfelelnek arról, hogy a szocialista forradalommal gyökeres változás következik be az államnak mint társadalmi jelenségnek történetében, fokozatosan lebontódnak az államiság jellemző jegyei, s ezért helytelen lenne — e folyamaton belül — újabb államtípusok születéséről beszélni.

Az azonos államtípus elméletének talaján oldódik meg az az ellentmondás, hogy az össznépi állam „kifelé” osztályharcos politikát folytat, a proletárdiktatúra funkcióját látja el, „befelé” pedig össznépi állammá vált. A Szovjetunió kezdettől szocialista elveken nyugvó külpolitikát folytat, támogatja az imperializmus járma alól felszabaduló népeket, kitartóan küzd a békés együttélés politikájának megvalósításáért: érthető tehát, hogy ezek a szocialista államtípust általánosan jellemző elvek a szocialista állam fejlődésének magasabb szakaszán, az össznépi állam fejlődési fokán is érvényesek.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az SZKP XXII. kongresszusának tanítása az össznépi államról részben közvetlenül fedi a marxizmus klasszikusainak elgondolásait, részben pedig a marxizmus szellemében továbbfejleszti az államról szóló marxi—lenini elveket. Az össznépi állam sajátos szakasz abban a fejlődési folyamatban, amelyet a társadalom az állami berendezkedésű szervezettől az államnélküli társadalmi viszonyokig megtesz. Az össznépi állam hű kifejezője azoknak a társadalmi viszonyoknak, amelyek az alapvető társadalmi változások következtében nem teszik többé szükségessé, hogy az államhatalom egy osztály kezében összpontosuljon, de a kommunizmus mielőbbi felépítése érdekében még igénylik a szocialista állam sokoldalú tevékenységét.

Nem fejezhetjük be a tanulmányt anélkül, hogy röviden ne foglalkoznánk a magyar viszonyokkal.

A magyar népi demokrácia fejlődésének tanulmányozása az össznépi államról szóló tanítás tükrében külön dolgot igényelne, ezért csak utalás-szerűen vetünk fel néhány gondolatot.

Az SZKP programja „az össznépi állam” gondolatának meghatározásánál tartózkodik attól, hogy nemzetközi érvényt tulajdonítson ennek a foknak,

összefüggésben azzal, hogy a történelemben eddig csak egyetlen állam jutott el erre a fejlődési stádiumra. Mégis, a népi demokratikus államok útjából arra következtethetünk, hogy valószínűnek látszik: a népi demokratikus országok zöme is ebben az irányban fejlődik. Csehszlovákiában nemrég jelent meg egy tanulmány, amely megállapítja, hogy a csehszlovák szocialista köztársaságban létrejöttek az össznépi állammá való fokozatos átalakulás feltételei.

Magyarország számos belső és külső ok következtében, amelyek közül a leglényegesebb hátráltató tényező az ellenforradalom volt, még nem jutott el erre a fejlődési fokra. Nálunk a szocializmus alapjainak lerakása az elkövetkező évek fő feladata, ami együttjár a parasztság szocialista osztállyá alakulásával, és ezzel népünk a szocialista erkölcsi-politikai egység irányába fejlődik. Ugyanakkor az utóbbi évek fejlődése azt mutatja, hogy nálunk a kizsákmányoló osztályok felszámolása gyakorlatilag befejeződött, a tudati átalakulás azonban még hosszabb időt vesz igénybe. A kérdés vizsgálatánál azonban figyelembe kell vennünk azt is, hogy a népi demokratikus út általában kedvezően hat az ilyen irányú fejlődésre, s ezért a szűkebb értelemben vett népi jelleg már a proletárdiktatúra időszakában is erőteljesebben kidomborodik. Emellett nem szabad megfeledkezni arról, hogy nálunk még számos területen folyik az osztályharc, tükrözve az elmúlt években bekövetkezett változásokat is.

Mindezek alapján úgy gondoljuk, hogy az össznépi állammá alakulás a magyar népi demokrácia számára a jövő kérdése, de korántsem a távolié, hanem az elkövetkező évtized problémája.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕНАРОДНОГО ГОСУДАРСТВА

Тамаш Фельдеш

Автор подчеркивает, что учение новой программы КПСС о развитии советского государства будет плодотворно способствовать развитию литературы по теории социалистического государства, в связи с чем необходима и разработка ряда теоретических вопросов.

Первая из проблем: как относится понятие общенародного государства к учению классиков марксизма-ленинизма. Представления общенародном государстве не являются вполне новыми в марксистском мышлении. Относящаяся к этому критика со стороны классиков основывается на том, что понятие о народе употребляется в двойном смысле; в более узком понятии — в определенной связи — и диктатура пролетариата является народным государством. Таким образом, общенародное государство не только отличается от диктатуры пролетариата, но, частью, и тождественно с ней.

Развитие в общенародное государство обусловлено преобразованием притеснительной функции диктатуры пролетариата, связанным с общественными изменениями. Изучая преобразование классового характера государства, необходимо иметь в виду, что классовый характер, характер отдельного механизма государства как и его возвышение над обществом считались классиками марксизма действительными лишь в отношении «классического» эксплуататорского государства. Развитие государства от отношений, регулируемых государством, к отношениям, регулируемым уже не государством, требует переходных ступеней, по которым постепенно ликвидируются черты, характерные для государства.

В дальнейшем автор, разбирая проблемы государственного насилия и необходимости государственного аппарата, подробно останавливается на факторах, обуславливающих необходимость сохранения государства при данных условиях в СССР.

Наконец автор подходит к вопросу об общенародном государстве с точки зрения развития венгерской народной демократии.

SOME PROBLEMS OF THE ALL-PEOPLE'S STATE

Tamás Földesi

The author of the article states that the thesis of the new Programme of the CPSU about the development of the Soviet State will have a fructifying effect on socialist constitutional theory, necessitating the elaboration of a great number of theoretical problems.

The first problem is the following: how is the conception of all-people's state related to the doctrine of the classics of Marxism-Leninism. The conception of the all-people's state is not entirely new in the sphere of ideas of Marxism. The criticism of the classics concerning this question is based upon the fact that the concept „people” is used with two meanings; in the narrower sense of the concept, — in a certain relation, — the dictatorship of the proletariat is also a people's state. Thus, all-people's state does not only differ from the dictatorship of the proletariat, but it is, partly, identical with it.

The development into the all-people's state has been brought about by the transformation of the oppressive function of proletarian dictatorship, which is connected with the general social transformations. When examining the transformation of the class-character of the state, attention is to be paid to the fact that it was only concerning the „classical” state, the state of exploiters, that the class character, the character of special mechanism of the state and its rising above society, were considered as valid by the classics of Marxism. For the development of society from relations, regulated by the state, to relations, regulated not by the state, transitional stages are required, where the characteristic features of the state are gradually demolished.

Further, commenting upon the problem of the necessity of state pressure and state machinery, the author deals at length with the factors, necessitating, under the present circumstances, the survival of the state in the USSR.

At the end of his article, the author treats the question of all-people's state from the point of view of the development of the Hungarian people's democracy.

Az embriogenezis genetikai determinációja

TÖRŐ IMRE

Az embriogenezis determinizmusát illetően a tudományban évszázadok óta két, többé-kevésbé szélsőséges nézet harca dúl. A tudományos közvélemény, korszakonként változón, egyszer az egyik, másszor a másik irányzat felé hajlott. Az egyik nézet a merev mechanikus determinizmus, ennek legextrémebb formája a preformáció. Lényegében: a preformáció tana elveti a fejlődést, és csak a növekedést ismeri el. E szélsőség kiegyenlítéseképpen jött létre az epigenezis tana, mely egy későbbi időben átcsapott az ún. neopreformizmusba. Az epigenezis elfogadja a tulajdonságok igazi fejlődését. A neopreformizmus szintén elfogadja, hogy a tulajdonságok fejlődési folyamatok útján jönnek létre, de teljesen a preformáció értelmében, génekből vezeti le őket, mondván, hogy minden tulajdonság a génben mint tulajdonsághordozóban preformált. Teljesen egyremegy azonban, hogy az ivarsejtekben a tulajdonságokat vagy pedig csak az elemi hordozókat tételezzük-e fel mint eleve adottakat.

A korai neopreformizmus a tulajdonsághordozókat korpuszkuárisan fogta fel, és úgy vélte, hogy a sok tulajdonsághordozóból jönne létre — az egyedi fejlődés folyamán — a szervezet összes tulajdonságainak a mozaikja. Ez az elképzelés, természetesen, alapvetően determinista, de nem dialektikus. Abból indul ki, hogy a tulajdonsághordozók változatlanok, egymástól függetlenek, a fejlődés folyamán nincsenek közöttük kölcsönhatások, belső ellentmondások vagy antagonizmusok stb. — az így abszolutizált önállóság, függetlenség az a vonás, amelyben legjobban domborodik ki a preformációs felfogás. Tehát mindaz, ami nélkül nem tudjuk elképzelni a fejlődést, áldozatul esik annak, hogy a fejlődést determináltan képzelhessük el. Világosan ellentétbe kerül egymással a fejlődés és a determinizmus gondolata. Az ilyenfajta determinizmusnak egy másik konzekvenciája az, hogy a fejlődés végzetszerű felfogását rejti magában, az így értelmezett determinizmus mellett nincs lehetőség az ember cselekvő beavatkozására, a tudatos befolyásolásra. Ez az elképzelés a kutatót és a gyakorló orvost passzivitásra kárhoztatja.

A másik véglet a teljes indeterminizmus, amely, éppúgy, mint a neopreformizmus, a genetikai szemlélettel szoros kapcsolatban az újabb időkben lépett fel. Az indeterminista felfogás mindenekelőtt a mutáció problémájával függ össze. A mutációkra vonatkozó első megfigyeléseket úgy összegezték, hogy minden felismerhető ok nélkül is létrejöhetnek mutációk, azonos hatások különböző mutációkat és különböző hatások azonos mutációkat válthatnak ki. Természetes, hogy ilyen elhamarkodott szintézis csak indeterminizmushoz vezethet. Ez az indeterminizmus kiindulásában homlokegyenest ellentétes a determinizmussal, végső konzekvenciájában azonban ugyanoda torkollik. Neve-

zeten: ilyen felfogás mellett is végzetszerűek a fejlődési folyamatok, és meddő a kutatómunka vagy az orvosi beavatkozás.

Véleményünk szerint az indeterminista felfogás sokkal kevésbé elterjedt, mint a mechanikus determinizmus. Az indeterminista elképzelések nem is endogén biológiai eredetűek, hanem a divatos fizikai indeterminizmusnak tükröződésai a biológusok gondolkodásában. Az általános szemlélet mindig is valamilyen determinizmus felé hajlott, és éppen az embriogenezisre jellemző az ösztönös determinizmus, a naiv, a kauzálisnak feltételezett misztikus „okok” babonák egész sora. Olyan elképzelés pl., hogy a magzat fejlődését befolyásolhatja, ha az anya valamin elcsodálkozik, bármennyire távol áll minden tudományos megfogalmazástól, de mégis csak determinista.

A szélsőséges álláspontok döntő mértékben abból adódnak, hogy az embriogenezis folyamatát még ma sem ismerjük kellő mértékben, és ugyanakkor sokan magát a determinizmust is helytelenül fogják fel. Itt arra gondolunk, hogy nem az indeterminizmus, hanem ellenkezőleg, a determinizmus újít lehetőséget az emberi cselekvésnek. Engels erre vonatkozóan a következőket írja: „A szabadság nem a természeti törvényektől való képzelt függetlenségből áll, hanem e törvények felismerésében és az ezáltal megadott lehetőségben, hogy a természeti törvényeket tervszerűen meghatározott célok szolgálatába állítsuk”. (Engels, Anti-Dühring, Szikra, 1948., 109. o.) Éppen ellenkezőleg: akkor állna fenn indeterminizmus, ha a természet törvényeitől függetlenek lennének, vagy ha bennük csak egy transzcendens akarat nyilvánulna meg, mert ez tenné tehetetlenné az embert: Ahol nincs objektív törvény vagy nem ismerhető meg, ott nincs beavatkozási lehetőség.

Mindebből adódik, hogy a determinizmus kutatása feltétlenül szükséges. Ebben az összefüggésben három vonatkozást is szeretnénk megemlíteni. Először is: a konkrét jelenségek determinizmusának kutatása az egyedüli lehetőség arra, hogy gazdagítani lehessen magának a filozófiának a determinizmusról és a fejlődésről vallott alapvető tételeit. Másodsor: az embriogenezis determinizmusa ismeretének biológiai szempontból nagy elméleti jelentősége van. Harmadsor: csak a konkrét determinizmus ismerete képezheti az orvosi tevékenység alapját. Ennek fontossága pedig nem hanyagolható el, hiszen közismert, hogy a fejlődési rendellenességek száma, bár igen lassú, de állandó növekedést mutat világszerte.

Az ontogenezisben éppen úgy, mint a genetikában vannak jelenségek, melyek igen sok vitát váltottak ki. Ilyen az öndifferenciálódás, ill. a spontán mutáció. A kérdés tulajdonképpen az: lehetséges-e, hogy valamilyen szervtelep minden előidéző ok nélkül induljon fejlődésnek. A determinizmus filozófiai fogalma szerint ez lehetetlen, és ezt igazolták a fejlődéstani kísérletek is. (Konkrétan a szemlencse fejlődése és indukciójának kérdésében folyt igen sok vizsgálat ebben az irányban. A szemlencse a retina függvénye, e nélkül nem fejlődik szemlencse. Mégis, egyes békafajtáknál egyesek azt észlelték, hogy a szemlencse a retina eltávolítása után is képes regenerálódni. Mindezekről a vizsgálatokról kiderült, hogy a megfigyelések tévesek voltak.) A fejlődéstanban a kauzálisanalízist, az okok kutatását filozófiai elgondolás vezette be, és ez hozta létre a kísérleti fejlődéstant, mely fényesen bizonyította be a determináció helyességét nemcsak a filozófiában, hanem a fejlődésben, az embriogenezisben is.

Vegyünk egy másik példát, a végtagok fejlődését. Az emberi végtagok kezdeményei, a végtagbimbók mindig azonos helyen jelennek meg, bár a korai

szakaszban a test két oldalán a végtagokat összekötő egyenes vonalba, az ún. végtaglécbe eső bármely hely rendelkezik végtagképző képességgel. Miért éppen csak ott fejlődik ki végtag, ahol szabályszerűen mindenkor fellép? Ha ezt a kérdést elemezzük, a következő érdekes megállapítást tehetjük. A gerincevelő eleinte mindenütt egyforma szerkezetet mutat mindaddig, amíg — a végtagoknak megfelelő szelvények magasságában — feltűnően több sejte képződik, annyira, hogy ott még is vastagodik. Ezzel egyidőben a későbbi végtagok helyén a hám magasabb lesz, és kezdetét veszi a végtagbimbók fejlődése. A gerincevelő megfelelő szegmentumának kiirtása a végtagfejlődésben okoz zavart, a végtagbimbó kiirtásával pedig a gerincevelőben megszűnik a sejtek szaporodása. A gerincevelő tehát hat a perifériára, a végtag nem magától fejlődik, de a periférián zajló történések visszahatnak a központra, befolyásolva a továbbfejlődését. Az okok és az okozatok kölcsönös egymásrahatása, egymásba való átváltozásuk a fejlődés általános jelensége, amelyben megnyilvánul a fejlődés folyamatának a dialektikája. A fejlődés az egymásra visszaható okok és okozatok sűrű láncolatának bonyolult szövevénye, ahol természetfilozófiai szemléletek irányítják a kutató gondolkozását és vezetik a helyes nyomra. Ha pillanatnyilag még nem is találjuk meg a konkrét okot, ez még nem hatalmazhat fel arra, hogy — elvetve az okság elvét — feleslegesnek tartsuk az ok keresését. Az öndifferenciálódást valló, az okozati összefüggéseket elvető és így nem is kereső feltételezések gátolják a kutatást.

A determinizmus kutatása és helyes felfogása ma az örökléstan egyik központi problémája. Helyes determinista felfogáshoz úgy jutunk, ha az öröklést nemcsak mint — teljességgel megváltoztathatatlan — állapot, hanem — és inkább — mint potencia átörökítését is fogjuk fel, mely a fejlődés folyamán, a környezeti hatásoknak megfelelően, realizálódik. Ma az öröklést csak úgy foghatjuk fel, hogy a fogalomhoz egyaránt tartozik a konzervatizmus és a változékonyság, a sejtmag, a citoplazma és a környezethatás. Az öröklődésben nem tulajdonságok adódnak át, hanem csak információ a jellegek létrehozására. Az információ szélesebb lehetőségre terjed ki, mint amely ténylegesen megvalósul, ez abból látszik, hogy azonos információ is igen különböző jellegek létrejöttének alapjául szolgálhat. Természetes azonban az is, hogy az egyedi fejlődés folyamán semmi olyan nem jöhet létre, aminek a lehetősége nincs meg az öröklődésben. Ilyen értelemben az öröklődés az anyagcsere rendezettségét jelenti, a szervezet reakciónormáját. A szervezet e reakciónormának megfelelően hozza létre az adott egyedben kialakuló, ún. fenotipikus bélyegeket. A reakciónorma és a környezet állandó kölcsönhatásban van, új belső feltételek jönnek létre, új anyagok, új struktúrák, amelyek a meglevő potenciákat korlátozzák és új reakcióképeséget hoznak létre. A fejlődés folyamán tehát állandóan újabb és újabb belső feltételek jönnek létre, melyek a később működő gének számára határozzák meg a következő fejlődési lépés feltételeit. Ebben az értelemben az öröklődés nemcsak egyszeri esemény, egy adott állapot vagy a tényezői átadása az utódoknak, hanem egy, az egész élet folyamán tartó folyamat, melynek során nemcsak az embrionális fejlődés megy végbe, hanem az egész posztznatális fejlődés is. Amint látjuk, korunk modern genetikai koncepciójával sem a preformizmus, sem pedig a neopreformizmus nem egyeztethető össze. Ugyanakkor kitűnik az is, hogy a genetikai determináció mellett, helyesebben, erre felépülve, igen nagy szerepet játszanak az ún. embriológiai folyamatok — mint a szervtelepek determinációja, az indukció, a differenciálódás, a serkentés, a gátlás, a szövetaffinitás stb. —, amelyek maguk is génekre

vezethetők vissza, de — egyben szekunder módon — újabb génhatásoknak a feltételei is. Az előbbi hatások összességét újabban az epigenotípus kifejezéssel szokták jelölni, kifejezve ezzel azt, hogy ez az összesség — az epigenotípus — a genotípus és a környezet kölcsönhatásának az eredménye. Ez az a tudományos felfogás, mely a legmodernebb kutatások eredményei alapján először tudja összhangba hozni a determinizmust és epigenezist, a fejlődési folyamatok törvényszerűségét és a célratörő kísérleti beavatkozás lehetőségét.

Vizsgáljunk a következőkben e koncepció alapján néhány konkrét kérdést. Induljunk ki tehát abból, hogy az embrió fejlődése genetikailag determinált. Ezt a determinációt azonban élesen meg kell különböztetni a determinizmus filozófiai fogalmától. Más a determináció biológiai fogalma és más a determinációnak a filozófiai fogalma, amely a determináció valamennyi típusának általános sajátosságait foglalja össze. A fejlődés, filozófiai értelemben, szigorúan determinált folyamat: minden fejlődési folyamatnak oka van; ez azonban nem jelenti azt, hogy a fejlődés csak egyetlen irányban mehet végbe. Nem kerülünk tehát ellentétbe a determinizmus filozófiai fogalmával, ha abból indulunk ki, hogy eleve több fejlődési irány is lehetséges, de e lehetőségek közül a biológiai determináció egymást követő folyamatai csak egyet határoznak meg. A fogalmak ilyen elkülönítését azért tartjuk fontosnak, mert az ontogenetikus fejlődés folyamán sokszor beszélünk arról, hogy valamely folyamat determinált-e vagy sem. Ez a kérdés azonban nem a determinizmust általában, filozófiaiilag érinti, hanem mindig a biológiaiit. Ami biológiaiilag még nem determinált, az általában még az lehet, sőt az is. Szabadjon úgy fogalmazni, hogy a megtermékenyített petesejt minden életműködése, fejlődése, mindenekelőtt filozófiai értelemben determinált. Ezt felfoghatjuk úgy, mint egy minden anyagi folyamatra érvényes, de absztrakt determinizmust. Az, hogy a petesejt konkrétan mivé fejlődik, az biológiaiilag determinált. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy két különböző determinizmusról van szó. Csak azt akarjuk hangsúlyozni, hogy a filozófiai értelemben vett determinizmus az anyag általános törvényszerűsége, a biológiai determinizmus pedig ugyanannak a konkrét megjelenési formája. E megfontolásnak értelmét az adta, hogy a filozófiai értelemben vett determinizmus a jelenség egészét tartja meghatározottnak, tehát létének totalitását is. A biológiai determináció viszont a fejlődés különböző szakaszaiban a különböző csíralemezekben, szövetekben, szervtelepeken stb. különböző időpontokban lép fel.

Ha abból indulnánk ki, hogy az egyed fejlődése már a megtermékenyített petesejtben minden szempontból determinált és megváltoztathatatlan, akkor a biológiai determinációt is a biológiai jelenség egészére vonatkoztatnánk. A biológiai determinizmusnak a determinizmus filozófiai fogalmához e jogosulatlanul, helytelenül kiterjesztő értelmezéssel való „közelítése” megint a mechanikus determinizmushoz, a neopreformizmushoz vezetne. Ennek azonban a kísérletek is ellentmondanak. Ellentmondanak azért, mert a fejlődés az intrauterin életben töréseket, irányváltozásokat szenvedhet, másrészt pedig azért, mert a megtermékenyített petesejtben a benne feltételezett genetikai determinációnak csak egy-egy töredéke valósul meg, az egyes sejtekben és minden sejtcsoportban más és más. Kétségtelen azonban, hogy bizonyos genetikai determináció a szó biológiai értelmét tekintve, már a legkezdetibb időponttól kezdve megmutatkozik, mert már akkor eldől, hogy egy petéből kutya, majom vagy ember fejlődik, tehát széles keretek között a determináció megtörtént. Nem más ez, mint a Hückel-féle biogenetikai alaptörvé-

nyek Baer szerinti fogalmazása. Baer állította először, hogy az ontogenezisben legelőször megjelenő bélyegek a filogenetikailag legősibbek és legalapvetőbbek. Ő fedezte fel, hogy kezdetben az jelenik meg az ontogenezisben, ami a nagy rendszertani kategóriákra nézve általános, és utoljára jelennek meg azok a bélyegek, melyek csak az egyedre jellemzőek. Ebből az elméletből következik az is, amit a mindennapi gyakorlatból tudunk. Az emberi nemen belül az a determináció, hogy ember, még a legkülönbözőbb bélyegek kifejlődését teszi lehetővé. A determinizmus általában tehát valóban a jelenség egészére vonatkozik, a biológiai determinizmus azonban fokozatosan, az ontogenetikus fejlődés legkülönbözőbb stádiumaiban nyilvánul meg.

Nézzük most, hogy a legkezedetibb időponttól kezdve hogyan viszonylik egymáshoz a genetikai determinizmus és a fejlődés. A fejlődő petesejtben a meiosis (az érési fázisban történő osztódás) folyamán a kromoszómaszám redukálódik — ugyanez megtörténik a hímivarsejtben is —, és ezzel a petesejt megtermékenyítésre alkalmassá vált. A petesejt meiosis fejlődéstani szempontból differenciálódást jelent, genetikai szempontból az anya részéről átadható variációs lehetőségek közül az egyiknek vagy a másiknak a kiválasztódását. A sejt ekkor mindazokat a tényezőket tartalmazza, melyek az anyát és az anyai ősoket reprezentálják az utódban, és potenciálisan hordozza egy új egyed létrehozásának lehetőségét. A petesejt génstruktúrája ekkor stabilnak látszik, sőt ismeretesek olyan kísérletek is, amelyek ezt a stabilitást olyan mértékben mutatják, hogy bizonyos jellegek kialakulása független a spermium öröklődő tényezőitől. Az első barázdák térbeli lefutása mindenekelőtt a szimmetriatengelyek kialakulásával kapcsolatos, de ismernek olyan eseteket, melyeket a petesejt még diploid (a kromoszómák két homológ sorozatát tartalmazó) magja határoz meg, függetlenül attól, hogy a synkarion atyai részből milyen tényezőket tartalmaz. A petesejt érésekor, látszólag, egy igen magasan differenciált sejt kifejlődési tendenciája mutatkozik. A megtermékenyítés ezt a magasan differenciált sejtet éri. Hatására a petesejtben differenciálódási folyamatok zajlanak le, amelyek, úgy látszik, az öröklődés szempontjából fontos struktúra — a magtényezők és a plazma — bizonyos mértékű átrendeződéséhez, fellazulásához vezetnek. Ismertek olyan kísérletek, amelyek amellettt látszanak szólni, hogy a spermium bizonyos génjei már a synkarion kialakulása előtt hatást gyakorolnak a plazmára. Ha ezek nincsenek meg a spermiumban, nem jön létre synkarionképzés, és a petesejt rövid időn belül elpusztul. Fejlődéstaniilag ez azt jelenti, hogy a petesejt a megtermékenyítés folyamán olyan mértékű potenciálra tesz szert, amelyek egy egész szervezet létrehozására teszik képessé, ugyanakkor amikor a megtermékenyítetlen petesejt további új sejt létrehozására képtelen. A folyamat genetikai magyarázatára még képtelenek vagyunk, mert ugyanakkor számos kísérleti bizonyítékunk van arra, hogy a haploid (a kromoszómák egy sorozatát tartalmazó) sejtek is teljes egyedet hozhatnak létre. A megtermékenyítésben alakul ki az egyed genotípusa. Eltekintve azoktól az esetektől, amikor a petesejt diploid magja, ill. a petesejt plazmája határozza meg egyes jellegek kialakulását, a genotípus létrejötte a biológiai determináció kezdete. Ebben az értelmezésben a genotípus a fejlődéstani totipotenciával azonos.

A megtermékenyítés után a petesejt osztódni kezd, kezdetét veszi a barázdálódás. Úgy látszik, az első fejlődési lépéseket sokkal inkább plazmatikus tényezők határozzák meg, mint nukleárisak. A magban és a plazmában egyaránt már a barázdálódás alatt bizonyos változások zajlanak le, amelyek

az idősebb magot a fiatalabb plazmával és a fiatalabb magot az idősebb plazmával szemben inkompatibilissá teszik. King és Briggs különböző korú béka-entoderma sejtek magját enukleált béka zygotákba transzplantálták. Mennél későbbi fejlettségű entodermából származott a mag, annál súlyosabb elváltozásokat szenvedett a recipiens zygota a fejlődése során. Ha azonban a fejlődés kezdetén, még blastomérákból történt a transzplantáció, akkor a zygota fejlődése nem mutatott eltérést a szokottól. Még érdekesebb, hogy azonos differenciáltsági fokot mutató entodermából származó magok mindig azonos fejlődési rendellenességekhez vezettek. Ugyanakkor, ha ilyen rendellenesen fejlődő embriókból, ezek pusztulása előtt újból enukleált petesejtből transzplantáltak magot, akkor ez is ugyanazt a fejlődési rendellenességet mutatta a későbbiek folyamán. Ebből az következik, hogy a barázdálódás alatt bizonyos biológiai determinációs folyamatok zajlanak le. Ma még elég kevésbé ismert, hogy ezek a magot vagy a plazmát érintik-e elsősorban. King és Briggs kísérletei amellest szólnak, hogy ilyen determinációs lépések a magban valamilyen módon rögzíthetnek, és ha ezekből az egyébként lethális rendszerekből haláluk előtt ismételt transzplantálunk magot, megint csak teljesen azonos lethális rendszerhez jutunk.

Megállapítást nyert, hogy a barázdálódásban is van génhatás, s ez a hatás indirekt, s a barázdálódást nem az apai, hanem az anyai gének irányítják. A mag befolyását legjobban a közelálló fajták kereszteződéséből származó hibridek esetében lehet analizálni. Ezt bizonyítja pl. az alábbi kísérlet. Ismertek olyan tengerisün fajták, ahol a megtermékenyített petén a barázdák fellépése 29–30 percenként történik, ismereteseek viszont olyanok, ahol ez 27 perces időközökben következik be. A hibridek morulájának barázdálódása mindig az anyai barázdálódási ritmusnak felel meg.

Az intenzívebb genetikai hatás a gastrulációban jelenik meg, majd mind intenzívebbé válik. Speciális esetben, a korai, kezdeti gastrulációban sikerült az apai gének hatását is kimutatni. A pigmentáció a korai embrionális állapotban mindig anyai befolyás alatt áll. A magdominancia mindig kidomborodik a plazmával szemben. Ha pl. fekete axolotl petéjének a magját közvetlenül a termékenyítés után, melyet fehér axolotl spermiumja eszközölt, kiirtjuk, úgy az utódok mind fehérek lesznek. Adatok vannak arra, hogy a szülő kromoszómái a saját fajtájának fehérjeit szintetizálják a gastruláció kezdete körül. Hibridizáció vagy haploid pete esetében éppen a fehérjeszintézis zavara okozza, hogy a fejlődés a korai gastrulációban megáll. Az újonnan szintetizálódott fehérje eltér a régitől, az embriónak új jelleget kölcsönöz, ami a sejtek helyzetében és elrendeződésében, a gastrulációs mozgásban, a belső fiziológiai karakterben is megnyilvánul. A gastruláció tehát fordulópont a fejlődés genetikai kontrolljában. A gastruláció előtt a fejlődést plazmafaktor irányítja, a magnak csak annyi beleszólása van, hogy meghatározza az ovoplazma szerkezetét. A gastrulációtól kezdve a gének közvetlenül hatnak, és az apai gén is szereppel bír. Az organogenezis már a mag befolyása alatt áll. Kimutatták a törzsfejlődésben, hogy a normálistól eltérő fejlődési formák mutációk függvényei. A mutánsban egy vagy több gén térhet el a normálistól, vagy pl. a génelrendeződésben (transzlokációban) lehet eltérés. Az utóbbi eltérés sokszor a fejlődés megállását eredményezi.

Ismeretes egy tengerimalac mutáns, mely különböző fokú fejrendellenességeket mutat. A páros szervek ventrálisán egyesülnek, pl. a két szem egyesül (cyclopia). Olyan rendellenességeket kapunk, mint amikor kétéltűekben az

ösbélfedőt eltávolítjuk. Az abnormális genetikai konstitúció gátolja az organizátor (ösbélfedő) hatását. A fej vagy egy része hiányzik, a garat is hibásan fejlődött, a külső fül is rendellenességet mutat.

A barázdálódás alatt a genetikai determináció már sokkal kifejezettebb, mint a megtermékenyített petesejtben. Ennek egyik jelét — a mozaik- és a regulációs pete különbségét — az embriológusok már régóta ismerik. A mozaikpete esetében már az első két blastoméra is az embriónak csak két különböző, de meghatározott területét képes szolgáltatni. Elvileg nem különbözik ettől a regulációs pete sem, de ennél ez az elkülönülés, determináció csak egy későbbi időszakban következik be. Rendkívül érdekesek azonban azok a kísérletek, amelyek azt mutatják, hogy ilyen jellegű determináció reverzibilis is lehet, és regulációs folyamatok is lehetségesek. Az egyik legszigorúbban determinált pete az ascaris mozaikpetéje. Itt az első osztódástól kezdve ismeretes, hogy a két blastoméra milyen szöveteket fog szolgáltatni. Ha az első osztódás normális körülmények között zajlik le, a két utódsejt közül az egyik inkább az animális, a másik inkább a vegetatív pólus anyagát fogja tartalmazni. Ha ilyenkor megfelelő operációs technikával az egyik egész blastomerát eltávolítjuk, olyan torz embrió jön létre, amelyből bizonyos szövetek teljesen hiányoznak, mert semmi reguláció nem lehetséges. Ha azonban a petesejtet centrifugálás közben termékenyítik meg, aminek megvan a technikai lehetősége, és az első barázdálódási orsó is centrifugálás közben fejlődik ki, akkor a vegetatív-animális tengellyel párhuzamosan jött létre az osztódás, és mindkét utódsejt vegetatív és animális anyagot is fog tartalmazni. Ennek következtében mindkét sejt ugyanazokat a szöveteket adja a továbbiakban, mint normális körülmények között az a sejt, amely eredetileg több vegetatív anyagot tartalmazott. Megint csak nem mutatkozik semmifajta regulációs képesség, bár a centrifugálás következtében egy eredetileg totipotens sejt, paradox módon, minden anyagvesztés nélkül két ventrális sejtre regulálódott. Tehát, sorsát tekintve, fejlődésében kevesebbet tud létrehozni, mint eredetileg. Ez a hatás, mint ezt beható kísérletek tisztázták, nem a magban lokalizált, hanem a plazmatikus tényezőtől indul ki. Hogy a biológiai determinizmus folyamatai ma még mennyire ismeretlenek, azt mi sem bizonyítja jobban, mint a béka- és az ascaris-kísérletek szembeállítása, ahol az egyik esetben a determinizmus a magból indul ki, a másik esetben a plazmából, az egyik esetben kísérletileg irreverzibilis, a másik esetben azonban reverzibilis determinizmust tapasztalunk. Bárhogy álljanak is ezek a kérdések, a mindennapos tapasztalat azt mutatja, hogy a barázdálódás együtt jár a potenciák bizonyos mértékű beszűkülésével, ami egyidejűleg a génhatás manifesztációját is jelenti. A megtermékenyítés pillanatában a totipotentia egyenlő a genotípussal, ebbe beleértve a plazmatikus tényezők összességét is; a fejlődés folyamán a potenciák szűkülése egyenlő a génhatás manifesztációjával, vagyis a fenotípus kialakulásával.

Nézzük meg azokat a dinamikus folyamatokat, melyek a genotípustól a fenotípusig, ill. a sejtekben rejlő összes képességektől — a prospektív potenciától — azon képességekig — a prospektív jelentőségig — vezetnek, amelyek a fejlődésben menifesztálódnak. A folyamat dinamizmusára nagyon jellemző a mennyiség és a minőség egymásra hatása. Fejlődéstani értelemben azt kell mondanunk, hogy nemcsak a mennyiségi változások vezetnek új minőséghez, hanem, úgy látszik, minőségi változás is idézhet elő mennyiségi változásokat. Már a legkezdetibb időtől fogva mennyiségi változások szükségesek ahhoz, hogy minőségi változások létrejöhessenek. De ez fordítva is igaz. A megtermé-

kenyítés a pete szempontjából minőségi változást jelent, ez hozza létre a mennyiségi változásokat, a sejtszaporodást. A barázdálódás folyamán a pete osztódik, és, anélkül, hogy tömege megnövekednék, számos sejt keletkezik belőle. Megvilágíthatjuk azonban ezt másképp is — és ezért látszólagos a minőség—mennyiség irány —, a megtermékenyítés hatására a petesejtben az oxidatív enzimek működése hatalmas mértékben megnövekedett (mennyiségi változás), ez az oka a barázdálódásnak és, vele együtt, a potenciák szűkülésének, ami viszont minőségi változás. Minőségi változás, mert az új sejtek nem különálló egyedek, hanem együtt képezik a csírá, és ebben is különböznek a megtermékenyített petesejttől. A barázdálódás dinamikus folyamata tehát, a többi között, a mennyiség és a minőség, ill. a minőség és a mennyiség dialektikus kölcsönhatásától függ.

Amikor arról beszéltünk, hogy megindul a génhatás manifesztációja, ezen azt értettük, hogy, a potenciák beszűkülésével egyidejűleg, az egyes sejtcsoportok meghatározott, de különböző irányokba indulnak fejlődésnek. Az irány különbözősége azonban messzemenően olyan behatásoktól függ, amelyeket fejlődéstani szaknyelven indukciónak nevezünk. Más szóval: azonos génstruktúrájú sejtek különböző képződményeket hoznak létre, ill. a teljes egyed létrehozására képes génmennyiségnek csak egyes komponensei érvényesülnek az egyes sejtcsoportokban, míg másokban egyáltalán nem érvényesülnek.

Mi lehet ennek az oka? Amikor egy sejt vagy sejtcsoport biológiai értelemben determinálódik, tehát felveszi a fejlődés meghatározott irányát, a sejtben morfológiai különbségek még nem észlelhetők. Nyilvánvaló, hogy a magban, a plazmában vagy mindkettőben olyan biokémiai, ill. szubmikroszkópos elváltozások következnek be, melyek az irányok felvételét lehetővé teszik. Elvileg nem zárható ki, hogy a gének összessége önmagában hordoz bizonyos szabályozást arra vonatkozólag, hogy mikor melyik gén működik. Erre vonatkozóan azonban semmiféle kísérletes támponttal nem rendelkezünk. Anélkül, hogy a részletekbe kívánnánk belemenni, nem kétséges, hogy létezik a génműködésnek egy időbeli sorrendje. E sorrendben mint szabályozó faktor szerepel egy „feedback”-mechanizmus, amelynek segítségével a kellő mennyiségben létrejött géntermék gátolja a gének további működését, és szerepelnek ösztönző tényezők, melyek közül legismertebb a fejlődéstani indukció. Az indukció esetében, természetes körülmények között, egyes sejtek más sejtek génaktivitását szabályozzák.

Részletezzük kissé bővebben ezen mechanizmust. Induktor sokféle anyag lehet, majdnem hogy azt mondhatnánk, bármilyen anyag, sőt mechanikai, ill. a hőhatás is, amely egy bizonyos reagáló rendszerre hat. Vannak vizsgálatok, amelyek az induktorok specificitása mellett, mások a reagáló rendszer specificitása mellett szólnak, igen nehéz eldönteni, hogy a kettő közül melyik a fontosabb, valószínűleg mindkettő egyformán fontos. Egy időben, amikor egymás után derült ki különböző anyagokról induktor voltuk, előtérbe került a reagáló rendszer fontossága. Amióta azonban ismeretessé vált, hogy nukleinsavaknak az indukciós folyamatokban elsőrendű szerepük van, úgy látszik, hogy a specifikus induktorhatás megint a felszínre került. A vizsgálatok elsősorban a ribonukleinsavnak tulajdonítanak szerepet, de felmerült a DNS fontossága is. Úgy látszik, hogy a ribonukleaseval az indukciót meg lehet gátolni. Az, hogy aspecifikus anyagok is indukálhatnak, valószínűleg annak tulajdonítható, hogy — mint ezt Holtfreter feltételezi — az induktor hatására sejtoldódás indul meg, aminek következtében DNS proteinkomplexumok válnak szét, és az RNS

hatol át egyik sejtéből a másikba, és idézi elő az indukció folyamatosságát. Lehetséges tehát, hogy az indukcióban az információátadás éppúgy szerepet játszik, mint a fehérjék képzése alkalmával, és ebben az esetben amellet kell állást foglalnunk, hogy a magnak elsőrendű szerepe van a sejtek determinációjában.

Rendkívül érdekes az, hogy az indukció éppen úgy, mint a determináció, teljes mértékben összefüggő két folyamat, térben és időben egyszerre játszódik le. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy nem mindegy, hogy az induktor egy bizonyos sejtre mikor hat. Az indukció csak akkor képes egy bizonyos sejtet determinálni, ha a megfelelő időpontban hatott rá, ez előtt és ez után hatástalan. Egy csírában pl. csak addig jön létre egy második velőlemez indukciója, míg a saját velőlemeze nem alakult ki. Nem tudjuk, de fel lehet tételezni, hogy a sejtnak egy bizonyos differenciáltsága, érettsége szükséges ahhoz, hogy reagálni tudjon az indukcióra, és elképzelhető, hogy a sejtplazma csak egy bizonyos időpontban tud reagálni a mag által közölt információra. Mindez biztosítja az indukció sorrendiségét és a fejlődésben a folyamatok egymásutániségét.

A fejlődés időbeli sorrendjében az első indukció a gastrulációval veszi kezdetét. A szervtelepek kialakulásában, ami a gastruláció alatt zajlik le, az a döntő momentum, hogy a különböző szervtelepek, a sejtek áramlása útján, genetikailag meghatározott mozgást végeznek, törvényszerűen egymás szomszédságába kerülnek, de a telepek fejlődési állapotától függ, hogy a szomszédsággal fellépő kölcsönhatásban az indukció hogyan indítja el a további fejlődési folyamatokat. A gastrulációs sejttáramlás alkalmával a lehetőségek összehatalálkozása vezet a fejlődési indukcióhoz. A gastrulációs folyamat genetikailag determinált, de a fejlődési folyamatok, amelyek eközben történnek, a genetikai lehetőségeket korlátok közé szorítják.

Ami a térbeliséget illeti, ez is nagyon fontos kérdés. Az indukciót ugyanis úgy is felfoghatjuk, mint egy lökést, amely a fejlődési folyamatokat elindítja, mégpedig meghatározott irányban indítja el. Az irány felvétele két tényezőtől függ, az egyik magában a sejtben van, a másik a környezetben keresendő. Nyilvánvaló, hogy magában a sejtben van egy bizonyos potenciaszűkítő tendencia, szaknyelven differenciálódási képesség, amelynek alapján valamely indukciós hatás bármilyen környezetben létrehozza a fejlődést egy bizonyos irányban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a csírában is, tehát a többi szövetek közé ékelődve, ugyanaz lenne belőle, mint önállósodás után. Erre a legjellemzőbb példát Holtfreter exogastrulációs kísérletei mutatják. *Amphibium* blastuláját kalciummentes közegbe helyezve, a gastrulációs folyamat végbemegy, de exogastrulációs módon, tehát az ektoderma nem képez velőcsövet, kifordul, és bőrtömlőt hoz létre, míg az entomesoderma a neki megfelelő képleteket hozza létre. Ez azt jelenti, hogy az entomesoderma ún. „öndifferenciálódási” képességgel rendelkezik, mégpedig olyanal, mely minden körülmények között a szervezetben megszokottat hozza létre, míg az ektoderma csak a szervezeten belül, ha a szükséges környezet hat rá, képes létrehozni az idegszövetet, ellenkező esetben csak bőrtömlővé tud alakulni. Mindez, genetikai szempontból értékelve, azt jelenti, hogy ha valami genetikailag meghatározott, ez a meghatározottság azonban még ebben a stádiumban is csak nagyobb vonalakban hat, nem teljesen stabilis, és az indukciós hatást, azt, hogy a sejtesoport miv fog fejlődni, az a hely határozza meg, ahol a sejtesoport elhelyezkedik.

Az öröklési faktor az indukciót is befolyásolja, anélkül, hogy a reaktorrendszerre hatása lenne. Pl. a szájgödör az ektodermán az entoderma indukció-

jára alakul ki. Ha a gőte és a béka ektodermját a későbbi szájgödörnek megfelelő helyen kicseréljük, az induktor, mindkét esetben, a fajidegen ektodermből is kialakítja a szájgödört, de az átültetett békaektoderma nem képez a gőtében fogat, mint normálisan szokott, mert a békának nincs foga, míg a gőtének van, s ennek az ektoderma a békában fogat is képez. A gén, bizonyos esetekben, nem közvetlenül befolyásolja a fejlődési fokot, hanem csak közvetve, és csak abban az esetben, ha a szerv differenciálódását is megváltoztatja, a szerv differenciálódásán keresztül. Az egerek törpe mutánsa egy recesz-szív géntől függ, mely a hypophysisben okoz hibás fejlődést, és a növekedési hormon elmaradása vezet a törpe növéshöz.

Mindezek arra utalnak, hogy addig, amíg a genotípusból fenotípus lesz, egy hosszú dinamikus folyamat zajlik le. A genotípus tehát, mely, mint már mondtuk, a totipotenciát jelenti, nem merev, nem stabilis, változásokat enged meg, és a fenotípus az, mely már stabilabbnak tekinthető. Sokan esnek abba a hibába, hogy azt hiszik: az embriogenezis genetikai determinizmusa merev beskatulyázást jelent, holott ez nem így van, mert hosszú időn keresztül a génhatás is labilisan és a plazma által jelentősen befolyásolhatónak tekinthető. Ez a labilitás engedi meg a különböző teratogén ágensek behatását az embrióra, és teszi érthetővé azt, hogy ezek a különböző ágensek a különböző időpontokban különféleképpen tudnak hatni. A korszerű genetika meg tudja magyarázni sok fejlődési rendellenesség okát, mert ma már éppen úgy sokféle faktorról dolgozik, mint a fejlődéstan. Közismert, hogy az anya életkorától hormonális egyensúlyáig, tápláltságáig és pszichés állapotáig számos anyai környezeti hatás módosíthatja a fenotípus kialakulását.

Ha korábban azt állítottuk is, hogy a fenotípus már stabil, ez még nem jelenti azt, hogy teljesen az. Tudjuk, hogy a prospektív potenciák és a prospektív jelentőség között mi a különbség, és hogy a latens potenciák felszínre tudnak kerülni akár felnőttben is — gondolunk itt a daganatok képződésére. E jelenségnek genetikai magyarázatát is tudjuk adni, mikor azt mondjuk, hogy azok a gének, amelyek korábban nem aktiválódtak, vagy amelyek hatására a plazma korábban nem tudott reagálni, meghatározott környezeti feltételek között működésbe, illetve reakcióba lépnek, és ezáltal kóros fejlődést idéznek elő.

Úgy látszik, az évszázadok óta megoldatlan probléma — epigenezis vagy determinizmus — ma megoldásra kerül. A két fogalom semmilyen ellentétben nem áll egymással. Genetikailag determináltak a fejlődés lehetőségei, a realizálás fejlődési folyamatoktól és környezeti hatásoktól függ. Igazi epigenezisről van szó, mert nem preformált tulajdonságok teljeseznek ki, hanem bonyolult kölcsönhatások következtében jönnek létre a tulajdonságok. Azonos tényezők alapján azonos hatásokra azonos végeredmény jön létre, és bármelyik faktor változik, változik törvényszerűen a végeredmény is. Ez azt mutatja, hogy a folyamat nem eldöntött, de minden részletében determinált.

A fejlődésben manifesztálódik valami, ami képesség formájában a sejtben van. A determináció időpontja azonban csak kísérletesen állapítható meg. A determináció bizonyos fizikokémiai elváltozásokra indul el, amelyeket kezdetükkor semmilyen eszközzel nem tudunk észlelni, majd fokozatosan fejlődik tovább, eleinte labilis, környezeti hatásokkal befolyásolható, később stabilis. Vannak szövetek, amelyeknek genetikai determinációja sohasem végleges, stabil, hanem külső tényezők mindvégig befolyásolhatják, pl. a kötőszövet, külső ingerektől függően, az egész élet folyamán képezhet csontot vagy porcot.

Megtörténhet, hogy egyetlen ok különféle reakciókat vált ki: Pl. a hő, a csíra különböző fejlődési stádiumaiban más-más hatást fejt ki. A pete barázdálódik, a gastrula velőlemezt képez, a neurulában a velőcső képződik és így tovább. Ezzel szemben többféle ok ugyanazt eredményezheti a petén, pl. hő, rázás, szúrás stb. mind barázdálódást vált ki. A folyamatok kereszttezhetik egymást — ez lehet véletlen —, de az okok összetetalálkozása után a történések már törvényszerűen következnek be, és sohasem véletlenül. Véletlen tehát az pl., hogy az ok a fejlődés mely stádiumában hat, de a hatás után az események már törvényszerűen lépnek fel. Mint a filozófiában, úgy a fejlődésben sem lehet egymással csak élesen szembeállítani a szükségszerűséget és a véletlent. Ha az embriológiai fejlődésben egymást keresztező két eseménysorozat közül csak az egyiket ismerjük, a másikat nem, úgy a fejlődést és eredményét véletlennek ítéltük meg, holott az teljesen törvényszerűen zajlik le. A szívfejlődési rendellenességeknél véletlennek tartjuk, hogy miért lép fel egyszer pl. a szív üregeit elválasztó fal hiánya (septum defectus), másszor pl. az ütőerek kóros elhelyeződése (arteria transpositio), de csak azért, mert nem ismerjük az embrionális vérkeringés hidrodinamikai viszonyait. Ha azonban ezeket elemezzük, rájövünk arra, hogy nem véletlenről, hanem szükségszerűségről van szó. Pl. a gastruláció a kétéltűekben mindig invagináció (betüremkedés) útján történik, ezt fogadjuk el törvényszerűnek. Ha azonban hypotóniás oldatban történik meg a gastruláció, akkor, éppen ellenkezőleg, kifordulás, exogastrula jön létre, és ez lenne a törvényszerű, ha mindig ebben a környezetben élnének a kétéltűek. Mindkettő törvényszerű, és ha tudjuk, hogy a változás oka a milióben van, akkor a törvényszerűséget fel is ismerjük, nem tűnik többé véletlennek, hogy egyszer miért endo-, máskor miért exogastrulát észlelünk. A véletlennek is oka van, csak azt nem mindig ismerjük. A fejlődés tehát szigorúan determinált, de ez a determináltság nemcsak a jelent és a szükségszerűséget tartalmazza, hanem a jövőt, a későbbi véletlen változások lehetőségét is.

ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ДЕТЕРМИНАЦИЯ ЭМБРИОГЕНЕЗА

Имре Тэрэ

В строгих закономерностях эмбриогенеза (индукция, детерминация) развитием управляют сложные взаимодействия. При таком множестве взаимодействий индетерминизм и механистический детерминизм одинаково препятствуют пониманию эмбриогенеза и заводят в тупик, — закономерности познаются только при помощи правильного философского отношения к этому вопросу. С этой точки зрения весьма важным является рассмотрение вопроса детерминации, что тем более интересно, поскольку в эмбриогенезе пластично можно доказать действительность философского понятия детерминизма.

Статья посвящена — на основе примеров, взятых из эмбриогенеза — причинному анализу т. называемой «самодифференциации» и «спонтанной мутации» (эти термины являются обманчивыми с точки зрения биологического и философского понятия детерминизма). Данные экспериментальной биологии говорят о том, что при развитии науки причинный анализ может проводиться все глубже и глубже. На этой основе исследование может быть понято не как неизменяемое состояние, а как передача потенции, реализующейся под влиянием среды, при чем обе стороны — консервативность и изменчивость — играют одинаковую роль. Только при таком понятии можно согласовать детерминизм, эпигенез закономерность процессов развития и данные экспериментальной эмбриологии. Генетический детерминизм не тождественен, но и не противоположен философскому понятию детерминизма; последний является общей закономерностью материи, а тот — его конкретной формой проявления. Значит, не противоречит философскому понятию детерминизма, если мы полагаем, что в эмбриогенезе возможно несколько

направлений развития, из которых только одно определяется биологической детерминацией.

Клеточная протоплазма и ядро имеют одинаковое значение в развитии, и изменяются параллельно друг с другом в процессе развития. Если клеточная протоплазма и ядро отличаются возрастом, то они будут в дисгармонии и неспособны к развитию. В ранних явлениях развития влияние со стороны матери еще значительно, но позже и влияние со стороны отца становится значительным. С ходом развития генетическая детерминация играет возрастающую роль.

Манифестация действия генов осуществляется параллельно с укорочением потенций, с дифференциацией. Совокупность влияния генов проявляется в последовательном действии разных генов; действие одного гена временно препятствует проявлению другого гена. Проявлением действия генов является и индукция, представляющая собой процесс, протекающий в пространстве и времени одновременно с детерминацией, и связанный с ней. Развитие представляет собой цепь индукций, в которой осуществляется строгая последовательность. Оно, конечно, обусловлено фактором наследования.

Генотип допускает изменения, он не ригидный, а фенотип считается стабильным. Генетическая детерминация, эмбриогенеза не означает негибкое закоробкование, поскольку действие гена длительное время является лабильным. Возможности развития генетически детерминированы, однако их реализация зависит от процессов развития или от воздействия среды. В развитии обнаруживается и проявляется что-то, что имеется в клетке в виде способности. Развитие строго определено при чем оно включает в себе и необходимость и случайность.

THE GENETIC DETERMINATION OF EMBRYOGENESIS

Imre Törő

In the strict laws of embryogenesis (induction, determination), the development is directed by complicated interactions. In the labyrinth of these interactions both indeterminism and mechanical determinism are obstacles to understanding embryogenesis and lead to a deadlock. The laws can be understood only from the proper philosophical standpoint. From this point of view, particular importance is due to the examination of determination, the importance of which is increased also by the fact that in embryogenesis the validity of the philosophical concept of determinism can be clearly proved.

On the basis of examples, taken from embryogenesis, the article deals with a causal analysis of the so-called "self-differentiation", the "spontaneous mutation" (these denominations are misleading both from the point of view of the biological and that of the philosophical concept of determinism). Experimental biological evidence shows that with the development of science we can penetrate deeper and deeper into causal analysis. On this basis, we can regard heredity not as an unalterable state, but as the transmittal of the potentiality that can be realized under environmental effects, where both sides — conservatism and variability — play their parts. It is only from this standpoint that determinism, epigenesis, the law of the development processes and the data of experimental embryology can be brought into harmony. Genetical determinism is not identical with, but it is not contradictory, either, to the philosophical concept of determinism. The latter is a general law of matter, the former being its concrete form of existence. Thus, one does not come up against the philosophical concept of determinism, assuming that several trends of development are possible in embryogenesis only one of which is defined by biological determination.

The protoplasm and the nucleus of the cell are of equal importance in the development, and in the course of development they undergo changes parallelly with each other. If the protoplasm and the nucleus of a cell are of different age, they are disharmonical and not capable of further development. In the early phenomena of development the maternal effect is of great importance, while later on, the paternal effect also has an important part. With the progress of development, genetical determination plays an ever increasing role.

The manifestation of the effect of the genes goes parallel with the narrowing down of the potentialities, with differentiation. The general effect of the genes manifests itself in the successive effects of the different genes, the effect of one of the genes hindering the manifestation of the other. The induction, too, which is a process, taking place in space and time simultaneously with determination, is a manifestation of the effect of the

genes. Development consists, after all, of a series of inductions, in which a strict principle of succession is in force. This, of course, may be influenced by the factor of inheritance.

The genotype is not fixed, it permits alterations, while the phenotype may be considered as stable. The genetic determination of embryogenesis does not mean rigid classifying, as the effect of the genes is labile for a long time. The possibilities of development are genetically determined, but their realization depends on the process of development or rather on the environmental effects. In development something is manifested, which is present in the cell in the form of possibility. Development is strictly determined, but it includes both necessity and contingency.

A szép pszichológiája

GARAI LÁSZLÓ

V. V. Vanszlov és L. N. Sztolovics könyve a szépről

A XX. kongresszus a szovjet esztétikában is nagy megélénkülést eredményezett. A. I. Burov „A művészet esztétikai lényege” c., 1956-ban megjelent könyve nyitotta meg azoknak a monográfiáknak, tanulmányoknak és vitacikkeknek a sorát, amelyek kísérletet tettek bizonyos hagyományos esztétikai problémák (kritikai és szocialista realizmus, pártosság, tartalom és forma stb.) újszerű megoldására, és emellett felvetettek a marxista tudományban viszonylag új, még alig kidolgozott problémákat.

Míg a szovjet esztétika hagyományosan túlnyomórészt a *művészet* törvényszerűségeivel foglalkozott, addig az újonnan felvetődött kérdések között nagy súlyt kapott a *valóság* esztétikai értékelésének a problémája, elsősorban a *szépé* mint e vonatkozásban központi kategóriáé. E kérdés-komplexum felvetődéséhez kétségtelenül döntő mértékben járult hozzá Marx „Ökonómiai-filozófiai kéziratai”-nak első teljes orosz nyelvű kiadása 1956-ban. Egészen eddig az időpontig az a felfogás uralkodott a szovjet esztétikában, hogy a szépre vonatkozóan a materializmus álláspontjáról N. G. Csernisevszkij mondta ki az utolsó szót, aki tulajdonképpen két, egymástól lényegesen eltérő (bár, látszólag, csak megfogalmazásban különböző) meghatározását adta a szépnak: az egyik szerint a szép kritériuma az élet, közelebből az antropológiaiilag normális, egészséges emberi élet, a másik szerint az élet, „amilyennek fogalmaink szerint lennie kell”. A két szempont — a természeti lét és a társadalmi tudat — eklektikusan keveredett egymással, lehetővé téve Csernisevszkij koncepciójának mind vulgáris materialista, a szépet abszolutizáló, mind szubjektívizáló, relativista interpretációját. A „Kéziratok”-nak a munkáról mint az ember eltárgyasulásáról és a tárgyak elemberiesüléséről szóló tézisei olyan irányt adtak egyes esztéták kutatásainak, hogy ebben az érzéki—anyagi tevékenységben, általában a *természeti lét* vagy az egyéni, illetve a *társadalmi tudat* helyett a *társadalmi létben* keressék a valóság esztétikai értékeinek, elsősorban a szépnak az alapját és kritériumát.

Ezt a marxi vonalat érvényesítette V. V. Vanszlov „A szép problémája” (Gondolat kiadó. 1958.) és L. N. Sztolovics „Az esztétikai a valóságban és a művészetben” (Goszpoltizdat. 1959.) c. könyvében, amelyek először tárgyalják monografikusan a kérdést. A két könyvnek a koncepciója megegyezik; eltérés közöttük mindössze abban van, hogy míg Vanszlov korlátozza témáját a szépre, addig Sztolovics kiterjeszti valamennyi esztétikai tulajdonságra (tragikusra, komikusra, fenségesre, aljasra, rútra).

Az első munkának, valamint a második széppel foglalkozó részeinek központi kérdése: a szép objektívitéása. A szerzők két fronton harcolva fejtik ki nézeteiket: „A marxizmus” — írja Vanszlov — „ebben a kérdésben elvileg

szemben áll mind a különböző idealista elméletekkel, amelyek az anyagi világot és tulajdonságait a tudatból vezetik le', mind a metafizikus, szemlélődő materialista elméletekkel, amelyek természeti minőségeknek tekintik az esztétikai minőségeket, ugyanúgy mint az anyagi világ jelenségeinek fizikai, kémiai, biológiai és egyéb természeti minőségeit." (36. o.)

E két ellentétes álláspont a szovjet esztétikában, valamint a velük szembenálló Vanszlov—Sztolovics-féle koncepció egy pontban megegyezik egymással: abban, hogy *a valóság által nyújtott szépművészet a tárgyak és jelenségek érzéki tulajdonságainak szemlélésekor keletkezik*. Ezen belül a metafizikus, szemlélődő materialista felfogás maguknak az anyagi valóságukban vett érzéki tulajdonságoknak a számlájára írta a szépséget; ez arra a paradox eredményre vezetett, hogy e materialista nézetek szükségszerűen formalisták lettek: egy tárgynak vagy egy jelenségnek érzéki tulajdonságai alkotják a formáját, így esztétikai szempontból ezekre korlátozódni annyit tesz, mint a szépség kritériumát formális jegyekben (szimmetria, ritmus, hangoknak, színeknek vagy vonalaknak meghatározott összekapcsolásai stb.) keresni. Az idealista nézetek ezzel ellentétben csak az olyan anyagi formát ismerik el esztétikainak, ezen belül szépnek is, amelyen keresztül valamilyen eszmei tartalom fejeződik ki. Kivételt csak a következetes szubjektív idealista álláspont képvisel, amely magát az érzéki formát tisztán pszichikai képződménynek tekinti, és az általa kifejezett tartalomnak a kérdését, a szemlélődő materializmushoz hasonlóan, fel sem veti — ilyen egyértelműen szubjektivistá álláspont azonban a szovjet esztétikában, magától értetődően, nem jut kifejezésre. Hasonlóan áll a helyzet a következetes objektív idealizmus koncepciójával is, amely valamilyen objektív eszme (a szépség eszméje Platónnál, az abszolút eszme Hegelnél stb.) kifejezőjeként fogja fel a szép érzéki formát. Szubjektív idealizmus felé hajló felfogás a szovjet esztétikában olyan nézetben nyilvánul meg, amely szerint a valóság tárgyai és jelenségei azáltal válnak széppé, hogy érzéki formáik kifejezik az egyén bizonyos tudattartalmait (szépségeszmenyét, az ideális emberi életről kialakított fogalmait stb.); objektív idealista tendenciájú állásponton ez úgy módosul, hogy az egyéni tudattartalmak helyét a társadalmi tudat (ezen belül gyakran osztálytudat) tartalmai foglalják el. Az efféle koncepciók idealista jellegén az sem változtat, ha képviselőik hangsúlyozzák, hogy a kérdéses eszményeket, fogalmakat maga az egyén, illetve a társadalom „élete” határozza meg (jellemző, hogy általában mind a metafizikus materialista, mind a szóban forgó idealista nézeteket tartalmazó munkák az „élet”, „társadalmi élet” terminusokkal helyettesítik a „társadalmi lét” történelmi materialista fogalmát, amelyet e munkák szerzői — pl. A. Jegorov „Művészet és társadalmi élet” c. könyvében — többnyire egyszerűen azonosítanak a társadalmi tudattal): a szépség attól még nem lesz objektív tulajdonsága egy szemlélt tárgynak vagy jelenségnek, hogy a múltban az objektív életkörülmények határozták meg azt a tudatot, amely most beleérzi saját tartalmait a tárgyba vagy jelenségbe, és ezáltal *szépnek látja vagy hallja* azt.

A Vanszlov—Sztolovics-féle dialektikus materialista felfogás szintén abban látja a valóság tárgyainak és jelenségeinek esztétikai minőségét vagy tulajdonságát (Vanszlov *esztétikai minőségekről*, Sztolovics *esztétikai tulajdonságokról* beszél, de a különböző kifejezéseken ugyanazt értik), hogy érzéki tulajdonságaik valamilyen tartalmat fejeznek ki. E tartalmat azonban nem tudattartalomként fogják fel, mint az idealisták, hanem *szintén a tárgyak és*

a jelenségek objektív, az egyéni és a társadalmi tudattól egyaránt független tulajdonságaiként. A tartalmat alkotó objektív tulajdonságok ugyanakkor lényegesen különböznek azoktól, amelyek összessége a formát alkotja: míg utóbbiak érzéki tulajdonságok, addig az előzők közvetlenül nem érzékelhetők; míg az utóbbiak a dolgok közvetlen természeti létével kapcsolatosak, addig az előzők a társadalmi léttel. Az esztétikailag szemlélt tárgy vagy jelenség érzéki formájában tartalomként az az objektív funkció fejeződik ki, amelyet a tárgy vagy a jelenség a társadalmi tevékenységben — alapvetően a természet céltudatos megváltoztatására irányuló tevékenységben — nyert. Ezt az érzékileg kifejeződő emberi tartalmat nem az esztétikai szemlélés során érezzük bele a dologba, hanem előzőleg valóságos érzéki-anyagi tevékenységünkkel vittük bele. „Az ember nem csak intellektuálisan kettőzi meg magát, ... hanem reálisan, tevékenyen is, és az általa létrehozott világban szemléli saját magát.” (Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok. Marx—Engels Gesamtausgabe. 1. Abt. 3. Bd.) A tárgyi világ esztétikai szemlélése éppen az embernek ezen magas szemlélése a tárgyokban, aminek előfeltétele a világ valóságos „elemberiesítése”.

A természet elemberiesítésének mechanizmusa Vanszlov szerint három különböző formát ölthet. Az alapforma a dolgok céltudatos megváltoztatása, amelynek során a dolgok alkalmas eszközzé válnak az ember kitűzött céljának elérésére. A tulajdonság, amelyen ezen emberi funkciójuk alapszik, maga is emberi: megmunkálásuk előtt, természeti formájukban nem rendelkeztek vele. E tulajdonság mégis objektív tulajdonságává vált a tárgyknak és a jelenségeknek, mint ahogyan objektív a rajta alapuló funkció is, ha nem az egyén véletlen szeszélyeivel, sem létfenntartási szükségleteinek közvetlen kielégítésével, hanem a társadalom természet feletti hatalmának a gyakorlásával kapcsolatos. Ha az ilyen emberi-objektív tartalom — amely, az elmondottak alapján, alapvetően az ember által készített munkaeszközökre jellemző — kifejeződik a dolgok természeti-objektív formájában, ha a céltudatosan megváltoztatott tárgyknak és jelenségeknek ez a társadalmi lényege érzékileg megjelenik természeti — mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai — létükben, akkor a dolgok szépek.

Emberi funkció épülhet olyan dolgok tulajdonságára is, amelyeket az ember előzőleg nem vetett alá tevékenységének: ha ezek akár eszközként, akár egyszerűen háttérként be lesznek vonva a társadalmi tevékenységbe, akkor természeti-objektív tulajdonságaik révén elősegíthetik vagy akadályozhatják a kitűzött célok elérését. „Az emberek munkatevékenysége semmiképpen sem érinti az olyan természeti jelenségeket — írja Sztolovics —, mint például, a csillagok, a sarki fény, a szivárvány stb. De hiszen ezek a jelenségek is be vannak kapcsolva abba a 'háttérbe', amelyen kibontakozik az emberi tevékenység, a társadalmi-történelmi gyakorlat, amelynek fejlődésével sok olyan jelenség, amely korábban az emberhez való viszonyában semleges volt, jelentős szerephez juthat benne... De még a társadalmi-történelmi gyakorlatban háttérként részt vevő jelenségek is már a funkciójuk által 'elemberiesedtek': megmutatkoznak törvényszerű kapcsolataik azokkal a jelenségekkel, amelyek közvetlenül kapcsolatosak az emberek tevékenységével.” (38—39. o.) Ez a természet elemberiesítésének második formája, amely éppúgy objektív, mint az első, de attól eltérően kiterjedhet a természet mindazon részeire, amelyek az ember keze számára még nem, de érzékszervei számára már elérhetőkké váltak: a Jupiter négy holdja objektív emberi funkciót nyert, amint Galilei megpillantotta őket távcsövén, az első űrhajós Marsot érésének pillanatától emberi, a természet feletti hatalom gyakorlásá-

val kapcsolatos objektív célok megvalósítását elősegítő vagy hátramozdító szerepet fog játszani a marsbeli természet stb. *Ha ez az objektív emberi funkció érzékiileg kifejeződik az érintetlen természet objektív természeti tulajdonságaiban, akkor e természet objektív esztétikai minőségekkel rendelkezik. Ha emberi funkciója pozitív, a társadalmi tevékenységet, a természet feletti hatalom gyakorlását előmozdító, akkor ennek érzéki kifejeződése objektíve szép.* „A valósághoz való esztétikai viszony — írja Vanszlov — „lényegében a szabadság szférájába tartozik; ez a szabadság annak eredménye, hogy az embernek hatalma van a természet erői fölött, hogy elsajátította a természeti szükségyszerűséget. A szépség nem is más, mint *érzékiileg kifejezett szabadság.*” (47. o.)

A természet elemberiesítésének harmadik formája: „a valóság jelenségeinek képzeletben való felruházása emberi tartalommal (antropomorfizmus, mitológia stb.), aminek reális lehetősége az első két formában gyökeredzik.” (Vanszlov: id. mű 49. o.)

A szóban forgó két könyv nagy fogyatékosága, hogy ezt a harmadik formát nem fejtik ki. Sőt Sztolovics még csak ki sem emeli, hanem azonosítja a második formával, amellyel együtt alapját képezi a szűz természet esztétikai minőségeinek. Vanszlov könyvében egyetlen olyan értékes megállapítást találunk erre vonatkozólag, amely túlmegy a fentidézett általánosságon: „Az embernek a tárgyi világban való reális kifejeződése alapján kifejlődik az a képessége, hogy a külső tárgyakon keresztül saját tulajdonságait tudatosítsa, hogy azokat az ember képeként észlelje. Ez a képesség a továbbiakban előfeltétele annak, hogy a szűz természet jelenségeit is esztétikailag észleljük. Az esztétikai érzék a munkában és ennek termékeihez való viszonyban alakul ki, de egyformán nyilvánul meg (funkcionál) a tevékenység bármely szférájában egyaránt. Az emberi érzékiség természetét tekintve egységes. Olyan érzékiség, amely számára 'elemberiesített' (emberi jelentőségű) tárgyak vannak megadva.” (45. o.)

Ez azonban még mindig túl kevés, túl elvont ahhoz képest, hogy mind Vanszlov, mind Sztolovics a természet elemberiesítésének erről a területéről veszik példáik nagy részét; ráadásul Sztolovics — és a konkrét elemzés során Vanszlov is — a csak képzeletben elemberiesített (antropomorfizált) tárgyak és jelenségek emberi tartalmának ugyanolyan objektív jelleget tulajdonít, mint a valóságos társadalmi gyakorlatba valóságos tulajdonságaik alapján bevont dolgok esetében. E fogyatékoság súlyosságát az mutatja, hogy éppen a szóban forgó probléma a fő ütközőpont a Vanszlov—Sztolovics-féle koncepció és az idealista, valamint a metafizikus materialista felfogás között. A szovjet esztétikában megnyilvánuló idealista nézetek a természet elemberiesítésének egyetlen formájaként az antropomorfizálást tartják számon; a metafizikus materialista álláspont pedig fő érvként, az esztétikai tulajdonságok természeti jellege mellett, azt a tényt használja, hogy ilyen tulajdonságokkal a szűz természet is rendelkezik, amelynél valóságos elemberiesítés nem ment végbe.

E kérdéskomplexum körül nagyarányú vita bontakozott ki az utóbbi években a szovjet esztétikák említett három tábora között. A vita számos olyan problémát érintett és próbált megoldani tisztán filozófiai, ismeretelméleti síkon, amelyek megoldásához — véleményünk szerint — jelentős segítséget nyújthatna a kérdések pszichológiai megközelítése. Jelen tanulmány ilyen pszichológiai megközelítést kísérel meg felvázolni a Vanszlov és Sztolovics által kidolgozott koncepció alapján.

A dolgok formájáról és tartalmáról

A pszichológiai vizsgálódást annak megállapításával kell kezdeni, hogy az egységes szépélményt a legtöbbször igen komplex, sokrétű tárgyak és jelenségek váltják ki. Amikor megállapítjuk, hogy a szépnek az érzéki formájában (természeti tulajdonságaiban) kifejeződik a nem érzékelhető tartalma (társadalmi funkciója) is, akkor ezzel csak egy filozófiailag jogosult és szükséges absztrakciót hajtottunk végre. Mivel azonban ennek az absztrakciónak a síkján egy sor félreértés adódott, ezért az absztrakciót pszichológiai vizsgálatban fel kell oldani, elemezve mind a tartalom, mind a forma valójában komplex képződményét.

A tartalom két mozzanatból tevődik össze: 1. a tárgy belső törvényszerűségeiből, lényegéből, amely lehet tisztán természeti vagy elemberiesített jellegű; 2. a társadalmi fejlődés objektív, lényegi, törvényszerű tendenciájából, amelyet a tárgy — saját belső lényegénél fogva — előmozdít vagy akadályoz (a tárgy célszerűsége vagy célszerűtlensége).

A tárgy lényege, belső törvényszerűségei szintén nem homogén jellegűek: minden tárgyban annyi lényegnívó van, ahány mozgásforma (a kutyanak pl., megfelelő feltételek mellett, a biológiai kívül megnyilvánulhat a kémiai, a fizikai vagy a mechanikai lényege is), egy és ugyanazon lényegnívón összefonódnak nem- és fajlényege (a kutya specifikus lényege, az emlősök osztályának, az állatoknak és általában az élő szervezetnek a lényege), a legszűkebb specifikus lényegen belül koegzisztálnak ellentétes tendenciák. Ennek a komplex lényegnek a magvát a legmagasabb lényegnívó specifikus tendenciái alkotják.

A tárgy lényegének egyik vagy másik mozzanata más tárgyakkal való kölcsönhatás során jelenik meg. Egy-egy jelenségben sohasem nyilvánul az egész komplex lényeg; megnyilvánulhat benne maga a lényeg magva, ehhez közelebb vagy ettől távolabb álló perifériálisabb mozzanat is, pl. egy fánál — a napfénnel való kölcsönhatása során fellépő — azon jelenség, hogy a levele zöld (amiben tudvalevőleg, a fotoszintézis, azaz a fa növénybiológiai lényegének fő mozzanata jelenik meg), lényegesebb, mint a magas hő hatására bekövetkező azon jelenség, hogy (kémiai lényegének megfelelően) elég. Lényegesebb a jelenség, hogyha maga a szóban forgó tárgy determinálja, nem pedig valamilyen külső dolog, amelynek hatását a szemlélt tárgy legfeljebb csak módosítja (pl. a Föld és az egyes földi tárgyak közötti kölcsönhatás olyan jelenségében, mint a szabadesés, megnyilvánul a Föld mechanikai lényegének egy mozzanata — gravitációs tömege —, de nem nyilvánul meg maguknak az egyes tárgyaknak a lényege). Végül, annál lényegesebb a jelenség, minél közvetlenebbül nyilvánul meg benne a lényeg egy-egy mozzanata. Mivel a tárgyak sokszoros kölcsönhatásban vannak egymással, és így továbbadhatják egymásnak azokat a hatásokat, amelyek — a tárgy lényegének megfelelően — érik őket, továbbá, mivel a dologon belül a komplex lényeg egyes mozzanata is kölcsönhatásban vannak egymással, és így az egyik mozzanatot megnyilvánító jelenség közvetve a másikat is megnyilváníthatja — ezért a lényeg több közbeeső láncszem közvetítésével is megnyilvánulhat (pl. a falevelek zöld színében közvetlenül csak a levelet alkotó sejtek fizikai lényegének egy mozzanata — a fehér napfény vörös összetevőjének az elnyelése — fejeződik ki; közvetve azonban megnyilvánul benne a fa kémiai lényegének az a mozzanata, hogy vegyi energiakészletet halmoz fel; az elnyelt fénysugarak hordozzák a látható spektrumon belül a legtöbb hőenergiát).

A dolog lényegének egyes mozzanatait a tárgynak az ember valamelyik analizátorával¹ való kölcsönhatásuk során is különböző módon nyilvánulhatnak meg. E kölcsönhatás eredménye a tárgynak az analizátorok megfelelő — látási, hallási, tapintási, szaglási vagy ízlelési — képe. E képben a tárgy érzéki tulajdonságai tükröződnek, amelyek összessége alkotja a dolog formáját.

Észtétikai problémánk szempontjából tehát elsősorban a lénynegnek — amelynek komplex jellegét vázlatosan áttekintettük — a tárgy és az egyes emberi analizátorok közötti kölcsönhatásban való megjelenését kell vizsgálat tárgyává tennünk.

Az elemi szép

A kérdést bonyolítja, hogy — a tartalomhoz hasonlóan (amelynek az iménti vizsgálat során igen összetettnek bizonyult lényeg csak egyik mozzanata) — a forma is komplex képződmény. Már maguk az analizátorok széttagoltak a konkrét egész képét elvont látási, hallási stb. képekre, amelyeket az agykéreg analitikus-szintetikus tevékenysége tovább tagolhat a legelvontabb téri és idői formáig. Ezek az absztrakt formák teljesen közömbösek az iránt a valóságos objektum iránt, amelynek a formái: ugyanolyan gömbformája van egy fa- és egy acélgömbnek, ugyanaz a ritmusa lehet két különböző dallamnak, egy versnek, dobpergésnek stb. Az absztrakt formáknak az objektum nem *tartalmát*, csak *anyagát* adja.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az absztrakt formáknak egyáltalán nem lehet tartalmuk. Ezeknek meglehet a hordozó objektumtól, az anyaguktól független, téri vagy idői jellegű saját belső lényegük; ezt a lényeget gyakran igen egyszerű és a formaelemek struktúrájában érzékletesen megjelenő törvényszerűség képviselheti. Az érzékelhető törvényszerűség legelemibb fajtája: a különböző szemléleti tárgyoknak vagy egy és ugyanazon tárgy különböző elemeinek valamilyen azonossága. Ez a törvényszerűség jelenik meg pl. a körben (kerületi pontjaik középponttól való távolságának azonossága), a gömbben (a szem recehártyájára való vetületeinek azonossága), a szimmetrikus vagy arányos alakokban, a különböző színű, de azonos térbeli szerkezettel bíró figurákban, a ritmusban (a figurák közötti térközök vagy a hangsúlyok közötti időközök azonossága) stb.

Az ilyen elemi tartalmat (lényeget, törvényszerűséget) megnyilvánító elemi formák alkotják az elemi szépneg² a szféráját.

Az elemi szépneg a szférája nem merül ki a térbeli és az időbeli elrendezés elvont tartalmait kifejező elvont formákkal. Ide tartoznak azok a vizuális és auditív formák is, amelyekben a velük közvetlen kölcsönhatásban levő objektív közegnek a belső törvényszerűsége jelenik meg.

¹ Az „érzékszerv” terminus helyett ezt a pavlovi terminus technicust fogjuk használni, amely a tulajdonképpeni érzékszervnek, a hozzácsatlakozó érző idegeknek és az érző kéregmezőnek a komplexumát jelenti. Másképp nem lehetne a pszichológia síkján értelmezni az esztétikai észlelés elemi jelenségeit és, a többi között, Marx vázlatos megjegyzéseit sem az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok”-ban a szubjektív emberi érzékliség kifejlődő gazdagságáról, a zenei fülről, a forma szépségét érző szemről.

² Az elemi szépet gyakran *formálisnak* is nevezik. Ez az elnevezés csak akkor jogosult, ha formalitáson az anyagtól, a formát hordozó tárgy tartalmától való elvontságot értjük, de nem veszítjük szem elől, hogy ezek az elemi szép formák valamilyen tartalmat fejeznek ki — hiszen éppen azért szépek.

Az ízelelési, a szaglási és a tapintási (pontosabban az érintésre, a hőre és a fájdalomra érzékeny bőr-) analizátorok receptorai közvetlenül érintkeznek a tárgyakkal. A kölcsönhatás során — amelyben mindig az objektum a determináló, az analizátor pedig csak a módosító tényező — a dolog tartalmának (lényegének) biológiailag jelentős mozzanata nyilvánul meg: pl. a kellemes ízben megjelenik a tárgyat alkotó tápanyagok asszimilálhatósága, az elektromos áram kellemetlen ütésében pedig ennek képessége a szervezet szöveteinek szétroncsolására³ (az áramütés megtartja kellemetlen emocionális színezetét akkor is, amikor a szervezetre gyakorolt hatása hasznos, pl. a galván- és a farádkelésnél — az inger színezetét az ingernek a fajfejlődés során kialakult feltétlen kapcsolatai határozzák meg; ugyanez a helyzet más kellemetlen színezetű, de biológiailag hasznos, illetve kellemes színezetű, de biológiailag káros ingerekkel). Itt, a továbbiak megvilágítása céljából, két megállapítást kell leszögeznünk: 1. az efféle érzéketek tartalma — az érzékelt dolog lényegének megjelenő mozzanata — az érzékelés során *nem tudatosul* nemcsak az állatban, hanem az emberben sem; 2. ezeknek az érzeteknek mindig *emocionális színezetük van annak folytán, hogy nem tudatosuló tartalmuknak a szervezet valamely biológiai szükséglete számára jelentősége van*.

Ami mármost a látási és a hallási analizátort illeti, ezek nincsenek közvetlen kapcsolatban a tárgyakkal, így az általuk *nyert érzetekben a tárgyak lényegének egyetlen mozzanata sem fejeződik ki közvetlenül*. Ezekben az érzetekben mint formákban az elektromágneses hullámok, illetve a levegőrezgések törvényszerűségei nyilvánulnak meg közvetlen tartalomként. Így pl. a spektrum képében a rezgésszám fokozatos növekedésének a törvényszerűsége jelenik meg; a színek egyes színeiben — a kevert színektől eltérően — tisztán fejeződik ki a rezgés törvényszerűsége, akárcsak — a zörejektől eltérően — a zenei hangokban; a különböző színek, illetve hangok keverésénél vagy összekapcsolásánál szintén a közöttük fennálló viszony törvényszerűsége fejeződik ki.⁴ Az elmondottakból következik, hogy az elemi szépnek ez a fajtája is közömbös a formát hordozó anyag, a tárgy belső tartalma iránt: ugyanolyan színe lehet különböző tárgyakkal, ugyanazt a hangot vagy dallamot különböző tárgyak rezgése keltheti stb.

Az elemi szépnek ehhez a csoportjához sorolhatók a csiszolt, sima felületű dolgok. Ezeknek a szépsége abból adódik, hogy az általuk visszavert fénysugarak elrendeződésében meghatározott törvényszerűség érzékelhető (szemben a csiszolatlan felületről visszaverődő fénysugarak kaotikus elrendeződé-

³ A szag kettős (vegyi és hullám-) természetére vonatkozó újabb hipotézisek alapján a szaglási analizátorról mindez csak félig mondható el, félig pedig azokat a vonásokat kell rávonatkoztatóan is jellemzőnek tartanunk, amelyeket a következőkben a látási és a hallási analizátorokkal kapcsolatban fogunk vizsgálni. E hipotézisek értelmezhetővé tennék olyan biológiailag közömbös illatok kellemes hatását az emberre, mint a virágoké, a tavaszi földé, bizonyos szintetikus vegyszereké stb.

⁴ A szemléletben általában — így az embernek a valósághoz való esztétikai viszonyában is — a törvényszerűvel azonos meghatározottságot jelent a megszokásig ismétlődő. Ennek köszönhető, hogy bizonyos színek, ill. hangok megszokott összekapcsolása vagy keverése széppé válhat. Így vált pl. az emberi zenei fül számára széppé az oktáv után a kvint és a kvart, majd a szext és a tere, végül a szeptim és korunkban már a szekund is. Jóllehet itt már a természet elemberiesítése során létrejövő, korábban nem létezett vagy az emberi gyakorlatba be nem vont tárgyokról és jelenségekről, elsősorban pedig — mint példánkban is — művészi alkotásokról van szó, mégis ezek ismétlődő formaelemei, pusztán a bennük megmutatkozó összefüggések szilárd megszokása alapján, a későbbiekben elemi formszépségnek tűnhetnek fel.

sével). Az elemi szép külön fajtájának kell azonban talán tekinteni az olyan csiszolt tárgyak esztétikai tulajdonságát, amelyek csillognak, azaz úgy verik vissza vagy bontják a fényt, mintha saját maguk bocsátanak ki azt. Az ilyen tárgyak (pl. a drágakövek) vizuális képében mint formában ez a fény jelenik meg belső tartalomként.

Azt, hogy a csillogó csiszolt tárgy szépségét az elemi szépnak a szférájába soroltuk, az indokolja, hogy — e szféra korábban vizsgált két nagy csoportjához hasonlóan — itt is közvetlenül, érzékelhetően jelenik meg a külső formában a belső tartalom. Fel kell figyelni azonban két olyan különbségre, amely a későbbi vizsgálódásaink számára majd igen lényeges lesz: 1. a drágakövek szépsége valójában már nem redukálódik egy elemi tartalmat kifejező elemi forma szépségére, hanem komplex képződmény, amelyben az imént említett ragyogás mellett szerepet játszik mozzanatként a kő térbeli alakjának szabályossága, fényének tisztasága és számos olyan tényező, amely már az elemi szépség szféráján kívül esik; 2. míg a térbeli és az időbeli elrendeződéssel, valamint a színekkel és a hangokkal kapcsolatos elemi szépnak az esetében a forma valóságos tartalmat — jöllehet nem magának a formát hordozó dolognak a tartalmát — fejez ki, addig a szóban forgó esetben a fény csak látszólag tartalmaz a tárgynak.

Az elmondottak alapján teljesen világos, hogy a metafizikus materialista felfogás miért korlátozódik kizárólag a tárgy valóságos belső tartalmától elvont elemi szépre. Az elemi szép szemlélője olyan tárggyal áll szemben, amelynek mind a formája, mind a tartalma közvetlenül érzékelhető, természeti tulajdonság (a metafizikus materialisták — koncepciójuknak megfelelően, — nem különítik el e tulajdonságokon belül a formát és a tartalmat). E tulajdonságok tagadhatatlanul léteznek az ember megjelenése előtt is a természet tárgyaiban; szemlélésük szinte minden történelmi korban, bármely osztály vagy réteg tagjainál tetszést váltott ki,⁵ amennyiben sikerült e tulajdonságokat elvonatkoztatni a tárgy belső tartalmától (ahogyan pl. a „Csapajev” című film egyik jelenetében tette egy vöröskatonna, aki a rendezett sorokban, egyszerűen, ritmikusan lépve közeledő fehérgárdisták láttán felkiáltott: „Szépen jönnek!”).

Az elemi, formális szépség azonban csak viszonylag önálló a tárgy tartalmától, ezért csak kivételképpen vonatkoztatható el teljességgel e tartalomtól. A dolgok konkrét érzéki formája a valóságban sokkal komplexebb képződmény, mint az elemi szép elvont formája. „Nem szabad összekeverni az olyan fogalmakat — írja Sztolovics —, mint 'formális szépség' vagy 'rútság' és 'az esztétikai tulajdonság formája'. Az esztétikai tulajdonság formája — ez a tárgy egész érzéki-konkrét képe, amelyen keresztül megjelenik társadalmi-történelmi, emberi tartalma. Az úgynevezett formális szépség (vagy rútság) a tárgy vagy az ember külső képeinek rendszerint csak egyes oldalait, elemeit jellemzi.” (Эстетическое в действительности и искусстве. Goszpolitizdat, 1959.) Ezért a formális szépség rendszeren csak akkor vált ki tetszést, ha a többi forma-elemben, együtteseikben vagy a forma egészében kifejeződő emberi tartalom nem mond ellent ilyen esztétikai hatásnak.

Mielőtt a tárgy komplex formája és a komplex tartalma közötti viszony problémájára rátérnénk, fel kell még vetnünk egy igen fontos kérdést az elemi szépnak a pszichikai hatásmechanizmusára vonatkozóan.

⁵ A későbbiek során majd érinteni fogjuk azt a kérdést, hogy bizonyos korok — pl. a romantika vagy a dekadencia kora — miért jelentenek kivételt ez alól.

A szépművészet szükségleti-érzelmi komponensének problémája

Az ember számára elemi szépként megjelenő formákat más gerinces állatok is érzékelik. Az elemi tartalom, amely e formákban megnyilvánul, szintén felfogható számukra is. (A kérdés lényegével kapcsolatos logikus megfontolásokon túlmenően erre mutat Pavlovnak és tanítványainak számos kísérlete is, amelyekben sikerült feltételes reflexet kialakítani ingerek meghatározott struktúrájára, relációjára, majd, a továbbiakban, sikerült kiváltani a kiépített reflexet egészen más ingerek azonos struktúrájával, relációjával: pl. különböző színű, különböző nagyságú, de hasonló síkidomokkal, két, tetszés szerint változó zenei hang meghatározott hangközével, különböző ingerek azonos ritmusával stb; ezek áttekintését l. Kardos Lajos: A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások. Akadémiai Kiadó, 1957., XVI. fej.) Természetesen, ez a tartalom az állatnál éppúgy nem tudatosul, mint a szaglási, az ízlelési és a bőrérzetek biológiailag jelentős tartalma. De hiszen az *elemi szép formák elemi tartalma az embernél sem tudatosul az esztétikai szemlélés során*.⁶

Ha azonban összehasonlítjuk egyfelől azoknak a fény-, ill. hangingereknek az észlelését, amelyek az elemi szép formát alkotják, másfelől a szaglási, az ízlelési és a bőringereknek az érzékelését, akkor a két csoport között elvi különbséget fedezhetünk fel. Az utóbbi érzeteknek, mint megállapítottuk, mindig emocionális színezetük van annak folytán, hogy tartalmuk az állat vagy az ember valamelyik biológiai szükséglete számára jelentőséggel bír. Ellenben a fény- és a hangjelenségek tartalmának — azaz az elemi téri és idői törvényszerűségeknek, valamint az elektromágneses és a levegőrezgések lényegének —, mint szintén megállapítottuk, nincs közvetlen biológiai jelentősége.⁷ Ezért a fény és a hang észlelésének önmagában az állatoknál nincs emocionális színezete.

Itt merül fel épp a kérdés: *honnan ered az elemi szép formák szemlélésének érzelmi színezete az embernél? Az ember milyen szükséglete számára bírnak e formák tartalmi jelentőséggel?*

A szép problémájának e pszichológiai mozzanata a szovjet esztétika említett három irányzatának egyikénél sem vetődött fel. Mindhárom irányzat képviselői csaknem kizárólag ismeretelméleti síkon, a lét és a tudat viszonyának a szempontjából vizsgálták a szép egyes kérdéseit. Ez a módszer teljesen kielégítő a metafizikus materializmus álláspontján,⁸ amely „a tárgyat, a valóságot,

⁶ Ez, természetesen, korántsem jelenti azt, hogy az ember egyáltalán nem tudatosítja ezeket a tartalmakat. (Ebben az esetben lehetetlen lett volna a fenti elemzésüket adnunk.) De az elemi szép formában megnyilvánuló tartalomnak a tudatosítása a gondolkodásban történik meg, vagyis kívül esik az esztétikai szemlélet szféráján. Az utóbbinak a specifikuma az előbbivel szemben — mint majd megkíséréljük bebizonyítani — éppen a tartalom nem tudatosult jellege.

⁷ Kivételt csak a túl erős vagy a monoton fény- és hangeffektusok képviselnek, amelyek az idegsejteket túlterheléssel vagy túlfárasztással fenyegetik, és károsodásukhoz vezethetnek. Ideiglenes jelentőséggel bír minden váratlan, új, a környezetből valamivel kiemelkedő fény- és hanginger, de ezt a jelentőséget, ha nem nyer feltételes, azaz *közvetett* biológiai megerősítést, azonnal elveszti, amint megszokottá válik.

⁸ Azok, akik erről az állásponttól mégis érintették a szükségletek szerepének kérdését, az embernél és az állatnál közös szükségletekre mutattak rá. Így pl. Csernisevszkij, kiindulva abból az igen helyes gondolatmenetből, hogy az ember által a szép szemlélésekor érzett „derűs örömmel” az oka az embernek a szép iránti szeretete — amiből „következik, hogy a szépben van valami kedves, drága a szívünknek. De ennek a valaminek rendkívül átfogónak kell lennie, képesnek legkülönbözőbb formákat ölteni, rendkívül

az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában fogja fel” (Marx—Engels: Válogatott művek. II. köt., Szikra, 1949., 399. o.). Az emberi gyakorlatból kiinduló dialektikus és történelmi materialista felfogás azonban vizsgálódásait nem korlátozhatja erre az aspektusra.

Az emberi tevékenységben ugyanis a cél *tudata* megelőzi a cél *meglétét*, a tudat determinálja, az általa tartalmazott célnak megfelelően, a valóságot — úgy néz ki tehát, mintha ez felborítaná a lét elsődlegességének és a tudat másodlagosságának materialista alapelvét (a metafizikus materializmust éppen ez a látszat riasztja vissza attól, hogy a gyakorlat elsődlegességét komolyan vegye). E látszatot nem hárítja el egyedül az utalás arra, hogy a cél gondolata mindig a külvilágot tükröző, tehát a léttel szemben másodlagos tudati elemekből áll össze, hogy a cél csak a valóság objektív szükségszerűségeinek felismerése alapján és csak anyagi eszközök révén valósulhat meg — a lét végső determinánsa e folyamatban mégis a tudat volna, amely a valóságot tükröző elemekből a cél gondolatában olyan új szintézist hoz létre, amely semmi meglevőt nem tükröz. Ahhoz, hogy az idealizmus veszélyét elkerülje, az emberi gyakorlatból kiinduló dialektikus és történelmi materialista felfogásnak a tudatban tükröződő külvilág — a tudat külső anyagi determinánsa — mellett figyelembe kell vennie az emberi szükségleteket is, mint a tudat belső anyagi determinánsát. A külvilágot tükröző tudati elemeket a szükséglet szervezi a cél gondolatának egységévé.

A társadalom szintjén éppen a történelmi materializmus érdeme volt az a felfedezés, hogy az egyes társadalmi csoportok céljait nem a környező természet létéből lehet, de nem is a csoportot alkotó vagy vezető emberek tudatából kell levezetni, hanem a csoport, alapvetően pedig a fő társadalmi osztályok érdekéből. Az osztályérdek, a marxizmus felfogása szerint, az objektív valóság mellett a társadalmi tudat fő determinánsa. Ezt az összefüggést konkretizálja a marxista esztétika a társadalmi tudat művészeti tudatformájára, amikor megállapítja, hogy a művészet nemcsak *reálisan*, vagyis az objektív valóságnak megfelelően, hanem egyszersmind *pártosan* is, azaz az osztályérdeknek megfelelő „elfogultsággal” tükrözi a valóságot. Felfogásunk szerint a szép problémájának következetesen dialektikus materialista megoldásához *az osztályérdeknek, a pártosságnak a megfelelő egyéni vetületét kellene megtalálni a kutatott szükségletben, az egyéni tudat belső determinánsában.*

Az egyén szintjén általában magában a tudatban (az öntudatban) látják az osztályérdek, általában mindenféle társadalmi érdek vetületét.

általánosnak, mert szépnek rendkívül különféle tárgyak, egymásra egyáltalán nem hasonlító lények látszhatnak” —, arra a helytelen következtetésre jut, hogy „a legáltalánosabb abból, ami kedves az embernek és a világon legkedvesebb neki, az *élet*” (N. G. Csernisevskij: Válogatott művek. Akadémiai Kiadó, 1952. 6. o.) tehát a szép élvezetének szükségleti alapja az élet szeretete. Ugyanakkor ez valóban annyira általános, hogy az állatokra is jellemző. Számos, még Darwinra visszanyúló kísérlet történt olyan irányban, hogy a szép szemléletének érzelmi színezetét a szexuális szükségletből vezessék le.

Ha azután az állattal közös szükségleten belül meg akarták jelölni a szép *emberi* élvezésének specifikus okát, akkor ezt ismét csak a tudatban vélték megtalálni (Csernisevskij pl. a „fogalmainkban” az életről, „amilyennek lennie kell”). E racionalista megoldási kísérletek mellett történtek kísérletek valamilyen specifikusan emberi „ösztön”, irracionalista tételezésére is, amelyet meg sem próbáltak komolyan kapcsolatba hozni az ember állati őseinek valóságos ösztönvilágával (erről részletesebben I. Garai László: A tudat és a tudattalan dialektikus materialista fogalmához. Magyar Pszichológiai Szemle, 1961. 2. sz. 216. o.)

Amit tehát a társadalom szintjén vizsgálva még a tudat egyik fő anyagi determinánsának tekintettek, az itt feloldódik magában a tudatban, amely így belső determináns nélkül marad. Ez mindaddig nem okoz semmi zavart, amíg valamely probléma nem kíván az egyén szintjén végrehajtott pszichológiai elemzést; vagyis a filozófia által érintett kérdések zöménél elégséges, ha az egyént a tudata, a tudatát pedig az objektív valóság és az osztályérdek által kívülről determinálnak fogjuk fel. Az etikában és az esztétikában azonban vannak olyan problémák, amelyek közvetlenül az *egyén* és a társadalom, az *egyén* és az osztály, az *egyén* és a másik ember, az *egyén* és a természet egyes tárgyai vagy jelenségei stb. viszonyára vonatkoznak — ezekben az egyén szükségleteit is érintő pszichológiai elemzés elhanyagolása alapvetően helyes összefüggések káros vulgarizálásához vagy az idealizmusnak tett engedelmekhez vezethet. Ilyen a szép problémája is, amelynek az ismertetett metafizikus materialista felfogásnál nem kevésbé leegyszerűsítő megoldását nyújtaná az olyan elképzelés, amely szerint az egyén a haladó osztály érdekének tudatos felismerése alapján tulajdonítana esztétikai értéket, szépséget azoknak a tárgyaknak, embereknek, természeti és társadalmi jelenségeknek, amelyek a haladás és az egyén fejlődése, a társadalmi és az egyéni szabadság számára pozitív jelentőségűek.

Az osztályérdeknek, az esztétikai pártosságnak megfelelő egyéni szükséglet látszólag megoldhatatlan logikai ellentmondáshoz vezet. Az osztályérdek viszonylag önállósult az osztályt képező egyének létfenntartási szükségleteitől, fő mozzanata a természet feletti uralom eszközeivel (birtoklásukkal és fejlesztésükkel), valamint a társadalom többi része feletti uralom eszközével (az államhatalommal) kapcsolatos. A haladó osztály érdeke megfelel a társadalmi haladás, az ember szabaddá válása objektív menetének, ezért az ilyen osztályérdekre épülő pártosság a valósághoz való esztétikai viszony síkján éppen az objektív szép iránti elfogultságot jelenti. Az egyéni szükségletek azonban, úgy tűnhet, tisztán szubjektív elfogultságot jelentenek egyes dolgok iránt vagy másokkal szemben, függetlenül a dolgok objektív tartalmától. Az egyéni szükségletek szempontjából — úgy tűnhet — a tárgyaknak és jelenségeknek csak a szubjektum, az egyén számára való jelentőségük a fontos, de közömbös az önmagukra vagy egyik-másik dologra reflektált jelentőségük, közömbös a jelentőségük a társadalom számára. Mintha a tárgyaknak és a jelenségeknek ezen objektív funkciója — amely az esztétikai tulajdonságuknak is tartalmát alkotja — az egyénnek csak a tudata számára létezhetnék, amelyet a szükségletektől önállósultnak fognak fel.

Követelésünk látszólagos logikai ellentmondása megoldódna, a dologban levő dialektikus ellentmondásnak bizonyulna, ha sikerülne az embernél olyan szükségletet kimutatni, amely maga is *viszonylag önállósult a tisztán szubjektív és individuális létfenntartási szükségletektől, amely a szubjektum, az egyén szükséglete ugyan, mégis objektív és társadalmi jellegű.*

A sajátságosan emberi szükségletről

Pavlov annak idején tanulmányozta a feltételes reflexláncok, az ún. *dinamikus sztereotípek* kiépülésének és manifesztációjának törvényszerűségeit. Megállapította, hogy a dinamikus sztereotip valamilyen többé vagy kevésbé bonyolult viselkedésforma többszöri ismétlése során épül ki. A szilárdan kialakult dinamikus sztereotip egyrészt valamilyen specifikus *képességnek* a fizi-

ológiai alapjává válik. Másrészt a megszilárdult dinamikus sztereotip manifestációja az állat vagy az ember *szükségletévé* válik: ha ezt a manifestációt valamilyen módon akadályozzák, ez az állat „tombolásához” vezethet, vagyis kaotikus mozgásviharhoz, amelynek szemmel látható célja a sztereotip manifestációját zavaró akadályoktól való megszabadulás. Ezek a reakciók mind külső formájuk, mind a vegetatív idegrendszer belső mobilizáltsága tekintetében hasonlítanak az erős és elháríthatatlan fájdalomingerekhez, vagy az ilyen ingerek jelzéseire bekövetkező reakciókhoz. Ezért az ilyen reakciókat a fájdalom- és a félelemreakciókkal azonos mértékben tekinthetjük az emóciók fiziológiai alapjának. Különösen erősen nyilvánulnak meg az ilyesfajta „megszabadulási” reakciók a fajra jellemző azon viselkedésformák esetében, amelyek révén a fajhoz tartozó egyedek a létfenntartásukat biztosítják.

Az ember legjellegzetesebb tevékenységi formája, amellyel a létfenntartását biztosítja, mint ismeretes, a *munka*. „A *munkafolyamat*” — írja Marx — „... egyszerű és elvont mozzanataiban... az ember és a természet között lefolyó anyagcsere általános előfeltétele, az emberi élet örök természeti feltétele s ezért független ennek az életnek minden formájától, ellenkezőleg az élet valamennyi társadalmi formájában egyformán közös” (A tőke. I. köt., Szikra, 1949., 198. o.). Az „egyszerű és elvont mozzanataiban” szemlélt munka lényege a *természetre való célszerű ráhatás, amely két mozzanatot foglal magában: a célkitűzést és a célmegvalósítást*. Feltételezésünk szerint az antropogenezis során a munkatevékenység hatására a munka emberi szerveinek (a kéznek), az emberi érzékszerveknek és a beszéd és a gondolkodás szerveinek kialakulása mellett *kialakult a célkitűző és célmegvalósító tevékenység dinamikus sztereotípe is, aminek következtében létrejött az ilyen tevékenység specifikusan emberi képessége és szükséglete is*.

E hipotézist részletesebben „A szabadság-szükséglet néhány elvi kérdéséről” c. tanulmányunkban fejtjük ki (Pszichológiai tanulmányok, IV. köt. Akadémiai Kiadó, 1961). A feltételezett specifikusan emberi szükségletet azért nevezzük *szabadság-szükségletnek*, mert ez a szükséglet, amely a természet feletti hatalmat, azaz az emberi szabadság magvát biztosító munkatevékenységben alakult ki, viszonylag önállósult a munkától és kiterjedt minden emberi életmegnyilvánulásra: a tevékenység azon formáira is, amelyekkel az ember közvetlenül nem a természetre, hanem a másik emberre, kollektívára, osztályra, társadalomra hat, sőt a szemléletre, a megismerésre is, amelyben az ember a természeti és a társadalmi környezetét látszólag passzívan engedi magára hatni — mindezekre az életmegnyilvánulásokra a szükséglet ugyanazt a mércét, a munka lényegét alkotó szabadság mércéjét terjeszti ki. Felfogásunk szerint *a szabadság-szükséglet nyilvánul meg specifikus módon az emberek, a tárgyak, a társadalmi és a természeti jelenségek esztétikai szemléletében is, ez kölcsönzi e szemléletnek az emocionális színezetet*.

A szabadság-szükségletben, esztétikai vonatkozásainak a vizsgálatára korlátozódva, a következő lényeges vonásokat kell kiemelni:

1. A *szabadság-szükséglet viszonylag önállósult a létfenntartási szükségletektől*. Nem azonos annak tudatos belátásával, hogy az embernek — létfenntartása biztosításához — munkára, a természet feletti hatalomra, szabadságra van szüksége. Jóllehet ennek az objektív összefüggésnek az alapján alakult ki, megnyilvánul olyan formákban is, amelyek a létfenntartást még bonyolult közvetettséggel sem szolgálják. Ilyen pl. a tárgyak és a jelenségek esztétikai szemlélete is.

2. *A szabadság-szükséglet a szubjektum objektív szükséglete.* Kialakulása abban a folyamatban ment végbe, amelyben a munkaeszköz elkészítése térben és időben elszakadt a létfenntartási szükséglet közvetlen kielégítésének céljául szolgáló tárgytól és viszonylag önálló céllá vált. Ezt a célt már nem magának a tevékenységet folytató lénynak a szükségleteivel kapcsolatos *szubjektív* követelmények, hanem az eszköz segítségével majdan megmunkálandó tárgy tulajdonságaival kapcsolatos *objektív* követelmények határozzák meg. A szabadság-szükséglet alapvetően olyan tevékenységben elégül ki, amelyben valamilyen tárgy az objektív követelményeknek megfelelő tartalmat nyer. Ha ilyen tartalom — vagyis a tárgy célszerű lényegi tulajdonságai — közvetlenül a tárgy formájában szemlélhető, akkor a szabadság-szükséglet kielégülése specifikusan esztétikai jellegű, és a tetszés, a gyönyörködés érzelmének a formáját ölti.

3. *A szabadság-szükséglet az egyén társadalmi szükséglete.* Az objektív követelményeken alapuló, az egyén létfenntartási szükségleteitől viszonylag önállósult célok, amelyek megvalósítása során a szabadság-szükséglet kielégül, alapvetően a társadalom, a haladó osztály céljai: a termelőerők fejlesztésével (az elmaradottabb és az előrehaladottabb tényezői közötti objektív feszültségeknek — az utóbbiak követelményeinek megfelelő — megoldásával), a termelési viszonyok megváltoztatásával (a termelőerők objektív követelményeinek megfelelően) kapcsolatosak (hanyagolt társadalmak reakciós osztályainak tagjainál azok a célok, amelyek nem az egyén és az osztály fennmaradását szolgálják, a szubjektív önkény céljai). A társadalom alakítja ki azokat a természeti szükségszerűségekre vonatkozó ismereteket, amelyek, a dialektikus felfogás szerint, a szabadság alapját képezik, valamint ezen ismeretek alapján azokat az anyagi eszközöket, amelyek révén realizálható a szabadság, a természet feletti hatalom — ezek az ismeretek és anyagi eszközök minden korban megszabják a szabadságszükséglet kielégítésének általános keretét. Ezt a keretet az eszközök tulajdona kitágítja az eszközök fölött nem rendelkező személyek osztályának a rovására: a termelőeszközök — kisajátításuk következtében — már nemcsak a természet feletti hatalomnak, hanem a termelőeszközöket mozgásbáhozó emberek munkája feletti hatalomnak is eszközei. Ennek eredményeképpen osztálytársadalomban a szabadság-szükséglet kielégítésének a lehetősége alapvetően az osztályhelyzettől függ, tehát e szükséglet társadalmi jellegén belül az osztályjelleg dominál.

4. *A szabadság-szükséglet képes szimbolikus kielégülésre.* A természet feletti hatalom gyakorlásához, a kitűzött célok megvalósításához, tehát a szabadság-szükséglet valóságos kielégítéséhez az egyénnek elengedhetetlenül szüksége van a másik ember ismereteire, képességeire, erejére, méghozzá mind a másik ember aktuális tevékenységében megnyilvánuló eleven formában, mind az általa korábban létrehozott munkaeszközökben megtestesülő holt formában. Olyan társadalmi körülmények között, amelyek nem akadályozzák az ezen összefüggésre vonatkozó közvetlen tapasztalatok felhalmozódását, az összefüggés megszokása alapján a másik emberre, ismereteire, képességeire, erejére, tetteiben és az általa létrehozott tárgyakban megnyilvánuló természet feletti hatalmára vonatkozó igényem viszonylag önállóvá válik a szabadság-szükségletem valóságos kielégítésétől, amellyel kapcsolatban eredetileg kialakult. Ettől kezdve a szabadság-szükségletem kielégül a saját valóságos célkitűző és célmegvalósító tevékenységem nélkül is, pusztán a másik ember ilyen tevékenységének szemlélésekor, és általában minden olyan jelenség szemlélésekor, amelyben a másik embernek a természet feletti hatalom gyakorlásával,

a kitűzött célok megvalósításával kapcsolatos képességei megnyilvánulnak, érzelmei kifejeződnek. A szabadság-szükségletnek ez a kielégülése nem valószínű kielégülés, hiszen nem valamilyen kitűzött cél megvalósítására irányuló tevékenységben, hanem a szemlélődésben megy végbe: a szemlélt jelenség csak szimbolizálja számomra a benne megnyilvánuló emberi ismereteket, képességeket, erőt és valamilyen célnak vele lehetővé vált elérését, csak jelképesen fejezi ki a szabadságot, csak szimbolikus kielégüléshez juttatja a szabadság-szükségletet. A szabadság-szükséglet kielégülésének fiziológiai alapja mindkét esetben az ún. kinezetikus ingerület, vagyis az egyes izmok mozgásáról az agykéreg mozgásérzékelő központjába érkező visszajelentés; ezek a mozgásérzékelő kérgi góccok nemcsak perifériálisan (az izmok felől), hanem centrálisan is ingerületbe hozhatók (pl. a látási központ felől más ember mozgásának — a többi között a mimikájának — szemlélésekor) — ilyenkor következik be a szabadság-szükséglet szimbolikus kielégülése.

A valósághoz való esztétikai viszonynak sajátos dialektikája van: e viszony *szemlélődő*, de a közönséges szemlélet passzivitása nélkül; e viszony *aktív*, de aktivitása nem irányul sem a szemléletben feltáruló valóságnak a tagadására (mint az érzéki tevékenység), sem magának a szemléleti képnek a tagadására (mint a gondolkodás). A szemlélődésben megnyilvánuló aktivitás nyitja: a szabadság-szükséglet szimbolikus kielégülése (eltérően a valóságos aktivitást kísérő valóságos kielégéstől). Hipotézisünkben következik, hogy az *aktív esztétikai szemlélet, amelyben a szabadság-szükséglet szimbolikus kielégül, a másik ember közvetlen külső megnyilvánulásainak — mozgásának, mimikájának, hangjának, alakjának — szemléletéből fejlődött ki*. Csak ebből vezethető le és érthető meg a természet tárgyainak és jelenségeinek esztétikai szemlélete — mind azoké, amelyekben valóságos emberi ismeretek, képességek, erő testesül meg és fejeződik ki emberi célok elérésének biztosítékaként, mind azoké, amelyeknek érzéki formájában embertől érintetlen természeti lényegük, belső törvényszerűségeik, állandóságuk fejeződik ki pozitív emberi funkció, célszerűség alapjaként, mind pedig azoké, amelyeknek külső formájában emberi lényeg, emberi szabadság csak szimbolikus, antropomorfizálás révén fejeződik ki.

Az esztétikai szemlélet szimbolikus jellegéről

A szemlélő számára a másik ember külső megnyilvánulásainak érzéki formájában, mint láttuk ennek az embernek a belső tartalma fejeződhet ki —, ilyen esetben a másik ember vagy egy-egy konkrét megnyilvánulása (tette) pozitív esztétikai tulajdonsággal, szépséggel bír. E szépség objektív: a belső tartalom kifejeződése a külső formában azon alapszik, hogy az utóbbit (a mozgást, a mimikát, a beszéd- és az énekhangot) az előbbi (a különféle képességek, amelyek — célszerű realizálódásuk során — összességükben a természet feletti hatalmat biztosítják) determinálja.

Az ember szépsége az elemi séptől elsősorban abban különbözik, hogy az emberi test felszínéről visszavert fényhullámok vagy a hangszalagok által kibocsátott hanghullámok csak közvetve nyilvánítják a látási és a hallási analizátor számára az ember lényegét. Másodsorban: itt már nem elemi formában kifejeződő elemi tartalomról van szó, hanem az ember egész érzéki-konkrét képének komplex formájában megnyilvánuló komplex tartalomról,

amely felöleli mind az adott ember „lényegi erőit”,⁹ mind ezek célszerűségét, azaz a pozitív funkcióját kitűzött célok megvalósítása, a természet feletti hatalom, az ember szabadsága szempontjából. Az ember látható vagy hallható formájában megnyilvánuló tartalom ily módon az ember komplex lényegének éppen a magával kapcsolatos. Emellett a szép emberi alak — a forma egyik komponense — a tartalom antropológiai mozzanatát fejezi ki: normális anatómiai felépítést, amely normális fiziológiai működést tesz lehetővé, ugyanakkor bizonyos mértékig eredménye is az ilyen működésnek. A normális antropológiai alkat egyfelől előfeltétele a sokoldalú emberi képességeknek, másfelől következménye is ezek rendszeres kifejtésének — így az emberi képességeket megnyilvánító tettek, mozgások, mimika, beszéd, ének stb. szépsége, lényegében, összefügg az alak antropológiai szépségével. Bár olyan társadalmi körülmények között, amelyekben a szellemi tevékenység elválik a fizikaitól, a lelki, szellemi, jellembeli képességek külső megnyilvánulásainak szépsége függetlenné válhat, sőt szembe is kerülhet az antropológiai szépséggel (e tény különösen a romantika és a dekadencia esztétikai szemléletében kapott erős hangsúlyozást), a külső emberi formában megjelenő kettős belső tartalom lényegi összefüggése mégis megnyilvánul abban a tényben, hogy általában az antropológiai szépségben is az ember szabadsága fejeződik ki az esztétikai szemlélet számára. Erre mutat pl. az antropológiai szépség osztályjellege, amelyet helyesen ismert fel, de helytelenül értelmezett Csernisevskij. A jelenség alapja szerinte az, hogy a különböző osztályokhoz tartozó emberek különböző életmódjai különböző fogalmakat alakítottak ki „az életről, amilyennek lennie kell”, és az emberek e fogalmak alapján ítélik a saját életmódjuk által kialakított antropológiai alakokat szépnek. Valójában az antropológiai szépség osztályjellege úgy alakul ki, hogy az egyes osztályok tagjait — ha az osztályra jellemző élettevékenységet a *saját* tevékenységüknek, képességeik szabad kifejtésének érzik, amelyben kielégül a szabadság-szükségletük — az az antropológiai alkat, amelyet e tevékenység alakított ki, maga is e szabad tevékenységre fogja emlékeztetni (objektíve, mint tőle determinált) és szemlélete szimbolikus kielégüléshez fogja juttatni a szabadság-szükségletet.

A szimbolikus kielégülés ebben az esetben más pszicho-fiziológiai mechanizmus útján fog bekövetkezni, mint a másik ember mozgásának szemlélésekor. Itt nincs meg az a természetes kapcsolat, amelyet a másik ember mozgásának szemlélete és a saját mozgás érzékelése — a szabadság-szükséglet kielégülése — között láttunk. A szép emberi alaknak az összefüggése az emberi szabadsággal, mint benne kifejeződő tartalommal sokkal közvetetebb. Ezt az összefüggést tulajdonképpen csak a gondolkodás tárhatja fel, amely az alak

⁹ A „lényegi erők” a képességeken (ismereteken, erőn) kívül felölelik az emberi szükségleteket, vágyakat és az ezek kielégülésével vagy kielégítetlenségével kapcsolatos érzelmeket, szenvedélyeket, hangulatokat, indulatokat. Ezek szintén kifejeződnek külső, mozgásos megnyilvánulásban (mimika, pantomimika, a beszéd és az ének hangszíne). Ilyen külső megnyilvánulások szemlélésekor a másik ember vágyai és érzelmei, az imént áttekintett kinesztétikus mechanizmus alapján, együttérzően átélhetők. A másik ember vágyaival és érzelmeivel — köztük szenvedésével — való azonosulás bonyolultabb módon több áttételen keresztül kapcsolódik a szabadság-szükséglethez, mint a képességeivel való azonosulás. Jelen tanulmány keretei között csak annak leszögezésére korlátozódhatunk, hogy a vágyak és az érzelmek érzéki formában való kifejeződésének szemlélete szintén szimbolikus kielégüléshez juttathatja a szabadság-szükségletet, tehát az ilyen forma szintén szép lehet.

érzéki képétől a közvetítő fokok egymás utáni elérésén és elhagyásán keresztül halad a tartalom feltárása felé, egyenként sorra véve a vizsgált jelenség — jelen esetben az adott ember — valamennyi számbavehető kapcsolatát más jelenségekkel (a többi között a társadalommal, egyes osztályainak érdekeivel), amelyekben a tartalomnak más-más aspektusa tárul fel. A tartalomnak ebben a gondolati megismerésében a tartalom egyes közvetítő fokai és egyes mozzanatai egymástól viszonylag, a külső érzéki formától pedig teljesen önállóan tükröződnek: az emberi tudatot éppen az különbözteti meg a környezetnek az állat által való visszatükrözésétől, hogy az előbbi a tárgyaknak és a jelenségeknek viszonylagosan önálló tárgyiségükben, azaz a szubjektum szükségleteitől, érzékszerveinek megismerőkéességétől független létében, valamint más tárgyaktól is viszonylag elszigetelten való tükrözése; „A tulajdonképpeni tudat” — írja Rubinstein — „(eltérően a pszichikustól általában) a terminus speciálisan gnoszeológiai értelmében vett tárgy (objektum) képeinek megjelenésével kezdődik” (Бытие и сознание. Moszkva, Izd. Ak. Nauk, 1957. 220. o.). Ezt a tézist ki lehet terjeszteni a dolog egyes részeire, tartalmának egymást közvetítő mozzanataira, más tárgyakkal és jelenségekkel való kapcsolataira — mindezek akkor tükröződnek tudatosan, amikor más részekről, mozzanatoktól, kapcsolatoktól viszonylag elkülönülten tükröződnek.

Magától értetődik, hogy a tartalomnak ilyen önálló, tudatos tükrözése nem nyújt szépélményt, még akkor sem, ha e megismerési folyamat a külső forma — a vizsgált esetben az emberi alak — érzéki tükrözéséből indul ki. *Szépélmény, azaz a szabadság-szükséglet szimbolikus kielégülése — a másik ember mozgásos megnyilvánulásának szemléléséhez hasonlóan — ebben az esetben is csak akkor keletkezhet, ha az antropológiai alkat szemléleti képe tölti ki a tudatot, és az ezzel az alkattal kapcsolatos emberi képességek, ezek szabad, a kitűzött célok elérését, a természet feletti hatalmat biztosító kifejtése mint az érzéki formában kifejeződő tartalom nem tudatosult, a szemléleti képtől nem önállósult módon tükröződik, szervesen beépül a szemléleti képbe, sajátos színezetet, aktivitást kölcsönözve neki.*

Mivel az antropológiai alkat mint forma szemlélete és az ember „lényegi erői”, szabadsága mint tartalom között nincs meg az a természetes fiziológiai kapcsolat, amely a másik ember mozgásának szemléletek fennáll, ezért a szépélményhez szükséges kapcsolatot csak a megszokás biztosíthatja, mint feltételes, asszociatív kapcsolatot.¹⁰ Problémánk szempontjából igen fontos, hogy a megszokás asszociatív kapcsolatot teremthet a forma, ill. a tartalom olyan mozzanatai vagy e mozzanatok olyan kapcsolatai között is, amelyek sohasem tükröződtek tudatosulva (pl. az antropológiai alkat szemlélete és a szabadság élménye között létesülhet ilyen kapcsolat a közöttük levő objektív összefüggés tapasztalata alapján anélkül, hogy ez az összefüggés akár egyszer is tudatos megfogalmazást nyert volna). Az asszociatív kapcsolatok — akár tudatosan, akár nem tudatosult módon történt a létesülésük — összefonódhatnak egymással, másodlagos, harmadlagos stb. inadekvát asszociációkat képezve (l. Kardos Lajos: A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások. Akadémiai Kiadó, 1957., XIX. fejezet. Inadekvát asszociáció és idői kapcsolat.). A szép tárgy vagy jelenség érzéki formájában kifejeződő emberi tartalmat a szubjektumban ilyen tudatosan vagy nem tudatosult módon bevésett, részben inadekvát

¹⁰ Ezen alapszik az az ismert jelenség, hogy más antropológiai fajták, más korok emberének szépsége iránt érzéketlenek lehetünk.

asszociatív tartalmak képviselik, amelyeknek felidézése — függetlenül a bévés tudatosságától — mindig nem tudatosult, az érzéki tudattartalomba szintétikusan beépülő módon megy végbe.

Mindaz, amit itt az antropológiai alkat szépségére vonatkozóan megállapítottunk, érvényes az emberi képességek olyan tárgya vagy jelensége felett hatalmat biztosító megnyilvánulásának szépségére is, amilyen az ember által az objektív követelménynek megfelelően elkészített eszköz. Itt az emberi „lényegi erők” eltárgyasulnak az eszköz objektív lényegében, belső törvényszerűségeiben, amelyeket kialakítanak, és amelyek az eszköz célszerűségének, más dolgok felett hatalmat biztosító funkciójának az alapját képezik. *Az eszköz szép formájában nem közvetlenül maguk az emberi képességek, hanem ez az általuk kialakított lényegi tulajdonság, belső törvényszerűség fejeződik ki az ember szabadságaként.* Az eszközzé kiképzett tárgy tartalmának, az emberi szabadságnak a realizálását, a szabadság-szükséglet valóságos kielégítését az eszköz tevékeny mozgatása biztosítaná. Az ilyen tárgy szemlélete azonban maga is szimbolikus kielégülést nyújthat a tetszés, a gyönyörködés formájában, ha az objektív követelményekkel összhangban levő tartalma — vagyis célszerű lényegi tulajdonságai, belső törvényszerűsége — érzékileg megjelenik a formájában (vö. a szabadság-szükséglet korábban említett második jegyével). Az eszköz tartalmának a forma szemlélésekor való megjelenése a szépélményben éppúgy nem tudatosult asszociatív tartalmaknak a formát tükröző tudati képbe való szintétikus beépülése útján megy végbe, mint a szép antropológiai alkat esetében láttuk.

A forma és a tartalom közötti asszociatív kapcsolatok létesülésének objektív alapja a kettő közötti szükségszerű összefüggés: a formát a tartalom determinálja. Ha egy tárgy formája és lényege, belső törvényszerűségei közötti kapcsolat véletlen, mert előbbi nem az utóbbi, hanem valamilyen véletlen külső ok határozza meg, akkor a forma szemlélése nem válthatja ki a tartalom asszociációját, vagyis nem kelthet szépélményt; sőt, tekintettel az ilyen forma és a tartalom által belülről determinált forma közelségére, megjelenhet a tartalom nem tudatosult *negatív* asszociációja, a tartalom *hiányának* a formát tükröző tudati képbe szintétikusan beépült, nem tudatosult képzete, ami a rútság élményét eredményezi.

A tárgy érzéki külsejének a tárgy saját lényege, belső törvényszerűségei által való determinálása a véletlen külső ok hatásának való kiszolgáltatottsággal szemben mintegy a tárgy „szuverénitását”, „szabadságát” jelenti, akárcsak az ember belülről determinált külső megnyilvánulásai. Az ilyen tárgy az ember szabadságát szimbolizálja, szemlélete a szabadság-szükséglet szimbolikus kielégüléséhez, azaz szépélményhez vezethet akkor is, ha a tárgy nem emberi tevékenység terméke és nem szolgál az ember valóságos hatalmát biztosító eszközként. Ez a titka annak, hogy a dolgoknak a maguk nemében kiváló példányai, vagyis azok, amelyeknek külső formája megfelel a belső tartalomnak, kifejezik a lényegét, tartalmazzák a szépség objektív *tendenciáját*. A szűz természet ilyen tárgyai és jelenségei csak azért jelenhetnek meg a szemléletben az emberi szabadság szimbólumaként, külső formájukat meghatározó belső tartalmuk csak azért jelképezheti az ember szuverén „lényegi erőit”, mert a tevékenységben ezek az emberi „lényegi erők” valóságosan a tárgyak és a jelenségek objektív lényegévé, belső törvényszerűségévé válnak, mert ezek a valóságosan elemberiesített dolgok az ember és a természet ellentétében az ember oldalára kerülnek mint szabadságának, természet

feletti hatalmának az eszközei, mint „az ember testének szervetlen folytatásai”, mert az emberi célok megvalósítását előmozdító dolgoknak a saját lényege, belső törvényszerűsége — akkor is, ha a szűz természetnek az emberi tevékenységbe bevont tárgyairól és jelenségeiről van szó — emberi képességek valóságos folytatásává válik. Mivel az embernek a dolgokhoz való esztétikai viszonya nem valóságos tevékenység, hanem a szemléletben megjelenő szimbolikus tevékenység, amelyben a dolog célszerűsége nem tudatosan felismert és gyakorlatban realizálódó formában van jelen, hanem csak a tárgy vagy a jelenség érzéki képébe beépült nem tudatosult tartalomként — ezért nem kell valóságos külső célszerűségnek, egy másik dolog objektív követelményeinek való megfelelésnek lennie, hanem lehet a dolog öncélúsága, a saját lényeg, belső törvényszerűség objektív követelményének való megfelelés.

Az elmondottak alapján ésszerűen megragadhatóvá válik a természet antropomorf elemberiesítésének, az antropomorf természeti szépség vagy rútság kialakulásának pszichológiai mechanizmusa. Az esztétikai szemlélet már eleve, már a másik ember külső megnyilvánulásainak szemléletekor szimbolikus természetű: emberi „lényegi erőket”, ezek tevékeny kifejtését, a tevékenység által biztosított hatalmat a természet felett, vagyis az emberi szabadságot jelképezik ezek a megnyilvánulások. Ez a szimbolika több áttétellel valósul meg az ember által eszközözé alakított dolgoknál, valamint azoknál, amelyek az embertől érintetlen természeti tulajdonságaik révén segítik elő emberi célok megvalósulását: ezeknél a tárgyaknál és jelenségeknél az érzéki forma képe felidézi a szemlélőben a dolog saját lényegének, belső törvényszerűségeinek nem tudatosuló asszociatív tartalmát, és ez a természeti tartalom szimbolizálja a képességeket mint emberi tartalmat. Az antropomorfizált természeti tárgyaknál a szimbolizálás útja kétféle lehet. Az egyik az előzővel azonos — természeti forma → természeti tartalom → emberi tartalom —, de azzal a különbséggel, hogy a dolog formájában kifejeződő lényegi tulajdonság, belső szükségszerűség nem valóságos folytatása, pusztán analógia valamilyen emberi „lényegi erőnek”, és az analógia alapján szimbolizálja az utóbbit; ide sorolhatók azok az imént vizsgált tárgyak és jelenségek is, amelyeknek lényege, belső törvényszerűsége „szuverénül” determinálja a külső megnyilvánulásokat és ezáltal jelképezi az emberi „lényegi erők” analóg szuverénítését. A szimbolizálás másik útjánál a dolog formája tartalmaz valamilyen emberi tartalmat kifejező megnyilvánulási formával — emberi alakkal, mozgással, mimikával, hanggal — analóg elemet vagy struktúrát; a forma egészének szemlélésekor az egyes elemek vagy struktúrák általában nem tudatosulnak, így a velük analóg emberi formaelemekhez vagy struktúrákhoz kapcsolódott asszociatív emberi tartalmak is nem tudatosuló módon idéződnek fel és épülnek be szintetikusán a szemlélt természeti formába. A szimbolizálás útja ebben az esetben: természeti forma → emberi forma → emberi tartalom. A szimbolizálás két útja kombinálódhat: ilyenkor egy tárgy vagy egy jelenség szemlélt formája analóg elem vagy struktúra alapján egy másik dolog formáját szimbolizálja, amelyben emberi tartalmat jelképező természeti tartalom fejeződik ki (természeti forma → másik természeti forma → természeti tartalom → emberi tartalom).

Ezek az egyszerűbb vagy bonyolultabb utakon jön létre a természet egyes tárgyainak és jelenségeinek szépsége vagy rútsága, a többi között a dolgoknak már az ember előtt meglevő tulajdonságai is ezeken az utakon nyernek esztétikai funkciót. Ez érvényes az elemi szépre is: az elemi belső törvényszerűségek által „szuverénül” determinált érzéki forma (a többi között a csiszolt

drágakövek érzéki külseje is, amelyet a látszólag belülről kibocsátott fény ural) csak az elmondottak következtében válik széppé. Az elemi szép főleg az élettelen természetben dominál. Az élő természetben a növényzet szépségét túlnyomóan a faj lényegének megfelelő, ezt célszerűen szolgáló külső formák nyújtják. Az állatvilágban, amely a természetnek az emberek világához legközelebb álló része, a szépség, ill. a rútság meghatározásában az antropomorfizálás dominál: az állatok viselkedésében fejeződik ki leginkább olyan belső tulajdonságok (pl. az oroszán ereje, a ló gyorsasága, a macskafélék ruganyossága, számos állat ügyessége egyfelől — a lajhár lomhasága, a víziló esetlensége stb. másfelől), amelyek szabadságot biztosít, ill. kiszolgáltatottságra kárhozható emberi tulajdonságokkal analógok, és így ezeket szimbolizálhatják; az állatok viselkedésében és alakjában találhatjuk meg leginkább azokat a formákat is, amelyek az emberi „lényegi erőket” nyilvánító emberi formákkal analógok, így ezeket vagy ezek hiányát szimbolizálhatják (ilyen természetű pl. a kecsesen úszó, fehér — azaz „tisztá”-tollú hattyú szépsége, ill. az „elhízott” sertés, a láb nélküli, „alattomosan” csúszó-mászó kígyó, a „százlábú” rovarok stb. rútsága.

Bár kisebb mértékben, de megtalálható az antropomorf, a szimbolikus szépség az érzékelhető önmozgásra képtelen növényvilágnál és az élettelen természetben is. Itt valamilyen láthatatlan külső hatásra — pl. a levegőmozgásnak, a Hold változó vonzóerejének, elektromos feszültségnek a hatására — bekövetkező mozgásban kifejeződő erő, amely a külső ok láthatatlansága folytán belső erőnek látszik, emberi erőt szimbolizálhat (innen ered, a többi között, a háborgó tenger, a vihar szépsége). Máskor itt is a természeti forma szép emberi formát szimbolizál (a „karcú” nyírfa a lányok karcúságát, a vastag, szilárd tölgy a férfi erejét kifejező izmos emberi formákat stb.). Ugyanígy megtalálható az elemi szép is az élővilágban (a virágok, a madártollak, az aranyhal-pikkelyek színében, az élő formák szimmetriájában stb.). Hasonlóan fellelhető a maga nemében kiváló, a faj lényegét kifejező egyedek szépsége az állatvilágban is. *A valóság tárgyaiban és jelenségeiben fellelhető szépség, ill. rútság kialakulásának vázolt útjai tulajdonképpen csak tendenciák, amelyek a komplex tartalmat kifejező komplex forma szépségében, ill. rútságában többé vagy kevésbé bonyolult módon, egymást erősítve vagy gyengítve fonódnak össze.* A metafizikus materialista esztétika, a többi között, ennek a ténynek a felfogására képtelen. Pl. A. Jegorov „Művészet és társadalmi élet” (Gondolat 1961.) c. könyvében a következőket írja: „Az élő természetben előttünk van a tökéletesen egészséges módon’ fejlődött fajok sokfélesége, azoknak a szerves formáknak a sokfélesége, amelyekben a legteljesebben és a legerősebben fejeződik ki a faj minőségi sajátosságai. E szerves formák szépségének objektív jellege... kétségen felül áll...” (107. lap.) Ugyanebben a könyvben kilenc lappal később pedig ezt olvashatjuk: „Bármennyire tanulmányoznánk és nézegetnénk, mondjuk, egy friss, pompás rózsát és egy a maga nemében kiváló példányát a kígyónak, nem sikerülne csupán e tárgyak tulajdonságaiból megállapítanunk, hogy miért váltja ki belőlünk a rózsza az öröm, a szépség derűs érzését, a kígyó pedig iszonyt és undort.” (116. lap.) Jegorov a két hely közötti szembeötlő ellentmondást sehol sem oldja fel. Könyvéből nem derül ki, hogy mi határozza meg, hogy a maguk nemében kiváló példányok közül mely nemhez tartozók szépek és melyek rútak. Valójában arról van szó, hogy a a kígyónál pl. ezt a szépség irányába mutató tendenciát teljesen a visszájára fordítja az antropomorf, szimbolikus rútság tendenciája.

Azt a tételt, hogy a természeti tárgyak és jelenségek széppé válásának alapja bizonyos dolgok valóságos emberiesítése, átkerülése az ember és a természet ellentétében az ember oldalára, mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy a dolgoknak azon fajainál, amelyek lényegüknél, belső törvényszerűségeiknél fogva szemben állnak az emberrel, akadályozzák bizonyos céljainak elérését, korlátozzák szabadságát, a lényeg, a belső szükségszerűség kifejeződése az érzéki formában nem lehet szép (ilyen pl. a „maga nemében kiváló” mocsár, amelynek példáját Csernisevskij elemzi). Az ilyen tárgy vagy jelenség az embert általában nem szemlélődésre serkenti, hanem tevékenységre, amellyel a dolgot, annak lényegét, belső törvényszerűségét tagadja — így a rút dolgokhoz való viszonyban az esztétikai mozzanat, amely az érzéki szemlélettel kapcsolatos, általában másodlagos szerepet játszik. Amennyiben a rút mégis esztétikai szemlélet tárgyaként jelenik meg, akkor az élmény emocionális színezetében — legtöbbször uralkodó mozzanatként — a szorongás szerepel, ami — a szabadságélmény ellentéte lévén — ismét az esztétikai érzelmek és a szabadság-szükséglet közti kapcsolatról tanúskodik.

Az ember valóságos munkatevékenységében az emberrel szemben álló célszerűtlen tárgyak átalakulnak az ember oldalán álló tárgyakká, amelyek, emberiesített tartalmuknál — lényegüknél, belső törvényszerűségüknél — fogva, emberi célok megvalósítását segítik elő, a szabadság eszközévé váltak. A szabadság sematikus útja, amely ebben a folyamatban megvalósul, a dolog belső törvényszerűségétől e törvényszerűség tagadásán keresztül új törvényszerűség tételezéséhez halad. Szépnek általában azokat az elemi formákat érezzük, amelyekben szimbolikusan megjelenik a tartalomnak ez a mozgása, azaz amelyekben a törvényszerű a törvényszerűség megbontásán, a szükségszerű a véletlen, a harmónia a diszharmónián, az állandó a változón, a megszokott a szokatlanon keresztül fejeződik ki.

Ezen a viszonyon belül azonban különböző korok különböző osztályainak tagjainál érdekes eltolódás figyelhető meg, amelyet az elemi széppel mint — felfogása szerint — örök természeti széppel operáló, a szép társadalmi tartalmát figyelembe nem vevő metafizikus materialista esztétika nem vett észre. A jelenség azzal kapcsolatos, hogy az ember nem homogén törvényszerűséggel áll szemben, hanem természettörvények, gazdasági törvények, valamint politikai-jogi és erkölcsi törvények komplexumával. Hasonlóan ahhoz, ahogy, mint láttuk, a dolgok belső természeti törvényszerűségeiben az ember felismerheti a saját szabadságát, de ezek idegen, ellenséges erőként szemben is állhatnak az emberrel, a gazdasági és a politikai-jogi, ill. az erkölcsi törvényekhez is kétféle lehet az emberek viszonya. Itt azonban a viszony meghatározója már az osztályhelyzet: pl. a politikai-jogi törvényekben az uralkodó osztály tagjai szabadságuk, az elnyomott osztály tagjai kiszolgáltatottságuk forrását, a társadalmi haladás gazdasági törvényeiben a haladó osztály tagjai szabadságuk, a reakciós osztályok tagjai létbizonytalanságuk forrását ismerhetik fel. Tekintettel arra, hogy a törvények különböző fajtái többé-kevésbé szorosan összefonódnak egymással (különösen áll ez a kapitalizmus korára, amelyben a gazdasági törvények — és közvetítésükkel, bizonyos mértékig, még a politikai-jogi, sőt az erkölcsi törvények is — a dolgok belső törvényszerűségei gyanánt jelennek meg, hasonlóan a természettörvényekhez), az egyikhez való szabad vagy elidegenedett viszony kiterjedhet a törvények komplexumára. A törvényhez mint saját, ill. mint idegen erőhöz való általánossá vált viszony sajátos módon tükröződik egy-egy kor egyik vagy másik osztályának, rétegének

esztétikai közízlésén, az elemi széphez való viszonyán. Olyan korok olyan osztályai, rétegei számára, amelyek a törvényszerűségben uralkodó mértékben felismerik saját szabadságukat, a törvényszerűt, a szükségszerűt, a harmóniát, az állandót, a megszokottat egyértelműbben kifejező formák hatnak szépnak. Ezt figyelhetjük meg pl. a klasszicizmus ízlésében, amely a 17. sz. második és a 18. sz. első felében Franciaországban az államot, a királyi törvényt a legfőbb jónak tekintő abszolutizmus uralkodó udvari ízlése volt; valami hasonlóval találkozhattunk a múlt század 70-es éveitől kezdődően bizonyos polgári rétegek elvontan racionalista, dehumanizáló ízlésvilágában, amelynek gyökere a technika, a gépies törvényszerűség kultusza, művészeti megnyilvánulásai pedig az absztrakt művészetek, a kubizmus, az építészetben a konstruktivizmus, a zenében pl. a jazznek a gépies, monoton ritmust követő fajtái (bogie-woogie, rock and roll) stb. Más korok, más osztályok, rétegek a törvényszerűségben kiszolgáltatottságuk, létbizonytalanságuk forrását ismerhetik fel; ezek számára a szépség mint a szabadság érzéki kifejezése, a szabadság-szükséglet szimbolikus kielégülése olyan formákban fog megjelenni, amelyeken keresztül a törvényszerűnek a tagadása, a szeszélyes véletlenség, a diszharmónia, az állandóság hiánya, a szokatlan fejeződik ki. A törvényszerűséghez való ilyen negatív viszony tükröződik a romantikában, amely szimbolikus lázadás a kispolgárság részéről a kapitalista gépi nagyüzemi termelés és az ennek alapján kialakuló társadalom gépies törvényei ellen, amelyek a kispolgár szabadságát, létbiztonságát fenyegették; hasonló szimbolikus lázadásként fogható fel a korunkban megfigyelhető dekadens „formaromboló” ízlés. Természetesen, a törvényszerűséghez való viszony, amelyet itt igen vázlatosan jeleztünk, szintén nem tudatosan tevődik át a valóságos politikai tevékenység síkjáról az esztétikai szemléletben szimbolikus kifejeződő tevékenység síkjára.

*

Az esztétikai szemlélet, amelyben a forma tudatos képébe a tartalom nem tudatos módon épül be, az esztétikai viszonynak nem egyetlen formája. Az esztétikai viszony magába foglalja az esztétikai gondolkodást (azaz esztétikai tartalmak tudatosan kifejtett megismerését, ami pl. a műkritikát vagy az esztétika tudományát jellemzi) és az esztétikai alkotótevékenységet is. De az esztétikai viszonynak e két mozzanata csak a művészetnek mint a valóság műalkotásokban objektivált esztétikai megismerésének a vonatkozásában van jelen. Maguknak a valóság tárgyainak a vonatkozásában nem lehet jelen, mert ezek tartalmának a gondolkodásban tudatosan kifejtett megismerése már az egyes tudományokra tartozik, célszerűségük, a társadalmi haladás folyamatban játszott pozitív vagy negatív szerepük tudatos felismerése már utilitáris szemszögből történik; hasonlóan utilitáris tevékenység ezeknek a valóságos tárgyaknak a megalkotása. Láttuk, hogy a valóság tárgyaihoz és jelenségeihez mint a szabadságot szimbolikus kifejező dolgokhoz való esztétikai viszony épp ebből az utilitáris viszonyból nőtt ki; de sem ezt a tényt meggyőzően bizonyítani, sem az esztétikai viszony minőségi sajátosságát tisztázni nem vagyunk képesek a tudatos és a nem tudatosuló mozzanatok dialektikájának figyelembevétele nélkül. Vanszlov és Sztolovics idézett könyvének egyik súlyos fogyatékosága, hogy bár helyenként utalnak arra, hogy a szép társadalmi-emberi tartalma csak „megszűntén-megőrzött (снятый) módon” tükröződik, de nem tisztázták ennek a megszűnve-megmaradásnak a konkrét természetét és a kérdések konkrét elemzése során úgy vették, mintha a formát és a tartalmat egyaránt a tudat

tükrözné. Ezzel mind a metafizikus materialista, mind a szubjektivizmusra hajló irányzat híveinek jó érveket nyújtottak, amelyek az elfogulatlan vizsgálatnak abból a helyes észrevételéből indultak ki, hogy az esztétikai szemlélet során a tudatban nem jelennek meg olyan bonyolult természeti-társadalmi tartalmak, mint amelyeket Vanszlov és Sztolovics a dolgok esztétikai hatásának forrásaként tekint. Innen vonták le azt a helytelen következtetést, hogy az esztétikai hatás forrásának vagy magukban a tudatban megjelenő érzéki tulajdonságokban, vagy a tudatban kell lennie.

Ami a művészetet illeti, ott, mint említettük, megvan mind a tartalom tudatos tükrözése, mind a valóságos tevékenység. Meg kell azonban jegyeznünk — anélkül, hogy a művészeti visszatükrözés, a művészeti tartalom és forma problémáit jelen cikk keretein belül akár csak vázlatosan is érinteni tudnánk —, hogy öncsonkító egyoldalúsághoz vezetne, ha a műalkotással, mint a társadalmi tudat sajátos formájának objektivációjával kapcsolatban, csak az ismeretelméleti kérdés felvetésére és megoldására korlátozódnánk, és ignorálnánk a társadalmi tudat és az egyéni tudat kölcsönös viszonyának problémáját a művészeti tudatformán belül. Pontosabban: itt sem az egyéni tudat és a műalkotásban objektivált társadalmi tudat viszonyát kell vizsgálni, hanem az objektív valóságot és az osztályérdeket tükröző tudatos ismeretekkel, nem tudatosult asszociatív tartalmakkal, továbbá szabadság-szükséglettel bíró szubjektumnak és a műalkotásnak a komplex viszonyát egyrészt a *művészi alkotás*, másrészt a *műélvezet* folyamatában. Persze, ez elsősorban a művészetszociológia feladata. Megvan azonban az esztétikai vetülete is. Csak a szubjektum és a műalkotás közötti komplex viszony figyelembevételével lehet egyáltalán igazolni a nem fogalmakban, hanem képzetekben végbe menő művészi tükrözés létjogosultságát, méghozzá nem mint pusztán ideiglenes megismerési formáét, amelyet a tudomány fejlődésének korunkban kibontakozó perspektívája halálra ítél (ma ez a felfogás a művészetek sorsáról igen széles — főleg polgári értelmiségi — körökben elterjedt, ami sürgetővé teszi meggyőző cáfolatát). Szükséges a szubjektum és a műalkotás komplex kölcsönhatásának figyelembevétele a művészet pártosságának differenciált (pl. a filozófia pártosságától megkülönböztető) felfogásához. A művészeti kifejezés és a kifejező művészetek — elsősorban a zene — marxista esztétikájának a kidolgozása is csak a szabadság-szükséglet szimbolikus kielégülésének konkrét vizsgálata alapján lehetséges.

ПСИХОЛОГИЯ ПРЕКРАСНОГО

Ласло Гараи

В статье рассматривается прекрасное в предметах и явлениях действительности. Автор примыкает к диалектико- и историко-материалистической концепции В. В. Ванслова и Л. Н. Столовича, по которой эстетические свойства вещей представляют собой человеческие содержания, выраженные чувственными формами, в частности прекрасное — это такой предмет или такое явление, которое чувственно выражает человеческую свободу. Человеческое содержание прекрасного является так же объективным, как и чувственные свойства, составляющие его форму: оно состоит, с одной стороны, из сущности, внутренней закономерности предмета, которая может быть продуктом человеческого труда или свойством внутренней природы предмета, а, с другой стороны, из положительной функции, приобретенной предметом на основе своей сущности в процессе общественной деятельности, прежде всего путем практического осуществления господства человека над природой. Это комплексное содержание выражается в совокупности чувственных свойств предмета или явления, как в комплексной форме. В этом комплексе можно

изолировать простые элементы этих форм, в которых чувственно выражаются простые, элементарные закономерности: однородность пространственных и временных элементов, или же собственные закономерности света или звука, передающих свойства предмета органам чувств — формы с таким содержанием составляют сферу элементарного прекрасного. При восприятии элементарного прекрасного имеют место два явления: 1. сознание субъекта заполняется воспринятой формой, причем содержание не отражается сознательно, т. е. относительно независимо от формы, а входит синтетически в образ формы, придавая ему специфическую окраску; 2. эта окраска носит эмоциональный характер. В статье доказывается, что оба эти явления встречаются и в чувственном восприятии комплексного прекрасного. Основу эмоционального колорита составляет специфическая человеческая потребность — потребность в свободе, развивавшаяся в процессе антропогенеза под влиянием целеполагающей и целевыполняющей трудовой деятельности, ее физиологической базой является динамический стереотип этой формы деятельности, сама же потребность направлена к деятельности такого рода. Потребность в свободе является: 1. относительно независимой от потребностей существования, 2. объективной потребностью субъекта, 3. общественной потребностью индивида, 4. она может быть символически удовлетворен. Основой последнего является кинестетический аппарат, который может быть приведен в действие не только собственным движением субъекта но и наблюдением движения другого лица. *Переживание прекрасного является символическим удовлетворением потребности в свободе.* Его первичная форма связана с наблюдением другого человека: эмоционально окрашенное переживание обуславливается тем, что в внешности другого человека выражается его внутренняя сущность (его способности, знания, сила). В процессе трудовой деятельности эта сущность опредмечивается, т. е. воплощается в собственной сущности разных предметов, — вследствие этого и чувственное созерцание этих предметов символически удовлетворяет потребность в свободе, т. е. вызывает переживание прекрасного, если опредмеченная человеческая сущность выражается в чувственной форме, т. е. если она может восприниматься наблюдателем без того, чтобы быть осознанным. На основе действительного опредмечивания человеческой сущности, т. е. на основе действительного очеловечивания предметов образуется символическое очеловечивание, т. е. антропоморфизация, открывающая новую область для переживания прекрасного в том смысле, что само это переживание носит уже подлинно символический характер. Это понятие прекрасного применяется в статье при рассмотрении конкретной проблемы: как в вкусе человека, принадлежащего определенной эпохе и классу, символически проявляется его отношение к закону, как к распознанной основе или преграде его свободы.

THE PSYCHOLOGY OF THE BEAUTIFUL

László Garai

The article deals with the beauty of the objects and phenomena of reality. It joins with the conception, set forth by W. W. Wanslow and L. N. Stolowitch on the basis of dialectical and historical materialism, according to which the aesthetical properties of things are formed by human contents, expressed in sensorial form, within them beauty being an object or phenomenon, expressing human freedom through the senses. The human contents of a beautiful thing is objective in the same way as the sensorial properties composing its form: it is formed, on the one hand, by the substance, the inner law of the thing, that may be the work of human labour or the inner natural property of the thing, and, on the other hand, by that positive function, which has been obtained by the thing through its substance, in social activity, fundamentally in the exercise of the rule over nature. This complex contents manifests itself in the totality of the sensorial properties of the object or phenomenon, as in a complex form. Within this scope, one can isolate the simple elements of the form, in which simple, elementary laws are expressed through the senses: the uniformity of the elements of space and time, or the laws of the light or of the sound transmitting the properties to the organs of sense it is of them that the sphere of the elementary beautiful is composed. During the observation of the elementary beautiful two phenomena are to be observed: 1. the mind of the observer is occupied by the form, the contents does not appear consciously, i. e. as a physical fact isolated from the image of the form, but is synthetically built in this image, giving a special colour to it; 2. this colour is of emotional character. The article shows that these two phenomena are to be found also in the sensorial perception of the complex beauty of things. The basis of the emotional colour is a specific human drive, the drive of freedom, developed

during anthropogenesis under the influence of an aim-setting and effecting labour-activity, its physiological basis being the dynamical stereotype of this form of activity, and the drive itself being directed towards such an activity. The drive of freedom is 1. comparatively independent of the needs of self-preservation; 2. it is the objective need of the subject; 3. it is the social need of the individuum; 4. it is capable of symbolical satisfaction. The key to latter is the kinaesthetical apparatus, which can be set into action not only by the motion of the individual itself but also by the contemplation of the motion of another individual. The experience of beauty is a symbolical satisfaction of the drive of freedom. Its primary form is connected with the contemplation of the other man; the emotionally coloured experience is caused by the fact that in the sensorial appearance of the other man his inner substance, his faculties, knowledge and power are expressed. On account of the fact that during the labour-activity this substance becomes objective, i. e. it materializes in the objective substance of different things, the sensorial contemplation of these things, too, brings the drive of freedom to a symbolical satisfaction, i. e. it can cause an experience of beauty, if this human substance, having become objective, is expressed in its sensorial form, that is, if the observer can comprehend it without making it mentally conscious. It is on the basis of the real objectivization of human substance, i. e. on the basis of the real humanization of the objects that symbolical humanization, anthropomorphization develops, opening up a further region of things for the experience of beauty, considering that this experience has anyway a symbolical character. The article employs this conception when examining the concrete problem, how the relation to the law as to the recognized basis of freedom, or to the law as to the recognized basis of freedom, or to the law as to the restriction of freedom, manifests itself symbolically in the tastes of men of different ages and classes.

Igazság és tudomány — Jaspers szerint¹

BONTÁNE VAMOS VERA

Karl Jaspers német filozófus, jelenleg a bázeli egyetem tanára, Nyugaton a legnépszerűbb egzisztencialista filozófusok egyike. Pályafutását az első világháború éveiben pszichiáterként kezdte. Első ismertebb könyvében, a „Világnézetek lélektaná”-ban² a pszichologizmus egyik válfajával kísérletezik. Az egyes filozófiák jellegét, szerinte, elsősorban szerzőjük lelki beállítottsága határozza meg, e szerint alakulnak ki a filozófusok szellemi típusai. A „Világnézetek lélektana” az 1920-as években kedvelt olvasmány volt a burzsoá értelmiség körében. A Jaspers-féle pszichologizmus mint burzsoá ideológia a világnézeti ellentétek társadalmi, osztályalapjáról terelte el a figyelmet. A mai nézeteivel egybehangzó filozófiai rendszerét — amellyel az egzisztencializmus vallásos irányzatához csatlakozott — későbbi könyveiben fejti ki.³

Jaspers filozófiája a német kispolgári és kispolgári értelmiségi rétegeknek a világnézetét fejezi ki. E rétegek a hitleri fasizmussal érzelmileg olykor szembekerültek, de passzívan tűrték, mert a fasizmusnál jobban féltek a munkásosztály hatalomra kerülésétől. 1945 után ezek a rétegek Nyugat-Németországban az amerikaiaktól várták létérdekeik biztosítását és az „igazi” demokráciáról és humanizmusról szőtt zavaros elképzeléseik valóra váltását. Jaspers viszonyát a valláshoz is filozófiájának osztálygyökerei határozzák meg. Az a kispolgári értelmiség, amely a modern technika légkörében él, már nem hisz a vallás természeti világképében és dogmaiban, életformája nehezen viseli el a vallási kötöttségeket, de a vallásra mint lelki vigaszra, erkölcsi útmutatóra és érzelmi élményre mégis szüksége van, mert a kapitalizmus társadalmi viszonyai között mind fokozottabban érzi a létbizonytalanságot, az ismeretlen társadalmi erőktől való függést és félelmet. Jaspers vallásossága is e rétegek vallásosságát fejezi ki: nem kötött sem dogmákhoz, sem felekezetekhez, nyárspolgárian „felvilágosult” és nyárspolgárian szentimentális.

Jasperst, noha társadalomfilozófiai nézetei alátámasztják a fasiszta ideológiát, családi kapcsolata miatt mellőzte és heidelbergi egyetemi katedrájától megfosztotta a hitlerizmus. Erre hivatkozva, 1945 után, mint antifasiszta és a nyugati demokrácia régi híve lép fel. 1945 utáni írásaiban egyaránt megtaláljuk a „nyugati szabadságeszme” dicsőítését és a szocializmus és a marxista filozófia útszéli hangú becsmérlését. 1948 óta — mint svájci egyetemi tanár — a „semleges pacifista” hangnemében is beszél.

Az „Igazság és tudomány” a bázeli egyetem alapításának ötszázadik évfordulóján mondott ünnepi beszéde. Ebben a tudomány és az igazság fogal-

¹ „Wahrheit und Wissenschaft” (Basel, 1960.) c. írása alapján.

² Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1919.

³ Philosophie (Berlin, 1932.) és Von der Wahrheit. München, 1947.

mát elemzi, hogy „a fenyegető világhatalom előtti időben” kijelölje „a mai egyetem célját és feladatát”.⁴ Ez, szerinte, nem más, mint — a szaktudományok oktatásán kívül — „a tudományok igazságától független” igazság tudatosítása. Ez pedig — közelebbről szemügyre véve — a Jaspers-féle filozófia „igazsága”.

Ez a tudományoktól elkülönített filozófiai „igazság” Jaspers irracionalista szubjektív idealizmusában és abban a tudományellenességben gyökerezik, amely minden írását áthatja. Tagadja a természet és a társadalom objektív törvényeit: „Nincsen sem természeti sem társadalmi törvény, amely a dolgok menetét egészében meghatározná.”⁵ Jaspers a tudomány törvényeinek szubjektív hasznosságát sem ismeri el, mint pl. a machisták. Szerinte a tudományos világkép sem mond lényegesebbet a világról, mint a vallás és a mítoszok világképe: „A mitikus világképtől megkülönböztetett tudományos világkép maga is mindenkor új mitikus világkép volt, tudományos tartozékokkal és szegényes mitikus tartalommal”.⁶ Jaspers filozófiája nem kapcsolódik a modern természettudományos világképhez, de még a természettudományok egyes eredményeihez sem. Ennek ellenére szavakban — ez alkalommal is — elismeri annak a modern tudománynak a jelentőségét, „amely a művészek műhelyeiben, az alkimisták laboratóriumában, a nominalista filozófiában, az új csillagvizsgálókban, a növény- és állatgyűjteményekben, a humanisták tanulmányaiban, a diplomaták és az államigazgatás nézeteiben jelent meg. . .”⁷ és a középkori egyetemet mai értelemben vett egyetemmé alakította át. Jaspers szerint azonban „. . . a modern tudomány megjelenése egyfajta szerencsétlenség kezdete is. . . A természettudományokból keletkező technika mindenekelőtt megszabadítja az embert a szükségtől és új létformát teremt, de később kétértelműen egy időben biztosítja a lehetőséget az építésre és rombolásra egyaránt, és végül, visszajára fordulva, mindent a maga uralma alá akar hajtani.”⁸ A természettudományokéhoz hasonló úton halad — írja Jaspers — „a történettudományokból kialakuló szociológiai-praktikus gondolkodás, amelynek alkalmazása először lehetővé teszi a tájékozódást a társadalmi tevékenység tervek realitásaiban és lehetőségeiben, azután, ellenkezőjére fordulva, mint félreértett totális tudás, mint totális tervezés akarja hatalmába keríteni a történelmet”.⁹

Jaspers az emberiség jövője szempontjából figyelemre méltóbbnak tartja a modern tudomány és technika „átkait”, mint áldásait. Már 1931-ben, először fejtve ki részletesen társadalomfilozófiáját, spengleri pesszimizmussal és félelemmel beszél a technikai fejlődésről. A modern technikának és a vele kapcsolatos munkamegosztásnak tulajdonítja, hogy „minden pusztító nyersanyagból válik a pillanatnyi pénzszerzés céljaira. . . mindenütt, ahol az ember a megosztott munkában csak mint munkavállaló vesz részt, szétválik az emberi lét és a munkáslét, és ez a szétválás minden ember felett külön ítél.”¹⁰ Jaspers itt meglevő ellentmondásokra utal, amelyek azonban nem általában a technika fejlődéséből, hanem a tőkés termelési viszonyokból erednek, mint Marx a tőkés

⁴ Wahrheit und Wissenschaft. 3. o.

⁵ Philosophische Autobiographie. „Karl Jaspers”, Stuttgart, 1957. 56. o.

⁶ Einführung in die Philosophie. Zürich, 1950. 73. o.

⁷ Wahrheit und Wissenschaft. 4. o.

⁸ Uo. 9. o.

⁹ Uo. 4. o.

¹⁰ Die geistige Situation der Zeit. Berlin—Leipzig, 1931. 57. o.

elidegenedés jelenségeinek elemzésekor kifejtette. Jaspers is észreveszi a tőkés társadalmi rend bizonyos visszasságait, de a felületi jelenségek és az alapvető okok közötti összefüggéseket már nem érti, így pl. igen távol áll attól, hogy megértse a munkásosztály helyzetét a kapitalizmusban, történelmi szerepét a jelenkorban. A munkásosztály — Jaspers felfogásában a „tömeg” — ugyanis csak a technika átka, szükségessége rossz: „A technikai lét és a tömeglét összetartoznak. A nagy gépezetnek tömegtulajdonságokra kell beállítania magát.”¹¹ Jaspers — mint Nietzsche és Ortega szorgalmas epigonja — eljut a fasiszta elit-teóriáig. A technika fejlődése az „eltömegesedéshez” vezet, a „nem demokratizálható tömegember” típusát termeli ki — fejti ki, a többi között, „Az igazságról” c. terjedelmes könyvében: „Az emberek tömegtulajdonságai csak akkor teszik lehetővé a közösségi életet, ha a többség engedelmessékedik, . . .” ugyanis „. . . radikális különbség van az olyan emberek között, akik tragikus életismeretekkel, széles látókörrrel, merészséggel rendelkeznek, eljutottak minden tudáshoz és nem-tudáshoz, és az olyanok között, akik nem rendelkeznek tudással, erre képtelenek is, akik elől a tompa bizalom és az optimista életöröm minden szakadékot elrejt. . .”¹²

A modern technikához hasonló szörnyet lát Jaspers a modern tervgazdálkodásban is, és dicséri a szabad verseny túlhaladott eszméjét: „Vagy az átfogó sors elébe állunk a szabad választásban, bízunk az esélyekben, az erők szabad összjátékában, akkor is, ha közben abszurdítások is előfordulnak, mert megmaradnak az esélyek ezek korrigálására. Vagy ott állunk az ember által totálisan megtervezett világban, ennek a világnak szellemi és emberi romjaiban.”¹³

A modern tudomány „átkai” közé sorolja Jaspers az ún. „tudományos babonát” is. A tudományos babona eredete — írja — a szakembereknek az a tévhite, hogy egy bizonyos szemszögből (ti. egy szaktudomány szemszögeből) az egész valóság áttekinthető, irányítható: „A szakemberek mind úgy élnek, mintha egy helyről az egész mindenség irányítható lenne”.¹⁴ Ennek a gondolatnak van ésszerű magva: egy-egy szaktudomány törvényei alapján valóban nem kaphatunk átfogó világmagyarázatot. Jaspers azonban itt is, mint többi írásaiban, zavarosan és önkényesen használja a tudományos babona fogalmát, ide sorolja a filozófiának a szaktudományok eredményei alapján létrejött helyes általánosításait is és, általában, a filozófia pozitív viszonyát a szaktudományokhoz. A tudományos babona elleni fellépés jegyében ebbe a zavaros fogalomkörbe a fasiszta fajelméletekkel és a freudizmussal együtt a marxizmust is beskatulyázza. Jaspers azokhoz a burzsoá filozófusokhoz tartozik, akik egészen felületesen, általában csak másodlagos forrásokból ismerik a marxizmust, olyan forrásokból, amelyek már eleve eltorzítva kommentálják a marxista filozófiát és a tudományos szocializmus elméletét. Így azután olyan ellentmondásokba keveredik, hogy végül nem lehet eldönteni, milyen alapon támadja a marxizmust, mint „tudományos babonát”-e vagy mint „tudománytalan hit”-et. A marxizmus — írja — „tipikus modern jelenség, minthogy az emberek jólétét a tudományra alapozza, már ahogyan a tudományokat felfogja. Másra nincsen szüksége.”¹⁵ Ez a megállapítás Jaspers

¹¹ Uo. 35. o.

¹² Von der Wahrheit. München, 1947. 804—805. o.

¹³ Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1950. 226. o.

¹⁴ Wahrheit und Wissenschaft. 10. o.

¹⁵ Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 218. o.

részéről nem a marxizmus elismerése, hanem tudományos babonaként való jellemzése. Másutt viszont minden tudományos megalapozottságot nélkülöző valláspótléknak, „abszurd hit”-nek tartja a marxizmust és Marxot e hit „első prófétájának”.¹⁶

Jaspers, miután a „tudomány átkait” felsorolta, tovább „elemezve” a tudomány fogalmát, rátér a tudományos megismerés „korlátaira” és „határait”: „A tudományos megismerés mindenkor azt jelenti, hogy kilépünk az egészből. . . A tudományos tényismeret nem a lét megismerése. Minden tudomány részleges, bizonyos tárgyakra és aspektusokra irányul, és nem magára a létre.”¹⁷ A tudományos megismerés ennél fogva — fejti ki Jaspers — nem ad életcélt, nem magyarázza meg magának a tudománynak a célját sem: „A modern tudomány ismeri mindenkori határait, tudja, hogy ismeretei részlegeseek, és hogy nem vezetheti az életet. . .”¹⁸ — jegyzi meg máshelyütt. A szaktudományok csak részjelenségekkel foglalkoznak, ezért a világ mint egész — szerinte — nem lehet a tudományos megismerés tárgya. A tudomány — mint ezt több könyvében megállapítja — akkor is, amikor a világ egészét véli átfogni, mindig csak egy-egy részletet mondhat magáénak. Jaspers az általa sokat szidott modern tudomány érdeméül tudja be, hogy, állítólag, lemond az átfogó világképről, holott erről csak a modern természettudományok eredményeit félremagyarázó dekadens filozófiák mondanak le. Az, hogy a világ mint egész nem a szaktudományok, hanem a filozófia tárgya — így torzul el Jaspers felfogásában.

Jaspers ezután a „tudományoktól független igazság” lényegét fejti ki: Minthogy, szerinte, a világot mint egészet megmagyarázni és életcélt kijelölni tudományos alapon nem lehet, ezt a két főfeladatot a filozófiának, azaz „filozófiai hit”-nek kell megoldania. Ennek a filozófiai hitnek — azaz Jaspers filozófiájának — az igazságához elsősorban a tudományoktól és a tudományos értelemben vett valóságtól elszakadva jutunk el. Éz a filozófia „nem a megismerhető világra irányul, hanem az egzisztenciára és a transzcendenciára. . . és az érzékeleti valóságot a rejtjelek (Chiffre) nyelvén világítja meg.”¹⁹

A „transzcendencia”, az „egzisztencia” és a „rejtjelek” Jaspers filozófiai rendszerének központi kategóriái, amelyeket a korszerű filozófiai igazság alátámasztására vonultat fel. Mit jelentenek ezek a titokzatos fogalmak? Jaspers filozófiai terminológiája a mai polgári filozófia mértékével mérve is rendkívül zavaros. Terminológiai zavarosságát Jaspers azzal indokolja, hogy a „filozófiai fogalmak hajlékonysága mellett és a merev terminológiai rendszerek” ellen foglal állást.²⁰ Jaspers terminológiai zavarosságának valódi oka főleg a tudatosan vállalt eklekticizmusa. Ő maga is elismeri, hogy filozófiájának „. . . nincsen meghatározott álláspontja, de keresi az összes lehető álláspontokat, mindegyiket hajlandó elfogadni, bármely alakzatba, álarcba, világba beleéli magát, mert egyedül a nézőpont teljes mozgékonyasága biztosítja a lét megértését”.²¹ Eklektikus zavarosságát növeli az a fajta eredetieskedő fogalomalkotás, amellyel, a mai burzsoá filozófusokra jellemzően, leplezni próbálja nézeteinek ürességét és egyben mentesülni kíván a tudományos kontrolltól.

¹⁶ Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. München, 1950. 17. o.

¹⁷ Wahrheit und Wissenschaft. 11—12. o.

¹⁸ Die Frage der Entmythologisierung. München, 1954. 10. o.

¹⁹ Wahrheit und Wissenschaft. 15. o.

²⁰ Von der Wahrheit. 428. o.

²¹ Uo. 181. o.

Jaspers a filozófiai rendszére részére nem is igényli a tudomány elnevezést, nem tudományt, hanem valláspótlékot akar adni, nem tudományos igényű filozófiát, hanem „filozófiai hitet”.

Jaspers a filozófiákat általában nem tekinti tudománynak, hanem a hit egyik válfajának. (A marxista filozófiát sem azzal az indokolással támadja, hogy állítása szerint, szintén vallás, hanem azzal, hogy téves eszméken alapuló vallás.)

Jaspers szerint a filozófiai gondolkodás alapvetően különbözik a tudományos gondolkodásmódtól. A filozófia — állítja — nem rendelkezik a tudományos bizonyítás eszközeivel, nincsenek általános érvénnyel bíró eredményei.²²

Amikor azt bizonygatja, hogy a filozófia nem tudomány, összekeveri a filozófia mint tudományos világnézet és a köznapi világnézet fogalmát. Arra az álláspontra helyezkedik, hogy minden ember „eredendően” és „elkerülhetetlenül” filozofál, és ehhez a filozofáláshoz „elegendő előfeltétel az ember saját léte, sorsa, élettapasztalatai”.²³ „Túlhaladva” korábbi elméletét a filozófiák lélektani determináltságáról, azt állítja, hogy a filozófia nem magyarázható meg semmi másból, mint önmagából: „A filozófia... nem vezethető le valami másból. Mindegyik filozófia saját magát megvalósítva definiálja önmagát.”²⁴

Jaspers filozófiai hitét sok szál fűzi a közönséges vallási tudathoz. Saját filozófiájából kiindulva, és a filozófiát általában hitnek tekintve, beszél a filozófia és a vallás viszonyáról. Ez, szerinte, elsősorban nem az egymással harcban álló, hanem az egymással szövetséges feleké. A szövetség — fejti ki — mindenekelőtt a filozófia számára előnyös, sőt elválása a vallástól a létét veszélyeztetné, mert a filozófiai problémák vallásos megfogalmazásban élnek az emberek gondolatvilágában.²⁵ Jaspers sejti, hogy a valláspótlék-filozófiákat hasonló tényezők és igények tartják fent, mint a vallást.

Hogyan oldja meg a Jaspers-féle filozófiai hit az első feladatot, amelyet maga elé tűzött, az „élet vezetését”?

Jaspers filozófiája — hasonlóan más irracionalista és főleg egzisztencialista rendszerekhez — ontológiai formába öntött szubjektív etika. (Ezen belül különbséget tehetünk egész filozófiai rendszere és szűkebb értelemben vett etikai nézetei között, erre azonban itt nem térünk ki.) Az „élet vezetésén” Jaspers részben az egész emberiség, részben az egyes ember életcélja kijelölését érti. Mindkettőt elvonatkoztatja a társadalmi viszonyoktól, történelmi szituációtól, elvont misztikus életelvekről beszél. Jaspersre is jellemző az, amire az SZKP Programja a mai burzsoá filozófusokkal kapcsolatban rámutat, hogy nem képes „tudományos választ adni az élet által felvetett kérdésekre”, és ezeket tudománytalan világnézet keretében próbálja megoldani.

Az egyes ember és az egész emberiség fő célja — Jaspers szerint — eljutni a „transzcendenciához”. A „transzcendencia” Jaspers filozófiájának egyik központi kategóriája, e zavaros filozófiai hit még zavarosabb istenfogalma.²⁶ A „transzcendencia” panteisztikus jellegű, mindenben jelen van és mindenben megnyilvánul, ugyanakkor mégis a világ első és külső oka. Emberen kívüli objektív idealista szellemi tényező, de — mint egzisztencialista

²² Einführung in die Philosophie. 9—10. o.

²³ Uo. 9. o.

²⁴ Uo. 10. o.

²⁵ Der philosophische Glaube. Zürich, 1948. 69—99. o.

²⁶ Részletesen és ezoterikus formában a „Philosophie” III. kötetében fejti ki.

istenfogalom — mégis elválaszthatatlan a szubjektumtól, és belőle vezethető le. A „transzcendencia” megnyilvánulásai közül Jaspers számára a legfontosabb — különösen népszerűen megírt könyveiben — az erkölcsi megnyilvánulás, amikor „a jó és a rossz közötti különbségben tapasztalja”²⁷ a transzcendenciát. Minthogy ez a különbség a dekadens polgárság számára elmosódott, Jaspers filozófiai hitének istene végül is feloldódik a kispolgári értelemben vett „jószándék”-ban és az önkényesen értelmezhető „tisztá” lelkiismeretben.

Az egyéni életcélzt Jaspers a transzcendenciához való eljutáson kívül az „egzisztencia megvalósításában” is látja. Az egzisztencia fogalma itt — mint más egzisztencialista irányzatokban is — a létet mint leszűkített, szubjektív létet jelöli. Egyben ez a „filozófiai hit” lélek-fogalma: „Ami a mitikus kifejezőmódban lélek és isten, az a filozófia nyelvén egzisztencia és transzcendencia. . .”²⁸ Az egzisztencia mint lélek Jaspersnél elsősorban vallásos értelemben vett lélek, megfelel annak, amit a vallás az ember isteni lényegének tart. Az „egzisztencia”, ellentétben a pszichológiai jelenségekkel, tudományosan nem értelmezhető: „Ha meg akarom ragadni eltűnik, mert nem pszichológiai szubjektum”.²⁹ Az egzisztenciafogalom irracionális voltát mutatja Jaspers elmélete az egzisztencia „megvilágosodásáról” (Existenzerhellung). Az egzisztencia ugyanis, mint Jaspers hangsúlyozza, nem ismerhető meg, és el sem gondolható, de „megvilágosodik”. A „megvilágosodás” nem a megismerés egyik módszere, hanem csak törekvés a saját lényeg, a saját egzisztencia megvalósítására. Helyesen jegyzi meg ezzel kapcsolatban Jaspers egyik bírálója: „Bár az olvasó ezután sem fogja megtudni, mi az egzisztencia, de talán ő maga egzisztenciává lesz”.³⁰

Nemcsak Jaspers, de az egzisztencialista filozófusok — köztük Sartre is — általában úgy vélik, hogy — az egzisztencia-fogalomból kiindulva — egyedül ők sajátították ki az emberi lényeg problémáját és helyes megoldását. A marxista filozófiát pedig azzal vádolják, hogy ezeket a kérdéseket elhanyagolja. Az egzisztencializmus alapvető tévedése itt az, hogy — szerinte — az emberi lét szubjektív, társadalmi-emberi kapcsolatoktól elvonatkoztatott lét, az emberi lényeg pedig ennek a létnek az absztrakciója. A marxista filozófia is foglalkozik az emberi lényeg problémájával, de abból kiindulva, amit Marx a Feuerbach-tézisekben így határozott meg: „... az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.”³¹ A marxista filozófia álláspontja az, hogy az ember a képességeit, az alkotóképességét a társadalom javára kifejtve „valósítja meg önmagát”. Ahhoz, hogy ez minden ember számára konkrét lehetőséggé váljék, megfelelő társadalmi előfeltételek szükségesek, amelyeket a szocializmus alapoz meg és a kommunizmus vált valóra.

Jaspers írásaiban az egzisztencia-fogalom tartozéka — néha lényegbeli tulajdonsága, vagy az egzisztenciával felcserélhető fogalom — a „szabadság”. Ezt a fogalmat is önkényesen, konfúzusan használja. A szabadság — írja — a szubjektumból ered, mert „annak a kérdésnek az eredete, hogy van-e szabad-

²⁷ Der philosophische Glaube. 38. o.

²⁸ Philosophie, II. köt. 1. o.

²⁹ Uo. 2. o.

³⁰ William A. Earle: Die Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers. „Karl Jaspers”. Stuttgart, 1957. 517. o.

³¹ Marx—Engels Művei 3. köt. Budapest, 1960. 9. o.

ság, éppen énbennem magamban van, aki akarom, hogy legyen”.³² Más helyen viszont a szubjektumon kívüli transzcendenciából származtatja a szabadságot: „Minél szabadabb az ember, annál bizonyosabb számára az isten. Amiben tulajdonképpen szabad vagyok, abban bizonyos vagyok, hogy nem saját magam által vagyok szabad.”³³

A szabadság legmagasabb formája Jaspersnél az ún. „transzcendentális szabadság”, amelyben „én magam — miközben érvényes normáknak engedelmeskedem — szabadnak érzem magam”.³⁴ A „transzcendentális szabadság”-hoz hasonló értelmezésben — mint a szabadság egyik formája — szerepel egy másik kifejezés, a „feltétlen követelés” (unbedingte Forderung). Mindkét fogalom Jaspers szabadság-felfogásának fatalista, vallásos színezetét erősíti. „A feltétlen követelés” — írja — „a transzcendenciából tör elő erre a világra, a mi szabadságunk útjain át.”³⁵ A „feltétlen követelés” fogalmában a „vallás isteni sugallata”, a vallásos fatalizmus keveredik a kategorikus imperativusz nyárspolgárián ellaposított fogalmával. E fogalomra jellemző, hogy „a feltétlen követelés megvalósításakor a lét egyaránt anyagává lehet egy eszmének, szerelemnek, hűségnek...”³⁶ Ennek a fogalomnak, Jaspers szerint, időtlen igazságtartalmát — valójában semmitmondó voltát — a felsorolt példák is mutatják: szerinte Szokratész, Seneca, Morus Tamás és Gior-dano Bruno egyaránt ennek a követelménynek a jegyében cselekedtek.

Ennek a tetszés szerint értelmezhető szabadság-fogalomnak a jegyében lép fel a „mindenfajta” társadalmi önkény ellen tiltakozó humanista pózban 1932-ben,³⁷ mondván, hogy a szabadság nem azonos a „tetszés szerinti önkény” fogalmával. Viszont ugyanennek a szabadságfogalomnak alapján támadja — 1945 utáni könyveiben — a szocialista társadalmat.

Jaspers szabadság-felfogására és filozófiájának alaphangulatára jellemző elmélete az „egzisztenciális szabadság”-ról. Az „egzisztenciális szabadság” végső fokon azt jelenti, hogy az embernek tudomásul kell vennie a reá különböző formákban váró végzetét. Ez a végzet a „határhelyzetek”-ben jelentkezik. A „határhelyzetek” — Jaspers szavaival — „létünknek olyan alaphelyzetei, amelyeket nem változtathatunk meg...”³⁸ Négy ilyen „határhelyzet” lép fel az ember életében: a halál, a szenvedés, a harc és a bűn. A „határhelyzetek” sem ismerhetők meg, „nem láthatunk át rajtuk... olyanok mint egy fal, amelynek nekiütközünk, amelyet nem sikerül átlépnünk. Nem változtathatjuk meg, csak megvilágíthatjuk, anélkül, hogy valami másból magyarázhatnánk meg őket.”³⁹ A „határhelyzetek” elméletében is kiütköznek Jaspers filozófiájának következetlenségei. Jaspers, aki a szabadság kategóriájában — ha nagyon bizonytalanul, és ha hamis általánosítással helytelenül kiterjesztett értelmezésben is — elítéli az önkényt, az erőszakot, a harcot, mint határhelyzetet jellemezve, elkerülhetetlennek tartja, hogy „Ha élni akarok, úgy haszonélvezője kell legyek valamely erőszak alkalmazásának, és ugyancsak el kell szenvednem valamilyen erőszakot... Ha sehol sem akarok más élet

³² Philosophie. II. köt. 175. o.

³³ Einführung in die Philosophie. 62—63. o.

³⁴ Philosophie. II. köt. 178. o.

³⁵ Der philosophische Glaube. 34. o.

³⁶ Einführung in die Philosophie. 50. o.

³⁷ Philosophie. II. köt. 178. o.

³⁸ Einführung in die Philosophie. 20. o.

³⁹ Philosophie. II. köt. 203. o.

kontójára élni, úgy le kell mondanom az életről.”⁴⁰ Jaspers tehát filozófiailag szentesíti a nyílt erőszakot alkalmazó fasizmust, és ha ő maga szubjektíve talán nem is lelkesedett a hitleri rablőháborúért, eljutott a fasiszta ideológia álláspontjára, mely szerint a háború örök szükségszerűség és az emberi lét kiteljesedése: „A harc és a háború, amelyek bármely alakban. . . eredményeikben egyaránt félelmetesek. . . a transzcendens lét jelenségei a veszélyben és a megghiúsulásban magát kinyilvánító egzisztencia számára. . .”⁴¹

Jaspers filozófiája tehát az emberi élet célját — a „filozófiai hit” nyelvén — a következőkben jelöli meg: eljutni a transzcendenciához és megvalósítani az egzisztenciát, elsősorban a határhelyzetek vállalásával. A köznapi valláserköcs nyelvén ez az istenben való bizakodást jelenti, és a beletörődést a sorsba. Jaspers etikájára általában jellemző, hogy a valláserköcs követelményeit egzisztencialista stílusban találja. Etikájában ugyanakkor, mint ezt éppen a határhelyzetelmélet mutatja, dekadens filozófiai nézetek is találhatók; az erőszakelv, például, a szociáldarwinizmus hatását mutatja.

Jaspers filozófiája, az életcél kijelölése mellett, a világnak mint egésznek a megragadására is igényt tart. Jaspers erre későbbi írásaiban tesz kísérletet egy új filozófiai kategória, az ún. „mindent átfogó” (Umgreifende) bevezetésével. Jaspersnek az egzisztencialista filozófusnak szemléletében a kapitalizmus hanyatlása és szétesése általánosan emberi jelenséggé táglul. A valóság nála mozzanataira esik szét, a társadalom izolált egyénekre, az ember az egyes megnyilvánulásaira. A szétbomlottságnak, széthullottságnak ezt az életérzését az egzisztencializmus pregnánsan mint következetes szubjektív idealista rendszer tükrözheti. Jaspers nem következetes szubjektív idealista, eklektikusan ingadozik a szubjektív és az objektív idealizmus között. Filozófiája szubjektív idealista pólusát az egzisztencia fogalma, objektív idealista oldalát a transzcendencia-fogalom jelenti. Jaspers tendálását az objektív idealizmus felé mutatja, hogy, főleg újabb írásaiban, megkísérli filozófiája széteső világát a „mindent átfogó” kategóriájával egyesíteni. A „mindent átfogó” kategóriája törekvés a világnak mint egésznek objektív idealista megfogalmazására: „a világ mint egész nem tárgy, hanem eszme. . .”⁴² Ez is, hasonlóan Jaspers többi filozófiai kategóriájához, megismerhetetlen, csak „hírt ad magáról. . . és önmagában el sem gondolható, mert mihelyt el akarjuk gondolni, csupán egyik-másik megnyilatkozási formájára gondolunk. . .”⁴³

Jaspersnél tehát a világ egysége már elgondolt egységként sem létezik, mint valamikor Dühringnél. Az ilyen módon tükrözött világ, amelyet csak irracionális erők tartanak össze, a talaját vesztett polgárság lelkivilága. A „mindent átfogó” pedig, a világ helyett, jobb híján Jaspers filozófiájának hét másik kategóriáját „fogja össze” — a többi között a már megismertetett egzisztenciát, transzcendenciát és alkategóriákat —, amelyek itt mint a „mindent átfogó” megnyilatkozási módjai szerepelnek. Jaspers előszeretettel nevezi filozófiai rendszerét a „mindent átfogó filozófiájá”-nak. Az NDK marxista filozófusai szerint Jaspers filozófiáját ez az elnevezés megilleti, hiszen valóban minden létező idealista nézetet „átfog”, és az idealizmus összes hibáját, paradoxonát és tévedését divatos filozófiai koktéllé keveri.⁴⁴

⁴⁰ Uo. 241. o.

⁴¹ Uo. 374. o.

⁴² Der philosophische Glaube. 17. o.

⁴³ Uo. 16—20. o.

⁴⁴ L. Georg Mende: Studien über die Existenzphilosophie. Berlin, 1956. 192. c.

Jaspers, az „Igazság és tudomány” c. írásában — bírálva a tudomány szerinte kétes értékű igazságát, és szembeállítva vele a „filozófiai hit” igazát — végül ahhoz a következtetéshez jut, hogy ez a kétféle igazság többnyire keveredik, áthatja egymást. Így egyes természettudósok nézeteibe — Jaspers Einsteinre hivatkozik — olykor vallásos elképzelések vegyülnek, viszont teológusok is figyelembe veszik a tudomány eredményeit. Jasperst nem az a hatás érdekli, amelyet a filozófiai vagy a vallásos nézetek a szaktudományokra gyakorolhatnak, csupán az egyes természettudósok vallásos érzelmei. A tudományos igazság és a tudományos világnép szempontjából azonban az egyes természettudósok tudományos nézetei, egész életművük a döntő. A teológusok viszont taktikai okokból fogadják el a tudomány egyes új tételeit, hogy ezekre hivatkozva, újszerű érveket szerkesszenek — esetleg éppen a tudományok új eredményeinek hatására átértelmezett — vallási dogmáik alátámasztására. Jaspers, amikor a hit és a szaktudományok egymásra gyakorolt hatásáról beszél, a tudomány és a vallás, a tudás és a hit ellentétét akarja éltüntetni. Ez a törekvése a „rejtjel”-elmélettel is. A valóság — mint már említettük —, Jaspers szerint, ún. rejtjelekben nyilatkoztatja ki magát. A valóságon, persze, itt sem az objektíve létező világot, hanem a „transzcendenciát”, az „egzisztenciát”, és a „mindent átfogót” érti. Jaspers szerint nemcsak a saját filozófiai kategóriái, hanem a világ minden jelensége rejtjelek közvetítésével jut az ember tudomására. A rejtjelek azonban nem arra valók, hogy megfejtésükkel az ember valamit megtudjon arról, amit jelölnek. A rejtjel — amint Jaspers kifejti — elválaszthatatlan attól, amit jelöl: „Ha meg akarnánk fejteni, újra szét kellene választanunk azt, ami együtt van”.⁴⁵ A rejtjeleket tehát nem lehet megfejteni, az ember csak a rejtjelek „értelmezését” kísérelheti meg, és az „értelmezés” újabb rejtjellé válik. (A rejtjelek tehát hasonlóak a Karinty-féle automata gombjához, amelyet megnyomva újabb gomb jön ki, amelyet szintén meg lehet nyomni, és így tovább.) A rejtjelelméletnek is az a funkciója, hogy irracionalista, tudományellenes következtetésekre adjon módot. A rejtjeleket ugyan — fejti ki Jaspers — egyaránt értelmezhetjük tudományos és vallási alapon, a valóság adekvát megismerését azonban egyik értelmezés sem biztosítja.

A rejtjelelméletből kiindulva folytatta Jaspers ismert vitáját Bultmann protestáns teológussal, a „dialektikus teológia” irányzatának a követőjével, aki a keresztény mítoszok, bibliai csodák „modernebb” értelmezését kívánja adni, minthogy a csodákban való abszolút hitet korszerűtlennek tartja. Jaspers szerint a csodák bármilyen újraértelmezése csupán újabb „rejtjel”, és nem is szükséges, mert az emberhez „hozzá tartozik az a készség is, hogy higggyen az abszurdításban”.⁴⁶

Jaspers, a „tudomány” és az „igazság” „fogalmait” „kimerítve” és a „filozófiai hit” igazságát „felvázolva”, visszatér kiinduló problémájához, ahhoz, hogy képes-e a mai egyetem az igazság propagálására. Találón jellemzi ezzel kapcsolatban a tőkés országok egyetemeit, amelyek olyanok, mint egy áruház, „ahol mindenki beszerezheti a meghatározott célokra igényelt ismereteket, és ahol a szervezett rend mögött a szellem anarchiája rejtőzik”.⁴⁷

⁴⁵ Philosophie III. köt. 141. o.

⁴⁶ Die Frage der Entmythologisierung. 9. o.

⁴⁷ Wahrheit und Wissenschaft. 20. o.

Jaspers a szakiskolákká felbomló polgári egyetem egységét a „filozófiai hit” szellemében kívánja helyreállítani. A szakoktatás mellett átfogó világnézeti nevelést javasol, azaz a vallásos egzisztencializmus tervszerűbb propagálását. Jaspers a mai polgári egyetem hibáit helyesen tulajdonítja egy általánosabb szellemi válságnak. Ez a válság valóban áthatja a mai polgári kultúrát. Ezt a válságot azonban Jaspers, dekadens, tudománytalan történet-szemlélete alapján, nem a polgárságnak mint osztálynak a hanyatlásából vezeti le, hanem abból az állításból, hogy a XX. század egészében visszaesés a XIX. századhoz viszonyítva. A XX. század alapvonása, szerinte, mindenekelőtt az a veszély, amellyel az atombomba fenyegeti az emberiséget. Jaspers, aki szavakban pacifista, és ilyen minőségében „Az atombomba és az emberiség jövője”⁴⁸ c. könyvével tűnt fel, egyetemi ünnepi beszédében is megjegyzi: „Úgy tűnik, hogy napjainkban elérkeztünk a végzet küszöbéhez. A kapu ma még nyitva áll, de vagy végleg bezárul az emberiség pusztulásával, vagy átlépjük ezt a küszöböt, megnyerve az utat a szabadsághoz az igazság által, az egyes ember állandó belső átalakulásával.”⁴⁹

Jaspers fellépése az atomháború ellen — filozófiai életművét és más politikai nézeteit tekintve — formális. A béke gondolatának ellentmond a „határhelyzet”-elmélete, amelyben a harc mint háború is központi szerepet kap az „egzisztencia” vonatkozásában. Jaspersnél is döntőek, az olyan egzisztencialista alapkategóriák, mint a „semmi”, a „pusztulás”, az olyan elgondolások, mint pl. a „halál akarása”. Ezeket a kategóriákat, amelyek csupán a hanyatló, történelmi szerepét eljátszott polgárság életérzését tükrözik, az egzisztencialista filozófia az emberi lét legjellemzőbb vonásainak tartja. Ezért Jaspers, bár propagálja a békét, de maga sem hisz benne, az emberiség jövőjéről ma is ugyanazzal a pesszimizmussal nyilatkozik, mint az 1930-as években, amikor ezeket a sorokat írta: „Akkor is, ha a háborúk minden gazdasági és szerződésekkkel kiküszöbölhető okait megszüntetnék, fennáll a kérdés, nincs-e valami az emberben, ami sötéten és vakon akarja a háborút, egy olyan kényszer, hogy mássá váljék, kitörjön a hétköznapiakból és a körülmények stabilitásából. Vajon nem akarja-e az ember a halált, a megsemmisülést, nem akarja-e feláldozni saját magát?”⁵⁰

Jaspers a világban az ész és az esztelenség harcát látja, és az atombombát az esztelenség megnyilvánulásának. Nem érti az összefüggést az imperialista agressziós törekvések és az atomháború veszélye között. Nem ismeri fel, sőt félreismeri a békeharc döntő társadalmi tényezőit, mert politikai nézeteit a Szovjetunió és általában a szocializmus és kommunizmus iránti ellenszenve határozza meg. Így például, a „totális” hatalomról írva, hol elmosza a különbséget az imperialista és a szocialista tábor között, azt állítva, hogy mindkettő totális hatalomra tör, hol pedig csak a Szovjetuniót vádolja ezzel. Jaspers a szocialista rendszerben egyrészt a gazdasági tervezés „átkának” teljes uralmát látja, és erre hivatkozva utasítja el, másrészt, mint kispolgári individualista, olyan elcsépelet közhelyeket mond a szocializmusról, hogy „bár meg akarja adni az eshetőséget a személyiség megvalósítására, az egyén nivellálása által mégis a személyiség szétrombolója lesz”.⁵¹ — Azt, hogy a szocializmus nem nivellálja az egyént, hanem szabad, sokoldalú fejlődését

⁴⁸ Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München, 1958.

⁴⁹ Wahrheit und Wissenschaft. 29. o.

⁵⁰ Die geistige Situation der Zeit. 82. o.

⁵¹ Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. 226. o.

biztosítja, éppen napjainkban fogalmazta meg és fejezi ki az SZKP XXII. kongresszusa.

Jaspers a mai burzsoá filozófia viszonylatában sem jelentős vagy mély gondolkodó. Népszerűségének titka, hogy a dekadens burzsoá világnézetet és vallásos ideológiát egységben, könnyed stílusban és a divatos egzisztencialista frazeológiában propagálja. Jaspers nem katedrafilozófus. Filozófiáját exoterikus formában, népszerű könyvecskékben adja közre, újságcikkekkel, gyakori rádióelőadásokkal lép a nagyközönség elé. Népszerűsítését az USA könyvkiadása is nagyban elősegíti. Jaspers befolyása túlnő egy sekélyes filozófia hatókörén, nézetei — mint társadalomfilozófiai-politikai nézetek — az antikommunizmus ideológiáját terjesztik. Ezért szükséges, hogy a marxista kritika Jaspers egyébként semmi újat nem hozó egzisztencialista filozófiai rendszerének a társadalmi funkcióját is leleplezze.

ИСТИНА И НАУКА ПО ЯСПЕРСУ

Вера Вамош Бонта

Разбирая главные мысли книги одного из представителей религиозного экзистенциализма, Карла Ясперса «Истина и наука», автор статьи критикует его взгляды, изложенные и в других произведениях.

Сначала автор указывает на общественные корни и общественную функцию философии Ясперса. Классовой основой ясперсовской философии является мелкая буржуазия и мелкобуржуазная интеллигенция западных капиталистических стран; эти слои она дает «современный» сурогат религии, при чем она пропагирует буржуазную идеологию, пользуясь модной фразеологией экзистенциализма.

В дальнейшем в статье указывается, как извращается наука и философское понятие истины в понимании Ясперса. Она оказывается глубоко антинаучным. С точки зрения человечества он считает более решительными «проклятия» и опасности, вызываемые развитием науки, чем благотворные достижения науки и техники. Пределы узко-специальных позиций науки приводят его к неправильному выводу, что на научной основе совсем нельзя добиться всеобщей философской истины. По мнению Ясперса такие вопросы, как определение цели человеческой жизни или объяснение сущности мира как целого, философия должна решить в сфере далекой и независимой от науки. Философия Ясперса и ставит себе задачу: определить цель жизни и уловить смысл мира как целого. Автор критикует ненаучные и мистические «жизненные принципы» которые излагаются Ясперсом в связи с его философскими (категориями трансценденцию, экзистенцию, свободу). И этика Ясперса является смесью обыденного учения религиозной этики и упадочнических буржуазных взглядов. «Уловление смысла» мира как целого — это новое смутное представление в системе Ясперса.

Наконец автор критикует Ясперса как философа общества и политического деятеля. Ясперс относится к числу буржуазных философов, которые не требуют того, чтобы их философия считалась свободной от политики; он часто высказывает свое мнение на счет международной политики. Так, например, на словах он часто высказывается за мир и против атомной войны. Однако, вся философская концепция и политическая позиция Ясперса противоречат пропаганде мира, проводимой им. Ясперс — известный противник марксизма и социалистического строя; он это и нередко утверждает и становится все более и более идеологом империализма и антикоммунизма.

TRUTH AND SCIENCE — ACCORDING TO JASPERS

Vera Vámos Bonta

Analising the main ideas, set forth by K. Jaspers, one of the representatives of religious existentialism, in his work „Truth and Science”, the article gives a criticism of Jaspers’s similar views, explained in his other books.

In the introductory part of the article, the author points to the social roots and function of Jaspers’s philosophy. This philosophy has its social basis in the lower middle-

class and petty-bourgeois intelligentsia of the western capitalist countries, and it is to these layers that Jaspers's philosophy offers a „modern" substitute of religion, and, at the same time, with the customary existentialist phraseology, makes a propaganda for bourgeois ideology.

Further on, the article shows, now the concepts of science and philosophical truth become distorted in Jaspers's views. Jaspers's philosophy is deeply anti-scientific. He regards the „curses" and dangers, caused — according to his opinion — by the development of sciences, as more decisive for mankind, than the blessings of science and technics. From certain limits of special scientific views Jaspers, — incorrectly, — draws the conclusion that all-embracing, philosophical truths cannot be obtained on scientific basis at all. In Jaspers's opinion, such questions as the determination of the object of human life, or the explanation of the world as a whole, are to be solved by philosophy in a sphere, distant and independent of sciences. And Jaspers's philosophy undertakes the task of giving the object of life and apprehending the world as a whole. The article contains a criticism of the anti-scientific and mystical life-principles, explained by Jaspers in connection with the categories of his philosophy (transcendence, existence, freedom). Jaspers's ethics is nothing else than a mixture of the precepts of every day religious morals and of decadent bourgeois views. The „apprehension" of the world as a whole, again, adds only a further obscure concept to Jaspers's system.

At the end of his article, the author criticises Jaspers as social philosopher and politician. Jaspers belongs to the bourgeois philosophers, who do not claim their philosophy to be regarded as free from politics; he often takes a stand in international world politics. Thus, — in words, — he often declares himself for peace and against atomic war. But Jaspers's whole philosophical conception and political attitude contradicts to his propagating peace. Jaspers is an open enemy of Marxism and of the socialist system, as he incessantly declares himself to be, and he is becoming more and more an ideologist of imperialism and anti-communism.

A gondolkodási képződmények szisztematizálásához

KATONA PÉTER

A gondolkodás a tudat legfontosabb komponense. Képződményeinek vizsgálata a filozófia számára is jelentős. Bizonyos filozófiai kérdések megoldása szempontjából pedig egyenesen elengedhetetlen a gondolkodási képződmények értelmezése, annak megmutatása, hogy milyen helyet foglalnak el, milyen szerepet töltenek be a gondolkodási folyamatban.

I. A gondolkodás mint folyamat

A gondolkodási képződmények vizsgálata a gondolkodás értelmezésével kezdődik. Itt nem szükséges részletesebben elemezni azokat a tételeket, amelyek felsorolása és indokolása a gondolkodás természetének értelmezésénél a filozófiai irodalomban elfogadott, és amelyek bebizonyítottága közismert. Csak utalunk ezekre.

Problémánk vonatkozásában a gondolkodás a szubjektum funkciója, a szubjektum tudatának komponense, olyan komponens, amely központi helyet foglal el a megismerésben. Mint ilyen, nem azonos az emberiség gondolkodásával, a megismeréssel mint történelmi folyamattal. A „gondolkodás” kifejezésnek ezt a két értelmét (a szubjektum gondolkodása és az emberiség „gondolkodása”) nem szabad azonosítanunk, hiszen különbözőket — egyben összetartozókat — jelölnek.

A gondolkodásnak mint a tudat komponensének legáltalánosabb ismeretfőjegye az anyaghoz való viszonyában megnyilvánuló másodlagossága. Ez három vonatkozásban mutatkozik meg:

1. *A gondolkodás kialakulását tekintve másodlagos.* Az anyag létezésének időbeli végtelenségével és folytonosságával ellentétben a gondolkodás az anyag fejlődésének meghatározott szakaszán jön létre.

2. *A gondolkodás anyagi hordozójához viszonyítva másodlagos.* A gondolkodás különös módon szervezett anyagnak, az agynak funkciója.

3. *A gondolkodás — tartalma szerint — az objektív valóság, a mozgó anyag megjelenési formáinak tükröződése, leképezése.*

Közelebbről pedig a gondolkodást mint a valóság közvetett és az általánosban történő tükröződését szokás meghatározni. A közvetettség azt jelenti, hogy a tükröződésben a már ismert általános, végső fokon pedig az érzékelés és az észlelés közvetít; a gondolkodás az általánosban tükrözi a valóságot: ez pedig azt jelenti, hogy a gondolkodás eredményében a dolgok lényeges és éppen ezért közös vonatkozásai tükröződnek.

A gondolkodás beszéd alapján történik. A beszéd, a szó a gondolatok „anyagi burka”, a gondolatok formálódásának és kicserélésének eszköze.

A gondolkodás itt vázolt fogalmával kapcsolatban további két ismertetőjegyet kell kiemelnünk: a céltudatos tevékenység-jelleget és a folyamat-jelleget. Ezt a következők indokolják: a) Bár általában ismeretes, hogy a gondolkodás olyan folyamat, amelyben céltudatos tevékenység történik, ezt sok esetben — konkrét problémák megoldásánál — mégsem veszik eléggé figyelembe. b) E két ismertetőjegy — elsősorban a gondolkodás folyamat-jellege — a gondolkodási képződmények osztályozásának fontos felosztási alapja.

1. *A gondolkodás céltudatos tevékenység.* A gondolkodás a szubjektum megismerő tevékenysége, amely arra irányul, hogy a gyakorlati tevékenységben felmerülő problémákat megoldja. Ezzel mind mélyebben tárja fel a valóság törvényeit, amelyek ismerete lehetővé teszi, hogy az ember adekvátan alkalmazkodjék a valósághoz. A gondolkodás tevékenység-jellegét és céltudatosságát hangsúlyozva írja Sz. L. Rubinstein: „A gondolkodás — lényegénél fogva megismerés, amely az ember előtt felmerülő problémák vagy feladatok megoldásához vezet.” „A gondolkodás — közvetett megismerés. Abban rejlik, hogy az expliciten adottból, ismertből kiindulva meghatározzuk azt, ami impliciten adott, vagyis a feladott, az ismeretlen e folyamatban mint a keresett szerepel. (Ebből fakad a gondolkodás *irányítottsága* is; ezt az adott és a feladott (keresett) kölcsönös viszonya határozza meg.)” „A gondolat indítékai végső soron adva vannak az ember élete folyamán. Az első nagy fontosságú kérdést: 'mit tegyék?' maga az élet veti fel az ember előtt.” (Sz. L. Rubinstein: Gondolkodáslélektani vizsgálatok. Gondolat, 1960., Studium Könyvek, 19. sz., 13., 14. és 15. o.)

A gondolkodás tevékenység-jellegében egyrészt az anyagi és az eszmei tevékenység egysége fejeződik ki. Egyik sem lehetséges a másik nélkül. Ebben az egységben az anyagi tevékenységnek van meghatározó szerepe. Ez — más vonatkozásban — abban nyilvánul meg, hogy a gondolkodás tartalmát, de a gondolkodási folyamatot is — a gyakorlat közvetítésével — az objektív valóság határozza meg. A gondolkodás tevékenység-jellegében másrészt pedig a gondolkodás (szélesebb értelemben a tudat) aktivitása fejeződik ki. A gondolkodás a valóságot tükrözi, de bizonyos értelemben teremti is.

A gondolkodást mint az objektív és a szubjektív egységét felfogni lehetetlen a gondolkodás tevékenység-jellegének elismerése nélkül.

2. *A gondolkodás folyamat-jellege.* A gondolkodás tevékenység-jellegéből következik a folyamat-jellege.

Sz. L. Rubinstein, idézett munkájában — I. M. Szecsenov irányvonalát („A pszichikus aktusnak olyan folyamatként, mozgásként való felfogását, amelynek meghatározott kezdete, tartama és vége van, alapvetőnek kell tartanunk . . .”) követve — kiemeli, hogy „a pszichikai lét alapvető módozata a folyamatként vagy tevékenységként való lét”. (24. o.) Ugyanezt a kiemelést más munkáiban (Lét és tudat. Kossuth, 1962. stb.) is megtaláljuk. (A „Lét és tudat”-ban megkülönbözteti a gondolkodási tevékenységet és folyamatot attól függően is, hogy milyen aspektus kerül előtérbe.)

A folyamat és a folyamat eredményének megkülönböztetése (érzékelés és érzet, észlelés és észlelet, emlékezés és emlék-kép, gondolkodás és gondolat stb.) nem újkeletű a materialista pszichológiában. Nem újkeletű annak le-rögzítése sem, hogy a folyamat eredménye nem valami külsőleges a folyamattal szemben, hanem szervesen belekapcsolódik, befolyásolja további menetét.

A gondolkodás (tudat, megismerés) céltudatos tevékenység-jellegének és a folyamat-jellegének elismerése nem idegen a dialektikus materializmus

klasszikusai számára. Marx fő művében, A Tőkében, de más munkáiban is igen bonyolult folyamatnak tekinti a gondolkodást, amely a konkrétból kiindulva, analizálva a jelenségeket, absztrakciókon keresztül halad a konkrét-hoz mint gondolati képmáshoz, amelyben már a dolgok lényeges összefüggései tükröződnek. Engels pl. „A természet dialektikája”-ban, amikor a hipotézis szerepéről beszél, a gondolkodás folyamat-jellegét demonstrálja. Lenin — Hegelhez kapcsolódva — írja: „A megismerés (az elmének) a szervetlen természetben való elmerülési *folyamata* abból a célból, hogy a természetet a szubjektum hatalma alá rendelje és általánosítsa (felismerje az általánost a természet jelenségeiben) . . . A gondolat és az objektum egyezése — *folyamat*.” (Filozófiai Füzetek. Szikra, 1954., 170. o.). Hivatkozhatnánk tovább a példákra, de nem ez a fontos.

A gondolkodás folyamatának eredménye a gondolat, a folyamat pedig a gondolatok mozgása. *A gondolkodás lényege — a gondolatok meghatározott mozgása. A gondolat a gondolkodás (a gondolatok mozgása) eredménye, ugyanakkor előfeltétele is.* Másképpen kifejezve: az ismeret a megismerésnek eredménye, ugyanakkor előfeltétele is. A gondolkodás, a megismerés folyamata a már meglevő gondolat, ismeret révén történik. „Az ember előtt ott van a természeti jelenségek *hálója*. Az ösztönember, a vadember nem emelkedik ki a természetből. A tudatos ember kiemelkedik, a kategóriák a kiemelkedésnek, vagyis a világ megismerésének lépcsőfokai, a háló csomópontjai, amelyek segítik őt, hogy megismerje és hatalmába kerítse ezt a hálót.” (Lenin: i. m. 69. o.).

Sz. L. Rubinstein, amikor idézett munkáiban kiemeli a gondolkodás tevékenység- és folyamat-jellegét, elsősorban és közvetlenül a gondolkodás ún. pszichológiai aspektusát tartja szem előtt. Ezt egyébként idézett munkáinak tárgya is meghatározza. Hangsúlyoznunk kell, hogy a gondolkodással kapcsolatos problémákat a gondolkodás folyamat-jellegének mellőzése esetén nem érthetjük meg, bármilyen aspektusról (pszichológiai, ismeretelméleti stb.) legyen is szó. A gondolkodás vizsgálatának, értelmezésének különböző aspektusai éppen a gondolkodás bonyolult folyamat-jellegére vonatkoznak. Ismeretelméleti szempontból pl., amikor az objektívalódott ismeret szerepét vizsgáljuk a megismerésben, a gondolkodás ilyen vagy olyan értelmezéséből indulunk ki. Úgy véljük, *a gondolkodás vizsgálatának bármilyen aspektusáról legyen szó, a gondolkodás reális folyamatát kell szem előtt tartanunk.* Ezt a folyamatot pedig legáltalánosabban így jellemzi Sz. L. Rubinstein: „. . . *a gondolkodás az ember és az objektív világ közötti kölcsönhatás folyamatába iktatódik be. A gondolkodás az embernek és a világnak reális kölcsönhatása során keletkezik, és e kölcsönhatás adekvát megvalósítására szolgál ; s a megismerésnek, a gondolkodásnak a folyamata maga a megismerő, gondolkodó alany és a megismerendő tárgy, a megoldásra váró feladat objektív tartalma közötti szakadatlan kölcsönhatás folyamata.*” (Gondolkodáslélektani vizsgálatok. Id. kiad., 12. o.)

A tudat, a gondolkodás folyamatát és a folyamat eredményét megkülönböztetve, pontosabbá tesszük a „tükröződés” (tükrözés, leképezés) kifejezés értelmét. E kifejezést, általában, rejtetten két értelemben használják, amennyiben ezzel jelölik a tükröződés folyamatát és a tükröződés eredményét is.

II. A gondolkodási képződmények lehetséges szisztematizálása

A gondolkodási képződmény fogalma. A gondolkodási képződmény a gondolatok, ill. a gondolatok mozgásának formája (szerkezetisége, felépítettsége). A gondolkodási képződmények körébe tartoznak: az analízis, a szintézis, az azonosítás, a megkülönböztetés, az absztrahálás, a konkrétizálás, a fogalom, az ítélet, a következtetés, a hipotézis stb.

A gondolat az objektív valóság meghatározott szerkezetiségű általánosított képmása, a gondolatok mozgása pedig a gondolatok változása — amely szétválasztódásban, összekapcsolódásban, meghatározott kapcsolatok kialakulásában stb. nyilvánul meg —, és amelyre ugyancsak meghatározott szerkezetiség jellemző. A gondolkodási képződmények a gondolatokkal, illetve a mozgásokkal kapcsolatosak. Egymástól formájukban (szerkezetiségükben, felépítettségükben) különböznek, ezt a különbséget a gondolkodásban betöltött szerepük határozza meg. E képződményeket vizsgálva, elvonatkoztatunk konkrét, képmás-jellegű tartalmuktól. A fogalmat mint gondolkodási képződményt vizsgálva, feladatunk nem pl. az asztal, a könyv stb. gondolati képmásának vizsgálata, hanem *e gondolati képmások* bizonyos típusú szerkezetiségének, felépítettségének elemzése. A gondolkodási képződmény azonban minden tartalomtól való elszakítása esetén nem érthető meg, hiszen a forma itt is a tartalom formája, a tartalom magyarázza a gondolkodási képződménynek az objektív valósághoz való viszonyát és határozza meg más gondolkodási képződménnyel való kapcsolatát.

Megjegyzések :

1. A gondolkodási képződményekkel foglalkozó, illetve az őket érintő különböző munkákban több vagy kevesebb képződmény felsorolását találjuk. Példaként: M. N. Sardakov az *Очерки психологии учения* (Учпедгиз, 1951.) c. munkájában a *gondolkodás* következő formáit tárgyalja: általánosítás, konkrétizálás, fogalomalkotás, oksági összefüggés és viszony megállapítása, szisztematizálás, összehasonlítás, absztrahálás, analízis, szintézis, analógia, indukció és dedukció. Dr. Lénárd Ferenc „Gondolkodási fázis, gondolkodási művelet, gondolatmenet” (Pszichológiai Tanulmányok II. köt. Akadémiai Kiadó, 1959.) c. munkája a következőket nevezi *gondolkodási műveleteknek* : analízis, szintézis, absztrahálás, összehasonlítás, összefüggések felfogása, kiegészítés, általánosítás, konkrétizálás, rendezés, analógia, a többszörös összefüggések felismerése, a lényeg kiemelése, a tárgy többoldalú felfogása, a tárgy fejlődésbeli felfogása, átvitel (transzfer). (A gondolkodási műveletek sorát ezzel nem zárja le.) Más szerzők több vagy kevesebb gondolkodási képződményt sorolnak fel. Ennek oka, hogy az egyes szerzőknél a) a gondolkodás különböző tényezői, összetevői tudatosodtak; b) különböző aspektusokban (pszichológiai, logikai stb.) történik a gondolkodási képződmények felsorolása és tárgyalása; c) az egyes képződményekre vonatkozó műveleteket, összetevőket egy sorba veszik magukkal a képződményekkel.

2. A gondolkodási képződmények, ill. csoportjaik a különböző munkákban különböző neveken szerepelnek. Ez egyben bizonyos szisztematizálást is jelent. Pl. M. N. Sardakov idézett munkája az ismertetett képződményeket *gondolkodási formáknak* nevezi, e címszó alatt tárgyalja őket. Egy másik munkájában (*Мышление школьника в учении. Ученые записки ЛГПИ им. Герцена, том 65. Ленинград, 1948.*) az általánosítást, a konkrétizálást, a fogalomalkotást, az oksági összefüggés és viszony megállapítását, a klasszifikálást és a szisztematizálást *gondolkodási folyamatoknak* nevezi, az absztrahálást, az összehasonlítást, az analízist, a szintézist, az analógiát, az indukciót és a dedukciót pedig *gondolkodási műveleteknek*. A gondolkodási folyamatok a gondolkodási műveletek segítségével történnek. M. Sz. Sztrogovics a „Logika” (Госполитиздат, 1949.) c. munkájában az analízist és a szintézist, az absztrahálást és az általánosítást a fogalomalkotásnál alkalmazott *logikai eljárásnak* nevezi. Sz. L. Rubinstein „Gondolkodáslélektani vizsgálata” c. könyvében a fogalom a *gondolkodási képződmény*, az analízis, a szintézis, az absztrakció és az általánosítás pedig a *gondolkodás összetevője* nevet kapta. (A felsorolás nála, nyilván szándékosan, nem teljes.) Dr. Lénárd Ferenc fentebb idézett munkájában

az analízis, a szintézis, az absztrahálás, az összehasonlítás, az összefüggések felfogása, a kiegészítés, az általánosítás, a konkrétizálás és a rendezés *gondolkodási művelet*, az analógia, a többszörös összefüggések felismerése, a lényeg kiemelése, a tárgy többoldalú felfogása, a tárgy fejlődésbeli felfogása és az átvitel (transzfer) pedig *összetett gondolkodási művelet* néven szerepel. A felsorolás e képződmények egymásra épülésének sorrendjében történt. Vethetnénk több példát is, amelyekből látható, hogy a gondolkodási képződményeket, ill. csoportjaikat a különböző munkákban eltérő nevek alatt ismertetik. Ennek oka: a) különböző alapokon történik a csoportosítás; b) különböző aspektusok (pszichológiai logikai stb.) szabják meg a csoportok összeállítását; c) a nagyjából azonos csoportok elnevezésének tetszés szerinti megválasztása.

3. A fentiekből kiindulva és a gondolkodási képződmények szisztematizálásának feladatát szem előtt tartva célszerű, ha a gondolkodási folyamatnak, gondolkodási műveletnek, logikai eljárásnak stb. elnevezett dolgoknak közös nevet adunk. E közös név: *gondolkodási képződmény*. E kifejezés egyébként egyes szerzők munkáiban (pl. Sz. L. Rubinstein: Gondolkodáslélektani vizsgálatok) — más értelemben — szerepel.

A gondolkodási képződmények csoportjai. A gondolkodási képződmények csoportjainak megállapítása (szisztematizálása) — tudatosan vagy nem tudatosan — töredékes formában szinte minden pszichológiai vagy logikai munkában megtalálható. Ez a szisztematizálás — amint a gondolkodási képződmények fogalmát illető kérdéssel kapcsolatos megjegyzésekből és az ott idézett munkákból is látható — általában különböző alapokon és különböző aspektusoknak megfelelően történik. Célszerűnek mutatkozik, ha az alapvetőknek vélt gondolkodási képződményeket (első-sorban azokat, amelyek szinte valamennyi szerzőnél fel vannak sorolva) a lehetőség szerint egységes alapokon, átfogóbb módon szisztematizáljuk. Ezt adott esetben úgy végezhetjük el, hogy az egyes képződményeknek a különböző szerzők által adott jellemzéseit figyelembe vesszük.

A gondolkodási képződmények szisztematizálásánál a gondolkodás fentebb vázolt értelmezéséből, különösen pedig a gondolkodás folyamatjellegéből kell kiindulnunk.

Az alapvető csoportosítás a gondolkodási folyamat eredményének (amely — mint erre már utalás történt — egyben a gondolkodás kiinduló pontja is) és magának a gondolkodási folyamatnak a megkülönböztetéséből ered: *a gondolatok létformái és a gondolatok mozgásformái*. Mielőtt ezek ismertetésére, felsorolására áttérnénk, megjegyezzük, hogy az egyes képződményeknek csak a fogalmát emeljük ki és egymáshoz való viszonyuknak csak alapvető mozzanataira mutatunk rá.

A gondolatok létformái

A gondolat az objektív valóság meghatározott szerkezetiségű általánosított képmása. *A gondolatok létformái* — *a gondolatok szerkezetisége, felépítettsége*, az, ami közös a különböző tartalmú gondolatokban.

A gondolatok létformái a gondolatok tartalmával, ezen keresztül pedig az objektív valósággal kapcsolatosak. Nem tartalommentes üres formák.

A „gondolatok létformái” elnevezés arra utal, hogy a gondolat csak meghatározott szerkezetiségben, felépítettségben létezhet.

A gondolatok alapvető létformái *a fogalom és az ítélet*, ill. ezek ellentétes egysége.

A fogalom az a gondolatforma, amelyben a dolog (tárgy, jelenség, viszony, gondolat, szó stb.) lényeges ismertetőjegyei tükröződnek. Lényeges ismertetőjegy, természetesen, *adott vonatkozásban* lényeges ismertetőjegyet értünk,

amelyet *adott szempont* határoz meg — végső fokon a gondolkodás előtt álló feladat.

Az ítélet az a gondolatforma, amelyben az ismertetőjegynek a dologhoz való viszonya tükröződik. Az ismertetőjegy itt — a fogalomtól eltérően — nem feltétlenül lényeges ismertetőjegy.

A fogalom és az ítélet egymástól elválaszthatatlanok, kölcsönösen feltételezik egymást. *Az ítélethez fogalmak kellenek*, az ítéletben fogalmak révén tükröződik a valóság adott mozzanata. *A fogalomhoz ítéletek kellenek*, a lényeges ismertetőjegyek adott összessége ítéletek meghatározott módon való összekapcsolása révén tükröződik. A fogalom és az ítélet egységében az analitikai és a szintetikai egysége, egymásba való átmenete fejeződik ki. Az ítélet analitikai, amennyiben fogalomhoz, a szintetikaihoz vezet; szintetikai, amennyiben fogalmakból, az analitikaiból ered. A fogalom szintetikai, amennyiben ítéletekre, az analitikaira épül; analitikai, amennyiben ítélethez, a szintetikaihoz vezet.

A megismerés eredményét illetően a fogalmat szokás kiemelni az ítélettel szemben, mivel a fogalomban a lényeges, az ítéletben pedig nem feltétlenül a lényeges tükröződik. Nem vezet-e ez ellentmondáshoz a következő formában: A fogalomban a lényeges tükröződik, az ítélet fogalmakra épül, fogalmak összekapcsolódása nyilvánul meg benne, tehát az ítéletben is a lényeges tükröződik. Fentebb pedig azt állítottuk, hogy az ítéletben nem feltétlenül a lényeges tükröződik.

Nem, nem vezet. Kölcsönös összefüggésük, illetve problémánk viszonylatában az a tény, hogy egymásra épülnek, csak másodlagos az objektív valósághoz való viszonyuk tekintetében. Mindkettő az objektív valóság tükröződésével kapcsolatos. Ez határozza meg kölcsönös viszonyukat is. Nézzük meg kapcsolatuk *fogalom-itélet* viszonyát. A fogalom lényege nem az, hogy benne ítéletek kapcsolódnak egybe, hanem az, hogy a dolgok lényeges ismertetőjegyeinek összességét tükrözi. Ennélfogva, amikor az ítéletekhez való viszonyát vizsgáljuk, azt találjuk, hogy benne nem általában ítéletek kapcsolódnak egybe, hanem olyan ítéletek, amelyekben az adott dolog (amelynek fogalmáról szó van) lényeges ismertetőjegyei tükröződnek. Térjünk át az *itélet-fogalom* viszonyra. Az ítélet lényege nem az, hogy benne fogalmak kapcsolódnak össze, hanem az, hogy a dolog és az ismertetőjegy viszonyát tükrözi. Az ismertetőjegy pedig, amint erre már utaltunk, mindig adott vonatkozásban lényeges ismertetőjegy, tehát önmagában véve nem tekinthető sem lényegesnek, sem pedig nem-lényegesnek. Amikor képmása fogalomként mint ítélet-elem szerepel, ezt figyelembe kell vennünk. Ily módon a fogalmaknak az ítéletben történő összekapcsolása, bár a fogalmakban a lényeges tükröződik, nem jelenti feltétlenül a lényeges tükröződését.

A gondolatrendszer mint a gondolat létformája. A fogalom és az ítélet, ill. egységük a gondolat *alapvető* létformái. Ezek azonban, funkciójuk és szerkezeti-ségük folytán, a fogalmak és az ítéletek csoportjait feltételezik, ezek révén pedig a fogalmak és az ítéletek egész rendszerét. Az egyes, különvett fogalomnak vagy ítéletnek más fogalmakhoz, ítéletekhez való viszonyában van értelme. „Minden fogalom bizonyos *viszonyban*, bizonyos összefüggésben áll *valamennyi* többi fogalommal.” (Lenin: i. m. 173. o.)

A gondolatrendszer a gondolatok egymáshoz való kapcsolódásának szerkezeti-sége, felépítettsége. A gondolatrendszer, a gondolatok létformájának tekintve, elsősorban szerkezeti-sége, felépítettsége, formai vonatkozásai jellemzik. Tar-

talmi viszonylatban benne a dolgok objektív összefüggései tükröződnek. A „gondolatrendszer” kifejezést tehát itt nem valamely konkrét tartalmi gondolatrendszer értelmében használjuk.

A gondolat és a gondolatrendszer megkülönböztetése bizonyos határok között viszonylagos. A fogalom és az ítélet általában egy egész gondolatrendszer szintézise. Ebben az értelemben kell felfognunk Hegelnek a logika általános fogalmával kapcsolatos magyarázatát: „De nemcsak a tudományos módszer megadása, hanem a *tudománynak* általában maga a *fogalma* is hozzátartozik tartalmához, mégpedig végső eredménye. Ennélfogva nem mondhatja meg előre, hogy micsoda, hanem egész tárgyalása ezt az önmagáról való tudását csak mint végső eredményét és mint betetőzését hozza létre.” (A logika tudománya. Akadémiai Kiadó, 1957. I. rész, 19. o.)

Itt csak hangsúlyozzuk, hogy a gondolat és a gondolatrendszer közötti viszony a gondolatok mozgása nélkül nem érthető meg.

A gondolatok mozgásformái

A gondolatok mozgásán a gondolatok változását értjük, ami szétválasztódásban, összekapcsolódásban, meghatározott kapcsolatok kialakulásában stb. nyilvánul meg. *A gondolatok mozgásformái* — *a gondolatok mozgásának szerkezetisége, felépítettsége*, az, ami közös, azonos a különböző tartalmú gondolatok változásában.

A gondolatok mozgásformái a gondolatok tartalmával, ezen keresztül pedig az objektív valósággal kapcsolatosak, tehát nem tartalommentes, üres formák.

A gondolatok mozgásformái három csoportba sorolhatók: 1. *A dolgokra irányuló műveletek* (analízis, szintézis, azonosítás, megkülönböztetés, absztrahálás és konkrétizálás). 2. *A „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveletek* (induktív és deduktív következtetések). 3. *A komplex műveletek* (pl. az analogikus következtetés). Az elnevezésekben a „művelet” kifejezés a formával, az adott folyamat formájával szerepel azonos értelemben, és a gondolkodás aktív, céltudatos jellegével kapcsolatos.

A gondolatok mozgásformáinak e három csoportját egymásra épültségük alapján különböztetjük meg; pontosabban: *egymásra épültségüknek egy bizonyos iránya szerint, és pedig ahogyan a dolgok tanulmányozásának, vizsgálatának folyamatában ezek a csoportok egymást feltételezik*. Ezt illetően: a „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveletek a dolgokra irányuló műveleteket feltételezik, a komplex műveletek pedig mindkettőt.

A dolgokra irányuló műveletek esetében a gondolkodás „tárgya” a dolog (a fenti értelemben), ezt bontjuk gondolatilag elemeire, ismertetőjegyekre, ezeket hasonlítjuk össze stb. Eredményképpen — a dolog tanulmányozása, vizsgálata útján — a dolgokról szerzünk ismereteket.

A „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveleteknél a gondolkodás „tárgya” a gondolat. Eredményképpen — az adott gondolatok összevetése útján — a dolgokról új ismereteket nyerünk.

A komplex műveletek a dolgokra irányulnak; a dolgok vizsgálatának során kapott gondolatokat a „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveletek révén összevetik a vonatkozó ismeretekkel, és eredményképpen a dolgok magyarázatát kapjuk.

Amikor tehát a gondolatok mozgásformáinak e három csoportját egymásra épültségük alapján megkülönböztetjük, nem az egyes képződmények vagy csoportjaik szabják meg a kiindulópontot, az egymásra épültség irányát. Alább, amikor e csoportokat jellemezzük, kitűnik, hogy a körükbe tartozó valamely képződményt vagy csoportot magát kiindulópontnak tekintve, más irány is vehető. Egyébként pedig — erre még kitérünk — a gondolkodás a gondolatok mozgásformáinak mindhárom csoportját feltételezi, ebben a vonatkozásban bármely csoport feltételezi a másik kettőt.

1. A dolgokra irányuló műveletek

Analízis és szintézis. Analízisen a dolognak ismertetőjegyeire, elemeire való széttagolását értjük, szintézisen pedig ismertetőjegyek, elemek összekapcsolását, egymásra vonatkoztatását. Az analízis és a szintézis ellentétes, ugyanakkor összetartozó műveletek. E két művelet ellentétes volta világos. Sok esetben viszont nem látták összetartozásukat. Összetartozásukat emeli ki Engels: „... A gondolkodás éppannyira áll tudattárgyaknak elemeikre való szétbontásában, mint összetartozó elemeknek egységgé való egyesítésében. Analízis nélkül nincs szintézis.” (Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1948., 41. o.) Idézzük Sz. L. Rubinstein „Gondolkodáslélektani vizsgálatok” c. munkáját: „Szigorúan véve voltaképpen nincs a megismerésnek két elhatárolt útja vagy két útszakasza, amelyek közül az egyik az analízis, a másik a szintézis. Mindkettő egy egységes folyamatnak két oldala.” (Id. kiad., 34. o.) A megismerés folyamatában hol az egyik, hol a másik oldal kerül előtérbe, „domborodik ki”.

Azonosítás és megkülönböztetés. Azonosításon az azonosság megállapítását értjük, megkülönböztetésen pedig a különbözőség feltárását. Az azonosítás és a megkülönböztetés összetartozó, ugyanakkor ellentétes műveletek. A két művelet ellentétessége nyilvánvaló. Összetartozásukra vonatkozóan ugyanazt mondhatjuk, mint az analízis és a szintézis esetében. Sok szerző valójában úgy tekinti e két műveletet, mint az egységes folyamat két oldalát. Ezt az egységes folyamatot összehasonlításnak nevezzük, és ezen az azonosság és a különbözőség megállapítását, feltárását értik. Célszerűnek mutatkozik azonban ennek az egységes folyamatnak a kétoldalúságát kiemelni, hiszen a megismerésben gyakran az egyik oldal kerül előtérbe.

Absztrahálás és konkrétizálás. Absztrahálás a dolog bizonyos ismertetőjegyének, elemének kiemelését és a többi ismertetőjegytől, elemtől való eltekintést értjük, konkrétizálás pedig a dolog lényeges ismertetőjegyeinek, elemeinek összekapcsolását, egymásra vonatkoztatását. Az absztrahálás és a konkrétizálás ellentétes és egyben összetartozó műveletek. Az absztrahálás és a konkrétizálás természetét, lényegét illetően különböző felfogásokkal, értelmezésekkel találkozunk. Két problémát emelünk itt ki. a) A szerzők többsége az absztrahálást úgy tekinti, mint lényeges ismertetőjegy, tulajdonság stb. kiemelését és a többitől való eltekintést. (Lásd pl.: Logika. Összeállította a Lenin Intézet Logika Tanszékének Munkaközössége. Szikra, 1956.; Sz. L. Rubinstein: Gondolkodáslélektani vizsgálatok. Id. kiad.; M. Sz. Sztrogovics: id. mű.) De mi történik, ha lényegtelen ismertetőjegyet, tulajdonságot emelünk ki és a többitől tekintünk el? Természetesen, ilyenkor is absztrahálunk, és ez is jellemző a tudományos megismerésre. A lényeges (ti. éppen a lényeges) ismertetőjegy kiemelése és a többitől való eltekintés feltétlenül csak a fogalomra mint absztrakcióra vonatkozhat, de nem az absztrahálásra. Vegyük figyelembe,

hogy a dolog ismertetőjegyének lényeges vagy lényegtelen volta nem is mutatkozhat meg az önmagában vett absztrahálás során, hanem *csak a gondolkodás egészében*. Ez egyébként az e csoportban felsorolt műveletekre, amennyiben mint különvett műveleteket tekintjük őket — a konkrétizálás kivételével — egyaránt érvényes. A gondolkodás reális folyamatát nem szabad felcserélni iskolapéldákkal, amelyek már végbement műveletek reprodukcióját képezik, és amelyekben — illusztrációként — csak a lényeges ismertetőjegyekkel kapcsolatos mozzanatokot emeljük ki. Természetesen, a gondolkodás mindig a lényegre irányul, de ez nem azonosítható azzal, ahogyan a lényeg megragadása megvalósul. Ugyanakkor, a gondolkodás során — a szóban forgó mozzanatokat illetően — a már „ismert” dolog vizsgálatánál lehetőségünk van bizonyos fokig eleve eltekinteni a lényegtelennek tudott vonatkozásoktól. Tételünkön azonban alapvetően ez sem változtat. Azt mondtuk, hogy a konkrétizálás kivétel. Ez azért van így, mert a konkrétizálás a gondolkodásban az összefoglalás műveleteként jelentkezik. Sokan az analízis, a szintézis (és így tovább) sorában nem emelik ki a konkrétizálást. Itt csak utalunk arra, hogy Marx kiemelte a konkrétizálást, mégpedig igen fontos szerepet tulajdonított neki.

Felsoroltuk a dolgokra irányuló fontosabb ismert műveleteket. Ezek, mint látjuk, ellentétek egységeként „párokba” kapcsolódnak. De maguk a párok is kapcsolatban vannak egymással. A gondolkodás reális folyamatában egy valamely művelet feltételezi a többit, a műveletek egymásra épülnek, és pedig nemcsak az itt adott felsorolás sorrendjében. Az analízis absztrahálást feltételez, az absztrahálás viszont analízist. Az azonosításhoz és a megkülönböztetéshez egyaránt kell az analízis, a szintézis, az absztrahálás. A konkrétizálás a többi műveletre épül. Megjegyezzük, hogy a gondolkodás folyamatában egyik vagy másik művelet — a feladat jellegétől függően — előtérbe kerül. Továbbá: megfigyelhetjük e műveletek „egybeesését”. Az analízisben „benne van” a szintézis, a szintézisben az analízis, a konkrétizálásban az absztrahálás és a szintézis, az absztrahálásban (a fogalomban mint absztrakcióban) a konkrétizálás, a szintézis. Folytathatnánk tovább. Felsorolásuk sorrendje is viszonylagos. Amire rámutathatunk: a dolgokra irányuló műveletek a konkrétban és a szintetikusban veszik kezdetüket és hozzájuk térnek vissza — a konkrétumnak gondolati újraalkotásához. Marx, a kutatás két útjáról szólva, elsőnek a konkrétumtól az absztraktig vezetőt, másodíknak pedig az absztrakcióktól a gondolati konkrétumhoz vezető utat tekinti. „A konkrét azért konkrét, mert számos meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban a konkrétum ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelentkezik, nempedig mint kiindulópont, noha a konkrétum a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és elképzelés kiindulópontja is. Az első úton a teljes elképzelés elvont meghatározássá párolgott el, a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétum újraalkotásához vezetnek.” „... Az a módszer, amellyel az elvonttól a konkrétig emelkedünk, éppen az a módszer, amelynek segítségével a gondolkodás a konkrétumot elsajátíthatja, azt mint szellemileg konkrét újraalkothatja.” (Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 26. o.)

A dolgokra irányuló műveletek jellemzését illetően ki kell emelnünk a következőket:

a) *A dolgokra irányuló műveletek különböző fokokon mennek végbe.* Az analízis, szintézis, absztrahálás stb. már a közvetlen tükröződésben is megjelen-

nek. Ezek, természetesen, különböznek az elvont gondolkodásra jellemző analízistől, szintézistől, absztrahálástól. Sz. L. Rubinstein: „... Az analízis és a szintézis általában nem csupán az elvont gondolkodás sajátosságai. Az analízis és a szintézis az egész megismerési folyamat „közös nevezői”. Nem csupán az elvont gondolkodással kapcsolatosak, hanem az érzéki megismeréssel és az észleléssel is. Az analízisben és a szintézisben mint a megismerés különböző fokainak „közös nevezőiben”, a megismerési folyamat *egysége* jut kifejezésre... Két különböző szintként különböztetjük meg az analízis két formáját — a dolgok érzéki képeinek elemzését és a „szóképek” gondolati elemzését.” Ugyanezt találjuk az absztrakció esetében is. (Gondolkodáslélektani vizsgálatok. Id. kiad. 29. és 35. o.) Ezek a folyamatok primitívebb formában a magasabbrendű állatoknál is megtalálhatók (mint pl. az analízis az analizátorok tevékenységében és a differenciáló gátlásban, a szintézis az időleges idegi kapcsolatok képződésében és a generalizációban stb.).

Az analízis, a szintézis stb. tehát, ahogyan a magasabbrendű állatoknál, az emberi érzékelésben és észlelésben, valamint az elvont gondolkodásban végbemennek, a gondolkodás elmélyültségétől és a már meglevő tudástól függően más és más fokon jelennek meg. Legmagasabb fokként azt tekinthetjük, amikor a gondolkodásban mint tudatos módszer jelennek meg, amikor tudatos alkalmazásukban a valóság legáltalánosabb törvényei mint a megismerés elvei szerepelnek.

A fentieket figyelembe véve, semmiképpen sem nevezhetjük ezeket a műveleteket „legegyszerűbb eszközöknek” vagy „egyszerű eljárásoknak”.

b) *A dolgokra irányuló műveletek a megismerő gondolkodásban mindig adott szempont szerint történnek.* Az „adott szempont” nem a szubjektum önkényének dolga, hanem a gondolkodás előtt álló feladatok szabják meg. (Analízis általában — ez is adott szempont.)

c) *A dolgokra irányuló műveletek a gondolkodásban fogalmak, ítéletek alapján mennek végbe.* Az analízisben, a szintézisben stb. már meglevő fogalmak, ítéletek segítségével gondolkodunk, felhasználjuk a már meglevő tudást. Ezzel kapcsolatos az alábbi észrevétel:

A szóban forgó műveleteket gyakran a fogalomalkotás eljárásainak, módszereinek tekintik. Ez a felfogás helyes, ha e műveleteket a gondolkodás egészére jellemzőknek veszik, és nem hagyják figyelmen kívül, hogy a gondolkodás fogalmakra, ítéletekre épül, belőlük indul ki és hozzájuk tér vissza. Nem helyes azonban e felfogás, ha mögötte az az illúzió húzódik meg, hogy az analízis, a szintézis stb. a fogalmak előtt vannak. Talán arra gondolnak itt, ahogyan ezek a műveletek a megismerés aktusaiban az észlelésből átvezetnek a gondolkodásba? De az észlelés az embernél általában nem a fogalmaktól és az ítéletektől függetlenül megy végbe. A gondolkodás állandóan „beavatkozik” az észlelésbe, „kordában tartja”, irányítja. (Ennek mélyebb alapja az első és a második jelzőrendszer egysége.)

2. A „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveletek

Ide tartoznak a következtetések. A „már kész” és „kialakult” kifejezések idézőjelben szerepelnek, hiszen elvileg olyan kész, kialakult gondolat, amely befejezett lenne — nincs. Továbbá: A „már kész, kialakult” gondolatok meghatározott dolog vagy dolgok vizsgálatával kapcsolatosan kész, kialakult gondolatok, tehát nem abban az értelemben, hogy általában fogalmak, ill.

ítéletek. Ez utóbbi értelemben vett „kész, kialakult” gondolatok felhasználása a dolgokra irányuló műveleteknek is előfeltétele, amint erre már fentebb utaltunk.

A következtetések két alapvető csoportját különböztetjük meg: az *induktív és a deduktív következtetéseket*. E két csoport a gondolkodás kettős mozgásának felel meg: az egyesektől az általánoshoz és vissza az egyeshez. Megkülönböztetik még, mint alapvető csoportot, a (viszonyok alapján végzett) traduktív következtetéseket (bizonyos fokú általánosból ugyanolyan fokú általánosra). Ezek azonban ténylegesen a deduktív következtetések keretében mennek végbe (erre több munka, így pl. a Lenin Intézet Logika Tanszékének Munkaközössége által összeállított „Logika” is rámutat).

Az induktív és a deduktív következtetések elszakíthatatlanul összefüggnek egymással. Összetartozásukat emeli ki Engels: „Indukció és dedukció ugyanolyan szükségszerűen összetartoznak, mint szintézis és analízis. Ahelyett, hogy egyiket a másik rovására egyoldalúan édig magasztaljuk, arra kell törekednünk, hogy mindegyiket a maga helyén alkalmazzuk, s ez csak akkor lehetséges, ha figyelembe vesszük összetartozásukat, azt, hogy kölcsönösen kiegészítik egymást.” (Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952., 238. o.)

A következtetések lényege az egyesekről az általánosra, illetve az általánosról az egyesre való áttérés. Ily módon ezek éppúgy gondolkodási folyamatok, mint az analízis és a szintézis.

A következtetések lényegét jellemezve, emeljük ki az alábbiakat:

a) *Az egyesekről az általánosra, illetve az általánosról az egyesre való áttéréshez, a következtetésekhez analízis, szintézis, azonosítás (és így tovább) kellenek.* E műveletek itt két vonatkozásban szerepelnek: 1. A következtetés előkészítésében, a premisszák aktualizálásánál. A premisszák ugyanis nem előre megadottak, hanem a gondolkodás a feladatnak megfelelően választja ki őket. A következtetés közvetlen előkészítése a dolgokra irányuló műveletekről a „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveletekre való áttérést jelenti. (A következtetések előkészítésének, a premisszák aktualizálásának kérdéseit lásd Sz. L. Rubinstein „Gondolkodáslélektani vizsgálatok” c. munkájában.) 2. A szóban forgó műveletek részt vesznek továbbá a következtetések lefolyásában, megvalósulásában. (A szintézis pl. a premisszák összekapcsolásában jelentkezik.) E műveletek itt is a dolgokra irányuló műveletekként lépnek fel, és alárendelt szerepük van. A „már kész, kialakult” gondolatok számukra mint dolgok mutatkoznak.

b) *A következtetések maguk is részt vesznek a dolgokra irányuló műveletekben az egyes láncszemeknél, és e műveleteknek vannak alávetve.*

c) *Az egyesekről az általánosra, ill. az általánosról az egyesre való áttérés nem általában történik, hanem meghatározott, adott egyesekről, ill. meghatározott, adott általánosról való áttérés.* A következtetések mintegy adott szempont szerint mennek végbe. Ez pedig a premisszák aktualizálásában veszi kezdetét, amit — mint erre már utaltunk — a gondolkodás előtt álló feladat szab meg.

d) *Az egyesekről az általánosra, ill. az általánosról az egyesre való áttérés különböző fokokon valósul meg.* Az általánosítás pl. primitívebb fokon a magasabbrendű állapotoknál is jelen van a generalizáció (a kérgi ingerület irradiációja) formájában; természetesen, itt nem mint gondolatokkal végzett művelet lép fel. Továbbá: az egyesekről az általánosra, illetve az általánosról az egyesre való áttérés két fokát találjuk, ahogyan azok az észlelésben és a gondolkodásban megnyilvánulnak. De magában a gondolkodásban is különböző fokokon

mennek végbe. Itt két vonatkozást célszerű kiemelni: 1. Tartalmi vonatkozásban magasabbrendűbb a következtetés, ha a lényeggel szorosabb kapcsolatban van. Ez pedig a szubjektum által felhalmozott tudástól, valamint a valóság legáltalánosabb törvényeinek mint módszernek a tudatos felhasználásától függ. 2. Formai vonatkozásban pedig a következtetésekre vonatkozó szabályok, törvények alkalmazásának fokát kell kiemelnünk. Egyrészt ez is kapcsolatban van a már meglevő ismeretekkel, a szabályokkal, törvényekkel kapcsolatos ismeretekkel. Másrészt pedig maga a következtetés tanítható, a gyakorlás befolyásolja, amint ezt a szillogisztikus gondolkodással kapcsolatban M. M. Vahrusev kandidátusi értekezésében kimutatja. (Понимание и усвоение школьниками II. IV. и VI. классов некоторых форм дедуктивных умозаключений. Ленинград, 1956. Рукопись. ЛГПИ им. Герцена.)

3. A komplex műveletek

A komplex műveletek lényegéhez tartozik, hogy a dolgokra irányulnak, a dolgok vizsgálatának során kapott gondolatokat a „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveletek révén összevetik a vonatkozó ismeretekkel és ennek eredményeképpen a dolgok magyarázatát adják. Ezt találjuk pl. az analogikus következtetés esetében. Az analogikus következtetést így szokás meghatározni: *Két dolog megegyező lényeges ismertetőjegyeiből és az egyik dolog ismert ismertetőjegyéből arra következtetünk, hogy a másikra is jellemző az az ismertetőjegy.* A dolgok legáltalánosabb meghatározottságainak megfelelően (az analogikus következtetés alapja ugyanis a dolgok azonossága) sok ilyen típusú — komplex — művelet lehetséges. Legáltalánosabban így jellemezhetjük ezeket:

a) *A komplex műveletek átfogják, magukba foglalják a dolgokra és a „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveleteket, de nem azonosak a mechanikus összességgel.*

b) *A komplex műveletek mindig adott szempont szerint történnek.*

c) *A komplex műveletek szabják meg közvetlenül a dolgokra és a „már kész, kialakult” gondolatokra irányuló műveletek irányát, közvetlenül tőlük függ az „adott szempont”, mivel egyenesen és közvetlenül a gondolkodás előtti álló feladat jellegéhez igazodnak.*

d) *A komplex műveletek a dolgokra irányuló műveletek összetevői lehetnek.* Ezt az egész és a rész viszonylagossága magyarázza. Ebben a minőségükben azonban közvetlenül a dolgokra irányuló műveleteknek vannak alárendelve. A b) ponttal kapcsolatban itt megjegyezzük, hogy a dolgokra irányuló műveletek is a dolgok konkrét tartalmától függenek.

e) *A komplex műveletek különböző fokon valósulnak meg.* Megvalósulásuk foka a szubjektum által felhalmozott tudástól, a valóság legáltalánosabb törvényeinek mint módszernek a felhasználásától, valamint alkalmazásuk rutinjától függ.

Megjegyzések :

A komplex műveletek csoportjába kívánczik a *hipotézis* is, amelyet az egyes szerzők különbözőképpen fognak fel, az aspektustól függően folyamatot vagy képmást, ill. a képmás meghatározott szerkezetiségét, vagy a folyamatot is és a képmást is értik rajta, de magát a folyamatot és a képmást is különbözőképpen értelmezik. A hipotézis különböző meghatározásaiban általában a következő közös vonásokat találjuk: a) *A hipotézis valószínűségi tudáshoz vezet.* (Fogarasi Béla: Logika. Akadémiai Kiadó, 1958.; K. Bakradze: *Логика*. Тбилиси, 1951.; N. I. Kondakov: *Логика*. Учпедгиз, 1954.; M. Sz. Sztrogovics: i. m.) b) *A hipotézis a tudományos megismeréssel kapcsolatos.* (Fogarasi Béla: i. m., K. Bakradze: i. m., N. I. Kondakov: i. m.) c) *A hipotézis eredménye a tudomány fejlettségének adott*

fokán nem bizonyítható megcáfolhatatlan módon. (Fogarasi Béla: i. m., N. I. Kondakov i. m.)
d) *A hipotézis lefolyását így jellemzik:* A vizsgált jelenség körülményeinek tanulmányozása — a hipotézis felállítása, feltevés kimondása — a feltevésből folyó következmények levezetése — a feltevésből folyó következmények ellenőrzése — a feltevés igazságára vonatkozó ítélet kimondása. (M. Sz. Sztrogovics i. m., de sűrített formában ezt találjuk a következőben is: Logika. Összeállította a Lenin Intézet Logika Tanszékének Munkaközössége.)

A hipotézis fenti jellemzését figyelembe véve azt kell mondanunk, hogy benne a gondolkodás általános menete fejeződik ki, akár tudományos feladatot oldunk meg, akár nem, függetlenül attól, hogy azonnal cáfolhatatlan módon bizonyítható-e a feltevés vagy nem. Erre vonatkozó utalást találunk egyébként Sz. L. Rubinstein *Основы общей психологии*. c. munkájában is.

A hipotézis alkalmazási területét nem szűkíthetjük le olyan tudományos problémák megoldására, amelyek a tudományok fejlődésének adott szakaszán nem oldhatók meg megnyugtatóan. A hipotézis a feladatot megoldó gondolkodással általában kapcsolatos, egyformán szükséges a mindennapi és a tudományos gondolkodásban, és akkor is alkalmazzuk, ha a feltevést a hipotézis folyamán azonnal megcáfolhatatlanul tudjuk igazolni. Az a hipotézis, amelynek a fogalmát Fogarasi Béla és N. I. Kondakov ismertetik — a hipotézis egyik fajtája, egyik esete. Természetesen, a tudományok problémáira vonatkozóan elengedhetetlen a hipotézis jelentőségének hangsúlyozása. Ezt teszi Engels: „A valóban gondolkodó természettudománynak fejlődés formája a *hipotézis*. Új tényt figyelnek meg, amely az ehhez a csoporthoz tartozó tények megmagyarázásának eddigi módját lehetetlenné teszi. Ettől a pillanattól kezdve szükség támad új, először csak korlátozott számú tényen és megfigyelésen alapuló magyarázati módokra. További megfigyelési anyag kigyomlálja ezeket a hipotéziseket, kiküszöböli az egyiket, helyesbíti a másikat, míg végül tiszta alakban létrejön a törvény. Ha várni akarnánk addig, amíg az anyag *tiszta* lesz a törvény számára, ez azt jelentené, hogy a gondolkodó kutatást mindaddig felfüggesztenők, s a törvényt már csak ezért sem jönne létre soha.” (Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 250. o.)

Megjegyezzük még, hogy a bonyolultabb tudományos problémákkal kapcsolatos hipotézisnél különös világossággal mutatkozik meg a szubjektum gondolkodásának és a megismerés társadalmi-történelmi folyamatának kapcsolata.

Továbbá: A hipotézis a dolgokkal végzett műveletek és a komplex műveletek összetevője lehet. Ezekben az esetekben e műveleteknek van alárendelve.

Sajátos komplex műveletnek tekintendő a *szisztematizálás*. *Sajátossága abban mutatkozik meg, hogy a gondolatokra irányul és tartalmi szempontból a valóság adott összefüggéseinek rendszerét törekszik gondolatilag reprodukálni.*

*

Ismertettük a gondolkodási képződmények egyik lehetséges szisztematizálását. Ismételten hangsúlyozzuk, hogy a gondolkodási képződmények csak egymással való összefüggésükben funkcionálnak, ily módon kölcsönösen feltételezik egymást. A gondolatok mozgásuk eredményeképpen gazdagodnak, a gondolatok mozgása vezet új gondolatokhoz. A gondolatok mozgása pedig egészében a dolgok megismerését jelenti. A dolgok megismerésénél a már meglevő gondolatokból, ismeretekből indulunk ki, ezeket használjuk fel és ezekhez térünk vissza.

О СИСТЕМАТИЗАЦИИ МЫСЛИТЕЛЬНЫХ ОБРАЗОВАНИЙ

Петер Катона

Мыслительные образования — это форма мыслей и форма движения (структурность, построенность) мыслей. В мыслительные образования входят: анализа, синтез, отождествление, различение, абстрагирование, конкретизирование, понятие, суждение, умозаключение, гипотеза, и т. п.

При систематизации мыслительных операций следует исходить из мышления как процесса, направленного посредством практики на объективную действительность. Сле-

дует различать мысли от движения мыслей (т. е. мысленное отображение действительности от пути, ведущего к отображению.) Соответственно этому, основные группы мыслительных образований представляют собой формы существования и формы движения мыслей.

Формы существования — структурность и построенность — мыслей, — это общее в мыслях разного содержания. Сюда относятся понятие и суждение.

Формы движения, структурность и построенность движения мыслей — это общее в изменениях мыслей разного содержания. Формы движения мыслей делятся на три группы: 1. операции, направленные на вещи (анализ, синтез, отождествление, различение, абстрагирование и конкретизирование). В случае операций, направленных на вещи, «предметом» мышления является вещь (предмет, явление, слово и т. п.), которая разлагается на части, признаки, которые, в свою очередь, сравниваются и т. д. В результате, путем изучения вещей мы приобретаем знания о вещах. 2. Операции, направленные на «готовые, уже оформленные» мысли (индуктивные и дедуктивные умозаключения), при чем «предметом» мышления является мысль, как отображение (а не как вещь). В результате, путем сопоставления данных мыслей получаются новые знания о вещах. 3. Комплексные операции (например, аналогичное умозаключение). Они направлены на вещи: мысли, полученные при рассмотрении вещей сопоставляются, при помощи операций, направленных на «готовые, уже оформленные» мысли, с известными уже фактами, вследствие чего получается определенное объяснение вещей. — Данные три группы форм движения мыслей различаются на основе того, как они в процессе исследования вещей обуславливают друг друга.

Мыслительные образования функционируют только взаимодействуя друг с другом. При познании мы исходим из мыслей, имеющихсся налицо, и, используя их, мы вернемся к ним.

THE SYSTEMATIZATION OF THE FORMATIONS OF COGITATION

Peter Katona

The formation of cogitation is the form (structionality, construction) of thoughts and that of the motion of thoughts. Classed among the formations of cogitation are: the analysis, the synthesis, the identification, the differentiation, the abstraction, the concretization, the notion, the judgement, the conclusion, the hypothesis etc.

Systematizing the formations of cogitation one has to start from cogitation as a process, tending through the mediation of practice to objective reality. One has to differentiate between thoughts and the motion of thoughts (between the mental image of reality and the way to this image). According to this, the fundamental groups of the formations of cogitation are the forms of the existence of thoughts and the forms of the motion of thoughts.

The forms of the existence of thoughts are the structionality, the construction of the thoughts, that is common in thoughts of different contents. Notion and judgement fall under this group.

The forms of the motion of thoughts are the structionality, the construction of the motion of thoughts, that is common in the change of thoughts of different contents. The forms of the motion of thoughts may be classed into three groups: 1. Operations, directed to things (analysis, synthesis, identification, differentiation, abstraction and concretization). In the case of operations, directed to things, the „object” of thinking is the thing (object, phenomenon, word etc.), that is mentally analyzed into its elements and characteristic features, which are compared, etc. As a result of it, by studying the things, one gets knowledge about the things. 2. Operations, directed to thoughts, „already formed and finished” (induction and deduction). In the case of these operations, the „object” of thinking is the thought as an image (i. e. nos as a thing). As a result, by comparing the given thoughts, one gets new knowledge about the things. 3. Complex operations (e. g. the analogical induction), that are directed to the things. Comparing the thoughts, obtained in the course of the examination of things, — by means of operations, directed to the thoughts, „already formed and finished”, — with the knowledge obtained, one gets, as a result, a certain explanation of the things. — These three groups of the forms of the motion of thoughts are to be differentiated according to the way they suppose each other in the course of the analysis of the things.

The formations of cogitation function only in their connection with each other. In the course of cognition one starts from one's existing thoughts, and making use of them, one returns to them.

Objektív és szubjektív ellentmondás*

TAMÁS GYÖRGY

5. Az ellentmondás általános és különös jellege

Az ellentmondás áthatja a világ valamennyi jelenségét. Az ellentmondás egyetemességéről Engels a következőket írta: „Ha már az egyszerű mechanikai helyváltoztatás ellentmondást tartalmaz, még nagyobb fokban tartalmazza ezt az anyag magasabb mozgási formái s különösen a szerves élet és fejlődése . . . az élet mindenekelőtt éppen abban áll, hogy egy lény minden pillanatban ugyanaz és mégis más. Az élet tehát szintén magukban a dolgokban és folyamatokban jelenlevő, önmagát folytonosan létesítő és megoldó ellentmondás, s mihelyt az ellentmondás megszűnik, megszűnik az élet is, beáll a halál . . . az ellentmondásokat a gondolkodás területén sem kerülhetjük el s láttuk, hogyan oldódik meg például az az ellentmondás, mely a belsőleg korlátlan emberi megismerőképeség és annak csupa külsőleg korlátozott és korlátozottan megismerni képes emberekben való tényleges létezése között fennáll a nemzedékeknek számunkra legalábbis gyakorlati szempontból végtelen egymásutánjában, a végtelen haladásban.” (Engels, *Anti-Dühring*. Szikra, 1950. 125. o.)

Az ellentmondás egyetemessége mindenekelőtt az ellentmondásnak a tárgyak *lényegével* való kapcsolatán alapszik. Ha ugyanis a tárgyak lényege ellentmondásos természetű (ezt az alábbiakban fogjuk bizonyítani) és minden tárgynak van lényege, akkor minden tárgy ellentmondásos természetű.

A metafizikus szemléletmód a lényeg és az ellentmondás kategóriáját egymással mereven szembeállítja. Azt a nézetet vallja ugyanis, hogy a tárgy lényegének ellentmondásmentesnek kell lennie. Ez a felfogás tükröződik a lényeg szokványos meghatározásában: a lényeg azoknak a jegyeknek az összessége, amelyek nélkül az adott tárgy nem létezhet, s amelyek csak az adott tárgyra jellemzőek. Spinoza például a következőképpen határozta meg a lényegét: „Valamely dolog lényegéhez tartozónak azt mondom, aminek adatásával szükségszerűen adva van a dolog és aminek megszűntével szükségszerűen megszűnik a dolog; vagyis azt, ami nélkül a dolog — s viszont ami a dolog nélkül — sem nem létezhet, sem fel nem fogható.” (Spinoza, *Etika*. 1952. 146. o.)

Ez a meghatározás mindenekelőtt külsőséges, mivel nem ad felvilágosítást a tárgy belső tartalmáról, vagyis arról, hogy a jegyek milyen összefüggésben vannak egymással. Másrészt a formális felfogásban az a tendencia érvényesül, hogy az adott tárgy lényegét elhatárolják más tárgyak lényegétől. Ha eszerint járnánk el, akkor meghamisítanánk a valóságot, mivel a dolgok

* E tanulmány első része a Magyar Filozófiai Szemle 1961. 2. számában jelent meg.

nemcsak azonosak önmagukkal, hanem egyszersmind különböznek is önmaguktól. Továbbá a dolgok nemcsak különböznek más dolgoktól, hanem ugyanakkor azonosak is velük. A dolog lényegéhez tehát nem akkor jutunk el, ha elhatároljuk az adott tárgyat a többitől, hanem akkor, ha ezekkel összefüggésben vizsgáljuk.

Hegel felismerte, hogy a tárgyak lényegéhez eljutni nem annyi, mint egyes lényeges jegyeiket kiemelni, hanem belső ellentmondásaikat kell feltárni: „... minden, ami valóságos, ellentétes meghatározásokat tartalmaz s hogy ennél fogva egy tárgy megismerése és közelebből való megértése éppen csak annyit jelent, hogy azt mint ellentétes meghatározások konkrét egységét tesszük tudatossá”. (Hegel, Enciklopédia. I. köt. 102. o.)

A marxizmus klasszikusai egyetértettek Hegellel abban, hogy a lényeg-
get ellentmondásosnak kell tekinteni. Engels Dühringnek azt a közhelyét bírálva, hogy az erők antagonisztikusak, a következőket írta: „... ha valaki Hegelnek 'A lényegről szóló tan'-át az ellentétes irányban, de nem ellentmondásokban mozgó erők lapos gondolatáig sülyesztette le, legjobban teszi, ha kitér e közhely minden alkalmazása elől”. (Engels, i. m. 126. o.)

A lényeg-et ezek alapján úgy határozhatjuk meg, hogy az a *tárgy belső ellentmondásainak összessége*. Ez a meghatározás egyrészt elhatárol bennünket attól az idealista felfogástól, amely közvetlenül vagy közvetve tagadja a lényeg objektív létezését. Másrészt elhatárol attól a metafizikus szemlélettől, amely a lényeg-et mozdulatlanak, ellentmondásmentesnek tekinti. (A későbbiek során térünk vissza arra, hogy mit értünk belső ellentmondáson.)

Az ellentmondás és a lényeg viszonyáról Lenin a következőket írja: „A dialektika különösen — nem más, mint a magábanvaló dolog (Ansich), lényeg, szubsztrátum, szubsztancia — és a jelenség, 'másért-való-lét' ellentétének a tanulmányozása. (Itt is egymásba való átmenetet, átfolyást látunk: a lényeg megjelenik, a jelenség lényegi.) Az emberi gondolkodás végtelenül mélyül — a jelenségtől a lényeghez, — hogy úgy mondjuk — az elsőrendű lényegtől a másodrendű lényeghez s így tovább, *vég nélkül*.”

A tulajdonképpeni dialektika annak az ellentmondásnak a tanulmányozása, amely *magában a tárgyak lényegében* rejlik: nemcsak a jelenségek múlnak el, vannak mozgásban, folynak, hanem a dolgok *lényegei* is, ezeket is csak feltételes határok választják el egymástól, éppúgy mint a jelenségeket.” (Lenin, Filozófiai füzetek. Bp. 1954., 241. o.)

A dolgok, összefüggések tanulmányozásához és megváltoztatásához tehát elengedhetetlenül szükséges, hogy feltárjuk belső ellentmondásaikat. Azok a szociológiai elméletek pl., amelyek tagadják a kapitalista társadalomban az osztályharc létezését, képtelenek megmagyarázni e társadalmi rendszer lényegét. „... *minden* természeti (*beleértve* szellemi és társadalmi) jelenségben és folyamatban ellentmondó, egymást kölcsönösen kizáró, ellentétes tendenciákat ismerünk el (fedezünk fel). A világban végbemenő minden folyamat *önmozgásában*’, spontán fejlődésében, eleven életében való megismerésének az a feltétele, hogy mint ellentétek egységét ismerjük meg. A fejlődés az ellentétek 'harca'.” (Lenin, i. m. 339—340. o.)

Az ellentmondásnak azonban nemcsak egyetemes vonásai, hanem *különös* megnyilvánulási formái is vannak. Az ellentmondás különös vonásai minde-
nekelőtt az egyes mozgásformákban jelentkeznek. Minden mozgásformát meghatározott belső ellentmondások jellemeznek. Ezeknek az ellentmondásoknak a feltárása teszi lehetővé az adott mozgásformára jellemző törvény-

szerűségek megállapítását, az egyes mozgásformák összefüggésének felderítését.

Ilyen sajátos ellentmondásokkal találkozunk, például, a kémiai mozgásban. A *kémiai mozgás* alapvető ellentmondása az *egyesülés* (asszociáció, szintézis) és a *bomlás* (disszociáció, analízis). A kémia története során kezdetben az *analízis* állt előtérben, mivel először azt kellett tisztázni, hogy valamely anyag milyen alkotóelemekből tevődik össze. Ugyanakkor azonban a *szintézist* sem hanyagolták el teljesen, hanem lassanként az is fejlődésnek indult. Sőt a múlt században a szintézis túlsúlyba került az analízissel szemben.

Az egyesülési és a bomlási folyamatok az atomok és a molekulák minőségétől függően különböznek egymástól. Befolyásolja továbbá ezeket a folyamatokat az a körülmény, hogy a molekulák képződése és bomlása más molekulák képződésével és bomlásával különféle összefüggésben áll. Tehát a kémiai mozgás alapvető ellentmondása a konkrét képződési és bomlási folyamatok sokféleségében nyilvánul meg. A kémia ezért nagy figyelmet fordít olyan ellentétek tanulmányozására, mint az oldás és kristályosodás, hőelnyelés és hőleadás, kiterjedés és összenyomás, oxidáció és redukció, savak és bázisok, fémek és nem-fémek ellentéte.

Az ellentmondásokat konkrét megnyilvánulási formáik szerint három nagy csoportra oszthatjuk: *természeti*, *társadalmi* és *tudati* ellentmondásokra.

A természeti ellentmondásokat az jellemzi, hogy az emberi tudattól függetlenül alakulnak ki és oldódnak meg. Az ember megjelenése után ez a sajátosság természetesen módosul, mivel az ember beleavatkozik a természeti folyamatokba.

A társadalmi és a természeti ellentmondások között azonosság és különbség van. Azonosak abban, hogy mindazokkal a közös vonásokkal rendelkeznek, amelyek az ellentéteket általában jellemzik. Ugyanakkor a társadalmi ellentmondások abban különböznek a természetiektől, hogy bár eredetüket tekintve szintén objektívek, kialakulásuk és megoldódásuk az egyéni és a társadalmi tudat közvetítésével megy végbe. A forradalmak például olyan objektív társadalmi jelenségek, amelyben az emberek több-kevesebb tudatossággal vesznek részt.

A tudat ellentmondásai az objektív valóságban létező ellentmondások gondolati képei. A gondolkodás ellentmondásai megegyeznek a természeti és a társadalmi ellentmondásokkal abban, hogy eredetüket tekintve objektívek. Ugyanakkor azonban kialakulásuk és megoldódásuk nem a tudattól függetlenül, nem is a tudat közvetítésével, hanem magában a tudatban megy végbe.

Ha az ellentmondások között minőségi különbségek vannak, akkor ebből az következik, hogy az egyes konkrét ellentmondásokat nem egyszerűen valami általános séma alapján, hanem konkrét módon kell megoldani. A szocialista ipar és a magántulajdonon alapuló mezőgazdaság közötti ellentmondás minden népi demokratikus jellemző vonása. Ezen ellentmondás megoldásának általános módszere a szövetkezetek megteremtése. Az egyes szövetkezeti formák kialakítása, a szövetkezetek létrehozásának üteme, a szövetkezetek gazdálkodási módjának megállapítása stb. azonban már országonként különböző, sajátos vonásokat mutat. Ezeknek a sajátosságoknak a figyelmen kívül hagyása gátolja és fékezi az ipar és a mezőgazdaság közötti ellentmondás megszüntetését.

Az ellentmondással kapcsolatos egyik alapvető probléma a vonatkozások helyes megítélése. A marxista filozófusok között véleménykülönbségek vannak atekintetben, hogy a valóságban az ellentmondások csak különböző vonatkozásokban állhatnak-e fenn, vagy pedig egyszerre ugyanazon vonatkozásban is. Az alábbiakban igyekszünk hozzájárulni e kérdés tisztázásához.

Hérakleitosz töredékeit vizsgálva azt figyelhetjük meg, hogy az ellentmondást mind ugyanabban, mind pedig különböző vonatkozásban elismerte. Az egyik esetben az azonosság lép előtérbe: „A kör kerületén közös a kerület és a vég.” „Az út fel és le ugyanaz.” A másik esetben viszont a különböző vonatkozásokra utal: „A tenger vize a legtisztább és legpiszkosabb, a halaknak ital és menedék, az embereknek ihatatlan és halálos.”

Az ösztönös dialektikához képest Platónnál már egy másik felfogás csíráival találkozunk. A szóban forgó kérdéssel kapcsolatban a következőket írta: „... otthagya ezeket (a mindenáron való ellentmondásokat), mint-hogy mindenki számára lehetségesek, — inkább arra legyünk képesek, hogy lépésről-lépésre vizsgálva kövessük a fejtegetéseket, ha valaki azt, ami *különböző*, bizonyos szempontból *azonosnak* mondja, s viszont azt, ami *azonos*, *különbözőnek*: figyelemmel kísérve, hogy *milyen vonatkozásban* és *milyen szempontból* mondja az illető, hogy az állítások egyike alkalmazható. Ellenben *csak úgy vaktában* az azonost *különbözőnek* bemutatni, vagy a *különbözőt* *azonosnak*, s a nagyot kicsinek, a hasonlót *különbözőnek*, s abban gyönyörködni, hogy mindig ilyen ellentéteket mutatunk fel szavainkban, — ez nem igazi vizsgálódás, hanem nyilván a Valósággal való első érintkezésnek koraszülött gyümölcse.” (Platón, Összes művei. II. köt. 270—271. o.)

Platón ebben a megjegyzésben, véleményünk szerint, a következő álláspontot foglalta el. Csak a primitív gondolkodás számára tűnik úgy, hogy valami egyszerre önmaga is lehet és más is. Pusztá játék a szavakkal, ha azt mondjuk, hogy valami rendelkezik egy tulajdonsággal és ugyanakkor nem rendelkezik. Gondolkodásunk akkor fogja fel helyesen az ellentmondásokat, ha ügyel annak kimutatására, hogy az egyik vonatkozásban a dolog rendelkezik valamilyen tulajdonsággal, a másik vonatkozásban pedig nem rendelkezik.

Hegel ezzel szemben a következőképpen interpretálta Platón felfogását: „A nehéz és igaz annak a kimutatása, hogy az, ami a más, ugyanaz, s az ami ugyanaz, más: mégpedig ugyanabból a szempontból és ugyanabban a vonatkozásban, amelyben az egyik történt velük, mutatjuk fel bennük a másik meghatározást is. Ellenben ha kimutatjuk azt, hogy ugyanaz valamiképpen más, és a más ugyanaz *is*, hogy a nagy kicsiny *is*, s a hasonló nem-hasonló *is*, s ha abban gyönyörködünk, hogy ily érvekkel mindig az ellenkezőt hozzuk fel — ez nem igazi belátás, és nyilván olyan ember” gondolkodásának „gyümölcse, aki csak kezdi érinteni a lényegét. Mindennek egymástól való elszigetelése műveletlen, nem filozófiai tudat ügyetlen eljárása. Minden gondolatnak tökéletes megsemmisítése, ha mindent elszigetelünk egymástól; mert épp az eszmék egyesítése a gondolat.” (Hegel, Előadások a filozófia történetéről. II. köt. Bp., 1959. 155. o.)

Véleményünk szerint Hegel ebben a kérdésben hamisan magyarázta Platón álláspontját. Abbeli igyekezetében, hogy Platón következetes dialektikusnak jellemezhesse, úgy tüntette fel, mintha Platón elismerte volna az ugyanabban a vonatkozásban való ellentmondást. Kétségtelen, hogy Platón

még elég közel állt az ösztönös dialektikához, mivel nem az ellentmondások kiküszöbölésére, hanem feltárásukra törekedett, és a vagy-vagy helyett az is-ist helyezte előtérbe. A különböző vonatkozás szempontjának felvetésével azonban eltávolodott az ösztönös dialektikától, és előkészítette az áttérést a formális szemléletmódra.

A formális módszert következetesen és rendszeresen először Arisztotelész alkalmazta: „... ha az egymásnak ellentmondó állítások ugyanarról a tárgyról egyszerre igazak, akkor nyilvánvalóan minden mindegy. Így tehát ugyanaz a tárgy hajó is, fa is, meg ember is, ha egyszer mindenről lehet valamit akár állítani, akár tagadni, ahogy éppen szükség van rá, amint ezt kénytelen-kelletlen tenniük is kell azoknak, akik Protagoras tanítását vallják. Mert, ha valakinek úgy tetszik, hogy az ember nem hajó, akkor nyilvánvaló, hogy nem hajó. S másfelől mégiscsak az, ha egyszer az ellentét is igaz... Ilyen képtelenségekre jut az ember, ha csatlakozik azokhoz, akik az említett felfogást vallják, továbbá arra, hogy az embernek nem kell feltétlenül *vagy* állítania, vagy tagadnia valamit. Mert ha igaz, hogy valaki ember is meg nem ember is, akkor nyilvánvalóan igaz az is, hogy az illető sem nem „ember”, sem nem „nem-ember”. (Metafizika. 74—75. o.) Arisztotelész tehát határozottan kimondta, hogy ugyanabban a vonatkozásban reálisan nem létezhet ellentmondás.

A formális módszer alkalmazása azzal a következménnyel járt, hogy a dolgok szétestek elemeikre. Az ellentmondás egyes oldalai az emberek tudatában önálló létet nyertek és függetlenné váltak egymástól. Úgy tűnt, hogy a dolgok, illetve a tulajdonságok csak egymással állhatnak ellentmondásban, de önmagukban véve nem lehetnek ellentmondásosak. Mindinkább előtérbe került tehát az a meggyőződés, hogy csak különböző vonatkozásban létezhetnek ellentmondások, ugyanabban a vonatkozásban azonban nem.

Mi az oka annak, hogy a formális gondolkodás csak az ugyanabban a vonatkozásban fellépő ellentmondást tagadja, a különböző vonatkozásokban jelentkezőt azonban nem? Az, hogy a formális gondolkodás számára elegendő az absztrakciónak az a foka, amelyen a tárgy egyes tulajdonságait elkülönítjük a többitől. Ugyanis már ezzel az eljárással is lehetővé vált bizonyos fizikai törvényszerűségek megállapítása, a növények és az állatok természetrajzának kidolgozása.

Megjelent azonban az az igény, hogy feltárják a dolgoknak a felszín mögött meghúzódó belső tulajdonságait (pl. a vegyületek összetételét, az emberi test szerkezetét). Ezt az igényt eleinte a metafizikus módszer elégítette ki. A metafizikus szemléletmód már nemcsak arra törekedett, hogy az egyes tulajdonságokat elkülönítse egymástól, hanem a jelenségeket elvonatkoztatta változásaiktól. A formális módszerhez képest ez az absztrakció magasabb foka volt. Csakis a metafizikus módszer tette lehetővé, például az emberi test anatómiájának megismerését, hiszen az élő emberek akkor még nem tudták az egyes szerveket tanulmányozni.

Ennek a szemléletmódnak az előtérbe kerülése kihatott az ellentmondás felfogására is. A metafizika arra a következtetésre jutott, hogy a dolgok lényege nem változik. Ha pedig a lényeg nem változik, akkor nem lehetséges, hogy ugyanaz a dolog egy időben *A* legyen, máskor meg nem *A*, vagy az egyik vonatkozásban *A* legyen, a másikban pedig nem. A metafizika tehát, ellentétben a formális logikával, még a különböző vonatkozásban fennálló ellentmondást sem ismerte el: ha két kijelentés ellentmond egymásnak, akkor ezek minden körülmények között kizárják egymást. Következésképpen a meta-

fizika számára minden (belső és külső) ellentmondás logikai ellentmondás, amelyet tűzzel-vassal irtani kell.

A metafizikus felfogással szembe fordulva Hegel az ellentmondások viszonyáról a következőket írta: „Mindegyik [ellentmondás] csak úgy vonatkozik önmagára, hogy mására vonatkozik. Ennek két oldala van; mindegyik vonatkozás nemléte mint a más létnek magában való megszüntetése; így nemléte csak egy mozzanat benne. De másrészt itt a tételezettség létté, közbős fennállássá lett; mása tehát, amelyet mindegyik tartalmaz, nemléte is annak, amiben csak mint mozzanat foglaltatik. Mindegyik tehát csak annyiban van, amennyiben *nemléte léttel bír*, mégpedig azonos vonatkozásban.” (Hegel, A logika tudománya. II. rész. Bp., 1957., 38. o.)

Hegel tehát dialektikus ellentmondásnak csak az ugyanabban a vonatkozásban fennálló ellentmondást tartja. Műveiben legalábbis nem találunk olyan helyet, ahol a különböző vonatkozásban levő ellentmondást dialektikusnak tekintené.

A marxizmus klasszikusai szintén bírálat tárgyává tették az ellentmondás metafizikus értelmezését: „Mindaddig, amíg a dolgokat mint nyugalmi helyzetben levőket, mint életteleneket, mindegyiket önmagában, egymással és egymásután szemléljük, valóban nem találunk bennük ellentmondásokat. Találunk itt bizonyos tulajdonságokat, melyek részben közösek, részben különbözők, sőt egymásnak ellentmondók, de ebben az utóbbi esetben különböző dolgokra vannak elosztva úgy, hogy semmi ellentmondást nem tartalmaznak magukban. Amíg a szemléletnek ez a területe elégséges számunkra, addig elég nekünk a közönséges, metafizikai gondolkodásmód is. De egészen más a helyzet, mihelyt mozgásukban, változásukban, életükben, kölcsönös egymásra hatásukban vesszük szemügyre a dolgokat. Ekkor tüstént ellentmondásokra bukkanunk.” (Engels, i. mű, 124. o.)

A marxizmus felfogása meghaladja egyrészt a formális szemléletmódot, amely csak a különböző vonatkozásban levő ellentmondást ismerte el, másrészt Hegel elképzelését, aki egyoldalúan az azonos vonatkozást helyezte előtérbe. *Az objektív ellentmondás az ugyanabban és a különböző vonatkozásban fennálló ellentmondás egysége.*

Az ugyanabban a vonatkozásban fennálló ellentmondások együttes létezését természetesen mindaddig nem érthetjük meg, amíg az azonosságot formálisan fogjuk fel. A formális felfogás azt jelenti, hogy az azonosságot a különbözőségtől mentesnek, vagyis tiszta azonosságnak tekintjük. Ha így értelmezzük az azonos vonatkozást, akkor az ellentmondások valóban nem létezhetnek együttesen.

A marxizmusnak azonban az az álláspontja, hogy az azonosság nem más, mint az azonosság és a különbözőség egysége. A tiszta azonosság csak absztrakció, ilyen a valóságban nem létezik. A konkrét azonosságot az jellemzi, hogy benne az azonosság dominál.

Mi következik ebből az azonos vonatkozást illetően? Vegyünk egy példát. Ismeretes, hogy ha egy gyógyszerből mértéken felül veszünk be, akkor az méreggá válik. A konkrét azonosság ebben az esetben azt jelenti, hogy ugyanannak a gyógyszernek ugyanarra az emberre gyakorolt hatásáról van szó. Ugyanakkor a gyógyszeradag különbözik.

A formális álláspont hívei itt azt az ellenvetést tehetik, hogy ha az adag különbözik, akkor már nem beszélhetünk teljes azonosságról. Mielőtt erre az ellenvetésre válaszolnánk, tegyünk fel egy kérdést: vajon a különböző vonat-

kozások teljesen különböznek-e egymástól. Ha például azt mondjuk, hogy aratáskor az eső káros a búzára, de hasznos a kukoricára, akkor, természetesen, a különbség a döntő. De vajon nem ugyanarról az esőről, és az esőnek a növényekre gyakorolt hatásáról van-e szó? De ha a különbözőségnek nem kell teljesnek lennie ahhoz, hogy különböző vonatkozásokról beszélhessünk, akkor az azonosságnak miért kellene teljesnek lennie?

Térjünk vissza a gyógyszerhez. Ahhoz tehát, hogy azonos vonatkozásról beszélhessünk, nem szükséges teljes azonosságot feltételeznünk (nota bene: nem is lehet). Csupán azt kell kimutatnunk, hogy az adott esetben az azonosság dominál. Precízen szólva: az azonos vonatkozás voltaképpen *az azonos vonatkozás és a nem-azonos vonatkozás egysége*.

Ezt az egységet tartotta szem előtt Lenin, amikor a következőket írta: „... az emberek hibái rendszerint kapcsolatban vannak erényeikkel. Az ember hibái mintegy folytatásai az erényeinek. Ha az erények tovább tartanak, mint kellene, ha nem akkor mutatkoznak meg, amikor kellene, és nem ott, ahol kellene, akkor hibák.” (Lenin Művei. 33. köt. 160. o.)

A metafizikus felfogás szempontjából az ugyanabban a vonatkozásban fennálló ellentmondások elismerése zagyvasághoz vezet. Dühring például, a Tőkét bírálva, a következőket írta: „Természetes és érthető logika hiánya, amely jellemzi a dialektikusan-kusza egymásba fonódásokat és gondolat-arabeszkeket... már az eddig megjelent részre alkalmazni kell azt az elvet, hogy bizonyos tekintetben és általában (!) egy ismert filozófiai előítélet szerint minden bármiben és bármilyenben keresendő, s hogy e zagyva és zavaros felfogás szerint végül minden egyremegy... De az egészséges logika előreláthatólag mégis diadalmaskodni fog torzképe felett... Az előkelősködés és a dialektikus titok-lim-lom senkit, akiben van még egy kis egészséges ítélőképesség, nem fog arra bírni, hogy a gondolatok és stílus formátlanságaival... komolyabban foglalkozzék. A dialektikus badarságok utolsó maradványainak elhalásával az ámitásnak ez az eszköze... el fogja veszíteni megtévesztő befolyását, és senki sem fogja többi hinni, hogy érdemes gyötrődnie azért, hogy ott akadjon valamely mély bölcsességre, ahol a zagyvaságok megtisztított magva, legjobb esetben közönséges elméletek, ha ugyan nem közhelyek vonásait mutatja... A (marxi) egymásbafonódásoknak a logos-tan szabályai szerint való visszaadása teljesen lehetetlen az egészséges logika prostituálása nélkül.” (Idézi Engels, i. m. 126—127. o.)

Hallgassuk csak meg, hogy mit válaszolt erre Engels: „Dühring úr legmeglepőbb közlése mindenestre az, hogy a marxi álláspont számára végül, minden egyre megy’, hogy tehát Marx szerint például kapitalisták és bér-munkások, feudális, kapitalista és szocialista termelési mód is, egyre megy’... Hogy ily szimpla ostobaság lehetőségét megmagyarázzuk, fel kell tételeznünk, hogy már maga ez a szó: dialektika, Dühring urat beszámíthatatlanná teszi, amely állapotban neki, egy bizonyos zagyva és zavaros felfogás következtében, végül, ‘egyre megy’, mit mond és mit cselekszik.” (Engels, i. m. 128. o.)

A szaktudományok fejlődése következtében napjainkban egyre nehezebbé válik nyíltan tagadni az objektív ellentmondások létezését. Az idealisták ezért leplezett módon igyekeznek az objektív ellentmondásokat kiküszöbölni. Ilyen kísérlettel találkozunk, például, a komplementaritási elv értelmezésében. Ez az elmélet elismeri, hogy az atom egyaránt korpuszkuális és hullám jellegű. Ugyanakkor azt állítja, hogy az egyik kísérlet számára csak korpuszkula,

a másik kísérlet számára csak hullám. Ha ez így van, akkor különböző vonatkozásokról van szó, tehát a korpuszkula és a hullám között nem ellentmondás, hanem kiegészítés áll fenn. A komplementaritási elmélet hívei úgy vélték, hogy ezzel a bűvészmutatvánnyal sikerült eltüntetniök az ellentmondást. Amikor azonban kiderült, hogy az atom ugyanabban a vonatkozásban hullám is, korpuszkula is (Vö. Bohm, D., Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960.), akkor az elvárásolt ellentmondás újból előbukkant.

A marxista filozófusok egy része tagadja azt, hogy az ellentmondások ugyanabban a vonatkozásban állnak fenn. Ilyen álláspontot képviselt, például, Fogarasi. Felfogásának igazolására, a többi között, Marxnak a következő megállapítására hivatkozott: „Az áru *mindig* használati érték — búza, vászon, gyémánt, gép stb. —, de mint áru egyúttal *nem* használati érték. Ha tulajdonosa számára használati érték, vagyis tulajdonosa saját szükségletei kielégítésének közvetlen eszköze volna, akkor nem volna áru. Tulajdonosa számára az áru éppen *nem-használati érték*, vagyis csupán a csereérték anyagi hordozója, szóval pusztán *csereeszköz*; mint a csereérték aktív hordozója válik a használati érték csereeszközzé. Tulajdonosa számára az áru már csak mint csereérték használati érték. Használati értékké tehát *lennie* kell, mégpedig először mások számára. Mivel saját tulajdonosa számára nem használati érték, más áruk tulajdonosai számára használati érték. Ha nem lesz azzá, akkor tulajdonosának munkája haszontalan munka volt, eredménye tehát nem áru. Másrészt az árunak *magá* a tulajdonos számára is használati értékké kell lennie, mert az ő létfenntartásának eszközei árúján kívül, idegen áruk használati értékeiben léteznek.” (Marx, A politikai gazdaságtan bírálatához. 1953. 24. o.)

Fogarasi ehhez a passzushoz a következő megjegyzést fűzi: „Az ellentétek azonossága Marx számára valami mást jelent, mint Hegel számára, ugyanis az ellentétek azonosságát nem egy és ugyanazon vonatkozásban jelenti, hanem az ellentétek azonosságát különböző vonatkozásokban. Az áru konkrét esetében nem-használati érték tulajdonosa számára, tehát a tulajdonosra *vonatkoztatva*, használati érték a nem-tulajdonos számára, vagyis a nem-tulajdonosra *vonatkoztatva*. Marx utal arra is, hogy itt két-ellentétpár áll egymással ellentétes vonatkozásban: a használati érték és a nem-használati érték ellentéte, és a tulajdonos és nem-tulajdonos ellentéte. Az utóbbi ellentétet itt nem foglalja össze semmiféle egység.” (Fogarasi, Logika. 4. kiad., Akadémiai Kiadó, 1958., 517—518. o.)

Véleményünk szerint Fogarasi helytelenül értelmezte Marx megállapítását. Vitathatatlan, hogy a használati érték és a csereérték ellentmondása különböző vonatkozásban egyszerre fennállhat. De mi a helyzet akkor, ha ugyanabban a vonatkozásban vetjük össze őket?

Kezdjük azzal, hogy mit jelent az áru tulajdonosa számára. Nyilvánvaló, hogy az áru ebben a vonatkozásban elsősorban csereértékkel bír. De ugyanakkor használati értéket is jelent tulajdonosa számára. Természetesen nem abban az értelemben, hogy ha a tulajdonos nem tudja eladni az áruját, akkor saját maga elfogyaszthatja. Hiszen, ami nem került bele a csereforgalomba, az nem áru. Ezért mutat rá Marx nyomatékosan arra, hogy valamely áru csak csereértékének közvetítésével jelent használati értéket tulajdonosa számára. „Az ember bizonyos tekintetben úgy jár, mint az áru. Minthogy sem tükörrel nem jön a világra, sem pedig mint Fichte-féle filozófus, aki szerint Én vagyok én, az ember először más emberben, mint tükörben látja meg önmagát. Péternek, az embernek, először Pálra; az emberre mint vele egyenlőre kell magát

vonatkoztatnia, hogy önmagára mint emberre vonatkoztassa magát. Ezzel azonban számára Pál, szőröstül-bőröstül, pálos testiségében az emberi genus [nem] megjelenési formájává is lesz.” (Marx, A tőke. I. köt., Szikra, 1955., 59. o.)

Vegyük szemügyre most a másik oldalt. A nem-tulajdonos számára az áru elsősorban használati értékkel bír, mivel azt el akarja fogyasztani. Mennyiben jelent neki ugyanakkor csereértéket? Annyiban, hogy az áru használati értéke csak akkor realizálódik számára, ha megfelelő értékű más árut adott érte cserébe. Ha a szóban forgó tárgyat ajándékba kapná, akkor annak valóban csak használati értéke lenne, viszont nem lenne áru. Kitűnt tehát, hogy a használati érték és a csereérték ellentmondása mind ugyanabban, mind különböző vonatkozásban fennáll.

7. Mozgás és ellentmondás

A vonatkozások problémájának helyes megítélésében nagy súllyal esik latba a mozgás lényegének dialektikus felfogása. Ezért az alábbiakban ennek megvilágítására törekszünk.

A mozgás ellentmondásos természetének felismerésével először Hérakleitosznál találkozunk: „Ugyanazokba a folyamokba lépünk, és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is, meg nem is vagyunk”. Hérakleitosznak ezt a töredékét Engels a következőképpen kommentálta: „... először Herakleitos mondta ki világosan: Minden van és egyúttal nincs is, mert minden *folyik*, állandó változásban, állandó keletkezésben és elmúlásban van”. (Engels, i. m. 22. o.)

Arisztotelész szembefordult az ösztönös dialektikával: „... ha van mozgás, és van, ami mozog, akkor minden egy kezdőponttól egy végpont felé mozog. A mozgó tárgynak tehát benne kell lenni abban a pontban, ahonnan mozogni fog, s akkor nem lehet másban; majd ebből kiindulva halad a cél felé, míg csak abban benne nem lesz.” (Arisztotelész, Metafizika. 243. o.)

A metafizikus gondolkodás a mozgást úgy fogja fel, hogy a mozgó test az adott pillanatban az egyik helyen, a másik pillanatban pedig egy más helyen van. Ez a felfogás alkalmas annak megállapítására, hogy a mozgó test egy adott pillanatban hol tartózkodik. Nem ad azonban kielégítő választ arra a kérdésre, hogy mi a mozgás. Vagyis a metafizikus szemléletmód a mozgásnak csak az eredményét írja le, de nem tárja fel a mozgás lényegét.

A metafizikus felfogás, továbbá, eltúlozta azt a helyes felismerést, hogy a mozgás diszkrét jellegű. A teret úgy tekintették, mint egymástól független pontok sorát, és úgy vélték, hogy a mozgó test a térnek mindig valamely meghatározott pontján van. A dialektika ezzel szemben azt vallja, hogy a mozgás a folytonosság és a megszakítottság ellentétének egysége. Ha ugyanis a mozgás csak megszakított lenne, akkor nem lehetne magyarázatot találni arra, hogy miképpen jut a mozgó test az egyik pontról a másikra. „A mozgás az idő és a tér lényege. Ezt a lényegét két alapfogalom fejezi ki: a (végtelen) szakadatlanosság (Kontinuität) és a pontualitás (= a szakadatlanóság tagadása, a *megszakítottság*). A mozgás az (idő és a tér) szakadatlanóságának és az (idő és a tér) megszakítottságának egysége. A mozgás ellentmondás, ellentmondások egysége.” (Lenin, Filozófiai füzetek, Szikra, 1954. 245—246. o.)

A metafizikus felfogást bírálva, Hegel a következőket írta: „Maga a külső érzéki mozgás az ellentmondás közvetlen létezése. Hogy valami mozog, nem

azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van s a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és nincs itt, hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs. El kell ismerni azokat az ellentmondásokat, amelyeket a régi dialektikusok felmutatnak a mozgásban; de ebből nem az következik, hogy azért a mozgás nem létezik, hanem inkább az, hogy a mozgás maga a *létező* ellentmondás.” (Hegel, A logika tudománya. II. rész. Akadémiai Kiadó, 1957., 52. o.)

Engels egyetértett ezzel a felfogással: „Mindaddig, amíg a dolgokat mint nyugalmi helyzetben levőket, mint életteleneket, mindegyiket önmagában, egymásmellett és egymásután szemléljük, valóban nem találunk bennük ellentmondásokat. Találunk itt bizonyos tulajdonságokat, melyek részben közösek, részben különbözők, sőt egymásnak ellentmondók, de ebben az utóbbi esetben különböző dolgokra vannak elosztva úgy, hogy semmi ellentmondást nem tartalmaznak magukban. Amíg a szemléletnek ez a területe elégséges számunkra, addig elég nekünk a közönséges, metafizikai gondolkodásmód is. De egészen más a helyzet, mihelyt mozgásukban, változásukban, életükben, kölcsönös egymásrahatásukban vesszük szemügyre a dolgokat. Ekkor tüstént ellentmondásokra bukkanunk. Maga a mozgás ellentmondás; már az egyszerű mechanikai helyváltozás is csak azért mehet végbe, hogy valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen és egyszersmind egy másik helyen, egy és ugyanazon a helyen és nem azon a helyen van. És ennek az ellentmondásnak folytonos létesülése és egyidejű megoldása teszi éppen a mozgást.” (Engels, i. m. 124. o.)

A mozgás dialektikus felfogásával szemben csakhamar jelentkezett a metafizikus gondolkodás újabb támadása. Ezzel kapcsolatban Lenin a következőket jegyezte meg: „a mozgás azt jelenti, hogy a test egy adott pillanatban az egyik helyen, egy másik, következő pillanatban pedig másik helyen van, ez az az ellenvetés, amelyet Csernov Hegel *valamennyi* „metafizikus” ellenfele *nyomán* ismételt ... Ez az ellenvetés *helytelen*: 1. a mozgás *eredményét* írja le, nem pedig *magát* a mozgást; 2. nem mutatja meg, nem tartalmazza a mozgás *lehetőségét*; 3. úgy tünteti fel a mozgást, mint *nyugalmi* állapotok összegét, kapcsolatát, vagyis nem küszöböli ki a (dialektikus) ellentmondást, hanem csak eltakarja, elodázza, elködösíti, elleplezi.” (Lenin, Filozófiai füzetek, id. kiad., 247. o.)

Sajnos, a marxista filozófusok között is akadnak olyanok, akik az ellentmondások kiküszöbölésére törekcszenek. Ilyen álláspontot foglalt el, például Schaff lengyel filozófus a Deutsche Zeitschrift für Philosophie c. folyóiratban megjelent cikkében (IV. évf. 3. sz.), amelyben tagadta a mozgás ellentmondásosságát és általában az objektív valóság ellentmondásmentességét igyekezett bizonyítani.

Schaff felfogását bírálva, Erdei helyesen fejtette ki, hogy: „Az értelem fentebb ismertetett meghatározása a mozgásról, amely csak a mozgás *eredményét* összegezi, éppen ennek figyelembe nem vétele miatt egyoldalú. Ha feltennénk, hogy tárgyunk az A ponton 'időzik' egy ideig, azután átsap a B pontra, ott ismét időzik egy ideig, akkor nem a mozgásról, hanem a mozgás és a nyugalom egy eklektikus kotyvalékáról beszélünk. Ez a feltevés ugyanis szétdarabolja, összezúzza, megsemmisíti magát a mozgást, hiszen feltételezi, hogy a mozgó tárgy A ponton nyugalomban van, azután átsap B pontra, ott ismét nyugalomban van stb. stb. A nyugalomnak és a mozgásnak ez az összekotyvasztása azonban nem a mozgás, hanem a mozgás és a nyugalom váltako-

zása, amellyel kapcsolatban lehetetlen lenne választ adni arra a kérdésre: miért áll meg és miért indul meg tárgyunk a kérdéses pontokon, illetve azok között. A dialektika a nyugalomnak ezt az eklektikus belevegyítését a mozgásba kiküszöböli, a tárgyat folytonosan mozgásban levőnek fogva fel, nem mondhatja: a mozgó tárgy most itt van, a következő most-ban pedig ott, hanem hangsúlyozza a mozgás vitathatatlan tényét, a tárgyat úgy fogja fel, mint minden egyes pontról éppen most eltűnőt, tehát úgy, hogy most és itt van is, meg nincs is, mert ott is van, mert a következő most-ban is van.” (Erdei, A mozgás dialektikája. Magyar Filozófiai Szemle. 1957. 2—4. sz. 355. o.)

Végül vegyünk szemügyre még egy ellenvetést. Klaus, Garaudynak a materialista ismeretelméletről írott könyve német kiadásában, a többi között, a következő megjegyzést teszi: „Az utóbbi években sokat vitatták azt a megállapítást, hogy a mechanikai mozgás ellentmondásossága abban áll, hogy egy test egyszerre adott helyen és nem az adott helyen van. Ha a valóságban úgy van, hogy egy test egy és ugyanazon időpontban az adott helyen és nem azon a helyen van, akkor (az igazság marxista meghatározásának megfelelően), amennyiben erről a tényről igaz ítéletet akarunk nyújtani, úgy a gondolkodásban is ezt a megállapítást kell tennünk. Vagyis ezt a két tételt például 'Az A test t időben b helyen van és az A test t időben nem a b helyen van' együttesen igaznak kell elfogadnunk. 'A marxista filozófia alapjai' c. szovjet tankönyv helyesen mondja: „... két ítélet, amelyek közül az egyik valamit állít egy tárgyról, a másik ugyanarról a tárgyról ugyanabban az időben és ugyanabban a viszonylatban ugyanazt tagadja — nem lehet egyidejűleg igaz ... A formális logikának mindezeket a törvényeit bármely tárgyról való gondolkodásunkban be kell tartani. Megsértésük hibákra vezet, s gondolkodásunkat illogikussá, tökéletlenné teszi. Különösen az ellentmondás törvényének megsértése okoz zavart, homályosságot, következetlenséget a gondolkodásban.” (Id. mű, 347—348. o.) Ha az előbb említett két tételt együttesen igaznak tekintjük, akkor egyértelműen logikai ellentmondáshoz jutunk. A modern logika elemi módon kimutatja, hogy az ilyen ellentmondásból bármely tetszőleges tétel levezethető. Hegelnél megtaláljuk Garaudy megfogalmazását. Onnan vette át Engels. Ha ezt a tételt ebben a formában fenntartjuk, akkor a szovjet tankönyv megállapítását nem lehet korlátlanul érvényesnek tekinteni. Akkor vannak olyan esetek, amelyekben a logikai ellentmondások tilosak, és mások, amelyekben megengedhetők.” (Garaudy, Die materialistische Erkenntnistheorie. Berlin. 1960. 410—411. o.)

Mi tehát Klaus álláspontja, amelyet ebben a megjegyzésben bizonyos fokig burkolt formában fejtett ki? Megítélésünk szerint a fenti gondolatmenetből a következő zárótételeket vonhatjuk le: 1. Engels kritikátlanul átvette Hegel megállapítását a mozgás ellentmondásos természetéről. 2. A szovjet tankönyv és Engels álláspontja szembenáll egymással. 3. Tekintve, hogy a szovjet tankönyv álláspontja a helyes, ezért az ellentmondások ugyanabban a vonatkozásban a valóságban kizárják egymást, a gondolkodásban pedig minden körülmények között megengedhetetlenek.

8. Belső és külső ellentmondás

Belsőnek nevezzük azt az ellentmondást, amely az egyes tárgyakban rejlik. Külsőnek pedig azt az ellentmondást, amely két vagy több tárgy között áll fenn.

A tudomány története során hosszú időn át elválasztották és szembe állították egymással a belső és a külső ellentmondásokat. Egyfelől kialakult egy olyan felfogás, mely tagadta a belső ellentmondások létezését. Ilyen álláspontot foglaltak el például azok a fizikusok, akik a mechanikai mozgás okát csak valamiféle külső erőben keresték.

Hasonló felfogással találkozhatunk az egyensúlyelmélet híveinél. Ennek az irányzatnak a képviselői tagadják a belső ellentmondások létezését, s csak a külső ellentmondásokat ismerik el. Úgy vélik, hogy az ellentmondások viszonyában az egyensúly az alapvető.

Ezzel a felfogással szemben kimutathatjuk, hogy bármely természeti vagy társadalmi jelenségben belső ellentmondásokkal találkozunk. Például a szerves természetben a pozitív és a negatív elektromossággal, a szerves természetben az asszimilációval és a disszimilációval, az emberi tudatban az extenzív és az intenzív megismeréssel.

De találkozhatunk olyan nézetekkel is, amelyek, éppen ellenkezőleg, a külső ellentmondásokat tagadják. Ilyen például a biológiában az autogenézis elmélete, amely az élőlények fejlődését csupán belső tényezőkből magyarázza és figyelmen kívül hagyja a környezet szerepét.

A belső és a külső ellentmondások nem egymást mereven kizáró ellentétek. Minden ellentmondás egyszerre belső is, külső is. A munkáosztály és a tőkésosztály ellentéte az egyes osztályok szemszögéből nézve külső ellentmondás, a kapitalizmus egészét tekintve belső ellentmondás. A belső és a külső ellentmondások egymás nélkül nem létezhetnek, egymást kölcsönösen feltételezik.

Felmerül mármost az a kérdés, hogy kettőjük viszonyában melyik az alapvető. A marxista filozófusok egyetértének abban, hogy valamely jelenség fejlődését egészében véve, a belső ellentmondások töltik be a meghatározó szerepet. Valamely növény, például, külső ellentmondásban áll az őt körülvevő környezettel. Ez a környezet (talaj, fény, időjárás stb.) jelentős hatást gyakorol a szóban forgó növény fejlődésére. Ugyanakkor azonban a növény fejlődését elsősorban a belső anyagcsere határozza meg, amely nem más, mint az asszimiláció és a disszimiláció egysege.

Vannak azonban akik úgy vélik, hogy mindig a belső ellentmondások az alapvetőek. Ez metafizikus elképzelés. Bizonyos körülmények között a külső ellentmondások is alapvetőkké válhatnak. A gyarmati sorban élő népek szempontjából például a gyarmatosítóktól való megszabadulás, tehát a külső ellentmondás megoldása az alapvető. Ettől függ ugyanis az illető nép belső ellentmondásainak megszüntetése. A dialektika követelményeinek tehát még nem tettünk eleget akkor, ha elismerjük, hogy a belső ellentmondások mellett bizonyos szerepük van a külső ellentmondásoknak is. Ennél tovább kell mennünk, annak felismeréséig, hogy adott körülmények között a külső ellentmondások az alapvetők.

A belső és a külső ellentmondás viszonyát továbbá úgy kell tekintenünk, mint ellentétek harcát és egységét. A szocialista országok belső ellentmondásainak megoldása azt a követelményt támasztja, hogy minden rendelkezésre álló anyagi eszközzel fokozzák a termelés növelését. A szocialista rendszer és a kapitalista rendszer között fennálló külső ellentmondás viszont azt kívánja, hogy a szocialista országok kellő színvonalra emeljék hadi potenciáljukat az agresszorok elrettentése végett. Ezért anyagi eszközeik egy részét honvédelmi célokra kell fordítaniuk. Nyilvánvaló, hogy ez a külső és belső ellentmondás

szemben áll egymással. Ugyanakkor azonban kölcsönhatás is van közöttük. A szocialista országok gazdasági erejének növekedése hatással van a nemzetközi helyzet alakulására és viszont.

Ez azonban ismét nem jelenti azt, hogy a belső és a külső ellentmondások közötti harc és egység egyenrangú. Vegyük pl. a sejtosztódás folyamatát. Itt, a többi között, a következő ellentmondással találjuk magunkat szembe. Ismeretes, hogy valamely test köbtartalma nagyobb mértékben növekszik, mint a felszíne (a köbtartalom a harmadik, a felület pedig a második hatvány arányában nő). A sejt növekedése tehát azzal a következménnyel jár, hogy kibontakozik az ellentmondás a belső tartalom és a külső felszín között. A belső és a külső harca az egyik fő mozgatórugója a sejt fejlődésének. Ennek a harcnak végül is az az eredménye, hogy az eredeti egység két önálló részre esik szét.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy a belső és a külső ellentmondások viszonyában bizonyos körülmények között egységük az alapvető. Amikor, például a szocialista országok költségvetést készítenek, akkor a többi között, arra törekszenek, hogy optimális arányt állapítsanak meg a termelésre, illetve a honvédelemre fordítandó kiadások között. Milyen következményekkel járna, ha ebben az esetben is az ellentétek kiélezését tekintenék a fő feladatnak? Ekkor vagy a termelés vagy a honvédelem kerülne hátrányos helyzetbe. Bármelyik következne be a kettő közül, egyik sem mozdítaná elő a szóban forgó ellentmondások megoldását, sőt ellenkezőleg, hátráltatná azt. Ez esetben tehát az egységet kell előtérbe helyezni annak érdekében, hogy az anyagi eszközök hovafordításával kapcsolatban felmerülő ellentmondást fel lehessen számolni.

A belső és a külső ellentmondás továbbá olyan viszonyban áll egymással, mint a *tartalom* és a *forma*. A tartalom a tárgyakban végbemenő belső folyamatok összessége. A forma a tartalom kifejezése. A tartalom és a forma viszonyát úgy kell felfognunk, mint a belső ellentmondásoknak külső ellentmondásokban való kifejeződését. „Amikor tüzetesebben szemügyre vettük *A* áru értékkifejezését, amelyet *B* áruval való értékviszonya tartalmaz, kitűnt, hogy ezen belül *A* áru természeti formája csak használati érték alakja, *B* áru természeti formája pedig csak értékforma vagy értékalak. A használati értéknek és az értéknek az áruban rejlő belső ellentétét tehát egy külső ellentét fejezi ki, vagyis két áru viszonya, amelyben az az áru, *amelynek* értékét ki kell fejezni, közvetlenül csak használati érték, a másik áru ellenben, *amelyben* az értéket kifejezzük, közvetlenül csak csereérték. Egy áru egyszerű értékformája tehát az áruban foglalt ellentétnek, a használati érték és az érték ellentétének egyszerű megjelenési formája.” (Marx, *A tőke*, I. köt. id. kiad., 67. o.)

9. Az ellentmondások alá- és fölrendeltségi viszonya

Minden tárgynak számos belső ellentmondása van. Ezeket azonban nem szabad mint pusztán egymás mellé rendelteket, egyenrangúaknak felfogni. Ahhoz, hogy egy tárgy lényegét megragadhassuk, az *alapvető* és a *fő* ellentmondásokat kell kiemelnünk. „Ha az ellentmondások sajátosságának kérdését tanulmányozva lemondunk olyan két problémának a megvizsgálásáról, mint valamely folyamat fő ellentmondásának és nem fő ellentmondásainak, valamint az ellentmondások fő oldalának és nem fő oldalának problémája, vagyis lemond-

dunk az ellentmondások között fennálló különbségek vizsgálatáról — absztrakcióba esünk és nem tudjuk konkrétan megérteni, mi történik az ellentmondásokkal, tehát az ellentmondások megoldásának helyes módszerét sem tudjuk megtalálni. Ezeknek az ellentmondások közt fennálló különbségeknek, az ellentmondások e sajátos vonásainak az a magyarázata, hogy az ellentmondások oldalai egyenlőtlenül fejlődnek. A világon semmi sem fejlődik abszolút egyenletesen, és nekünk harcolnunk kell az egyenletesség elmélete vagy az egyensúly elmélete ellen. Ugyanakkor éppen az ellentmondás oldalainak egyenlőtlen fejlődésében és azokban a változásokban, amelyeken az ellentmondás fő oldala és nem fő oldala a fejlődés folyamán átesik, nyilvánul meg a régit felváltó újnak az ereje.” (Mao Ce-tung, Az ellentmondásról. Válogatott művei. 2. köt. Szikra, 1953., 480—481. o.)

Vegyük tehát sorra ezeket az összefüggéseket.

Alapvetőnek nevezzük azokat az ellentmondásokat, amelyek meghatározzák valamely dolog lényegét. A kapitalizmus alapvető ellentmondása a termelés társadalmi jellege és az egyéni kisajátítás közötti ellentmondás. Ezen alapszik a burzsoázia és a proletariátus harca, a város és a falu ellentéte stb.

Az alapvető ellentmondás megoldódásától függ a többi ellentmondás megoldódása, magának az adott tárgynak a fejlődése. Ha megváltozik az alapvető ellentmondás, akkor megváltozik maga a tárgy is.

Az alapvető ellentmondás helyes megállapításának nagy politikai jelentősége van. Tudatosan helyes politikát ugyanis csak akkor lehet folytatni, ha a társadalmi viszonyok konglomerátumából sikerül kiragadni azt a fő problémát, amelynek megoldása a továbbfejlődés kulcsa.

A polgári és a kispolgári ideológusok, amennyiben egyáltalán elismerik, hogy a társadalomban léteznek alapvető ellentmondások, minduntalan arra törekcszenek, hogy mellékes vagy kiagyalt ellentmondásokat tüntessenek fel alapvető ellentmondás gyanánt. Pl. hazánkban, a többi között, Karácsony Sándor azzal az „elmélettel” lépett fel, hogy a társadalom fő problémája az öregek és a fiatalok harca. Nyilvánvaló, hogy ez az elmélet az uralkodó osztályok érdekeit szolgálta azzal, hogy a tömegek megosztására, a dolgozók generációk szerinti szembeállítására törekedett.

A szocialista társadalomban is előfordulnak helytelen nézetek az alapvető ellentmondás megítélését illetően. Például Sztálin „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. munkája alapján egyes szovjet közgazdászok úgy gondolták, hogy a szocializmus alapvető ellentmondása a Szovjetunióban az össznépi és a csoporttulajdon közötti ellentmondás. Ebből a helytelen elméleti tételből kiindulva arra a hamis következtetésre jutottak, hogy a szovjet állam jelenlegi fő feladata a kolhoztulajdon felváltása az össznépi tulajdonnal. A szocialista társadalomban valójában a termelőerők és a termelési viszonyok között áll fenn az alapvető ellentmondás.

Azt az ellentmondást, amely a döntő láncszemet jelenti az alapvető ellentmondás megoldódásának adott szakaszában, *fő ellentmondásnak* nevezzük, „... a folyamat fejlődésének mindegyik szakaszában csak egy fő ellentmondás van, s ez vezető szerepet játszik”. (Mao Ce-tung, i. m. 2. köt. 473. o.)

A fejlődés folyamataiban az alárendelt ellentmondások fő ellentmondásokká válhatnak és megfordítva. Így például a második világháború időszakában a fasizmus és a demokrácia harca vált fő ellentmondássá. A második világháború után a fasizmus és a demokrácia harca a háború és a béke harcához viszonyítva alárendelt ellentmondássá vált.

Milyen összefüggés van mármost az alapvető és a fő ellentmondás között? Az alapvető ellentmondás áthatja az adott jelenség egész fejlődési folyamatát, a fő ellentmondás e folyamat adott szakaszán jelenik meg. Míg az alapvető ellentmondás megoldódása az adott tárgy megváltozását vonja maga után, addig a fő ellentmondás módosulása nem jelent minőségi változást.

Miután megvizsgáltuk az egyes ellentmondások közötti összefüggést, térjünk rá az ellentmondás két oldala közötti viszony elemzésére.

10. Az ellentmondás oldalainak összefüggése

Induljunk ki annak a kérdésnek a megválaszolásából, hogy milyen szempontokat kell figyelembe vennünk valamely ellentmondás oldalainak meghatározásakor. Számos esetben szembevető módon megnyilatkoznak az ellentmondás oldalai. Így például a pozitív és a negatív elektromosság, a jó és a rossz stb. esetében. Vannak azonban olyan ellentmondások, amelyeknek az oldalait csak beható tanulmányozás révén lehet feltárni. Egy ideig, például, úgy vélték az atomfizikusok, hogy *csak a súlyos elemek felbontása révén* lehet atomenergiát előállítani. Hosszas kutató munkára volt szükség annak kimutatásához, hogy atomenergiához *a hidrogén magfúziója révén is* hozzá lehet jutni. Napjainkban hasonló problémát jelent az antianyag létezésének bizonyítása. Ma még az antianyagról csak hipotézis formájában lehet beszélni. Az elmondottakból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy nem elegendő valamely jelenséget ellentmondásos természetűnek tekinteni. Az igazi feladat annak kimutatásában áll, hogy konkrétan mi mivel áll ellentmondásban.

Már Arisztotelész kísérletet tett arra, hogy eligazodjék az ellentmondó oldalak viszonyában. A következőket írta: „A jónak feltétlenül a rossz az ellentéte. Ez világos az egyes jó és rossz dolgok alapján történő indukció révén. Pl. az *egészségnek* ellentéte a betegség, az *igazságosságnak* az igazságtalanság, a *bátorságnak* a gyávaság, és a többinél is ugyanígy. Azonban a rossznak egyszer a jó az ellentéte, máskor pedig a rossz. Hiszen a nyomornak, — ami pedig rossz, — a pazarlás az ellentéte, pedig ez is rossz. Hasonlóképpen: a mértékletesség, amely jó, mindkettőnek ellentéte. Azonban ilyesmit csak kevés esetben láthatunk, legtöbbször a rossznak mindig a jó az ellentéte.” (Arisztotelész, *Organon*. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1961., 92. o.)

Arisztotelész azért nem volt képes határozott álláspontot elfoglalni ebben a kérdésben, mivel nem jutott el annak felismeréséhez, hogy az ellentmondásnak különböző szintjei vannak. Vegyük csak a fenti példát. Ebben az esetben valójában két ellentmondás pár van: mértékletesség-mértéktelenség, pazarlás-zsugoriság (a nyomornak ugyanis nem a pazarlás az ellentéte, hanem a bőség). Milyen viszony van mármost a két ellentmondás között? A pazarlás és a zsugoriság a mértéktelenség két pólusa. A pazarlás csak a zsugorisággal áll ellentétben. Ellentétes-e egymással a pazarlás és a mértékletesség? Közvetlenül nem. A pazarlás nem mint pazarlás, hanem mint a mértéktelenség egyik megnyilvánulási formája áll szemben a mértékletességgel.

A következő eredményre jutottunk. Valamely pólus csak *egy* másik pólussal állhat ellentmondásban. Tudvalevő azonban, hogy minden pólus ellentétek egysége. Amennyiben tehát a mértékletesség szemben áll a mértéktelenséggel, annyiban szemben áll annak konkrét megnyilvánulási formáival, a pazarlással és a zsugorisággal is. De nem közvetlenül, hanem közvetve.

Ugyanez a helyzet a politikában a kétfrontos harc követelményével kapcsolatban is. A párt politikájának egyik fontos feladata az elhajlások leküzdése. Az elhajlásokat azonban csak akkor tudja megszüntetni, ha egyszersmind felszámolja annak konkrét megnyilvánulási formáit, a jobboldali és a baloldali elhajlást. Egyaránt hiba lenne tehát, ha a párt csak általában harcolna az elhajlás ellen, vagy ha csupán az egyik elhajlás ellen venné fel a küzdelmet.

Térjünk vissza Arisztotelészhez. A fentiek alapján azt kell mondanunk, hogy a rossznak csak a jó az ellentéte. A rossz és a rossz nem valódi ellentétek. A rossznak csak a konkrét megnyilvánulási formái állnak szemben egymással. „Az ellentétességben általában a különbözővel nemcsak *egy* más, hanem az *ő* mása áll szemben. A közönséges tudat a különbözőket egymással szemben közömbösöknek tekinti. Azt mondják így: ember vagyok és körülöttem van levegő, víz, állatok és más általában. Itt minden széjjelesik. A filozófia célja viszont a közömbösség száműzése és a dolgok szükségszerűségének megismerése, úgyhogy a más mint a *maga* másával szembenálló jelenik meg. Így pl. a szervesen természetet nemcsak valami másnak kell tekinteni, mint a szerves, hanem szükségszerű másának. A kettő lényeges vonatkozásban van egymással s az egyik a kettő közül csak annyiban van, amennyiben a másikat kizárja magából és épp ezáltal vonatkozik rá. . . . fontos volna itt, hogy az ellentétesség mellett egyszerre ne ismerjék el újra érvényesnek a pusztán különbözőséget is. Így azonban pl. a színeket egyszer, joggal, úgy tekintik, hogy poláris ellentétességben állnak egymással (mint úgynevezett kiegészítő színek), máskor meg újra úgy, hogy közömbös és pusztán mennyiségi különbség van a vörös, a sárga, a zöld stb. között.” (Hegel, Enciklopédia. I. köt., Akadémiai Kiadó, 1950., 197—198. o.)

A metafizikus felfogás szerint a pólusok kizárják és csak kizárják egymást. A dialektika ezzel szemben azt tartja, hogy az ellentétes oldalak kizárják, de ugyanakkor kölcsönösen feltételezik egymást. Ez más szóval annyit jelent, hogy mindig együtt léteznek. Amennyiben megszűnik az egyik, úgy ez maga után vonja a másik megszűnését is. Minden poláris ellentét létezésének feltétele a két pólus egymásrahatása. Ezeknek a pólusoknak az ellentéte kizárólag összetartozásukon és egységükön belül létezik, és megfordítva; egyesülésük csak elválásukban, összetartozásuk csak ellentétükben valósul meg. Minden ellentétoldal önmagában véve egység, minden egység ellentétoldala egy nagyobb egységnek. „A pozitív és negatív különbségét abszolútnak tartják. Mind a kettő azonban magánvalósága szerint ugyanaz s ezért a pozitívat negatívnak is lehetne nevezni és éppígy megfordítva, a negatívat pozitívnak. Így vagy az adósság sem két külön, magábanálló faja a vagyonnak. Ami az egyiknél, az adósnál, negatívum, az a másiknál, a hitelezőnél, pozitívum. Ugyanígy áll a dolog a keletre vivő úttal, amely egyúttal nyugatra vivő út. Pozitív és negatív tehát lényegileg egymás által feltételezettek s csak egymásra való vonatkozásukban vannak. A mágnes északi sarka nem lehet el a déli sark nélkül s a déli sark nem az északi sark nélkül. Ha egy mágnes kettévágunk, akkor nem úgy van, hogy az egyik darabon van az északi sark, a másikon meg a déli. Éppígy az elektromosságnál is a pozitív és negatív elektromosság nem két különböző, magában álló fluidum.” (Hegel, Enciklopédia. I. köt., id. kiad., 197. o.)

Az ellentétes oldalak viszonyát továbbá az jellemzi, hogy áthatják egymást. A burzsoázia és a proletariátus bármennyire is egymást kizáró ellentétek, gazdasági, politikai és kulturális tevékenységük kölcsönösen áthatja egymást. „. . . minden szerves lény minden pillanatban ugyanaz és nem ugyanaz, min-

den pillanatban feldolgoz kívülről kapott anyagokat és másokat kiválaszt, testében minden pillanatban elhalnak sejtek és újak képződnek; hosszabb-rövidebb idő után e test anyaga teljesen megújult, más anyagatomokkal pótlódott, úgyhogy minden szerves lény állandóan ugyanaz és mégis más. Behatóbb vizsgálattal azt is megállapíthatjuk, hogy egy ellentét két sarka, a pozitív és negatív éppúgy elválaszthatatlan egymástól, mint ahogy ellentétes, s hogy minden ellentétességük ellenére egymást kölcsönösen áthatják; ugyanígy megállapíthatjuk, hogy ok és okozat oly fogalmak, melyek, mint ilyenek, csak az egyes esetre való alkalmazásukban érvényesek, hogy azonban, mihelyt az egyes esetet a világ egészével való általános összefüggésében nézzük, összefolynak, feloldódnak az egyetemes kölcsönhatások szemléletében, ahol okok és okozatok folyton cserélik helyüket, s az, ami most vagy itt okozat, máskor és másutt okká lesz és megfordítva.” (Engels, i. mű, 23—24. o.)

Az ellentmondás két oldala szintén nem egyenrangú. Azt az oldalt, amely az adott tárgy minőségét meghatározza, az ellentmondás *fő oldalának* nevezzük. Az osztálytársadalmakban, például, az ellentmondás fő és nem-fő oldalának viszonya az uralkodó és az elnyomott osztály viszonyában testesül meg. „Az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó *anyagi* hatalma, az egyszersmind uralkodó *szellemi* hatalma is. Az az osztály, amely az anyagi termelés eszközeit kezében tartja, ezzel egyszersmind a szellemi termelés eszközei fölött is rendelkezik, úgyhogy ezzel egyszersmind azoknak a gondolatai, akik híján vannak a szellemi termelés eszközeinek, általában neki vannak alárendelve. Az uralkodó gondolatok nem egyebek, mint az uralkodó anyagi viszonyok eszmei kifejezése, a gondolatként megfogalmazott uralkodó anyagi viszonyok; tehát éppen azoké a viszonyoké, amelyek az egyik osztályt uralkodóvá teszik vagyis ez osztály uralmának gondolatai. Az egyéneknek, akik az uralkodó osztályt alkotják, egyebek között tudatuk is van és ennél fogva gondolkodnak; amennyiben tehát mint osztály uralkodnak és egy történelmi korszakot egész terjedelmében meghatároznak, magától értetődik, hogy ezt egész kiterjedésükben teszik, tehát egyebek között mint gondolkodók, mint gondolat termelői is uralkodnak, koruk gondolatainak termelését és elosztását szabályozzák; hogy tehát gondolataik a korszak uralkodó gondolatai.” (Marx—Engels Művei, 3. köt., Kossuth, 1960., 45. o.)

Ebben a kérdésben is két végettel kell megküzdenie a marxista filozófiának: az eklekticizmussal és a metafizikával.

A dialektikus materializmus élesen szemben áll azzal az eklektikus felfogással, amely az ellentétes oldalakat egyenrangúaknak igyekszik feltüntetni. Az egyenrangúság hirdetésével az eklekticizmus elvi alapot próbál teremteni az ellentétek kibékítésére, s ezáltal az ellentmondások kiküszöbölésére. „A proletariátus és a gazdagság ellentétek. Mint ilyenek egy egészet alkotnak. Mindkettő a magántulajdon világának alakulata. A kérdés az, hogy melyikük milyen meghatározott helyet foglal el az ellentétben. Nem elég, hogy egy egész két oldalának nyilvánítják őket.” (Marx—Engels Művei, 2. köt., Kossuth, 1958., 34. o.)

Az eklekticizmus igazségeleme abban van, hogy bizonyos körülmények között, átmenetileg, az ellentmondás két oldala viszonylagos egyensúlyba kerül egymással. Ilyen helyzet állott elő, például, a magyar népi demokrácia fejlődésének azon időszakában, amikor a „ki kit győz le” kérdése még nem dőlt el. Ezt az átmeneti egyensúlyi állapotot az eklekticizmus túlfeszíti érvényes-

ségi körén, abszolutizálja. Úgy igyekszik feltüntetni a dolgot, mintha az ellentmondások fejlődésében az egyensúly lenne az uralkodó.

A metafizikus felfogás a másik hibás végleletet jelenti. Ezt a szemléletmódot az jellemzi, hogy az ellentmondásnak csak az egyik oldalát emeli ki, ezt azonosítja a tárggyal, a másik oldalt pedig nemlétezőnek, vagy legalábbis elhanyagolhatónak tekinti. Természetesen a metafizikus felfogásnak is megvan a maga objektív alapja. A jelenségek mozgásában, fejlődésében objektíve elő szokott állni olyan helyzet, amikor a belső ellentmondás egyik oldala túlsúlyra jut a másik felett. Így, például, a fény tovaterjedésekor elsősorban hullámjellege nyilvánul meg. A fény korpuszkuális mivolta ilyenkor háttérbe szorul, s csak elnyeletésekor lép előtérbe. A metafizikus felfogás ebből arra következtet, hogy a tovahaladó fény csakis hullámjellegű. Korlátozott szemléletmódja következtében nem jut el annak felismeréséig, hogy bár a terjedő fény fő oldala a hullámjelenség, ugyanakkor az adott vonatkozásban mint nem-fő oldal megtalálható a korpuszkuális jelleg is.

A dialektikus materializmus azon az állásponton van, hogy minden jelenségnek van fő és nem-fő oldala. Ugyanakkor azonban hangsúlyozza, hogy a fő és a nem-fő oldal nem abszolút ellentétek, hanem átsaphatnak egymásba. A burzsoázia, amely a kapitalizmusban uralkodó osztály, a proletárdiktatúra időszakában elnyomott osztállyá válik. A kapitalizmusban elnyomott munkásosztályból pedig a proletárdiktatúra uralkodó osztálya lesz.

11. Az ellentmondás a fejlődés forrása

A fejlődés forrását már Hérakleitosz a dolgok belső ellentmondásaiban kereste. „A harc mindennek nemzője és mindennek királya. Egyeseket istenné tett, másokat emberré, egyeseket rabszolgává, másokat szabaddá.” Egy másik töredéke világosan utal arra, hogy a keletkezést és az elmúlást nem külső, hanem belső tényezőkkel magyarázta: „Ezt a világot, amely mindenki számára ugyanaz, nem teremtette sem isten, sem ember, mindig volt és van és lesz, örökké égő tűz, mely mértékre fellobog és mértékre kialszik.”

Ezzel az ösztönösen dialektikus felfogással szemben csakhamar kialakult az a formális nézet, amely a fejlődés forrását külső tényezőkkel magyarázta. Arisztotelésznel ez a felfogás még ellentmondásosan jelentkezett.

Arisztotelész egyrészt elismerte, hogy a mozgás, a változás feltételezi az ellentéteket: „... mindenütt, ahol változás van, a dolog az ellentétéből jön létre, pl. a hideg a melegből.” (Metafizika. 255. o.) És másutt: „A változás pedig úgy megy végbe, hogy valami az ellenkezőből vagy egy közbeeső tagból jön létre. De nem minden ellenkezőből, mert hiszen 'nem-fehér' a hang is, hanem csak abból, ami vele egyenesen ellentétes.” (Metafizika. 263. o.)

A további fejtegetéseiben már tagadja az ellentétek szerepét a fejlődésben: „Általános a filozófusok közt az a felfogás, hogy minden ellentétekből jön létre. De se a 'minden'-nel nincs igazuk, se az 'ellentétek'-kel, sőt ahol az ellentét csakugyan fennáll, ott se mondják meg, hogyan jön létre valami az ellentétből. Az ellentétek ugyanis nem hatnak egymásra. Szerintünk helyesen megoldódik e kérdés azáltal, hogy van még egy harmadik valami.” (Metafizika. 281. o.)

Ez a valami pedig nem más mint a forma. „... sem a forma, sem akármi más, aminek nevezzük az érzéki valóságban rejlő alakot, nem keletkezik, s fej-

lődési folyamaton nem megy keresztül, sem a mibenlét; mert a forma és a mibenlét az, ami egy másik dologban létrejön, akár művészet, akár természet, akár képesség által. Az ember alkotó tevékenységének eredménye, hogy van ércgolyó s az ember ezt az ércből és a gömbalakból állítja elő úgy, hogy ebbe a bizonyos anyagba tevékenységével beleviszi a formát . . ." (Arisztotelész, Metafizika. 154. o.)

A metafizikus materializmus ugyancsak kísérletet tett arra, hogy magyarázatot adjon a fejlődés forrásának kérdésére. Ezt a magyarázatot a különböző erőkben (taszító- és vonzóerő, életerő stb.) vélték megtalálni. Az erőelmélet azonban nem bizonyult megfelelőnek. Egyrészt ugyanis egyoldalú volt: „Minden természeti folyamat kétoldalú, legalább két ható rész viszonyán alapszik, hatáson és visszahatáson. Az erő képzetében azonban, minthogy az emberi szervezetnek a külvilágra való hatásából, továbbá pedig a földi mechanikából ered, benne van az, hogy csak az egyik rész aktív, ható, a másik ellenben passzív, befogadó.” (Engels, A természet dialektikája. Szikra, 1952., 91—92. o.) — Másrészt az erőelmélet külső tényezőkben kereste a fejlődés forrását. Nem véletlen tehát, hogy egyik legnagyobb képviselője, Newton, végül is eljut az isteni első lökés feltételezéséhez.

A metafizikus felfogással szemben Hegel a fejlődés mozgatóerejét az ellentmondásban kereste: „... egyik legnagyobb előítélete az eddigi logikának és a közönséges elképzelésnek, mintha az ellentmondás nem volna olyan lényeges és immanens meghatározás, mint az azonosság; sőt ha szó lehetne rangsorról és a két meghatározást szét lehetne választani, akkor az ellentmondást a mélyebbnek és lényegesebbnek kellene tekinteni. Mert az azonosság vele szemben csak az egyszerű közvetlennek, a holt létnek meghatározása; az ellentmondás azonban minden mozgás és elevenség gyökere, valami csak azért mozog, csak azért törekszik és tevékenykedik, mert ellentmondást rejt magában.” (Hegel, A logika tudománya. II. rész. 51. o.)

A marxizmus klasszikusai egyetértettek Hegellel abban, hogy az ellentmondás a fejlődés forrása. Ugyanakkor azonban elhatárolták magukat tőle, mivel a valóság fejlődését előrehajtó ellentmondásokat nem szellemi, hanem anyagi összefüggéseknek tekintették. „A fejlődés (evolúció) két alapvető (vagy két lehetséges? vagy a történelemben észlelhető két?) koncepciója: a fejlődés mint csökkenés és növekedés, mint ismétlés és a fejlődés mint ellentétek egysége (az egységes kettéhasadása egymást kölcsönösen kizáró ellentétekre és ezek kölcsönös viszonya). A mozgás előbbi koncepciója homályban hagyja az önmozgást, *h a j t ó* erejét, forrását, motívumát, (vagy *kívülre* helyezi ezt a forrást — isten, szubjektum stb.). Az utóbbi koncepció éppen az „*ön*”mozgás forrásának megismerésére irányítja a legfőbb figyelmet. Az első koncepció holt, szegényes, száraz. É második — eleven. *C s a k i s* az utóbbi koncepció adja kezünkbe minden léttel bíró 'önmozgásának' a nyitját; csakis az adja kezünkbe az 'ugrásoknak', a 'fokozatosság megszakadásának', az 'ellentétbe való átcsapásnak', a régi megsemmisülésének és az új keletkezésének a nyitját.” (Lenin, Filozófiai füzetek, id. kiad., 340. o.)

Az a felismerés, hogy a fejlődés forrása az ellentmondásban keresendő, tette lehetővé Marx és Engels számára, hogy eligazodhassanak a társadalom fejlődésének bonyolult szövevényében. Ezen felismerés alkalmazásának köszönhető a Kommunista kiáltványnak az a zseniális megállapítása, hogy minden osztálytársadalom története az egymással szembenálló osztályok harcának története.

Az ellentmondásnak mint a fejlődés hajtóerejének a lényege a tagadás. Természetesen itt nem a formális tagadásról van szó, hanem a dialektikus tagadásról: „... az igazi, természeti, történelmi és dialektikus tagadás minden fejlődésnek (formális szempontból) hajtóereje — az ellentétekre való hasadás, ezeknek harca és megoldása, amikor is (a történelemben részben, a gondolkodásban teljesen) a nyert tapasztalat alapján újból elérjük az eredeti kiindulópontot, azonban magasabb fokon”. (Engels, *Anti-Dühring*, id. kiad., 363. o.)

Az ellentmondás és a tagadás elválaszthatatlan kapcsolatban vannak egymással. Nem véletlen, hogy az idealista filozófusok jelentős része annak kimutatására törekszik, hogy az objektív valóságban egyik sem létezik. Már a fentiekben kifejtettük, hogyan igyekeztek bizonyítani azt a hamis felfogást, hogy az ellentmondások csak a tudatban léteznek. Ugyanilyen próbálkozással találkozunk a tagadás esetében is. Már Kant azon a véleményen volt, hogy a tagadás különleges szerepe abban áll, hogy csak a tévedés elhárítására való. Trendelenburg összegezi ezt a szubjektivistá felfogást: „Az ellentmondás, nem-A, az értelem önkényes kifejezése, nem más mint logikai képződmény. A tiszta tagadás a gondolkodáson kívül nem létezik.” (*Logische Untersuchungen*. I. köt. 27. o.) A marxizmus ezzel szemben azon az állásponton van, hogy mind az ellentmondás, mind a tagadás objektív jellegű.

Az eddigiek során a fejlődés forrását általában az ellentmondásban jelöltük meg. Kérdés azonban az, hogy ezen belül milyen szerepe van az ellentétek harcának, illetve az ellentétek egységének.

Az opportunisták, már akik egyáltalán elfogadják közülük a fejlődés eszméjét, azon az állásponton vannak, hogy a fejlődés elősegítése érdekében az ellentétek harmóniájára kell törekedni, ki kell békíteni az egymással élesen szembenálló ellentéteket. A munkásmozgalomban ezt a felfogást először Bernstein képviselte.

Az álbabaloldaliak ezzel szemben azt hirdetik, hogy a fejlődés mozgatóereje kizárólagosan az ellentétek harca. Ebből a nézőpontból kiindulva az ellentétek kibékítésének jelszavával az ellentétek kiélezésének jelszavát állítják mereven szembe.

A marxizmus mindkét hibás végletet elutasítja. Az ellentétek harca és az ellentétek egysége egyaránt nélkülözhetetlen feltétele a fejlődésnek, bár bizonyos körülmények között az egyik, más körülmények között a másik lép előtérbe.

A Szovjetunióban az elmúlt években vita bontakozott ki az ellentmondás kérdéséről. Ennek során, a többi között, felszínre került az a probléma, hogy a szocialista társadalom fejlődését az ellentétek harca vagy az ellentétek egysége viszi-e előre.

Rozsin és Tugarinov „Az ellentmondásokról és a hajtóerőkről” c. cikkükben annak a nézetüknek adtak kifejezést, hogy a szocialista társadalom fejlődésének fő hajtóereje a benne működő erők egysége. „Ismeretes, hogy társadalmunk hajtóerői a következők: erkölcsi és politikai egység (nem pedig a szovjet embereket politikai és erkölcsi kérdésekben egymástól elválasztó ellentmondások), a népek barátsága (nem pedig a nacionalista ellenségeskedés és harc), a szovjet hazafiság (nem pedig a burzsoá nacionalizmus züllesztő hatása) stb. Vajon a dolgozóknak a szovjet élet legkülönbözőbb területein harmonikusan és belső ellentmondások nélkül dolgozó közössége kevésbé fejlődőképes-e, mint az ellentétek és diszharmonia által marcangolt közösségek?” (*Voproszi Filozofii*, 1957. 3. sz.).

Vajon azt jelenti-e ez a megállapítás, hogy a szocialista társadalomban megszűnt az ellentétek harca? Egyáltalán nem. Továbbra is fennmaradt a termelőerők és a termelési viszonyok, a szocialista társadalmi lét és a kapitalista gondolkodás csökevényei közötti ellentmondás stb. A szocialista társadalomban is érvényesül tehát az az általános törvényszerűség, hogy az ellentétek egysége és az ellentétek harca együttvéve forrása a fejlődésnek. Ha azonban arra a kérdésre kell válaszolni, hogy ebben a konkrét fejlődési szakaszban melyik az alapvető, akkor az ellentétek egységét kell ilyen hajtóerőként megjelölni.

Milyen szerepet töltenek be a fejlődés előrevitelében a belső, illetve a külső ellentmondások? Az előbbieken már részletesen foglalkoztunk ezeknek az ellentmondásoknak az összefüggésével, úgyhogy itt elegendőnek tartjuk annak leszögezését, hogy a fejlődés forrása a belső és a külső ellentmondások egysége.

Ha azonban differenciáltabban foglalkozunk ezzel a kérdéssel, akkor meg kell állapítanunk, hogy a konkrét körülmények döntenek el, hogy adott esetben a belső vagy a külső ellentmondás-e az alapvető. A római rabszolgatársadalom bukásában nagy szerepet játszottak az úgynevezett barbárok megújuló támadásai. Mégis e társadalom bukásának fő okát a rabszolgák és a rabszolgatartók közötti osztályharcban, tehát a belső ellentmondásban kell keresnünk.

Vannak azonban olyan körülmények, amelyek között a külső ellentmondások válnak a fejlődés fő forrásaivá. Vegyük Kínát például. Az elmúlt évtizedben voltak még Kína déli határvidékén olyan népcsoportok, amelyek csak átmenőben voltak az ősközösségből a patriarkális rabszolgaságba. Tekintve, hogy ebben az időszakban már megkezdődött Kínában a szocializmus alapjainak lerakása, nyilvánvalóan ellentmondás keletkezett az összkínai társadalmi rend és e népcsoportok társadalmi viszonyai között. Ezeket külső ellentmondásoknak tekinthetjük a szóban forgó népcsoportokon belüli ellentmondásokhoz képest.

Ha a kínai kommunisták mechanikusan alkalmazták volna azt az elvet, hogy a fejlődés fő forrásai kizárólag a belső ellentmondások, akkor ezek kiélézésével kellett volna megoldásukra törekedniök. Ez az osztályharc felszításával, felesleges vérontással járt volna, sőt esetleg a társadalmi változásra még éretlen rabszolgák meg nem értésével találkozott volna. A kínai kommunisták helyett azt az utat választották, hogy megegyezést kötöttek a rabszolgatartókkal a rabszolgák békés felszabadítására. Ez, természetesen, nem ment minden harc nélkül, de mégis azt eredményezte, hogy nem került sor nagyobb arányú fegyveres összeütközésre és ezek a népcsoportok viszonylag békésen beilleszkedtek a kínai társadalom fejlődésébe.

Azt a tényt, hogy itt a külső ellentmondások váltak a fő hajtóerőkké, megint csak nem szabad egyoldalúan értelmezni. Ebben az esetben is érvényben maradt az a törvényszerűség, hogy a külső ellentmondások a belső ellentmondások közvetítésével hatottak. A rabszolgatartókkal való megegyezés ugyanis nem történt arról holnapra, s ebben az átmeneti időszakban a külső tényezők hatására olyan változások mentek végbe e népcsoportok életében, amelyek elengedhetetlen feltételei voltak a társadalmi változásnak.

ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Дьёрдь Тамаш

Настоящая статья является второй частью статьи, опубликованной в № 2. настоящего журнала за 1961 г. Первая часть была посвящена следующим вопросам: объективность противоречия, понятие о противоречии, закон единства и борьбы противоречий, противоречивость процесса познания.

В настоящей, второй части автор разбирает прежде всего вопрос соотношения общего и частного характера противоречия. Он указывает, что сущность предметов — это совокупность их внутренних противоречий. Поскольку каждому предмету присущая своя сущность, из этих двух предпосылок по необходимости вытекает, что все предметы имеют противоречивый характер.

В следующем разделе рассматривается соотношение противоречия и отношения. Автор устанавливает, что противоречие определяется правильно лишь тогда, если признается его существование не только в разных отношениях, но и в том же самом отношении. Этот тезис подвергается подробному анализу в связи с движением.

Затем, применяя эту точку зрения, автор рассматривает некоторые проблемы противоречий: внутреннее и внешнее противоречия, соподчинение противоречий, связи между отдельными сторонами противоречия, противоречие как источник развития. Он приходит к заключению, что в связи с изложенным современные взгляды по этому вопросу нуждаются в пересмотре.

OBJECTIVE AND SUBJECTIVE CONTRADICTION

György Tamás

The treatise is a continuation to the article, published in No. 2. 1961. of the „Magyar Filozófiai Szemle”. The first part of the article dealt with the following problems: the objectivity of contradiction, the concept of contradiction, the law of the unity and struggle of contradictions, the contradictory character of cognition.

In this second part, the author deals, first of all, with the relation between the general and particular character of contradiction. He points out that the substance of the objects is nothing else than the totality of their inner contradictions. Taking into consideration, that every object has a substance, it necessarily follows from these premisses that every object is of contradictory character.

The following chapter deals with the connection between contradiction and relation. The author states that contradiction is interpreted correctly, if its existence is recognized not only in the different relation, but, simultaneously, in the same relation too. This statement is circumstantially analysed in connection with motion.

Employing the aforesaid aspect, the author deals with some of the problems of contradiction, viz. the inner and outer contradictions, the relations of subordination and superordination of contradictions, the connection between the sides of contradiction, the contradiction as the source of development. In the course of his analysis the author tries to prove that the point of view, taken generally concerning these questions in our days, is in need of modification.

Szabadidő felmérések a Szovjetunióban

L. BIBIK és M. MARKOVICS

A szabadidőnek a termelés gyors fejlődése és a munka növekvő termelékenysége egyenes következményeként való állandó növekedése elengedhetetlen feltétele a dolgozók eszmei, kulturális és erkölcsi fejlődésének. A szabadidő növekedése a szocialista társadalom fejlődésének objektív törvényszerűsége, a szocialista társadalom egyik legnagyobb vívmánya. Marx előre látta, hogy a kommunista társadalomban a közjólét kritériuma már nem a munkaidő, hanem a szabadidő lesz. Ez a gondolat első pillanatra meglepőnek tűnhet, hiszen ismeretes, hogy a közjólét a munkából fakad, azaz — más szavakkal — a munkaidővel lehet mérni. A munka magasfokú termelékenysége azonban lehetővé teszi, hogy az emberek mindazt, amire szükségük van, rövid idő alatt létrehozzák. A szabadidő további növelése pedig — a kulturális-műszaki és az általános műveltségi színvonal fokozásával — a munka termelékenységének további növelését teszi lehetővé. A munkaidő és a szabadidő között kölcsönhatás van, a kettőt nem lehet egymástól élesen elhatárolni. Ez a szocializmus, de különösen a kommunizmus viszonyaira jellemző. Marx ragyogónak találta egy ismeretlen szerző következő gondolatát: „A nemzet valójában akkor gazdag, ha 12 helyett 6 órát dolgoznak. Az az idő, amellyel szabadon lehet rendelkezni — gazdagság”. Marx rámutatott arra, hogy a szabadidő — amely részben pihenésre, részben magasabb szintű tevékenységre szolgál, és lehetőséget ad az emberi képességek fejlesztésére, az ember sokoldalú fejlődésére — maga termelőerővé és a jövőben a közjó mértékévé is válik.

A dolgozók jólétének jellemzése nem lenne teljes, ha figyelmen kívül hagynánk a közjólét olyan tényezőjét mint a szabadidőt. A szabadidő és ésszerű kihasználása a dolgozók életszínvonalának egyik tényezője.

A Szovjetunióban 1960-ban befejeződött a munkások és az alkalmazottak rövidített munkanapra való áttérésének első szakasza. Ennek eredményeként a nem munkával töltött idő évente mintegy 360 órával növekedett meg, ami majdnem kéthónapos szabadságnak felel meg. A szabadidő növelésében nagy jelentősége van a munkanap csökkentésének. A Szovjetunióban a munkahét tartama csak 39,4 óra, azaz átlagosan kevesebb mint az Egyesült Államokban, Franciaországban, Angliában, Nyugat-Németországban.

A munkanap csökkentésének eredményeként a munkások és az alkalmazottak összmunkaideje 1960-ban több mint 10%-kal csökkent, sok millió szovjet ember időbeosztása lényegesen megváltozott. Nem sokkal a hétéves terv befejezése után a munkásoknak és az alkalmazottaknak évente legalább 125 szabadnapjuk lesz. Társadalmunk előtt az a feladat áll, hogy megfelelő körülményeket teremtsen a dolgozóknak a szabadidejük racionális kihasználására, hogy megfelelő tartalommal tölthessék ki azt, összhangban az egyén igényeivel.

A nem munkával töltött idő és a szabadidő tanulmányozása és elemzése, amely eszközül szolgál az életszínvonal és az életforma tanulmányozására, a dolgozók időbeosztásának vizsgálata alapján történik.

A munkások és az alkalmazottak napi időbeosztása elvileg a következő részekből áll:

1. Munkaidő és a munkával kapcsolatosan eltöltött idő (pl. utazás a munkahelyre és onnan haza, a váltással eltöltött idő stb.).

2. Házimunkára fordított idő (főzés, bevásárlás, gyermekek gondozása, a ruházat rendbentartása, a takarítás, egyéb háztartási munkák).

3. A fiziológiai szükségletek kielégítésére fordított idő (alvás, evés, testápolás, gyógykezelés).

4. A tulajdonképpeni szabadidő — mely nélkülözhetetlen az ember sokoldalú fejlődéséhez és a pihenésre.

Az utóbbi három pont alatt felsoroltakat ún. munkán kívül eltöltött időnek vagy, gyakran, nem munkával töltött időnek nevezzük. A nem munkával eltöltött idő azonban nem azonos a szabadidővel. A tulajdonképpeni szabadidő szűkebb fogalom, és csak része a nem munkával (munkaidőn kívül) eltöltött időnek. *Szabadidőn azt az időt értjük, amelyet a dolgozó az egyéniségének sokoldalú fejlesztésére fordít.* A szabadidőben, ugyanúgy mint az alkotó munkával töltött időben, kibontakoznak az ember képességei, adottságai, egyéni tulajdonságai. A szabadidő magában foglalja a gyermeknevelésre, a további tanulásra, a továbbképzésre, a társadalmi munkára és más szellemi szükségletek (olvasás, rádióhallgatás, televíziózás, mozi-, színházlátogatás) kielégítésére, a sportolásra fordított időt, valamint a pihenés egyes formáit.

Ebből következik, hogy pl. a házimunkával, a munkahelyre és a haza-utazással eltöltött és a fiziológiai szükségletek kielégítésére fordított időt nem lehet a tulajdonképpeni szabadidőhöz számítani.

A jelenlegi körülmények között a dolgozók jelentős részének heti időmértékében ($7 \times 24 = 168$ óra) a házimunka mintegy 23—26, az alvás 52—54, a testápolás és az étkezés 15—17 órát vesz igénybe, és végül a tulajdonképpeni szabadidő 18—20 óra.

A munkanap, illetve a munkahét megrövidítésének közelebbi célja a szabadidő megnövelése. A tulajdonképpeni szabadidő azonban, mint láttuk, nemcsak a munkanap tartamától, hanem a házimunkával, a munkába és a haza-utazással eltöltött időktől is függ — ezeknek csökkentése pedig főleg a szolgáltatások különböző formáinak fejlődésén múlik. A probléma nagyságát a következő adatok alapján ítéldjük meg: a Szovjetunióban a 62 millió munkás és alkalmazott évi ideje kb. 540 milliárd óra, ebből a munkaidőn kívül eltöltött idő kb. 400 milliárd óra. Ha leszámítjuk az alvásra fordított mintegy 180 milliárd és az evésre és a testápolásra fordított kb. 45 milliárd óra időt, akkor 175 milliárd órát kapunk, melyből a tulajdonképpeni szabadidő, megközelítőleg, 75 milliárd órát tesz ki. A fennmaradó kb. 100 milliárd óra háztartási munkával, munkába és haza-utazással stb. telik el. Ebben a 100 milliárd órában a szabadidő növelésének nagy tartaléka rejlik. A 75 milliárd óra szabadidő helyes kitöltésének megoldásán kívül a szabadidőnek sokmilliárd órás újabb tartalékait kell feltárni a jelenleg nem munkával töltött idő 25%-át képező háztartási munkával töltött idő csökkentésével. Az így nyert időt az ismeretek bővítésére, társadalmi munkára, valamint kulturált pihenésre és egyéb — az emberi képességeket és adottságokat kibontakoztató — elfoglaltságokra lehet majd fordítani.

Habár a szabadidőt, a munkaidőtől eltérően, az egyes ember vonatkozá-

sában a társadalom nem szabályozza közvetlenül, a szabadidő helyes kihasználásában az egész társadalom érdekelt, minthogy ez az idő fejleszti az alapvető termelőerőt — az embert.

Mivel az idő kihasználásáról anyagot gyűjteni csak felmérés alapján lehet, az elmúlt időben különösen elterjedt a dolgozók egyes csoportjai időbeosztásának tanulmányozása. Minthogy a dolgozók anyagi és kulturális színvonalának minden növekedése feltétlenül tükröződik az időbeosztás struktúrájának progresszív változásában, az időbeosztás rendszeres tanulmányozása nem más, mint a szocialista társadalom kommunista társadalommá történő átalakulási és fejlődési körülményeinek sajátos tanulmányozása. A szabadidő problémájában a nép anyagi jóléte emelésének, a dolgozók kommunista tudatosságra való nevelésének, a műveltség, a tudományos és a kulturális színvonal fejlesztésének kérdései egyesülnek.

Ha a burzsoá szociológusokat (Webert, Burckhardtot, Braunt) hallgatjuk, azt hihetnők, hogy a kapitalista országok dolgozóinak sok a szabadidejük. De mit értenek ők szabadidőn? Egyrészt eltitkolják a különböző osztályhelyzetű emberek szabadidejének nagyságában és tartalmában rejlő éles különbségeket, másrészt — azonosítva a két fogalmat — az egész munkaidőn kívüli időt a szabadidőbe számítják, a munkanélküliség, a betegség stb. idejét is. Az ilyen logika szerint minél tovább tart a munkanélküliség, annál több a dolgozók szabadideje — a kapitalista társadalomban a szabadidőt nem is lehet elválasztani a munkanélküliség, a nem teljes foglalkoztatottság vagy a társadalmi környezet okozta kényszerű szabadidőtől.

A burzsoá állam nem érdekelt a dolgozók sokoldalú fejlesztésében, minthogy ebben az esetben csak a politikailag érettebbé és tudatosabbá vált munkások akcióinak fokozódására számíthat. A kapitalista társadalomban a munkaidő és szabadidő viszonyában változások csak éles konfliktusokon keresztül következhetnek be. A munkásosztály csak a kizsákmányolókkal vívott elkeseredett küzdelemben tudja kiharcolni a munkanap csökkentését. Ezek a vívmányok nem kis mértékben a szocialista rendszer létezésének köszönhetőek, de gyakran csak ideiglenesek, nem tartósak.

A burzsoá szociológusok (Friedmann, Gurvich stb.) véleménye szerint a munkaidő és a szabadidő egymással szemben állnak, úgy mint — a teológusok elképzeléseiben — a pokol és a paradicsom. Minthogy — állítják ők — a munka folyamatában a jelenlegi körülmények között az emberi méltóságot a munkás számára nem lehet megőrizni, ezért az élet igazi értelme a munkától való menekülésben, a szabadidőben, a pihenésben rejlik.

Magától értetődik, hogy a burzsoá ideológusok a mechanikus munkáért, az élet embertelenné válásáért, a mechanizált, tartalmatlan szabadidőért a korszerű technikát teszik felelőssé, de itt nem a technikáról van szó, hanem magáról a kapitalista rendszerről.

Kapitalista államban a kulturális—műszaki színvonal emelésének és a kulturált pihenés szervezésének anyagi eszközei is az uralkodó osztályok tulajdonában vannak, a kizsákmányolás növelését szolgálják, és a társadalom rosszul fizetett tagjainak jelentős része számára egyszerűen hozzáférhetetlenek. Jellemző, hogy a szegénynegyedekben még a gazdag kapitalista országokban sincsenek kertek, könyvtárak, sportpályák, de minden sarkon találhatunk kocsmát s rossz mozit. A burzsoá civilizáció által nyújtott szellemi narkotikumok, a hamis kultúra csak elkábítja a tömegeket, elzúllasztja tudatukat, nem ad nekik szellemi táplálékot, intellektuálisan nem gazdagítja őket.

Mennyi ezzel szemben a dolgozók tulajdonképpeni szabadideje és milyen ennek a struktúrája a Szovjetunióban, és hogyan változott az elmúlt 25—35 év alatt?

A dolgozók szabadidő-struktúrájának megváltozása nem spontán folyamat, ez az országunk gazdasági és kulturális életében végbement hatalmas változás eredménye. Sajnos, az egyes adatok elszigeteltsége miatt a végbement változásokat nem lehet sokoldalúan jellemezni, de a rendelkezésünkre álló anyagok is ékesszólóan bizonyítják a szabadidő nagyságának és struktúrájának lényeges változásait.

A munkások szabadidejének felhasználásáról az 1923—24. években felmért adatok szerint az összes szabadidő nem haladta meg a napi 2 órát, és elsősorban olyasmik töltötték ki, mint a tétlen pihenés, amely a szabadidőnek több mint 45%-át tette ki, a csekély produktivitású vendégeskedés (kb. 25%), nem tekintve az olyan „időtöltést”, mint a kártyázás, lottózás, valamint az egyházi szertartásokon való részvétel.

A szocializmus felépítése, a termelőerők fejlődése — amely lehetővé tette a munkanap csökkentését —, valamint a lakosság kulturáltsága és anyagi jóléte növekedésének hatására több, mint kétszeresére növekedett a tulajdonképpeni szabadidő, s ami a legfontosabb: a szabadidő tartalma felismerhetetlenül megváltozott. Erről tanúskodnak a dolgozók időbeosztásáról Moszkvában, Novoszibirszkben, Szverdlovszkban, Leningrádban, Krasznajarszkban Sztalinszkban, Pavlov-Paszadban és Tbiliszipben készített felmérések.

A moszkvai Abroncsgyár munkásainak időbeosztásáról a Munkatudományi Intézet 1960-ban készített felmérése azt mutatta, hogy a dolgozók tulajdonképpeni szabadidejéből kb. 20%-ot foglal el a tanulás és a továbbképzés, olvasásra mintegy 15%-át fordítják. Jelentős időt töltenek a gyermekek nevelésével és társadalmi munkával. Kulturális intézmények (klubok, mozi, színház) látogatására szabadidejüknek kb. 10%-át, a televíziós adások nézésére és rádióhallgatásra mintegy 15%-át fordítják. Ily módon jelenleg a dolgozók szabadidejének struktúráját nem a tétlen pihenés, hanem az önképzés és a kultúra, a szellemi és a fizikai fejlődés, a társadalmi tevékenység és az alkotás jellemzi. Jelentős előrehaladás az emberek sokoldalú fejlődésében az, hogy a Szovjetunió polgárai közül — mint a legutóbbi összeírás mutatta — a fizikai munkával foglalkoztatottak kerek egyharmada rendelkezik közép- és főiskolai képzettséggel. Mindez nem lehet hatástalan a szabadidő struktúrájára, annak lényeges javulására. Egy másik moszkvai gyárban, a „Frézer”-gyárban végzett felmérés azt mutatta, hogy a tulajdonképpeni szabadidő kihasználásának leghaladóbb struktúrája a kommunista munkabrigád címért harcoló munkásokra jellemző.

Milyen különbség van a gyár egy kommunista munkabrigádja tagjai és a többi dolgozó szabadidejének struktúrája között?

A tulajdonképpeni szabadidő felhasználásának
alapelemei

A kommunista munkabrigád tagjainak időfelhasználása a többi dolgozókéhoz képest

Tanulás és továbbképzés	4-szer több
Gyermekeknevelés	2-szer több
Mozi- és színházlátogatás	1,8-szer több
Olvasás	1,5-szer több
Vendégeskedés	1,9-szer kevesebb
Tétlen pihenés	2,2-szer kevesebb

A kulturális szükségletek kielégítése a szovjet emberek számára ugyanolyan lényegessé vált, mint az elsődleges szükségleteké.

És mennyire megváltozott a kolhoztag szabadideje, mennyire különbözik ennek struktúrája az egyénileg dolgozó paraszt szabadidejének struktúrájától. Idézzük az idevágó adatokat.

Az 1923. évi felmérés adatai szerint az egyénileg gazdálkodó paraszt szabadidejének struktúrája rendkívül primitív volt: első helyen a nem beosztott idő állt (51% — már ez is mutatja az idővel való rossz gazdálkodást és különösen a nem kielégítő kihasználását), majd sorra: a vallási szertartások, templomlátogatás (18%), tétlen pihenés (17%) és végül a szórakozás (14%).

A Munkatudományi Intézet által a herszoni terület Kirov- és „Új élet”-kolhoza tagjainak időbeosztásáról készített felmérés adatai tanúsítják, hogy mennyire eltávolodott a kolhozparaszt tulajdonképpeni szabadidejének struktúrája a háború előttitől.

A tulajdonképpeni szabadidő felhasználásának alapelemei	Az időfelhasználás (%)
Tanulás és továbbképzés	7,5
Olvasás	26,0
Rádióhallgatás, televíziónézés	13,0
Klub-, művelődési otthon-, mozilátogatás	17,0
Játékok, szórakozás	11,0
Vendégeskedés	15,0
Egyéb	10,5

Jellemző az is, hogy az Altáj-vidék és a Herszon-terület 4 kolhozában készült felmérés szerint a kolhoztagok közül a férfiak 84%-a és a nők 79%-a pihenőnapjukon több mint két órát szellemi szükségleteik kielégítésére fordítottak. A felmérés napján minden harmadik férfi kolhoztag és minden hetedik nő kolhoztag olvasott; erre a férfiak átlagosan 1 óra 27 percet, a nők 1 óra 07 percet fordítottak. A klubok, művelődési otthonok, mozik látogatása hétköznapi jelenséggé vált: vizsgált pihenőnapon minden harmadik kolhoztag volt klubban vagy moziban.

A Munkatudományi Intézetnek a herszoni terület és az altáji körzet kolhozcsaládjai körében végzett felmérése azt mutatta, hogy az élenjáró kolhozokban (a Kirov-kolhoz a herszoni területen, a Rogyina-kolhoz az altáji körzetben), ahol magasabbak a jövedelmek és már vannak bizonyos közszolgáltatási intézmények — éttermek, gyermekintézmények, szolgáltató vállalatok — a kolhoztagok szabadideje hetenként 4—7 órával több — a házimunka végzésére fordított idő ugyanennyivel kevesebb — mint a szomszédos artelek kolhozparasztjaié.

Ezek az adatok a nép anyagi jólétének emelkedése és a szabadidő növekedése, jobb kihasználása közötti közvetlen kapcsolatot mutatják.

Mihelyt megvalósul a falvak közművesítése, s városi jellegű lakótelepekké fejlődnek, komfortos lakóházakkal, közművekkel, szolgáltató vállalatokkal, kulturális és gyógyintézetekkel, a falvak dolgozóinak szabadidőstruktúrája semmiben sem fog különbözni a városi dolgozókéétól.

A szovhozmunkások és a kolhoztagok időbeosztásának az ország több területén történt felmérése azt bizonyítja, hogy a szabadidőstruktúrájuk lassanként kiegyenlítődik.

Minthogy sok millió munkás és alkalmazott munkanapja egy órával csökkent — és a jövőben, a munkahéttel együtt, még rövidebb lesz —, már most időszerű felvetni, hogyan használjuk ki ezt a többletórát. Meg kell vizsgálni, hogy ez valóban az igazi szabadidő órájává vált-e, valóban a dolgozók sokoldalú fejlődését szolgálja-e.

A Munkatudományi Intézetnek a moszkvai Abroncsgyárban végzett — fentebb már említett — felmérése mutatja, hogy sok munkás (és különösen az ifjúság) egyre több időt szentel a tanulásnak, a továbbképzésnek, más szakmák elsajátításának, valamint társadalmi munkának, könyveknek, színháznak, mozinak, sportnak. A megkérdezettek több, mint fele tanul anélkül, hogy a termelő munkát abbahagyta volna. Ebben a gyárban, 200 munkáscsalád időbeosztásának felmérése alapján nyert adatok szerint, naponta kb. 2 órát fordítanak tanulásra, továbbképzésre, kulturális programokra, pihenésre és sportra. Ez, természetesen, nem elegendő. A rövidített munkanapra való áttérés óta jelentős változás történt a szabadidő felhasználása terén. Így, például, 30%-kal több munkás és alkalmazott látogatja ma már legalább hetenként egyszer a filmszínházakat, 20%-kal többen nézik naponta a televízió adásait és hallgatják a rádiót, a rendszeresen sportoló dolgozók száma 10%-kal nőtt, 23%-kal több munkás és alkalmazott van, akik — a napilapokon kívül — naponként olvasnak folyóiratokat és könyveket, s 10%-kal több munkás és alkalmazott végez szabadidejében társadalmi munkát. A több szabadidő következtében megnőtt a műkedvelők száma is.

Jellemzők az olyan adatok is, hogy például Szverdlovszk, Krasnojarszk és más városok üzemeiben a rövidebb munkanapra való áttérés után három hónappal megnőtt az esti iskolákra és technikumokra jelentkező munkások száma, észrevehetően emelkedett az újitóké és a feltalálóké, 30%-kal több lett az üzemi könyvtárlátogatóké. Alaptalanok és nevetségesek a kapitalizmus apológétáinak olyan a kijelentései, hogy a szabadidő a munkások számára társadalmi bajok forrása lesz, mert céltalanul pazarolják el az értékes órákat, és, minthogy leszoknak a munkáról, az időt részegeskedésre, garázdaságra fordítják, s ezáltal degenerálódnak.

De még elég sokan vannak, akik meggondolatlanságból haszontalanul fecsérelik el szabadidejüket. Ebbe azonban még akkor sem nyugodhatunk bele, ha ezek az emberek teljesen meg is vannak elégedve az ilyen időtöltéssel. Az egyéni elégedettség nem lehet felső kritérium.

A dolgozók szellemi igényeinek megítéléséhez nem elég azt tudni, hogy hány könyvtár, kultúrpalota, színház és cirkusz működik egy körzetben vagy lakótelepülésen, hány rádió- és televízió előfizető van, hányan vesznek részt a főiskolák esti és levelező oktatásában (bár ezeknek az adatoknak az ismerete is nagyon fontos), hanem ismernünk kell a dolgozók időbeosztásának struktúráját is, mivel az előbb említett adatok még nem mutatják meg a szabadidő nagyságát, kihasználásának fokát, irányát és lehetőségeit a kulturális színvonal emelésére. Azonos számú kulturális intézmény esetében is különböző lehet a dolgozók szabadidejének felhasználási mérlege. A szabadidőstruktúráról szerzett adatok ebben az értelemben hasznos kiegészítő mutatókat szolgáltathatnak.

A szabadidő felhasználásának tanulmányozásakor teljes egészében meg kell vizsgálni az időbeosztás struktúráját, rá kell mutatni a kialakulóban levő összefüggésekre. A szabadidő felhasználása demografikus tényezőkön (nem, kor, családösszetétel) kívül függ a dolgozók kulturális-műszaki színvonalától, életkörülményeitől, a pihenés megszervezésétől.

Azt is tekintetbe kell venni, hogy a különböző évszakokban, a különböző napokon a dolgozók kulturált pihenésének, időöltésének megszervezése, általános műveltségük emelése különböző mértékű és irányú erőfeszítést igényel. Másképpen kell megoldani a pihenés racionális megszervezését a napi munka utáni szabadidőben (figyelembe véve a különböző műszakokat), másképpen a munkaszüneti és az ünnepnapokon, ismét másképpen a szabadság idején.

A munkaidő csökkentése és a munkaidőn kívüli idő növelése önmagában még nem vezet automatikusan a tényleges szabadidő növekedéséhez, és esetleg nem is hozza meg a kívánt eredményt, ha nem teszünk egyidejűleg erőfeszítéseket a háztartási munkára fordított idő csökkentésére, a dolgozók életkörülményeinek javítására, ha nem tervezünk meg és nem teszünk konkrét intézkedéseket a kulturális-jóléti közintézmények munkájának ésszerűsítésére. Sok itt a fontos teendő: a közlekedés szabályozása (különösen csúcsforgalmi időben), a közétkeztetési hálózat munkájának megjavítása, az önkiszolgáló kereskedelem fejlesztése, a félkész ételek, az előrecsomagolt cikkek árusítása, előfizetéses menük házhoz szállítása.

A dolgozók időbeosztásáról az ország különböző városaiban végzett számos vizsgálat azt mutatja, hogy a tulajdonképpeni szabadidő nagysága fordított arányban van a házimunkára fordított teljes időmennyiséggel. Ez látható a következő adatokból:

Háztartási munkára fordított

a tulajdonképpeni szabadidő

2—3	} óra esetén
3—4	
4—5	
5—7	

5,5—4,5	} óra
4,5—3,5	
3,6—2,6	
2,8—0,8	

Az adatok azt mutatják, hogy az a 6—7 órai időmennyiség, amely magában foglalja a házimunkára fordított időt és a tulajdonképpeni szabadidőt, minden egyes csoportra nézve viszonylag állandónak tekinthető. Nagyon fontos ennek a megállapítása, tekintve hogy a házimunka főleg a nőket terheli.

A moszkvai Abroncsgyárban végzett vizsgálat azt mutatja, hogy hétköznapiokon a szabadidő és a pihenő idő struktúrája családos férfiaknál, illetve nőknél még mindig nagyon különböző. Így például a férfi átlagosan kétszer annyi időt szentelhet tanulásra, négyszer annyit olvasásra, kétszer annyit televíziónézésre és mozilátogatásra, mint a nő. Ez abból adódik, hogy a férfiak sokkal kevesebbet foglalkoznak házimunkával. Feltűnően nagy a szabadidőkülönbség a kisgyermekes nők és a férfiak között.

A házimunka okozta nagy megterhelés miatt a nők tényleges szabadideje néha 1,5—2-szer kevesebb, mint a férfiaké. A férfiak és a nők időbeosztását elsősorban a dolgozók jobb közellátásával lehet kiegyenlíteni.

A Munkatudományi Intézet 1960-ban és 1961 elején több ipari vállalatnál gyűjtött vizsgálata és a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Szibériai részlegéhez tartozó Közgazdaságtudományi Intézet adatai azt mutatják, hogy a munkás- és az alkalmazotti családokban a nők házimunkára fordított ideje munkafajták szerint kerekén a következőképpen oszlik meg:

A házi munka fajtája	Időfelhasználás (%)	
	A Munkatudományi Intézet adatai	A szibériai Közgazdaságtudományi Intézet adatai
Főzés, vásárlás	40	45
Gyermekgondozás	20	14
A ruházat gondozása	15	14
Takarítás	10	13
Egyéb házimunkák	15	14
	100	100

Nőknél a házimunka olykor napi 4—5 órát vesz igénybe — ebből is látható, milyen fontosak a házimunkára fordított idő csökkentésére irányuló intézkedések.

Míthogy minden családban a legmunkaigényesebb művelet a főzés (beleértve a bevásárlásra fordított időt), újabban egyre inkább bővül a közétkez-tetési hálózat, mind több az olyan étterem, amely az ebédet házhoz szállítja.

Az életkörülmények megváltozása erősen kihat a házimunkával eltöl-tött időmennyiségre. A teljesen közművesített komfortos új házakban lakó dolgozók kb. 35—40%-kal kevesebb időt fordítanak házimunkára, mint azok, akik nem közművesített házakban élnek, s így több a szabadidejük is. A meg-valósuló nagyarányú lakásépítési terv, amely csatornázást, víz- és gázellátást is nyújt majd, nagy mértékben csökkenteni fogja a dolgozók háztartási mun-káját, több szabadidőt fog nekik biztosítani.

A társadalomnak, az ifjúság kommunista nevelése, sokoldalú fejlődésé-nek biztosítása céljából, törődnie kell a fiatalok időbeosztásának megjavításá-val is. Ebből a célból a terv előirányozza a képzőművészeti, a zenei, a sport-szakiskolák és más iskolák hálózatának bővítését az úttörőházakban és a kul-túrpalotákban, a népfőiskolákon, a szabadegyetemeken stb.

A szabadidő problémáját vizsgálva hangsúlyozni szeretnénk, hogy itt két kérdést kell megkülönböztetnünk: egyfelől a szabadidő meghosszabbításá-nak kérdését, másfelől a szabadidő ésszerű kihasználásának lehetőségeit. Sok dolgozó — különösen családós nő — esetében a legfontosabb a szabadidő megnövelése a társadalmi szolgáltatások kibővítése révén, ugyanakkor más dolgozók — különösen az ifjúság — számára a szabadidő helyes kihasználása, tartalommal való megtöltése a legfontosabb.

Milyen irányban fog megváltozni a szabadidő struktúrája?

Az ember a kulturális értékek aktív alkotójává válik, egyre inkább részt vesz a gazdasági és a társadalmi élet irányításában.

Feltételezhető, hogy a közeljövőben elsősorban a szabadidő olyan részei hosszabbodnak meg, mint a tanulásra, a továbbképzésre, az általános művelt-ség fokozására, a testkultúrára és a sportra fordított idő. Később, előrelátható-lag, növekedni fog a társadalmi munka különböző formáinak súlya, a szabad-idő jelentékeny részét az általános műveltség kiegészítésére, valamint a szak-tudás emelésére fogják felhasználni.

A számítások szerint 1980-ra kb. háromszorosára nő a tulajdonképpeni szabadidő, ez hetenként 60 órát, illetve naponként 8—8,5 órát, azaz a naptári idő 35%-át teszi ki.

Ez egyrészt a munkaidő csökkenése révén, másrészt a házimunkára fordított időt csökkentő társadalmi szolgáltatások különböző formáinak fej-lődése következtében válik lehetővé.

ИЗМЕРЕНИЯ СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ В СССР

Л. Бибик и М. Маркович

Рост свободного, т. е. не рабочего времени является объективной закономерностью развития социалистического общества, при котором, путем повышения культурно-технического уровня и общего образования, создаются условия для повышения производительности труда и тем самым и благосостояния населения. Вследствие постепенного сокращения рабочего времени советских трудящихся требуется забота о его более рациональном использовании; особое внимание следует уделить дальнейшему сокращению так называемого не производственного времени (работы в домашнем хозяйстве).

На основании измерений досуга, проводившихся в широком масштабе в начале 20-ых годов, потом до недавно состоявшегося сокращения рабочего времени и после него, и учитывающих профессию, место жительства, пол и т. п. рабочих, авторы дают глубоко дифференцированную картину об изменениях в структуре свободного от работы времени и о его положительном влиянии на развитие личности советских трудящихся.

FREE-TIME MEASUREMENTS IN THE SOVIET UNION

L. Bibik and M. Markovics

The increase of free time is an objective and regular consequence of the development of socialist society, which, by raising the level of technical and general culture, promotes a further increase of the productivity of labour as well as, of the living standards. The continuous reduction of the working hours in the Soviet Union makes it necessary to take care of the more reasonable utilization of free time; special attention must be devoted to the further reduction of the so-called „time spent out of production (which is spent mainly on house-work).

On the basis of large-scale free-time measurements according to profession, dwelling place, sex etc., carried on at the beginning of the twenties and both before and after the reduction of working hours, introduced not long ago in the USSR, the authors present a deeply differentiated picture of the changes in the structure of free time of the Soviet working people and the positive effects of these changes on the development of their personalities.

A vallás eredetére vonatkozó kutatások néhány problémája a Szovjetunióban

JÓRI JÁNOS

• A marxizmus kialakulása gyökeres fordulatot eredményezett az ateizmus fejlődésében is. A történelem materialista koncepciójára épül fel a valóban — következetesen és egyértelműen — tudományos ateizmus. Az elődök — a Marx előtti filozófia materialistái — eljutottak annak felismeréséig, hogy „a földi család a szent család titka”, tehát a vallási világot feloldották világi alapzatában. De magát a „világi alapzatot” nem értették meg, a „világi alapzat” lényegét nem tudták materialista módon megközelíteni, ezért a „vallás titka” továbbra is homályban maradt náluk.¹

Marx már ifjúkori munkáiban felismeri azt, hogy „az ember nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az *az ember világa*, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot*, mert maga is *visszájára fordított világ*. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az emberi *lényegnek* nincs igazi valósága”.² Az embert tehát a társadalomban kell keresni, „az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”.³

Ez a felismerés forradalmasítja a vallás kritikáját. A vallás kritikája csak úgy lesz valóságossá, ha „a *vallás kritikája a jog kritikájává*, a *teológia kritikája a politika kritikájává* változik”.⁴ Magát a társadalmat kell megérteni ahhoz, hogy a vallást megérthessük.

A vallás történelmi materialista koncepciója meghatározza a vallás jelenségeihez való közeledés tudományos módszerét is, amelyet nem könnyű megragadni, még a történelmi materializmus elveire való helyezkedés esetében sem. Marx a Tőkében mutat rá arra, hogy „sokkal könnyebb a vallási ködképződmények földi magvát elemzéssel megtalálni, mint fordítva, a mindenkori valóságos életviszonyokból ezeknek égivé magasztosított formáit *kifejteni*. Utóbbi az egyetlen materialista és ezért tudományos módszer”.⁵

Marxnak ezt a megállapítását igen lényegesnek tartjuk, mégis, még marxista igénnyel fellépő szerzők is — főleg az ateista propaganda területén — véleményünk szerint sokszor szem elől tévesztik. Valóban könnyebb, de csak látszatra materialista az az eljárás, amely a vallás képzeteit és eszméit

¹ Marx : Tézisek Feuerbachról. Marx—Engels Művei 3. köt. Bp. 1960. 7—10. o.

² Marx—Engels Művei 1. köt. Bp. 1957. 378. o.

³ Marx—Engels Művei 3.köt. 9. o.

⁴ Marx—Engels Művei 1. köt. 379. o.

⁵ Marx : A tőke. 1. köt. Szikra. Bp. 1949. 401. o.

igyekszik az anyagi létre visszavezetni. A visszavezetés homályban hagyja a vallásos eszmék „termelésének” folyamatát, ami nélkül az eszméket megérteni nem lehet.

Az eszmék „termelése” viszont elszakíthatatlan az anyagi tevékenységtől. Marx és Engels már „A német ideológiá”-ban rávilágítanak erre: „Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. A képzetalkotás, gondolkodás, az emberek szellemi érintkezése itt még anyagi magatartásuk közvetlen folyamányaként jelenik meg”.⁶

Lényegileg — ezt éppen „A német ideológia” itt idézett gondolata támasztja alá — a történelem materialista felfogásának alapvető tételéből következik az a módszertani elv, amelyet Marx a Tőkében leszögez. Ennek a módszertani elvnek a vallás kialakulásának vizsgálatakor különös hangsúlyt ad az, hogy itt éppen az eszmék, a hamis tudat „termelésének” feltárása a cél.

*

A marxizmus—leninizmus klasszikusai munkásságuk során megteremtették a történelem materialista koncepcióján felépülő tudományos ateizmus alapjait. Összefüggő, az ateizmus elméletét rendszeresen tárgyaló munkát klasszikusaink nem alkottak, de kidolgozásához szükséges elvi és módszertani kérdések kimunkálásában igen sokat tettek. Ez vonatkozik a vallás kialakulásának problematikájára is.

Cikkünk feladatául a vallás kialakulásával kapcsolatos marxista kutatások néhány mai problémájának elemzését jelöltük meg, ezért eltekintünk a klasszikusok ide vonatkozó megállapításainak bemutatásától és interpretálásától. Cikkünkben összefüggően nem térünk ki a vallás kialakulásáról szóló marxista álláspont történeti fejlődésére sem. E fejlődést csak annyiban érintjük, amennyiben egyes kérdések kapcsolódnak a kutatások mai problémáihoz.

1. A kérdésfelvetés marxista módja

A múlt század második felében bontakozott ki a vallás kialakulását kutató polgári vallástörténet, amely századunk második évtizedére a legkülönbözőbb, egymással élesen szembehelyezkedő elméletek megfogalmazását eredményezte. Ha marxista szemszögből vizsgáljuk a polgári vallástörténetnek ezt a mozgását és változását, akkor azt kell megállapítanunk, hogy a tulajdonképpeni kérdést — a vallás kialakulását — lényegét tekintve nem is teszük fel. A vallás kialakulásának problémáját a polgári kutatók felcserélték a vallásos hiedelmek ilyen vagy olyan formájának elsődlegességéről szóló vitákkal.⁷

A vita arról folyt, hogy mi az első formája a vallásnak; az animizmus, a preanimizmus, az animatizmus, a mágia, a premonoteizmus, vagy a fetisizmus-e stb. Az egyes szerzők igen sok etnográfiai tényanyagot gyűjtöttek

⁶ Marx—Engels Művei 3. köt. 24. o.

⁷ Cikkünkben nem foglalkozunk a vallás kialakulásáról szóló burzsoá elméletek fejlődésével és bírálatával. Az itt említett — ma már burzsoá körökben is elavultnak számító — irányzatok marxista értékelése ma már, lényegét tekintve, megoldott probléma. Ezt a rövid kitérést csak azért tesszük, hogy érzékeltessük a Szovjetunióban kibontakozó marxista kutatások előtti körülményeket.

össze az ősi vallás köréből, és több figyelemre méltó, gondolatébresztő megállapítást tettek a vallás kialakulásánál szerepet játszó tudati, pszichikus momentumokkal kapcsolatban (pl. Tylor az álom, Frazer az asszociáció, Marett az affektusok és általában az érzelmek szerepéről), de a burzsoá szerzők közül egy sem tudott megszabadulni az idealista szemlélettől, s ez lehetetlenné tette számukra a kérdés lényegének megragadását. A különböző polgári elméletek, idealista jellegük következtében, lépten-nyomon engedelményeket tettek a vallásnak, a burkolt formájú fideizmustól kezdve a nyílt apológiáig.

A Szovjetunióban a forradalom után széleskörűen kibontakozó marxista valláskutatás az első időkben szükségszerűen a meglevő polgári elméletek által felvetett problémákhoz kapcsolódott. A húszas-harmincas években élénk viták folytak a polgári elméletekről, amelyek sokszor csak szűk körben mozogtak, új problémák nem igen merültek fel. A viták a körül forogtak ebben az időben, hogy melyik elméletet kell marxista alapon kimunkálni, ami lényegében új formában való megismétlése volt a vallás ősi formájáról szóló burzsoá vitáknak. E vitákban a legtöbben az animista koncepció mellett foglaltak állást.

A problémával való foglalkozás azonban, ilyen módon, többnyire csak a felszínen mozgott, nem tette lehetővé annak a módszernek az alkalmazását, melyet Marx a Tőkében fejtett ki. Lassan világossá vált, hogy a vallás kialakulásának marxista kutatása nem lehet azonos a vallás legősibb formájának eldöntésével. A kérdés marxista módon történő felvetésének a társadalomból kell kiindulnia: abból, hogy melyek azok a konkrét társadalmi-történeti körülmények, amelyek a valóság vallási visszfényét létrehozták? Ennek tanulmányozása tárja fel a vallás kialakulásának okait. Csak ilyen megközelítéssel oldható meg azután az a nem kevésbé érdektelen probléma is, hogy milyenek voltak a legősibb vallásos hiedelmek.

Bizonyos eredménye volt a legősibb forma körüli vitáknak is. E viták tapasztalatai alapján bizonyossá vált, hogy a prioritás kérdését nem lehet eldönteni egyik irányzat javára sem. E tekintetben figyelemre méltó Sz. A. Tokarjev cikke,⁸ amelyet a szovjet kutatók körében ma is úgy értékelnek, mint eredeti, a problémát újszerűen felvető írást. Tokarjev metodológiai oldalról közelít a kérdéshez: Mi a tartalma a „vallás formája” fogalomnak?

Klasszifikációt elvégezni, a vallás legősibb formájáról vitatkozni — és a kérdést eldönteni csak úgy lehet, ha tisztáztuk azt, hogy mit értünk a „vallás formája” alatt.

A marxista vallástörténet alapvető klasszifikációja a különböző társadalmi formációk szerint történik: ősközösségi, rabszolgatartó, feudális és kapitalista társadalomra jellemző vallások léteznek. Természetes azonban, hogy a társadalmi-gazdasági formációk szerint a vallás különböző formáit csak igen nagyfokú általánosítás és absztrakció alapján állapíthatjuk meg, amelyet a vallás részletes vizsgálatakor feltétlenül fel kell bontani.

A legősibb vallásos képzetek és szertartások is igen változatosak. A legelterjedtebb, a burzsoá tudomány által bevezetett felosztás a vallásban visszatükrözött tárgyakat tekinti az osztályozás alapjának, s e szerint különböző kultuszokat (ég-, Nap-, tűzkultusz stb.) állapítanak meg. Az ilyen felosztást Tokarjev — véleményünk szerint is igen helyesen — nem tartja alkalmasnak

⁸ Tokarjev, Sz. A.: (A vallás keletkezésének és korai formáinak problémája). Voproszű Filozofii. 1956. 6. sz. (oroszul).

a vallás tényeinek általános rendszerezéséhez, mert így a különböző kultuszok vég nélküli formáit kellene megállapítani, ami ugyanakkor a lényeges oldalakat nem meritené ki, mert egy fogalom alá a legkülönbélebb jelenségeket kellene besorolni (a tűz kultusza alá pl. a legváltozatosabb, és a legkülönbözőbb, társadalmi talajból fakadó hiedelmeket).

Tokarjev ugyanakkor elveti az olyan nézeteket is, amelyek az animizmust, a mágiát, a fetisizmust önálló vallási formáknak tekintik. A vallás történetének legfelületesebb szemléletekor is kiderül, hogy az animista képzetek, a mágia és a fetisizmus kivétel nélkül minden vallás sajátossága. Tokarjevnek igazat kell adnunk. Az a közös sajátosság, amely az animizmus, a mágia vagy a fetisizmus fogalmának kialakításakor alapul szolgál, nem az illető vallásos hiedelmek és szertartások tartalmi jegye, hanem a visszatükrözés módjának, a vallásos képzeteket és szertartásokat szülő tudati, pszichikai mozzanatok és sajátosságok közössége. Ezért az animizmus, a mágia és a fetisizmus nem a vallás formáinak elkülönítését, hanem a vallás különböző formáiban levő azonosságot, a vallás különböző formáinak kialakulásában szerepet játszó azonos tudati tényezők kiemelését jelentő meghatározások. Mi a közös pl. a samanisztikus lélekkelképzelés, a Melanéz szigetek titkos szövetségeinek lélekkepe és a természet erőinek megszemélyesítésén alapuló szellemek között? E vallásos képzetek nem tartalmukat, nem az ember életében játszott szerepüket, nem forrásaikat tekintve, hanem a képzetalkotás módját illetően azonosak. A vallás formáit nem lehet szubjektív alapon, a visszatükrözés sajátosságai szerint osztályozni, éppúgy, ahogy a tudatformákat általában sem azon az alapon osztályozzuk, hogy mint megy végbe a visszatükrözés, mi a *módja*, (annál is inkább, mert a különböző tudatformák ismereteit azonos tudati működések eredményezik — az érzékelés és a gondolkodás), hanem a tudatban visszatükrözött ismeretek objektív tartalma alapján.

Tokarjev a vallás klasszifikálásának alapját nem a tudatban, a szubjektumban keresi, hanem az objektív valóságban, a társadalom anyagi létében. Ha materialisták vagyunk, ha a tudatot — beleértve a hamis tudatot is — a valóság visszatükrözésének tartjuk, akkor a vallás klasszifikációjának alapját képező lényeges ismertetőjegyeknek meg kell egyezniük a visszatükrözött jelenségek objektív csoportosulásával, reális történeti összefüggéseikkel. Tokarjev, ebből az elvből kiindulva, a következőképp határozza meg a „vallás formája” fogalmát: „A «vallás formájának» a társadalmi viszonyok meghatározott típusát vagy az emberi tevékenység meghatározott fajtát torzán visszatükröző, egymással összefüggő hiedelmek és kultuszok meghatározott összességét nevezzük”.⁹

Ha így közelítünk a vallás „legősibb formájának” problémájához, akkor válik világossá, hogy a kérdésfelvetésnek ilyen formája már módszertanilag is hibás. Hibás, mert a vallás formáinak alapját jelentő társadalmi lét sokrétűségéből következik, hogy különböző vallásos formák létezhetnek és léteznek is egyidejűleg a társadalmi fejlődés ugyanazon fokán. Tehát az ősi vallásos hiedelmek különböző formái egy időben keletkeztek, s így nem a vallás „legősibb formájáról”, hanem *formáiról* kell beszélnünk. Így pl. ha az ausztráliai törzsek vallásos hiedelmeit vizsgáljuk, akkor a totemizmus mellett megtaláljuk a rontást — az ártalmas mágiát, — a gyógyító mágiát, a varázslást, a temetkezési szertartásokat, a síron túli létről szóló képzeteket stb. amelyeket nem

⁹ I. cikk 129. o.

lehet egymásból levezetni. Mindezek a formák az ausztráliai törzsek társadalmi életének különböző oldalait tükrözik vissza, s véleményünk szerint is helyes Tokarjevnek az a megállapítása, hogy hibás az a felfogás, amely a vallás különböző formáit egymásból próbálja levezetni. „Nálunk gyakran felteszik azt a kérdést, hogy mi fejlődött ki miből: az animizmusból a totemizmus, vagy a totemizmusból az animizmus, vagy a totemizmusból a sámánizmus, vagy a fetiszizmusból a totemizmus stb.? Ilyen kérdésekre lehetetlen válaszolni, mert maga a kérdésfeltevés helytelen. Ugyanakkor fel lehet és fel is kell vetni a vallás minden egyes formájával kapcsolatban viszonylagos történelmi koruk kérdését”.¹⁰

Tokarjevnek ehhez a gondolatához kapcsolódik Ju. P. Francev „A vallás és a szabadgondolkodás forrásainál” c. munkájában. De Tokarjevnek abból a gondolatából, hogy a vallás etnográfiailag ma megfigyelhető formáinak kialakulását és fejlődését tanulmányozni kell, végső soron azt a következtetést vonja le, hogy a vallás legősibb *formája* nem található már meg az etnográfiailag leírt formák között, hanem ezek csak utalnak a legősibb *formára*, amelyet Francev „a természet tárgyai és jelenségei fetiszizációjának” nevez. Francev álláspontjának részletes elemzésére cikkünkben nem térünk ki, csak azt jegyezzük meg, hogy, véleményünk szerint, Francev hibát követ el akkor, amikor a vallás „legősibb formája” mellett tart ki, még akkor is, ha ezt a formát egész másnak tartja, mint az eddigi kutatók. Véleményünk szerint Francev figyelmen kívül hagyta Tokarjevnek „a legősibb forma” módszertanilag hibás voltáról szóló, általunk is megalapozottnak tartott fejtegetéseit.

Tokarjev előbb idézett gondolatához egy megjegyzést kell még tennünk. Egyetértünk azzal, hogy helytelen az a kísérlet, amely a vallás különböző formáit immanens módon, egymásból próbálja levezetni. A különböző vallási formák kialakulását és változását a társadalmi körülmények determinálják. Ugyanakkor azonban azt is meg kell állapítani, hogy a vallás különböző formái is hatnak egymásra, egy kialakuló hiedelemrendszer kapcsolódik a megelőző vallásos képzetekhez, azoktól függetlenül, befolyásuktól mentesen nem jöhet létre új vallási képződmény. A történelmi materializmusnak a tudat viszonylagos önállóságáról szóló megállapításai a vallásos tudatra is érvényesek.

Hogy melyek a vallás legősibb formái, erre a kérdésre Tokarjev nem ad teljes választ. Cikkében az ősközösségi társadalom felbomlási időszakában létező formákat összegezi. Fejtegetései során a legősibb formák közé sorolja a totemizmust, a rontást vagy fekete mágiát, a gyógyító mágiát vagy kuruzslást, a temetkezési szertartást. Megjegyzi azonban, hogy ezek mellett még a vallás más formái is léteztek az ősközösségi társadalomban.

A vallás kialakulásának problémája tehát a marxista számára sokkal szélesebbkörű, mint a polgári tudományban. Nem korlátozódhat a vizsgálódás a hiedelmek egyik vagy másik csoportjára. De mi az, aminek kialakulását kutatjuk? Mit kell vallásnak tartanunk? Mi a vallás specifikuma? Erre a kérdésre választ kell adni, mert az e kérdésben elfoglalt álláspont döntően befolyásolja a vallás kialakulásával kapcsolatos kérdések megoldását is. A vallás specifikumának meghatározása a vallás kialakulásának vizsgálatához első-sorban módszertanilag fontos. A meghatározáson múlik az, hogy mire kell a vizsgálatásnak kiterjednie. Ugyanakkor azonban a vallás kialakulásának tar-

¹⁰ I. cikk 130. o.

talmi kérdéseiben való állásfoglalást is döntően befolyásolja a vallás specifikumáról vallott felfogás. (A monoteisták pl., a vallás specifikumát az egyistenhitben látva, válaszolják meg a vallás kialakulásának kérdését.)

2. A vallás specifikuma

A marxista szerzők túlnyomó többsége a vallás lényegének meghatározásakor Engelsre hivatkozik, aki, Dühringgel vitatkozva — mint ismeretes —, a következőket írja: „Ám egyik vallás sem más, mint azoknak a külső hatalmaknak fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, melyek minden napi létük felett uralkodnak, olyan visszatükröződés, amelyben a földi hatalmak földöntúli hatalmak alakját öltik”.¹¹ A marxista szerzők jó része Engels meghatározását a vallás lényegét teljesen kimerítő meghatározásnak tartja, s ennek alapján a vallást a valóságot fantasztikus módon visszatükröző tudatformának tekinti.

Már ennek kapcsán felvetődnek olyan kérdések, amelyek félreértésekre adnak alkalmat. Ezek elemzésére Ch. Hainchelinnek, a német fasiszták elleni harcban hősi halált halt fiatal francia marxista kutatónak „A vallás eredete” című munkájában a vallás specifikumáról adott meghatározását választjuk. Hainchelin a következőket írja: „Mi hát a vallás különleges jellege, amely megkülönbözteti az ideológia egyéb területeitől? A vallás az emberek egymás közötti viszonyának és a természettel való viszonyuknak különleges, fantasztikus és hamis visszfénye a társadalmi tudatban”.¹²

Elég-e a vallást egyszerűen fantasztikus, hamis visszatükrözésnek tekinteni? Lenin Piszarevre emlékeztetve hívja fel a figyelmet arra, hogy meg kell különböztetni a fantázia két formáját: 1. az alkotó fantáziát, amely a gyakorlati tevékenységet folytató ember energiáját alátámasztja és megerősíti; 2. a „beteges fantáziát”, amely az erőtlenség szülötte, és az ember cselekvő energiáját gyengíti.¹³ Maga Hainchelin is foglalkozik ezzel a gondolattal, a vallás meghatározásakor viszont mégis figyelmen kívül hagyja ennek a megkülönböztetésnek a konzekvenciáit. Hainchelin meghatározása egyrészt elmosza a határt a vallás és az alkotó fantázia által létrehozott „fantasztikus visszatükrözés” (pl. mese) között, másrészt a hamis visszatükrözésen belül a vallás és a hamis tükrözés egyéb formái közti különbséget.

Lenin Feuerbach „Előadások a vallás lényegéről” című munkájának olvasása közben hívja fel a figyelmet a vallás és a művészet közötti különbségre, kiemelve Feuerbachnak azt a gondolatát, hogy: „A művészet nem kívánja, hogy alkotásait *valóságnak* tekintsük”.¹⁴

Tehát a művészi fantázia által teremtett világ valóságos létének elismerése fel sem merül. A vallás lényeges jegye ezzel szemben éppen az, hogy megköveteli a vallásos hiedelmek valóságos létezésébe vetett hitet.

Másrészt a művészi fantázia alakjaihoz nem fűződik semmiféle cselekvés, kultusz. A vallásos fantázia ezzel szemben mindig meghatározott szertartásokkal kapcsolatos, amelyeknek az a céljuk, hogy az ember a fantázia által

¹¹ Engels : Anti-Dühring. Szikra. Bp. 1950. 326. o.

¹² Hainchelin, Ch. : A vallás eredete. Szikra. Bp. 1954. 33. o.

¹³ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra. Bp. 1954. 318—319. o.

¹⁴ Lenin : Filozófiai füzetek. Szikra. Bp. 1954. 52. o.

teremtett, valóságos léttel felruházott földöntúli hatalmakra hatást gyakoroljon.

Ez az összefüggés új problémát vet fel. Vajon teljesnek és kimerítőnek kell-e tekinteni Engels fenti meghatározását a vallásról? Másképpen megfogalmazva, igazuk van-e azoknak, akik, Engelsre hivatkozva, azt állítják, hogy a vallás csak az ideológia egyik formája?

Ismeretes, hogy Plehanov a vallásról a következőket írta: „A vallást úgy definiálhatjuk, mint *képzetek, hangulatok és cselekvések többé-kevésbé összehangolt rendszerét*. A képzetek a vallás *mitológiai elemét alkotják*: a hangulatok a *vallási érzés* területére, a cselekvések pedig az *istentisztelet*, vagy ahogy másként mondják, a *kultusz* területére tartoznak”.¹⁵ Plehanov tehát, e meghatározásában, a vallást nem szűkíti le az ideológia területére. A vallásnak, szerinte, három eleme van: vallásos képzetek, vallási érzés és kultusz: és ezeknek többé-kevésbé *összehangolt rendszere* alkotja a vallást, mint társadalmi jelenséget.

Véleményünk szerint Plehanov helyesen mutat rá arra, hogy a vallás nem egyszerűen tudatforma, hanem annál több, komplex társadalmi jelenség. Ebből az következik, hogy nem lehet a vallás lényegét, specifikumát megragadni egyedül a vallásos képzetek elemzése útján, hanem meg kell vizsgálni a másik két elemnek a vallásban betöltött szerepét is.

Plehanov e gondolatát egy időben a feledés homálya borította, illetve éles támadások érték. Hainchelin pl. említett munkájában Plehanovot e gondolata kapcsán, mivel Plehanov elismeri a sajátosan vallásos érzelem létezését, a burzsoá pszichológia előtti behódolással vádolja.¹⁶

Igaza van Hainchelinnek, amikor azt állítja, hogy „nincsenek vallásos érzelmek, csak normális érzelmek vannak”.¹⁷ De Plehanov is ugyanezt vallja, s ezért Hainchelin vádja alaptalan. Plehanov soha nem beszélt arról, hogy vannak tiszta, önálló vallásos érzelmek. Plehanov a vallásos érzelem lényegéről ugyanabban a cikkében, amelyben a fenti meghatározást teszi, ezt írja: „Ami a vallásos hangulatokat illeti, ezek az embereknek *az adott társadalmi viszonyokból kisarjadó* érzéseiben és törekvéseiben gyökereznek, és e viszonyok változásával párhuzamosan változnak”.¹⁸

Ma már a kutatók többsége elfogadja Plehanov meghatározásának lényegét, azt, hogy a vallást nem lehet a hiedelmekre szimplifikálni.

Véleményünk szerint — visszatérve az engelsi meghatározás problematikájához — azok, akik Engels idézett meghatározását úgy tartják számon, mint Engels véleményét a vallás lényegéről, hibáznak. Elfelejtik mindenekelőtt azt, amit Engels ugyanebben a munkájában ír a meghatározásokról általában.¹⁹ Ennek következtében dogmatikusan misztifikálják Engels meghatározását. Engels egyáltalán nem így szemlélte saját meghatározását, hiszen ugyanabban a bekezdésben, ahol a vallást a fenti módon meghatározza, a val-

¹⁵ Plehanov, G. V.; A vallásról. Kossuth. 1960. 251. o. Meg kell jegyeznünk, hogy a vallásos „képzet” kifejezést nem tarthatjuk adekvátnak, mert a vallásos hiedelmekben képzetek mellett fogalmakkal — sokszor a legabsztraktabbakkal is — találkozunk. Ez a kifejezés azonban széleskörűen elterjedt, ezért mi is így használjuk. Krüveljev a vallásos „hiedelem” kifejezést kifejezőbbnek tartja. Plehanov a vallásos képzetet azonosítja a „vallás mitológiai elemével”, ami nem helyes.

¹⁶ L. Hainchelin i. m. 40—41. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Plehanov i. m. 291. o. (Kiemelés tőlem. J. J.)

¹⁹ L. Engels i. m. 85. o.

lásnak egy másik meghatározását is adja: „a vallás. . . ama viszony közvetlen, érzelmszerű kifejezése, amelyben az emberek a felettük uralkodó idegen — természeti és társadalmi — erőkkel szemben vannak”.²⁰ Ugyanezt fejezi ki Marx is, „A hegeli jogfilozófia kritikájához” „Bevezetés”-ében: „A vallás annak az embernek az *öntudata és az önérzete*, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette”.²¹ (Kiemelés tőlem. J. J.) És folytatva azzal, amit cikkünk elején idéztünk, Marx végeredményben a vallás lényegét a legáltalánosabb módon ragadja meg. Marx itt a vallást valóban komplex társadalmi jelenségnek fogja fel, az „emberi lényeg fantasztikus megvalósulásának” tartja, amelyben az eszmék mellett a legváltozatosabb tartalmú érzelmeknek és cselekvéseknek is szerepük van. Az ember lényege az a társadalmi termelő tevékenység, amely az emberi szabadságot, a természet és a társadalom feletti uralmat hivatott biztosítani. Ez az uralom azonban csak a kommunista társadalomban válik valósággá, mindaddig az emberi lényeg csak fantasztikusan tükröződik vissza, az ilyen visszatükrözésnek egyik formája a vallás. Ahogy az emberi lényeg valóságos megvalósítása a természet és a társadalom törvényszerűségeinek ismeretén alapuló cselekvésen keresztül történik, amelynek során különböző emberi viszonyok alakulnak ki, éppen úgy e lényeg fantasztikus megvalósulásában, a vallásban is az ember cselekvéssel — illuzórikus és értelmetlen cselekvéssel — igyekszik a valóság fölötti hatalmát, ha másként nem — legalább látszólagosan elérni, s ugyanakkor fantasztikus módon a valóságos emberi cselekvéshez kapcsolódó emberi viszonyokat is megvalósítja. Ezért a vallás nem egyszerűen eszmék rendszere, hanem jóval bonyolultabb társadalmi jelenség, s így lényegét is csak ennek figyelembevétele alapján lehet megragadni.

Ha a klasszikusoknak a vallás lényegéről való felfogását nem dogmatikusan vizsgáljuk, ha nem tesszük kizárólagossá és a teljesség igényére számot tartóvá egyik vagy másik meghatározásukat, akkor úgy gondoljuk, hogy Plehanov lényegileg helyesen próbálta összefoglalni a marxizmus klasszikusainak a vallás lényegéről vallott felfogását. Helyesen mutat rá arra, hogy a vallás lényege, specifikuma a hiedelmek mellett a vallásban szerepet játszó érzelmekben és cselekvésekben is keresendő.

Kétségtelen, hogy a vallásban a legdöntőbb szerepük a vallásos képzeteknek van. Erre a problémára kissé részletesebben kitérünk, mivel sok vita folyt e körül. Plehanov a vallásos képzetek lényegét, specifikumát — Tylorhoz kapcsolódva — az animizmusban látta: „a vallási képzeteknek *animisztikus* jellegük van. Ez általános szabály alól, amennyire tudom, nincsenek kivételek”.²² „*Animista képzetektől ment vallás eddigelé nem volt, s amint mondtam, nem is lehet*”.²³

Plehanovot bírálatok érték ezért a felfogásáért. A bírálók rámutattak arra, hogy nem lehet a vallásos hiedelmeket leszűkíteni animista típusú képzetekre. J. A. Krüveljev „A vallás fogalmának alapvető meghatározó jegyéről” írt cikkében véleményünk szerint is megalapozottan veti el a vallásos képzetek kizárólagos animista jellegét.

Ha a vallás különböző jelenségeit vizsgáljuk, akkor találunk közöttük olyanokat is, amelyek arról tanúskodnak, hogy nincsenek közvetlenül kap-

²⁰ Engels i. m. 327. o.

²¹ Marx—Engels Művei I. köt. 378. o.

²² Plehanov i. m. 294. o.

²³ Plehanov i. m. 297. o.

csolatban animista képzetekkel. A primitív mágia különböző formáiban igen sokszor nincs összefüggés a mágikus szertartás és valamiféle animista képzet között. A burzsoá kutatók egy része, élükön az angol Frazerrel, éppen ezért nem is tartotta vallásnak a mágiát. Plehanov is hajlott Frazer koncepciója felé, s valószínű, hogy ezért tulajdonított minden vallásos képzetnek animista jelleget.²⁴

Tokarjev „A mágia lényege és keletkezése” c.²⁵ tanulmányában rávilágít arra, hogy a mágia elvileg különbözik a racionális cselekvéstől, természetfeletti módon akar hatni a valóságra, s ezért vallásos. A mágikus szertartást az ősember sem értelem nélkül hajtotta végre. Kétségtelen, hogy a mágikus szertartáshoz meghatározott képzetek kapcsolódnak, minden mágikus szertartás többé-kevésbé tudatosan összefügg valamiféle természetfeletti erő képzetével. (Az ausztráliaiaknál ez az „arangquilha”, a polinéziaiaknál a „mana”). Tokarjev szerint mágiának csak akkor lehet valamit tekinteni, ha összefügg a titokzatos-természetfeletti erő képzetével, bár lehet, hogy ez az erő fogalmilag nem is nyer kifejezést, azaz nem is tudatosul.

A mágikus szertartások elemzése tehát rávilágít arra, hogy nemcsak animista típusú vallásos hiedelmek vannak, hanem anyagi tárgyak közti természetfeletti hatás, kapcsolat létezését feltételező eszmék és képzetek is. Tehát nemcsak elképzelt természetfeletti *létezők* (lelkek, szellemek, istenek stb.), hanem ilyen *kapcsolatok* is találhatók a vallásos képzetek között.

Ju. P. Francev kutatásai viszont a fetisizmussal összefüggő vallásos képzetek kapcsán világítottak rá az animista koncepció szűk terjedelmére.²⁶ Francev kimutatja, hogy a hiedelmek egy rétege nem függ össze animista módon elképzelt természetfeletti létezőkkel, hanem maguk az egyes tárgyak válnak vallásos tiszteletet kiváltó természetfeletti tulajdonságokkal felruházottakká. A vallásos képzelet a tárgyakat olyan tulajdonságokkal ruházza fel, amelyek élesen szemben állnak a tárgy valóságos természetével.²⁷

Francev tehát helyesen mutat rá arra, hogy vannak természetfeletti *tulajdonságról* szóló vallásos képzetek is. Francev azonban az animistákhoz hasonlóan egyoldalúságba esik véleményünk szerint, amikor a vallás legősibb

²⁴ Frazer szerint a vallás alapvető tulajdonsága a könyörgés, kiengesztelés, amely lelkek és szellemek felé irányul. A mágia ezzel szemben kényszerítő jellegű, maga az ember akar természetfeletti módon beavatkozni az eseményekbe. Ezért a mágia nem vallás. Robertson Smith (1907), majd Durkheim (1912) szerint a mágia azért nem vallás, mert mindig individuális, míg a vallás szociális. Hubert és Mauss (1902—1903) a szembeállítást a végletekig viszi; szerintük a vallás alkotó, pozitív, nyíltan, a világ színe előtt zajlik, míg a mágia romboló, sötétben és titokban hajtják végre, s ezért egyenesen vallásellenes.

²⁵ Isszledovanyija i materialü po voproszám pervobütnüh religioznüh verovanyij c. gyűjteményes kötetben. Moszkva. 1959. 7—75. o. (oroszul).

²⁶ Francev, Ju. P.: A vallás és szabadgondolkodás forrásainál. Moszkva. 1959. (oroszul).

²⁷ A vallásnak erre a sajátosságára, a természet tárgyainak és jelenségeinek fetisizálására Marx is felhívja a figyelmet a Tőkében az árufetisizmus kapcsán (I. Tőke I. köt. Bp. 1949. 81—83. o.). Igen figyelemre méltó azonban Marx egy korai (1842) megjegyzése: „A fetisizmus olyannyira képtelen az embert a gerjedelem *főlé* emelni, hogy inkább éppen 'az érzéki gerjedelem vallása'. A gerjedelem vezérelte fantázia ámitja a fetisimádót azzal, hogy egy 'élettelen dolog' feladja majd természetes jellegét azért, hogy az ő vágyait kielégítse. A fetisimádó nyers gerjedelme ezért *sétveri* a fétist, ha az megszűnik alázatatos szolgájának lenni”. (Marx—Engels Művei I. köt. Bp. 1957. 90. o.). Marx itt nemcsak arra világít rá, hogy a fetis természetfeletti tulajdonsággal felruházott tárgy, hanem azt is aláhúzza, hogy az mennyire „érzelemszülte viszony”. Ennek figyelmen kívül hagyása, úgy gondoljuk, magát a lényegét változtatná meg.

formájára vonatkozó fejtegetései során a természetfeletti *tulajdonságba* vetett hitet kizárólagosnak tartja, s ebből próbálja levezetni az animizmust, és a mágiát is.

Mi az a közös sajátosság, amely minden vallásos képzetben megtalálható? Ahogy látjuk, Plehanov leszűkíti a vallásos képzetek fogalmát, amikor ezt a közös sajátosságot — Tylor alapján — az animizmusban jelöli meg.²⁸ Erre a kérdésre Krüveljev ad — szerintünk is helyesen — választ. Engelsre hivatkozik, aki az „Anti-Dühring”-ben adott meghatározásában a „földöntúli hatalmak” kifejezést használja a vallásos visszatükrözés jellemzőjeként. Krüveljev a „földöntúli” kifejezés helyett a „természetfeletti” fogalmát ajánlja, annál is inkább, mivel ez a fogalom széleskörűen elterjedt és használt kifejezés a marxista irodalomban. Az a közös sajátosság, amely minden vallásos képzetben megtalálható, a *természetfeletti*ben való hit. A természetfelettiben való hit 1. természetfeletti létezőkbe, 2. anyagi tárgyak közti természetfeletti kapcsolatokba és 3. anyagi tárgyak természetfeletti tulajdonságaiba vetett hit formájában jelenik meg a különböző vallásos képzetekben. A vallásos képzetek e három típusa közül egyiket sem lehet a vallás kizárólagos, a vallás lényegét magában hordozó jellegűvé abszolutizálni.

Úgy gondoljuk, nem véletlen, hogy a vallásos képzeteknek ez a három típusa létezik. Ez a sajátosság elgondolkodtató kell hogy legyen a vallás kialakulásának vizsgálata közben is. Tokarjev, amikor az animizmust, a mágiát és a fétisizmust úgy jellemzi, hogy minden vallás sajátosságai, akkor, véleményünk szerint, máris olyan következtetést tesz a vallás kialakulására vonatkozóan is, amely éppen ezzel a problémával függ össze, és egyben a vallás kialakulásának vizsgálata közben új szempontok figyelembevételére ösztönöz.

Visszatérve a vallás lényegének problémájához; ahogy említettük, a kutatók jó része ma már elfogadja azt a plehanovi gondolatot, hogy a vallásnak három eleme (képzet, érzés, kultusz) van. Ennek ellenére, amikor a vallás lényegéről, specifikumának kifejtéséről van szó, sokan nem tudnak elszakadni az engelsi formula kizárólagos értelmezésétől, nem veszik továbbra sem figyelembe a klasszikusok másutt adott meghatározásait. Krüveljev is helyesen szögezi le — Frazer koncepcióját bírálva —, hogy „a mágia elszakíthatatlanul összefonódik a vallással, és nem jöhet létre, nem létezhet meghatározott vallásos képzetek nélkül. Nincs mágia vallás nélkül; nincs vallás sem mágia nélkül”.²⁹ Ugyanakkor mégis azt állítja, hogy „Lehetetlen nem látni azt, hogy a vallás rituális-mágikus oldala meghatározott hiedelmeken alapul és hogy a hívő ember csak azért folyamosodik ilyen vagy olyan mágikus manipulációhoz, mert tudatára meghatározott vallásos nézetek nehezednek. A vallás mindenekelőtt ideológia. Ezért logikailag helytelen lenne azt állítani, hogy a vallás lényeges ismertetőjegye ilyen vagy olyan cselekvések, amelyek csak kapcsolatban vannak ezzel az ideológiával vagy szükségszerűen belőle fakadnak. Amikor Plehanov a maga vallásmeghatározásába a 'cselekvés' ismertetőjegyet bevette, jogtalanul kiszélesítette annak határait az ideológia keretein túl...”³⁰

²⁸ A marxisták közül nemcsak Plehanov esett ebbe a hibába. Pl. Hainchelin is az animista jellegben látta a vallás specifikumát. „Animizmus nélkül nincsen vallás ... Éppen az *animizmus*, a természetfelettiben való hit adja a vallásnak sajátos ideológiai jellegét ...” *Hainchelin* : i. m. 36—37. o.

²⁹ *Krüveljev, I. A.* : A vallás fogalmának alapvető meghatározó jegyéről. *Voproszű isztorii religii i ateizma*. 4. kötet. Moszkva. 40. o. (oroszul).

³⁰ *Krüveljev* i. m. 41. o. (oroszul).

Véleményünk szerint Krüveljev következetlen. Ha egyszer mágia vagy kultusz nélkül nincs vallás, akkor ez azt jelenti, hogy a vallásnak lényeges ismertetőjegye. Úgy véljük, Krüveljev téved, amikor azt állítja, hogy az ember azért folyamodik mágikus manipulációhoz, mert vallásos nézetei vannak. Az ember azért folyamodik mágikus cselekvéshez, mert racionális cselekvéssel nem éri el célját. A mágikus cselekvésnek az oka a kiszolgáltatottság és az erőtlenség, tehát ugyanaz, mint a vallásos képzeteknek. Nem lehet a képzetekből levezetni a kultuszt. Illetve amennyiben ezt állítjuk, szerintünk legalább annyira állítható ennek ellenkezője is. Nem igen lehetne eldönteni, hogy pl. az ősi vallás olyan formáiban, mint a kuruzslás vagy rontás, mi mit szül, a képzetek-e a cselekvést vagy a cselekvés-e a képzeteket? A vallás e két eleme oly szorosan összefonódik, hogy szinte meg sem állapítható, hol kezdődik a kultusz és hol végződik a képzet. Úgy véljük, Tokarjev, a mágiáról írva, helyesen mutat rá a mágia szerepére: „A mágia egyik lényeges, szerves része minden vallásnak, legkorábbi szakaszaitól a legkésőbbiekig”.³¹ „A hívő mágikus segítséget vár a vallásától, mindennapi életébe való mágikus beavatkozást. Éppen ebben és nem a kereszténység túlvilági ígéreteiben van az esetek túlnyomó többségében a népre gyakorolt vonzóereje.”³²

Tokarjev, szerintünk, itt rávilágít arra, hogy a kultusz miért lényeges, szerves része a vallásnak. Lényegét tekintve ezzel megegyező eredményre jutunk, ha az érzelmeknek a vallásban játszott szerepét elemezzük. A vallás specifikumának feltárásakor tehát mindezt figyelembe kell venni. A vallásos képzetek specifikuma feltártnak tekinthető. Krüveljev ez irányú megállapításai elfogadhatók. A szerzők közül ma már többen kapcsolódnak Krüveljevhez. A kultusz és a vallásban szerepet játszó érzelmek specifikumának kérdése ma még lezáratlan, nincs többé-kevésbé általánosan elfogadott álláspont. Ez egyébként érthető is, hiszen az utóbbi időig általánosan elterjedt volt az a felfogás, hogy a vallás egyszerűen csak ideológia.

A vallás specifikumának elemzése sok értékes tanulsággal szolgál a vallás kialakulását vizsgáló számára. Leszögezhetjük, hogy a vizsgálat tárgyát a természetfeletti hit és a hittel együttjáró érzelmek és cselekvések összefüggő rendszerének kialakulása képezi. Ez azt jelenti, hogy nem lehet a vallás kialakulásának problémáját egyoldalúan, egyik vagy másik elemet kiragadva vizsgálni, és ebből a vallás egészére vonatkozó általánosításokat tenni. De nem lehet a vallás kialakulására vonatkozó következtetéseket levonni egy-egy elszigetelt, a vallás egészéből kiragadott hiedelem vizsgálatából sem. A vallás mindenkor többé-kevésbé összefüggő rendszer. Ezt hangsúlyozottan figyelembe kell venni a vallás kialakulásának elemzésénél. Főleg az etnográfiai adatokkal dolgozó kutatónak nem szabad ezt elfelejtenie.

3. A vallás kialakulására vonatkozó alapvető tételekben való azonosság a marxista kutatók körében

A marxista kutatók nézetei a vallás kialakulásának alapvető, lényeges kérdéseiben azonosak. Az azonos problémamegoldást a közös világnézeti koncepció, a dialektikus és a történelmi materializmus alapján történő vizs-

³¹ Tokarjev, Sz. A. : A mágia lényege és keletkezése. Isszledovanyija i materialiu po voproszham pervobütnüh verovanyij c. gyűjteményes kötetben. Moszkva, 1959. 7. o. (oroszul).

³² Uo. 8. o.

gálódás eredményezi. Ez az azonosság mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a vallást minden marxista kutató olyan *társadalmi* jelenségnek tekinti, amelyet a mindenkori társadalom anyagi léte determinál. Ez a materialista koncepció ugyanakkor dialektikus, ami a vallásra, mint társadalmi jelenségre vonatkoztatva elsősorban azt jelenti, hogy a vallást történetien kell vizsgálni, mozgásában és változásában. A vallás történeti jelenség, tehát keletkezett és meg fog szűnni.

Valamennyi marxista kutató véleménye megegyezik abban, hogy a vallás nem örök az emberi társadalom életében, hogy a vallás az emberi társadalom fejlődésének egy adott szakaszában alakult ki. Tehát a vallást megelőzi egy vallás nélküli korszak a társadalom történetében. Ezt a tételt korunk tudományai (antropológia, etnográfia, archeológia, pszichológia) meggyőzően bizonyítják. Egységes vélemény az, hogy az emberiség történetében a pithécantropust, a sinantropust és a heidelbergi embert felölő korokban nem volt vallás. Százezer évek teltek el az emberiség életében, amelyek során az ember értelmes, céltudatos munkát végzett, minden vallás nélkül. Az emberi társadalomnak e szakaszaiból egyetlen olyan adat sincs, amely akár a legkezdetlegesebb vallásos hiedelmek jelenlétéről vagy lehetőségéről tanúskodnék.

A vallás kialakulásának *konkrét* idejét illetően viták vannak a marxisták körében. E vitákra az alábbiakban térünk ki.

A vallás kialakulását előidéző okok vizsgálatában is a lényegét illető azonosság jellemző a marxista kutatók munkáira. A vallás kialakulásának alapvető, végső okát valamennyien a társadalom anyagi létében, annak sajátosságaiban jelölik meg. Lenin a „Szocializmus és vallás” c. cikkében tömören megfogalmazza ezt a végső, az ősközösségi termelés primitív jellegéből fakadó anyagi okot: „... a vadembernek a természet elleni harcában megnyilvánuló erőtlensége. . .”,³³ ez a vallás kialakulásának végső oka. Az ősközösség termelő erőinek primitív foka következtében az ember a természeti erők uralma alatt áll. Ez a kiszolgáltatottság és erőtlenség változtatja, végső soron, „földöntúli hatalmakká” az emberek mindennapi léte felett uralkodó külső hatalmakat.

Tehát az ősközösségi társadalom anyagi életét kell mindenekelőtt vizsgálni, és fel kell tárni e lenini meghatározás mélyebb és konkrétabb tartalmát.

Ugyanakkor minden marxista előtt az is egyértelműen világos, hogy a társadalom anyagi létében rejlő okok *végső* okok, amelyek bonyolult közvetítéseken keresztül váltak a vallás kialakulásának okává. Maga Engels is figyelmeztet arra, hogy a primitív társadalomban a vallásnak többnyire „negatív gazdasági” alapja van. Nézetünk szerint ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a primitív vallás, s ezzel együtt a vallás kialakulásának problémáit sem lehet közvetlenül és egyértelműen az ősközösség gazdasági viszonyaiból levezetni. A társadalom anyagi létében rejlő okok tudati tényezők közvetítésén keresztül, illetve meghatározott tudati sajátosságok működésén keresztül idézték elő a vallás kialakulását. A marxista kutatók éppen ebből kiindulva — Lenin alapján — szükségesnek tartják a vallás kialakulásának vizsgálata közben az emberi megismerés sajátosságainak és a megismerés dialektikájának mélyreható elemzését is. Általánossá vált a marxisták körében az a felfogás, hogy a vallásnak vannak „társadalmi” és „gnoszeológiai” gyökerei. Ezt a megállapítást Leninre hivatkozva fejtik ki az egyes szerzők. Az „ismeretelméleti gyökerek” problémáját azonban sokszor igen leegyszerűsítő és vulgárisan

³³ *Lenin Művei* 10. köt. Bp. 1954. 73. o.

értelmezték, főleg a propagandisztikus irodalomban. Az utóbbi években ennek kapcsán egy-két polemikus jellegű gondolatfűzéssel is találkozunk.

A vallás kialakulásának problémája igen bonyolult, sokrétű kérdés, amelyet nem lehet lezártnak tekinteni azzal, hogy a klasszikusok megállapításait ismételgetjük.

Szkvorcov—Sztjepanov már a húszas évek elején felhívja erre a figyelmet: „Vallásos témákról szóló megnyilatkozásaikban az elvtársaknak nem szabad olyan, kissé általános és absztrakt megfogalmazásokra korlátozódniuk, mint pl. a következők: „mindennek alapjául a termelőerők fejlődése szolgál”, „a vallás azoknak a külső erőnek fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében, melyek mindennapi létük felett uralkodnak. . .” stb. Nem vitás, hogy az ilyen és ehhez hasonló, az „Anti-Dühring”-ből, a „Tökéből”, Marx Feuerbach-téziseiből és Marx—Engels más munkáiból merített tételeknek hatalmas módszertani jelentőségük van. De mindig emlékezni kell arra, hogy azok csak megmutatják, milyen irányban kell folytatni a kutatást, de nem adják meg az eredményt és nem helyettesíthetik magát a kutatást”.³⁴

A szovjet kutatók az elmúlt évtizedekben igen értékes munkát végeztek, és ma már a vallás kialakulásának számos részletkérdése is feltárt. E munka során az alapvető nézetazonosság mellett a részletkérdésekben sok vita folyt, és folyik még ma is. E vitatott problémák közül talán a legszélesebb vitát kiváltó neandervölgyi temetkezések kérdését közelebbről is megvizsgáljuk.

4. A moustier korabeli temetkezés értelmezése körüli viták a marxista irodalomban

Az archeológiának igen fontos szerepe van a vallás kialakulása vizsgálatában, mindenekelőtt a régészeti kutatások, a feltárt leletek alapján kell megállapítanunk a vallás kialakulásának idejét. Már említettük, hogy a marxisták egységesen azon az állásponton vannak, hogy a paleolit chelli és acheuli időszakában egyetlen vallásos hiedelemre utaló leletet sem találunk. Annál problematikusabbak a paleolit következő időszakából, a moustierből fennmaradt leletek.

A moustier (kb. 40—140 000 évvel ezelőtt) a neandervölgyi ember kultúrája. A vitatott kérdés az, hogy vajon a neandervölgyi ember vallásos volt-e már vagy sem. A viták elsősorban az úgynevezett „neandervölgyi temetkezések” interpretálása körül bontakoztak ki.

Az első, 1856-ban Düsseldorf közelében talált „Homo neanderthalensis” lelet óta az archeológia Európa különböző helyein, Ázsiában és Afrikában is feltárta a neandervölgyi ember maradványait. E maradványok közül számos lelet arról tanúskodik, hogy a neandervölgyi ember már ismerte és gyakorolta a halottak eltemetésének szokását. A temetkezésre utaló, 1952-ig feltárt leleteket A. P. Okladnyikov szovjet archeológus táblázatban foglalta össze.³⁵ Összesen 19 ilyen leletet sorol fel, feltüntetve a feltárás helyét, évét, a feltáró nevét, a csontváz égtáj szerinti elhelyezkedését, testtartását, a kezek és a lábak helyzetét, az eltemetett nemét, életkorát, sírgödör és kísérő tárgyak jelenlétét

³⁴ Szkvorcov—Sztjepanov : Ocserk razvityija religioznüh verovanyij. Moszkva. 1923. 5. o. (oroszul).

³⁵ Okladnyikov, A. P. : A neandervölgyiek temetkezésének az őskultúra történetének tanulmányozásában való jelentőségéről. „Szovjetszkaja Etnografija”. 1952. 3. sz. (oroszul).

stb. E részletes adatok alapján meg lehet állapítani a neandervölgyi temetkezés sajátosságait.

Mint ismeretes, a burzsoá archeológusok (Menghin, Obermayer) nyomán széleskörűen elterjedt e temetkezések vallásos értelmezése a marxista kutatók körében is. A marxista szerzők egy része a leletek beható elemzése nélkül, egyszerűen a temetkezés tényéből következtet a vallásos jellegre. Hainchelin pl. így ír: „A legismertebb sírok, amelyek szellemben vagy lélekben való hitről tanúskodnak, a moustier-i korszakból (közép-paleolit) származnak. A neandervölgyi ősembert kovafegyvereivel együtt temették el”.³⁶

Ugyanakkor már a harmincas évek elején találkozunk olyan állásponttal is, amely kétségbe vonja a neandervölgyi temetkezések vallásos jellegét. B. L. Bogaevszkij 1931-ben a „Voinsztvujuscij ateiszt” hasábjain kategorikusan tagadta a moustier-i temetkezés és egyéb, e korból származó leletek vallásos értelmezésének jogosságát: „A moustier-i temetkezések bennem, lényegét tekintve, hasonló kételkedést váltanak ki, mint amelyet Menghinnek a drachenlochi medvekultuszról szóló nézetei kapcsán kifejtettem... Körülbelül a moustier-korban, amikor, úgy gondolom, a halálról szóló képzetek még egyáltalán nem léteztek, a halottat élőnek tartották, aki csak időlegesen, ismeretlen okok következtében különbözik más élő emberektől...”.³⁷

Az, amivel Bogaevszkij az álláspontját alá igyekszik támasztani, szerintünk tarthatatlan. V. K. Nyikolszkij hívja fel egyik előadásában a figyelmet arra, hogy már az állatok is megkülönböztetik a hullát az alvótól, ezért semmi alapunk sincs azt feltételezni, hogy az ősember nem tett ilyen megkülönböztetést.³⁸ Az ősember ezt a különbséget észre kellett hogy vegye, annál is inkább, mivel a hulla felbomlik. Véleményünk szerint feltétlenül bizonyos az, hogy a neandervölgyiek halottaikat valóban *holt testként* kezelték; függetlenül attól, hogy a halotthoz és a temetkezéshez kapcsolódtak-e vallásos képzetek vagy sem.³⁹

A probléma ezek után most már az, hogy milyen indítékai lehettek az élő embertől különböző holt testtel kapcsolatos magatartásnak — a temetkezésnek: vallásosak-e vagy pedig mások?

³⁶ Hainchelin i. m. 99. o. Meg kell jegyeznünk, hogy Hainchelinnek azt az állítását, hogy a neandervölgyi embert kovafegyvereivel együtt temették el, archeológiai leletek nem támasztják alá. Egyetlen — kétségtelenül eltemetett — neandervölgyi csontváz mellett sem voltak kőszerszámok.

³⁷ Idézi Zübkovec : Doreligioznaja epoha. Moszkva. 1959. 213. o. (oroszul)

³⁸ Nyikolszkij, V. K. : Proiszhozhgyenyije religii i verü v boga. „Voproszú isztorii religii i ateizma”. 3. köt. Moszkva. 1955. 448. o. (oroszul)

³⁹ Bogaevszkij gondolatát Zübkovec is feleleveníti „A moustier-i temetkezések interpretálásának tapasztalatai” c., a „Voproszi isztorii religii i ateizma” 4. kötetében 1956-ban megjelent cikkében. Zübkovec szerint a neandervölgyi asszonynak úgy tűnhetett, hogy halott gyermeke élő, csak alszik, ezért igyekezett megőrizni gyermeke tetemét; tehát itt nem temetkezéssel állunk szemben, hanem az alvó gyermek egyszerű megőrzésével, amit a jégkorszak hidege csak elősegített azzal, hogy a hullák nem bomlottak fel olyan hamar. Úgy véljük, hogy ilyen feltevések igen távol állnak a valóságtól. Akármilyen hideg is volt a jégkorszakban, a hulla csak felbomlott, s alapvető különbség van alvó és halott között, már pusztá tapintásra is. Az alvó meleg testét semmiképp nem lehet azonosítani a csonttá fagyott hullával. Zübkovec, a továbbiak során, azt mondja, hogy az anya esetleg gondoskodott is a „hosszan alvó gyermekéről”, ételt tett mellé, betakarta stb. Nem tudjuk, hogy lehet ilyen elképzelést vallástól mentesnek tekinteni. Maga Zübkovec is feladja ezt a magyarázatot. 1959-ben megjelent könyvében, a „Vallás előtti kor”-ban már nem így magyarázza a neandervölgyi temetkezést, bár ugyanakkor semmiféle kritikai megjegyzést nem fűz Bogaevszkij álláspontjához.

Ezt a kérdést csak úgy lehet eldönteni, ha világosan megállapítjuk e temetkezés sajátos vonásait.

Mindenekelőtt kétségtelen e temetkezések *szándékossága*. Ezt bizonyítják a kivájt gödrök, amelyekben a tetemek feküdtek, valamint a sírt befedő kőlapok jelenléte egyes esetekben. Tehát a feltárt leletek csontvázai nem véletlen, szerencsétlenség vagy más körülmény folytán, hanem szándékos emberi tevékenység — „temetés” következtében kerültek abba a helyzetbe, ahogy a feltáráskor megtalálták őket.

A szándékosságon kívül a következő sajátosságai vannak a moustier-i temetkezéseknek;

„a) A neandervölgyiek megholt társaik testét barlangjaikban hagyták;

b) a neandervölgyi csontvázak mellett semmiféle kísérő tárgy nem található;

c) a neandervölgyi temetkezéseken gyermekcsontvázak vannak túlsúlyban;

d) a halottak teste természetes alvó testtartásban helyezkedik el”.⁴⁰

Ezeket az alapvető sajátosságokat feltétlenül figyelembe kell venni a neandervölgyi temetkezések értelmezésekor, illetve a kialakult álláspontok értékelésekor.

A szovjet kutatók különbözőképpen magyarázzák a neandervölgyi temetkezéseket. Egyesek, pl. Nyikolszkij, a vallás vitathatatlan bizonyítékát látják bennük, és a temetkezés kialakulását közvetlenül animista képzetekre vezetik vissza.⁴¹ A. P. Okladnyikov szintén rituálisnak tartja a moustier-i temetkezéseket, de a temetkezés szokásának kialakulásában társadalmi indítékok szerepére is rámutat: „Kétségtelen, hogy ennek a viszonynak (temetkezésnek) az alapja a kollektívának a tagjairól való gondoskodása volt, amely az ősközösség egész életrendjéből, az akkori idők íratlan törvényeiből és normáiból eredt. A rokonok közti elszakíthatatlan vérségi kapcsolat azon érzésének vitathatatlan kifejezése volt, amely vörös fonálként húzódik végig az emberiség történetének ősi korszakában. De az ősi közösség megholt tagjáról való ezen gondoskodás magáról az emberről, az életről és a halálról szóló hamis képzeteken alapult. Ezek, feltehetőleg, azoknak a fantasztikus, gyökerükben helytelen képzeteknek első csírái voltak, amelyek alapján a későbbiekben létrejönnek a 'lélekről' a halál után folytatódó 'síron túli életről' szóló képzetek, amelyek egyik legfontosabb forrásai, és azután elszakíthatatlan alkotórészei is minden vallásnak”.⁴²

Lényegét tekintve ugyanezt az álláspontot képviseli P. J. Boriszkovszkij is. Szerinte e temetkezéseket nehezen lehetne összefüggésbe hozni kifomálódott vallásos hiedelmekkel. E temetkezések a lélek és a síron túli élet hitét nem tanúsítják. A neandervölgyi embernél a vallásos hiedelmeknek még csak a csírái kezdenek létrejönni. Boriszkovszkij is az egyénnek a közösséggel való kapcsolatából igyekszik a temetkezést levezetni: „Valószínű, hogy ama kor embereinek képzei szerint az embernek a csoporttal való kapcsolata a halál után sem szakad meg”.⁴³

⁴⁰ Zübkovec, V. F. : Doreligioznája epoha. Moszkva. 1959. 219—220. o. (oroszul)

⁴¹ Lásd Pl. fentebb idézett munkájában.

⁴² Idézi Zübkovec az imént említett munkájában. 209—210. o.

⁴³ Boriszkovszkij, P. I. : Drevnyejsze prosloje cselovecsesztva. Moszkva—Lenin-grád. 1957. 204. o. (oroszul)

Sz. A. Tokarjev is rámutat arra, hogy nem meggyőző a temetkezés kialakulását a lélekben és a siron túli életben való hit feltételezésével magyarázni. A temetkezési szokások, Tokarjev szerint, régebbiek, mint bármiféle vallásos elképzelés. „Azok sokkal primitívebb forrásokhoz vezethetők vissza — egyszerű félősztönös, kettős indíték által kiváltott cselekvésekhez: egyrészt ahhoz a törekvéshez, hogy a rothadó hullától megszabaduljanak (a tisztaság ösztöne, amely sokféle állatnak is tulajdonsága), másrészt ahhoz a törekvéshez, hogy megőrizték (a hullát) saját közelükben (a szociális ragaszkodás ösztöne, amely szintén jellemző az állatokra, a magasabbrendűekre, különösen a majmokra). Ezen elemi, önmagukban teljesen természetes indítékok megvilágításához nincs szükség olyan hipotézisekre, amelyek feltételeznék a halott lelkeiről vagy ehhez hasonlókról szóló, az ősembert az elhunytakkal kapcsolatos cselekvéseit mintegy irányító babonás képzetek létezését”.⁴⁴

Úgy véljük, hogy Tokarjev gondolatai is figyelemre méltóak a moustier-i temetkezések vizsgálatakor. A szociális ragaszkodás ösztönére való hivatkozás rokon azzal, amit Okladnyikov és Boriszkovszkij is kiemel. Helyesen mutat rá Tokarjev arra is, hogy le kell küzdeni e probléma vizsgálatakor az idealista nézőpont örökségét, nem szabad előfeltevésekkel közelíteni a vizsgált jelenséghez, hanem az objektíve adott körülmények és tények alapján kell megkísérelni a megoldást.

A marxista kutatók közül a moustier-i temetkezésekkel legrészletesebben Zübkovec foglalkozik.⁴⁵ Zübkovec sokrétűen vizsgálja ezt a valóban eléggé bonyolult és a rendelkezésünkre álló anyag eléggé hézagos volta következtében is nehezen megközelíthető problémát.

Zübkovec tagadja a neandervölgyi temetkezések vallásos jellegét. Vitázik azokkal, akik e temetkezésekben a vallás jelét látják. Okladnyikovval folytatott polémiája során a következő kérdést teszi fel: „Van-e elegendő alapja Okladnyikovnak azt állítani, hogy a neandervölgyieknek a meghalt rokonaik teste sorsáról való gondoskodása alapjául éppen *hamis*, fantasztikus képzetek szolgáltak? Ilyen alapok nincsenek, ezért Okladnyikov levont következtetése számunkra apriorisztikusnak és elfogultnak tűnik”.⁴⁶

Úgy gondoljuk, hogy ez az ellenvetés csak némileg indokolt. Annyiban szerintünk is igaza van Zübkovecnek, hogy nem lehet vallásos képzetekre visszavezetni a temetkezést. Ilyen képzetek feltételezéséhez nincs elegendő alapunk. De hogy szerepet játszottak-e *hamis* képzetek a temetkezés kialakulásában, olyan elképzelések, amelyek ugyan még nem tekinthetők vallásos hiedelmeknek, de előzményei a később kialakuló vallásos képzeteknek — úgy gondoljuk —, ezt a lehetőséget meg kell vizsgálni. Zübkovec ezt a lehetőséget azonban nem veszi számításba.

Zübkovec a temetkezések fent idézett sajátosságainak elemzése alapján alakítja ki a véleményét. A probléma megoldása szempontjából döntőnek, szerintünk is igen helyesen, az első sajátosságot tartja, azt, hogy a holtak testét közvetlenül a lakhelyeken temették el. Nem különítették el a halottakat, hanem maguk körében tartották. A Tesik-Tas-i lelet, amelyet igen gondosan tártak fel, azt tanúsítja, hogy együtt laktak az eltemetett halottal. Ez a saját-

⁴⁴ Tokarjev, Sz. A.: A vallás keletkezésének és korai formáinak problémája. „Voproszi Filozofii”. 1956. 6. sz. 135—136. o. (oroszul)

⁴⁵ Elsősorban, „Doreligioznaja epoha” c. könyvében 197—227. o.

⁴⁶ I. m. 210—211. o.

tosság egyértelműen azt bizonyítja, hogy a neandervölgyiek *nem félték* halottaiktól. Tehát animista hiedelmek ebben a korban nem voltak, hiszen a síron túli létbe vetett hit mellett az élők viszonya a halottakhoz egészen más; a halottól való félelem általánosan elterjedt, a halottat elkülönítik az élőktől. A moustier-i temetkezések második sajátossága is azt bizonyítja, hogy animista hiedelmek nem kapcsolódtak a temetkezéshez. Az úgynevezett „kísérő tárgyak” — fegyver, munkaeszköz, gazdasági élet tárgyai — hiányoznak, s ebből arra lehet következtetni, hogy olyan hiedelmek, amelyek a halál utáni életről szólnának, és amelyek megkívánják az eszközök másvilágra vitelét — még nem voltak.

A leletek következő sajátossága, az alvó póz, is azt bizonyítja, hogy animizmustól mentes a temetkezés. Zübkovec szerint nem is temetkezés ez, hanem a test „megőrzése”. Temetkezés alatt Zübkovec a halott testével kapcsolatos vallásos szokásokat érti, amelyekre mindig az jellemző, hogy a testnek rituális jelentőségű mesterséges pózt (hátára fektetik a mellén keresztbe helyezett kezekkel, zsugorított helyzetben stb.) adnak.

Mi a neandervölgyi temetkezés tulajdonképpen? Zübkovec erre azt válaszolja, hogy a halott testének megőrzése a megevéstől. Közismert tény, hogy a neandervölgyi embert megelőző korokra a kannibalizmus jellemző. A neandervölgyi társadalomban, amelyet gyakran „vérrokonsági család”-nak nevez az őstörténet, a társadalmi kötelékek egyre szorosabbá és tartósabbá válnak; a vérrokonról való gondoskodás *lét normája* lett. Ez a gondoskodás először az élőkre terjed ki; ami azt jelenti, hogy míg a megelőző korokban (a chelliben, az acheuliben és még a korai moustier-iben is — mint a Krapinóban talált leletek mutatják) még senki és semmi nem tudta megakadályozni az állati individualizmus ösztönétől hajtott erős egyéneket attól, hogy az éhség idején gyengébb társukat megegyék, addig a moustier-iben olyan társadalmi erők jönnek létre, amelyek az erős egyének vadállati ösztöneit már képesek megfékezni; az ember-evés kezd eltűnni.

A neandervölgyi temetkezéseknek abból a sajátosságából, hogy a gyermekesontvázak túlsúlyban vannak, következtetni lehet, Zübkovec szerint, arra is, hogy melyek voltak azok a társadalmi körülmények, amelyek a kannibalizmus megszűnéséhez vezettek. A gyermeksírok túlsúlya arra enged következtetni, hogy kezdetben a meghalt gyermekek tetemeit őrzik meg. Mivel magyarázható ez?

A neandervölgyiek letelepedett életmódja a nőnek több lehetőséget ad gyermeke nevelésére, erősíti anyai érzését. A letelepedéssel párhuzamosan alakul ki a nemek szerinti munkamegosztás. Ennek eredményeként a nő hatalmas társadalmi erővé válik. Ebben az időben a lakhely védője, minden valószínűség szerint a tűz őrzője és csiholója is, az élelmiszer tartalékokról gondoskodik, és a vadászat holt időszakában a gyűjtögetéssel szerzett élelemmel az egész társadalom fő táplálója. Az élelmet előteremtő nő képes arra, hogy megvédje gyermekét a megevéstől, ő az a társadalmi erő, amely szembe-szegül a kannibalizmussal és lassanként legyőzi.

Véleményünk szerint Zübkovec fejtegetése elfogadható. A „vérrokonsági család” erős együvé tartozása, amely még a halál után is fennmarad, a neandervölgyi társadalom termelési módjából fakad. A termelés adott fejlettségén alapulnak és e termelés jellege által meghatározottak az emberek között létrejövő kapcsolatok. A közösség együvé tartozása, a közösség tagjáról való gondoskodás fejeződik ki a temetkezésben is. Úgy gondoljuk, ez a

lényeg, a temetkezés szokása tulajdonképpen meghatározott társadalmi viszony kifejeződése, tehát olyan jelenség, amelyet valóságosan csak a történelmi materializmus alapján lehet megérteni. Zübkovec fejtegetését azonban — úgy véljük — ki kell egészíteni. A moustier-i temetkezésben nem csak az fejeződik ki, hogy a halott testét nem eszik meg, hanem ennél több.

A neandervölgyi temetkezés első sajátossága arra enged következtetni, hogy a neandervölgyiek elképzelése szerint a meghalt egyénnek a csoporttal való kapcsolata, együvé tartozása a halál után sem szűnik meg. Erre utal Boriszkovszkij. Az a tény, hogy a közösség együtt él meghalt tagjával, szerintünk nem magyarázható kizárólag racionális okokkal — az az elképzelés, hogy a halott továbbra is kapcsolatban van az élőkkel — hamis. De vallásos ez az elképzelés így, önmagában? Szerintünk nem. Az ilyen elképzelés nem az ember felett uralkodó félelmetes hatalmak visszatükrözése. Ez a zavaros, hamis elképzelés azonban egyik kiindulópontja a vallás kialakulási folyamatának. Ennek a hamis ismeretnek talaján bontakoznak ki a későbbiek során az animista képzetek. Egyetértünk Zübkoveccel abban, hogy a moustier korabeliek nem ismertek animista képzeteket és a holtak testét nem vallásos motívumok alapján „őrizték” meg, abban hogy a temetkezés alapvetően az endogám kannibalizmus megszűnésének velejárója és először a gyermekekre, majd fokozatosan az idősebbekre, mindenekelőtt a társadalom életében egyre fontosabb szerepet játszó, a legnagyobb élettapasztalattal és a legtöbb ismeretekkel rendelkező öregekre is kiterjed. Ugyanakkor Zübkovec álláspontját egyoldalúnak tartjuk, annyiban, amennyiben a temetkezés kialakulásában hamis motívumok közrejátszásának a lehetőségét fel sem veti.

Zübkovec a vallás kialakulásának idejét a késő paleolit magdalen-korszakára teszi, a moustier-t követő aurignac-solutréi korszakot is vallás nélkülinek tartja. Ez az álláspont készíthette arra, hogy a moustier-ben a vallás kialakulása felé mutató mozzanatokat figyelmen kívül hagyja. Az aurignac-solutréi korszakot azonban már semmiképpen sem lehet a vallás előtti korhoz számítani. Egyöntetű vélemény a szovjet kutatók körében az, hogy ebben a korban már van vallás.

*

A vallás kialakulási folyamatának elemzését nem tekintjük feladatunknak e cikk keretében. Itt csak néhány olyan, a vallás kialakulásának vizsgálatával kapcsolatos problémát kívántunk felvetni, amelyek a Szovjetunióban az elmúlt évek során többé-kevésbé az érdeklődés középpontjában állottak, de e vonatkozásban sem törekszünk teljességre. Olyan problémákat igyekeztünk körvonalazni, amelyek, véleményünk szerint, elsősorban módszertani tanulságokkal szolgálnak magának a vallás kialakulási folyamatának vizsgálatához.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Széljegyzetek Hegel „A szellem fenomenológiája” c. könyvéhez¹ az embernek munkával való önteremtéséről²

„Világosság! Egyszerre tiszta lett.
S bizást írom: Kezdetben volt a Tett!”

(Goethe)

Ha az olvasó elkíséri a „szellemet” kalandokat ígérő, magasba törő útján, ha nem szédül a meredektől s elkerüli az útvesztőket is, gazdag kincseket lel: invenciót az etika, az ismeretelmélet és a történetfilozófia marxista kérdésfelvetéséhez. E szellem kalandos útján ugyanis az egyéni tudat fejlődését kísérhetjük nyomon, amelyet Hegel — hogy Engels gondolatait idézzük — úgy fog fel, mint azoknak a fokoknak a lerövidített megismétlését, amelyeken az ember tudata a történelem során keresztülment.³ Hegel az emberi nem fejlődésének három csomópontjával ismerteti meg az olvasót, minden gráduson a szellem fejlődése ismétlődik meg magasabb minőségi szinten. Az egyéni tudat is e három lépcsőfokot járja meg fejlődése során. A Hegel ködös idealizmusán csak átszűrődő materializmus világosságánál az egyéni tudat fejlődését a következőképpen vázolhatjuk. Az egyéni tudat gazdagságát, fejlődési szintjét a valósággal való kapcsolatának intenzitása határozza meg. A fejlődés első szintjén a tudat csak a *közvetlen* érzéki ismeretek fokán áll. Így számára a valóság — holt tárgyiasság, az emberi tevékenységtől idegen valóság. A következő lépcsőfok a közvetítettség, *közvetítések* láncolatának megelevenedése, a holt tárgyiasság feloldása, amikor az ember tapasztalja,⁴ hogy környezete, múltja, története eleven emberi tettek története, „társadalmi gyakorlat” terméke. A fejlődés legmagasabb szakasza, egyben záró akkordja, mikor a tudat az emberi nem történetét mint saját múltjának történetét az emberi gondolkodás termékeiből,⁵ a művészetből ismeri fel. S itt áll az olvasó előtt az ember, aki önmagát, történelmét s a szellem gazdagságát létrehozta. Hegel elemzi, hogy a különböző fejlődési szinteken az ember teremtő ereje által miként fejlődik megismerő tevékenysége, erkölcsisége, gondolat- és érzelemvilága, az egész történeti valóság.

¹ Hegel A szellem fenomenológiája (Akadémiai Kiadó, 1961.).

² E cikk nem lép fel azzal az igényvel, hogy ismertesse a művet, vagy bírálja Hegel idealista korlátait. A cikk, műfaja szerint, nem több, mint tallózás az etika egyik fundamentális kérdésének, a munka erkölcsi vonatkozásainak területén, invenciókeresés a szocialista viszonyok között végzett munka erkölcsi vonatkozásainak problémá felvetéséhez — a jelen kérdéseinek kifejtéséhez.

³ Marx—Engels V. M. II. k. 359. o.

⁴ „Kitűnik, hogy az érzéki bizonyosság dialektikája nem más, mint mozgásának, vagyis tapasztalatának egyszerű története, s maga az érzéki bizonyosság nem más, mint csak ez a történet.” I. m. 62. o.

⁵ „A szellem közvetlen létezésének, a *tudatnak*, két mozzanata van, tudás és a tudással szemben negatív tárgyiasság. Mivel ebben az elemben fejlődik és fejti ki mozzanatait a szellem, azért megilleti őket ez az ellentét, s valamennyi a tudat alakjaként lép fel. Az erről az útról szóló tudomány a tudat *tapasztalatának* tudománya; a szubsztanciát és mozgást tekintti a tudat tárgyának.”

⁶ „Ezt a multat olyképpen futja át az egyén, akinek szubsztanciája a magasabban álló szellem, ahogyan az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse a maga számára: feltételezi emléküket, anélkül, hogy ez érdekelné őt és nála időzne. Az egyesnek a tartalom szerint is át kell mennie az általános szellem műveltségi fokain, de mint a szellem által már levetett alakokon, mint egy kidolgozott és egyengetett út fókán: így látjuk az ismeretekre vonatkozóan, hogy az, ami előző korokban a férfiak érett szellemét foglalkoztatta, a gyermekkor ismeretével, gyakorlataival, sőt játékaival süllyedt le, s a pedagógiai haladásban megismerjük majd a világ műveltségének mintegy árnyékban utánarajzolt történetét... A műveltség ebben a tekintetben, az egyén oldaláról nézve, abban áll, hogy az egyén megszerzi ezt a meglevőt, magába nyeli szervesen természetét és birtokába veszi a maga számára.” I. m. 22—23. o.

vagyis
az önelidegenedés hegeli koncepciója

„Viszi a ködöt az idő s az időt mi hoztuk magunkkal”
(József Attila)

A *Fenomenológia* középponti gondolata az ember önteremtése törvényeinek filozófiai általánosítása. Hegel nem a természeti embert, hanem a társadalmi ember gazdag világát kíséri fejlődésének útján. Hegel programja: a látszat valóságától a lényeg igazságáig haladni. A lét igazságának megismerése holt tárgyiasság eleven cselekedetek általi feloldásán keresztül történik. Már az előszóban azt írja, hogy „... minden azon múlik, hogy az igazat ne csak, mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira, mint *szubjektumot* is fogjuk, fel és fejezzük ki”.⁶ Ez a felismerés perdöntő a lét és a tudat kialakulásának, fejlődésének, valamint a lét és tudat viszonyának dialektikus megfogalmazása szempontjából. A lét ugyanis csak a jelenség közvetlenségének szférájában *csak* objektív *tárgyiasság*. Marx az idealizmus — különösen Hegel — érdemének tartja a tudat aktivitásának, a szubjektum tevékenységének kifejtését.⁷

Ez a felismerés felveti az egyéni tudat kialakulásának szempontjából az *ember önteremtésének* gondolatát; a hegeli felfogás szerint az ember érzelmvilága a cselekvésen keresztül, a cselekvés által fejlődik, alakul, változik.⁸ A társadalmi létnek az ember által történő alkotását Hegel összekapcsolja az ember önteremtésének folyamatával, s így ad választ arra, hogyan alakul ki az emberek tudatvilága. A mechanikus materializmus álláspontja szerint az objektum és a szubjektum kapcsolata merev ellentmondás. Hegel koncepciója szerint a szubjektum és az objektum közötti ellentmondásnál a hangsúly az egymásba való átcsapáson van, de nála, idealizmusa következtében, az ellentmondás végső soron mégis a szubjektumban oldódik fel. Az ellentmondás e feloldáság azonban az objektum és a szubjektum ellentmondásának több mozgástörvényét fogalmazza meg. Materialista módon kifejezve e hegeli gondolatokat, e mozgástörvények azt fejezik ki, hogy az objektív létben eleven munkaerő tárgyasul meg, hogy a társadalmi lét az emberek alkotó tevékenysége által jött létre, a társadalmi „gyakorlat” terméke. A felismerés másik oldala, hogy az emberek tudat- és érzelmvilága nem környezetük, létük passzív, spontán terméke, hanem aszerint alakul, fejlődik, gazdagodik, ahogyan az emberek tevékenyen részt vesznek a környezetük kialakításában, illetve megváltoztatásában. Más szóval, az ember gondolat- és érzelmvilágát döntően a társadalmi gyakorlatban való részvétel határozza meg.

A cselekvés, a tudat aktivitása vörös fonalként húzódik végig a *Fenomenológián*, ez a gerince, a váza a mű felépítésének. Az ember önteremtése, tudatvilágának kialakulása a tevékenységen keresztül valósul meg. Az önteremtő tevékenység, Hegel koncepciója szerint, a szellemi munka. A szellemi munka kizárólagosságának hangsúlyozása idealizmusnak természetes következménye, és annak, hogy a fizikai munkának korábban pejoratív jelentése volt. Alá kell húznunk, hogy ez csak általában igaz, de Hegel zsenialitása éppen abban volt, hogy mint ahogy másutt, itt is az idealista ködfátylon át felsil-lannak materialista igazságok megsejtései. A szellemi munka kizárólagosságát megtöri a fizikai munka jelentőségének felismerése. A *Fenomenológia* „... uralom és szolgaság” c. híres szakaszában az úr és a szolga viszonyát illetően a kapcsolat két fontos vonatkozását veti fel; az úr hatalom a lét felett, de csak azáltal hatalom, hogy a szolga dolgozik. Az úr léte önállótlan lét, mert más dologisága által van. A szolga léte önálló lét, annak ellenére, hogy az úr hatalom a léte felett, mert közvetlen kapcsolatban van a dologisággal, a munkával. A szolga önálló létét a munka által nyeri el. Ez a megállapítás igen jelentős, mert az emberi nem tudatának fejlődésében a szolga tudata — a fizikai munka révén — válik döntő elemmé.⁹

⁶ I. m. 17. o.

⁷ „Minden eddigi materializmusnak ... az a fő fogyatéka, hogy a tárgyat, a valóságot, az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában fogja fel; nempedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektíven. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki — de csak elvont módon, mert az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet, mint olyant.” (M. E. VM. II. k. 399. o.)

⁸ „... a cselekvés épp a szellem *tudattá* válásának folyamata. Azt tehát, hogy mi ... a valóságból tudja. Az egyén emélfogva nem tudhatja, hogy *micsoða*, mielőtt a tevékenység által meg nem valósította magát” (I. m. 205. o.)

⁹ „Az úr ... olyan magáért-való tudat, amely egy *másik* tudat által van ... nevezetesen olyan tudat által, amelynek lényegéhez tartozik, hogy önálló *léttel*, vagyis a dologisággal általában van összekapcsolva ... Az úr azon-

Hegel szerint az ember önteremtése egyúttal az ember önelidegenedésének folyamata, mert e folyamatban a szubjektív objektívvé válik. Ezen azt érti, hogy a társadalmi lét minden jelenségében — a társadalmi viszonyokban, szellemi jelenségekben, tárgyakban és dolgokban, tehát mindenben, ami objektív — fellelhető a szubjektív mozzanat, az, hogy az ember alkotta. Ez a teremtő aktus, a szubjektum objektívvé válása — a hegeli felfogás szerint — az ember önelidegenedése. De ugyanakkor az objektív is szubjektívvé válik, ugyanis, miközben az ember alkot, cselekszik, teremt, nemcsak a külvilágot teremti, hanem önmagát is. Miközben az ember megteremti létének logikai feltételeit, teremt önmagát, egyéniségét, erkölcsi világát. Ezen elvont, sokszor homályos misztikába olvadó fejtegetések mögött Hegel zseniális sejtelve — az emberré válásról — húzódik meg, amelyet a marxista materializmus álláspontjáról a későbbiekben Engels¹⁰ és Marx¹¹ dolgoztak ki. Hegel felismeri, hogy a gondolkodás és a munka között lényegi kapcsolat van. Az ember értelmes cselekedetei által emelkedett ki az élővilágból. Ha az ember munka által vált értelmes lénnyé, akkor a munka az ember lényege. Amikor az ember valamilyen munkát végez, a munkaerő tárgyi alakot ölt: a szubjektum objektívvé válik, az embertől független létet nyer. A szubjektumnak objektívvé válását, a dolgoknak az embertől való függetlenedését, a *tárgyasult* munkát nevezi Hegel önelidegenedésnek. Önelidegenedés, szerinte, azért, mert az ember lényege a munkája, a munkaerő működése közben objektív dolgokat hoz létre, amelyekben az ember lényege tárgyasult, ezáltal az embertől függetlenedett, elidegenedett.

Itt igen érdekesen fonódnak össze a szálak: a valóság reális megsejtése és Hegel idealista lételméleti felfogása. Ismeretes, hogy a hegeli koncepció központi kategóriája az elidegenedés. A szellem „tétélezi” a valóságot, a szellemtől válik külsőtlenséggé, idegenedik el az anyagi valóság. A szellem által teremtett és a szellemtől elidegenedett valóság megteremtésének folyamatában megy végbe az ember önelidegenedésének folyamata is. Az elidegenedés és az önelidegenedés, végső soron, a szellemben nyeri el feloldását. Marx megjegyzi, hogy: „Amikor pl. Hegel a gazdaságot, az államhatalmat stb. mint az emberi lényegtől elidegenült lényeket fogja fel, úgy ez csak az ő gondolatformájában történik meg... Ezek a gondolati lények — tehát csupán a tiszta, azaz absztrakt filozófiai gondolkodás elidegenedései.”¹² Marx itt arra utal, hogy az önelidegenedés Hegelnél a szellem kalandja, a szellem birodalmában, a tiszta spekulatív filozófia szférájában játszódik le, vagyis, hogy a valóságban lejátszódó önelidegenedés misztikus formában tükröződik. Ebben az összefüggésben töri át az idealizmus ködfátylát a valóság néhány dialektikus mozgástörvényének megsejtése. Az elidegenedés és az önelidegenedés koncepciója, ha sajátosan, idealista formában is, de csak a kapitalista ökonomiában végbemenő folyamatot tükrözi. Hegel felismeri az emberi lényeglet a munkában, ugyanakkor megsejti azt is, hogy a tőkés viszonyok között végzett munka az ember önelidegenedését hozza létre. A hegeli felismerés ellentmondásossága kifejezésre jut abban is, hogy az önelidegenedés specifikus történeti kategóriája — a *Fenomenológia* koncepciója alapján — feloldódik a munkaerő tárgyasulásának általános kategóriájában. A tárgyasulás pedig mozzanata annak a nagy folyamatnak, amelyen a szellem a fejlődése során végig megy. Végső soron a tárgyasulás is elnyeri feloldását a szellemben. A feloldás a szellem visszavevő mozgása, amellyel a tárgyat, a külsőleget visszaveszi, magába fogadja. Ebben a folyamatban mosódik el a munka „fizikai” és társadalmi jellege közötti különbség. Ugyanis, amikor Hegel az önelidegenedés folyamatát feloldja a munkaerő tárgyasulásának általános folyamatában, akkor a konkrét történeti társadalmi viszonyok specifikumait; a tőkés viszonyok között végzett munka következtében létrejövő jelenségeket általános érvényű, a munka természetéből fakadó jelenségekké változtatja át. Ez a következménye annak, hogy nem tesz különbséget a munka „fizikai” folyamata és a munka társadalmi jellege között. A munkaerő tárgyasulása, az a körülmény, hogy a szubjektív alkotó erő objektív logikai formát ölt, minden munka természetes velejárója, bármilyen társadalmi viszony esetén fennálló jelenség, a munka fizikai folyamata. Az embert érintő önelidegenedés azonban specifikus jelenség, konkrét speciális társadalmi viszonyok között végzett munka hatására jön létre. Ezt, az önelidegenedés specifikus történeti jellegét domborítja ki már a fiatal Marx is a hegeli örökség kritikai feldolgozásában. És felhívja a figyelmet arra, hogy a hegeli koncepcióból következő helytelen azonosítás mögött meghúzódik az önelidegene-

ban a hatalom a lét felett... ez a lét pedig a hatalom a másik felett, ezért ebben a következtetésben maga alatt tartja a másikat... az úr azonban, aki a szolgát tolta a dolog és maga közé, ezáltal csak a dolog önállótlanásával kapcsolódik össze, s tisztán élvezi azt: az önállóság oldalát azonban átengedi a szolgának, aki azt feldolgozza... Az önálló tudat igazsága szerint a szolgai tudat.” (I. m. 104—5. o.).

¹⁰ Engels: A munka szerepe a majom emberré válásában.

¹¹ Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok. (Magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

¹² Uo.

dés sajátos megsejtése is. Ezért a *Fenomenológia*, bár centrumában az önelidegenedésnek és a tárgyasulásnak az azonosítása áll, mégis az önelidegenedés specifikus formáit is leírja. „A Fenomenológia ennél fogva rejtett, maga számára még nem világos és misztifikáló bírálát — írja Marx —, de amennyiben leszögezi az ember elidegenedését — akkor is ha az ember csak a szellem alakjában jelenik meg — a kritika minden eleme el van benne rejtve, és gyakran a hegeli álláspontot messze felülmúló módon előkészítve és kidolgozva.”¹³ Ha a *Fenomenológia* koncepcióját illetően az önelidegenedés specifikus formáinak elemzése periférikus jelentőségű is, s ha Hegelt az idealizmusának korlátai szorították, s ezért az önelidegenedés konzekvenciáit nem is vonhatta le, a probléma felvetése mégis messzemenő jelentőséggel bír.

Ugyanis az ember önteremtésének Hegel által vázolt folyamata ilyen elidegenedett viszonyok között megy végbe. Ezek között a viszonyok között válik a szubjektum objektívvé, s ennek az alkotó tevékenységnek a során teremődik meg az ember gondolat- és érzelemvilága is. Az ember önteremtésének folyamata — a kizsákmányoló társadalmakban — ezeket az ellentmondásokat zárja magába, tükrözi. Vagyis az egyéni tudat fejlődésére a tőkés viszonyok nyomják rá anyajegyüket. Hogyan? A *Fenomenológia* racionális mondanivalója alapján: az ember munkája nemcsak tárgyi alakban idegenedik el, hanem „A tevékeny erő megjelenik, mint az a *hatalom*, amelyben feloldódik a valóság ...”¹⁴ Vagyis az emberen az embertől elidegenedett hatalom uralkodik. Az embernek ehhez a valósághoz való viszonya nem egyéb, mint „... egy kegyetlen szükségszerűség viszonya, amely agyonnyomja az egyéniséget”.¹⁵ Mindenki érvényesíteni akarja az egyéniségét, de nem ér el eredményt, mert a különböző törekvések egymást bomlasztják; ami tehát a hatalom által szentesített rendnek látszik, „... az ez az általános harc, amelyben mindenki magához ragadja azt, amit tud, ... s kialakítja a maga egyéni életét, amely éppígy eltűnik mások által”.¹⁶

Az önelidegenedés speciális formáinak filozófiai megfogalmazása tükrözi a tőkés tulajdonviszonyokat, de csak a jelenség szintjén. József Attila filozófikus mélységű sorait idézve:

„Alig hallottam, sorsomba merültem,
 hogy fecseg a felszín, hallgat a mély.
 Mintha szívemből folyt volna tova,
 zavaros, bölcs és nagy volt a Duna.”

A jelenségek mozgástörvényeit ugyanis Hegel csak kis totalitásokra ismeri fel, mert koncepcióját — a munka tárgyasulásának és az önelidegenedésnek az azonosítását — a felismerései nem tudják áttörni.

A *Fenomenológia* ebben az összefüggésben veti fel az erkölcs néhány, fundamentálisnak nevezhető problémáját. Hegel itt is — mint más kérdések fejtegetésénél — a történetiség elvét vallja: az emberi morál fejlődik, nincsen morális befejezettség, csak haladás.¹⁷ Ebben az állandóan előrehaladó mozgásban vizsgálja az egyénnek mint *társadalmi* lénynek erkölcsi fejlődését. Elemzésén végig húzódik az a döntő felismerés, hogy az erkölcs kategóriáit csak társadalmi kategóriákként lehet vizsgálni. Aláhúzza az egyéniség társadalmi meghatározottságának jelentőségét, ezért az egyén magán- és közéleti vonatkozásai közül az utóbbiaknak tulajdonít elsődlegességet.¹⁸

Az egyén morális tudatában a természeti és a társadalmi elemek ellentmondása él: ez az érzékiség és az ész ellentéte. Hegel azt vizsgálja, hogy ez az ellentmondás — amely-

¹³ Uo.

¹⁴ „A tevékeny erő megjelenik mint az a *hatalom*, amelyben feloldódik a valóság; ... ez a hatalom, amelyként a tevékenységben fellép, önmagának másvilága, ... ez ezáltal mint tiszta általános, mint az abszolút hatalom mutatkozik meg. (I. m. 119. o.)

¹⁵ „A valóság tehát egyfelől olyan törvény, amely nyomja az egyes egyediséget, a világ erőszakos rendje, amely ellentmond a szív törvényének, s másrészt egy e rend alatt szenvedő emberiség, amely nem követi a szív törvényét, hanem idegen szükségszerűségnek van alávetve. — Ez a valóság ... nem egyéb, mint az egyéniségnek és igazságának ... meghasonlott viszonya, egy kegyetlen szükségszerűség viszonya, amely agyonnyomja az egyéniséget.” (I. m. 190. o.)

¹⁶ „A fennálló általános ... valamennyinek általános ellenállása és harca egymás ellen, amelyben mindenki érvényesíti saját egyediségét, de egyúttal nem ér el eredményt, mert ez az egyediség ugyanabba az ellenállásba ütközik s a többiekkel kölcsönösen felbomlasztják egymást. Ami tehát nyilvános *rendnek* látszik, az ez az általános harc, amelyben mindenki magához ragadja azt, amit tud, ... s kialakítja a maga egyéni életét, amely éppígy eltűnik mások által”. (I. m. 195. o.)

¹⁷ „Hogy a morális befejezettséget nem veszi komolyan, azt közvetlenül a tudat fejezi ki abban, hogy a *végtelenségbe* tolja ki, azaz soha be nem fejezettségnek vallja. Neki tehát inkább a be-nem-fejezésnek ez a közbeneső állapota az *érvényes*, — olyan állapot, amely azonban mégis legalább *torzbbahaladás* kell, hogy legyen a tökéletesség felé.” (I. m. 319. o.)

¹⁸ „Mivel csak, mint polgár *valóságos és szubsztanciális*, azért az egyes, amint nem polgár és a családhoz tartozik, csak a *nem-valóságos* velőtlen árnyék.” (I. m. 213. o.)

ben az ösztönök és hajlamok formájában, az egyén természeti lényege áll ellentétben az ésszel, az egyén társadalmi lényegével — hogyan oldódik fel, milyen a mozgástörvénye. A valóságos morális tudat „megszüntette megőrizi” ezt az ellentmondást azért, hogy az egyén a „természeti” vonatkozásait is csak mint társadalmi lény tudja megvalósítani. Az ember ösztönei és hajlamai alá vannak rendelve az észnek, az ember társadalmi lényegének.¹⁹ Tehát az igazi moralitás a társadalmi moralitás.

De az egyéniség közvetlenségében, az egyéni célkitűzésekben ez a társadalmi vonatkozás csak közvetítéseken keresztül jelentkezik. A szubjektum számára úgy tűnik, hogy tevékenysége elsődlegesen saját erőinek „játéka”, önmaga megvalósulásának élvezete. Ez igaz, de csak annyiban, hogy a tevékenység örömmé, az ember erőinek élvezetévé, egyéniségének megvalósulásává csak áltálal válhat, hogy egyéni célkitűzései társadalmilag hasznos célkitűzések; az egyesben kifejezésre jut az általános.²⁰ Öncélú tevékenységben nem talál az ember örömet; az egyéni célkitűzés akkor morális, ha tükrözi az általános társadalmi célokat.

Az egyén és a társadalom kapcsolata tükröződik a *lelkiismeret* és a kötelesség kategóriáiban. A lelkiismeret elemei: a tudás, a meggyőzés és a mások által való elismertség mozzanata. Ez utóbbi végtelenül fontos, mert — Hegel szerint is — a lelkiismeret nem az egyén önnön ítélőszéke, hanem a lelkiismeret a *társadalmi* ítélőszék.²¹ Itt is kifejezésre jut az egyén moralitásának általános érvényűsége; az erkölcs társadalmi meghatározottsága. A lelkiismeret összefonódik a kötelességgel. Az embernek kötelessége lelkiismeretének megfelelően cselekedni. Szerinte az ember akkor tud mások javára tekintettel lenni, ha saját magáról gondoskodik.²² Itt megint az a gondolat húzódik meg, hogy az egyén igazi érdeke — tevékenységének élvezete — csak úgy valósulhat meg, ha a cselekedeteiben tekintettel van a mások javának kielégítésére. Az ember egyéni tettei csak akkor viselik magukon az erkölcs jegyeit, ha egyben társadalmi mozzanatokot is tartalmaznak. „Senki sem hős a komornyikja előtt — írja Hegel —; de nem azért, mert amaz nem hős, hanem azért, mert emez — komornyik, akivel amannak nem mint hősnak van dolga, hanem mint olyannak, aki eszik, iszik, ruházkodik, általában akinek egyéni szükségletei és képzelei vannak. Így a megítélés számára nincsen olyan cselekedet, amelyben az nem az egyéniség egységét állíthatná szemben a cselekedet általános mozzanatával és nem a moralitás komornyikját játszhatná a cselekvővel szemben.”²³

Fenti gondolatok csak ízelítőt adnak a Fenomenológia problémagazdagságából, s jelzik azt a még kimerítetlen forrást, ami még a hegeli örökségben rejtőzik. A gondolatok összeállítása irányzatos, nem azonos a hegeli koncepcióval, de nem is ellentétes azzal; ugyanis a szemelvények összeállításában Hegel „forradalmi” oldalára összpontosítottuk a figyelmet, kitzűzött céljainknak megfelelően.

¹⁹ „Ez a természet, amely szerint az ő természete, az *érzékenység*, amely az akarás alakjában, mint *ösztönök és hajlamok*, a maga számára sajátos *meghatározott* lényegiséggel bír, vagyis *egyes céljai* vannak, tehát ellentét a tiszta akarral és ennek tiszta céljával ... Az ész és az érzékenység ez ellentétében az ész számára a lény az, hogy az ellentét feloldódik, s *eredményként* a kettő egysége jöjjön létre, amely nem az *eredeti* egység, hogy a kettő egyazon egyénben van, hanem olyan, amely a kettőnek *tudott* ellentétéből fakad, az ilyen egység csak az *igazi* moralitás, mert benne foglaltatik az az ellentét, amely által a személyes én tudat vagy valóság s valóban személyes én és egyúttal általános valami: vagyis kifejeződik benne az a *közvetítés*, amely, mint látjuk, lényeges a moralitásnak.” (I. m. 310. o.)

²⁰ „Mivel most nyilvánvaló, hogy *saját tevése-vezése*, a maga erőinek játékát tekint a lényeges dolognak, azért úgy tetszik, hogy a tudat a *maga számára*, nem a többiek számára foglalkozik a dolgokkal, s a cselekvéssel csak, mint a *maga*, nem pedig mint a *többiek* cselekvésével törődik, s ezzel a többieket éppígy engedi a *maguk* dolgában érvényesülni. Ámde ismét tévednek ... Neki nem a dolog mint ez az *ő egyes dolog* a fontos, hanem mint *dolog*, mint általános, amely valamennyiért van ... mindenki *dolgára* lesz és kell hogy legyen.” (I. m. 213—4. o.)

²¹ „A lelkiismeret nem adta fel a tiszta kötelességet vagy az *elvonat magánvalóságot*, hanem az a lényeges mozzanat, hogy mint *általánosság* viszonylik másokhoz. A tudatok közös eleme, ez pedig az a szubsztancia, amelyben a tettek *állandósága és valósága* van; a mások által való *elismertetés* mozzanata ... épp ez, hogy elismert, teszi valósággá a cselekedetet. Elismert és ezáltal valóságos a cselekedet azért, mert a létező valóság közvetlenül kapcsolatos a meggyőződéssel vagy a tudással, vagyis a céljára vonatkozó tudás közvetlenül a létezés eleme, az általános elismerés. Mert a cselekvés *lényege* a kötelesség, a lelkiismeretnek róla való *meggyőződésében* van ... Amit tehát a kötelesség meggyőződéssel teszünk, közvetlenül olyasmik, aminek állandósága és létezése van. Itt tehát már nincs szó arról, hogy a jó szándék nem valósul meg, vagy a jónak rosszul megy a sora; hanem az, amit kötelességnek tudunk, kivételre kerül és megvalósul ...” (I. m. 327. o.)

²² „Azután meg a kötelesség ama megkülönböztetése az egyénivel és az általánossal szemben az ellentétnek általában természete szerint nem szilárd valami. Ellenkezőleg, amit az *egyes* ember magáért tesz, javára válik a köznek is; minél jobban gondoskodott magáról, annál nagyobb nemcsak az a *lehetőség*, hogy *másoknak* használjon: de maga a *valóság* is csak az, hogy másokkal kapcsolatban legyen és éljen; egyes élvezetének lényegileg az a jelentése, hogy vele másoknak rendelkezésére lőcsása sajátját s hozzásegítse őket élvezetük megszerzéséhez. Az ember azzal, hogy teljesíti kötelességét az egyes, tehát maga iránt, az általános iránti kötelességét is teljesíti. — A kötelességek *mérlegelése és összehasonlítása*, amelynek itt volna a helye, csak annak az előnynek a kiszámításához vezetne, amely egy cselekedetből az általánossra háramlanék; de egyrészt ezáltal a moralitás a *beidás* szükségeszerű *esetlelenségétől* válik függővé, másrészt a lelkiismeret lényege épp az, hogy *elidőge* ezt a *kiszámítást* és mérlegelést, s ilyen alapok nélkül magából döntön.” (I. m. 331. o.)

²³ I. m. 341—2. o.

„A történelem az ember igazi természetétörténete.”

(Marx)

A fiatal Marx, már a szocialista perspektíva talaján elismerve a *Fenomenológia* történeti jelentőségét,²⁴ kritikai megjegyzéseket fűz a mű idealista korlátaihoz. Hegel zsenialitását kivált abban látja, hogy „a munkát mint az ember önmaga teremtésének aktusát” fogja fel. Elismeri, hogy „Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján van. A munkát mint lényegét fogja fel, mint az ember saját magát igazoló lényegét” — ugyanakkor kritikai szempontként húzza alá, hogy — „a munkának csak pozitív oldalát látja, nem látja annak negatív oldalát.”²⁵ Marx „megszüntetve megőrzi” a hegeli koncepció kiindulását, a pozitív oldalt, azt, hogy az ember lényege a munka, a munkában alakul ki és valósul meg. Ugyanakkor nagy gondot fordít arra, hogy a Hegel által háttérbe szorított negatív oldalt történeti konkrétsággal kifejtse. Mint ahogy erre már több ízben utaltunk, a *Fenomenológiában* az ember önteremtése a szellem birodalmában zajlik le. Már a fiatal Marx mint konkrét társadalmi viszonyok által kiváltott hatást vizsgálja az ember önteremtését, a munka hatását az ember egyéniségének alakulására. Ebben az összefüggésben veti fel és oldja meg az ember önelidegenedésének problematikáját, mondván: a filozófiának, amely a történelem szolgálatában áll, legközelebbi feladata, hogy az ember önmagától való elidegenedését világi formáiban leplezze le. Marx e program megvalósításához lát hozzá, amikor az Ökonómiai-filozófiai kéziratokban kifejti az önelidegenedés specifikus, a tőkés viszonyok hatására létrejövő négy formáját.²⁶ Marx itt, a munka emberformáló hatásának felismerésétől vezetve, nagyobb hangsúlyt ad az erkölcsi vonatkozásoknak. Hozzá kell tennünk, hogy Marx a tőkés viszonyok között végzett munka erkölcsi vonatkozásait nem általában, az „emberi” egyéniséget érintően vizsgálja, hanem a konkrét osztályhoz tartozó munkás gondolat- és érzelmvilágának, egyénisége kibontakozása lehetőségeinek szempontjából. S arra a következtetésre jut, hogy a tőkés viszonyok között végzett munka eltorzítja az egyéniséget, és sajátos hatással van az egyén erkölcsi életére.

Mint erről az előző fejezetben szó volt, Hegel, az idealizmus korlátaitól szorítva, a *Fenomenológiában* az elidegenedés és az önelidegenedés mozzanatában a tőkés tulajdonviszonyokat sajátosan misztifikált formában tükrözi, feloldva a tulajdonviszonyok specifikumait a munka általános „fizikai” természetében. De már a fiatal Marx a konkrét tőkés tulajdonviszonyokban keresi a választ az elidegenedés kérdéseire, s ezért tudja a hegeli örökséget „megszüntetve megőrizni”; Marx azt vizsgálja, miért torzítja el a tőkés viszonyok között végzett munka az egyéniséget; vagyis az ember önteremtését mint a kizsákmányoló tulajdonviszonyok által teremtett ellentmondások folyamatát fogja fel. A munka negatív erkölcsi hatása azáltal jön létre, hogy a munkás — a tőkés viszonyok között — nem találja meg munkájának értelmét, mert munkaerejének terméke idegen — tőkés — tulajdonba megy át, s ezáltal rajta, a termék alkotóján, a munkáson mint idegen, ellenséges hatalom uralkodik. Ha a munkás lényege a munka, úgy a tárgyi alakot öltött munkaerőben a munkás lényege idegenedett el, s a tőle idegenné vált lényeg ölt testet a rajta uralkodó hatalomban.

²⁴ „A hegeli Fenomenológiának és végeredményének nagysága... tehát először az, hogy Hegel az ember önmaga-teremtését mint processzust fogja fel, az eltárgyasulás eredményét mint az eltárgyasulás folyamatát, mint külsődelegessé válást, és mint ennek a külsődelegessé válásnak feloldását, hogy tehát a munka lényegét fogja fel, és a tárgyasult embert, az igazi, mert valódi embert mint saját munkájának eredményét ragadja meg.” (Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok; magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

²⁵ Uo.

²⁶ A fiatal Marx az *Ökonómiai-filozófiai kéziratokban* a tőkés viszonyok ellentmondásait a jelenség nézőpontjából elemzi. Ezakt módon a Tőkében alapozza meg az elidegenülés elméletét, ahol a tulajdonviszonyokból vezeti le az erkölcsi jelenségeket. A tőkés viszonyok között végzett munka hatására létrejövő elidegenedés négy formája, az *Ökonómiai-filozófiai kéziratok* szerint: 1. a munkástól elidegenedik munkájának terméke, 2. a munkástól elidegenedik a munka folyamata, 3. a munkás elidegenedik önmagától mint embertől, 4. a munkás elidegenedik az emberi nemtől. „1. A munkás viszonya a munkatermékhez mint idegen és fölőtte uralkodó tárgyhoz. Ez a viszony egyben az érzéki világhoz való viszony, a természeti tárgyakhoz mint idegen, vele ellenséges, szembenálló világhoz való viszony. 2. A munka viszonya a termelés aktusához a munkán belül. Ez a viszony a munkás viszonya saját tevékenységéhez mint idegen, hozzá nem tartozó tevékenységhez, a tevékenység mint fájdalom, az erő mint tehetetlenség, a nemzés mint fértilitlanítás, a munkás saját fizikai és szellemi energiája, saját szellemi élete — mert mi más az élet, mint tevékenység — mint saját maga ellen fordított, tőle független, hozzá nem tartozó tevékenység. Az önmagától való elidegenedés, mint fent a tárgy elidegenedése... Az elidegenült munka az embertől elidegenít. 1. a természetet, 2. saját magát, tevékeny funkcióját, élettevékenységét, és elidegeníti az embertől a fajt, a faj életét az egyéni élet eszközévé teszi számára. Először elidegeníti a faj életét és az egyéni életet, és, másodszor az utóbbit absztrakciójában az első céljává teszi, éppen absztrakt és elidegenült formájában.” (Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok; magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

A munkás nem találja meg a munka folyamatában a *munka* örömét, mert ebben a folyamatban válik munkája *idegen* hatalom tulajdonává, s ez a folyamat teszi a tőkés technika révén — amely a fejlődés szükségszerű láncszeme volt — a munkást „beszélő szerszámmá”, elvonva tőle az *alkotás* örömét. A *munka az ember életörömének fontos területe, boldogságérzetének jelentős forrása*. Mert a munka az ember életerejének egyik próbaköve. Itt méri le erejét, ügyességét, képességeit, szellemi és fizikai vonalon egyaránt, itt valósul meg invenciója, fantáziája, itt derül ki *társadalmi hasznossága* vagy elégtelensége az elismerésen vagy az elítélésen keresztül. De a munka nemcsak az ember életrealizálásának próbaköve, hanem egyben egyéniségének, erkölcsi világának is megvalósítója, csiszoló korongja és alakítója; a munka fejlesztheti és eldurvíthatja, teheti sokoldalúvá vagy egyoldalúvá, fantáziagazdaggá vagy fantáziátlanná, színessé vagy szürkévé egyéniségét. Ha azonban a munka csak a munkás elvetélt vágyainak temetője, ha a munkás nem találja meg munkájának értelmét, nem érzi magát értelmesen cselekvőnek, ha nem érzi magát szabadnak, pusztán kényszerből dolgozik, úgy a munka *nem* életörömének területe, *nem* boldogságérzetének forrása, és ez kihat életének *minden* szférájára. Minden ember vágyik a boldogságra, minden ember igénye a teljes élet lehetőségeinek átélése. Ha azonban az ember előtt élete jelentős boldogságérzetének forrása el van zárva, mert a munkájában nem érzi jól magát, nem érzi, hogy szabadon cselekszik, a veszteséget az életöröm más területein kívánja magát kárpótolni. A munkás a privát életében — az evésben, az ivásban, a szerelemben — átéli a szabad cselekvés élményét, itt leli fel életörömének *egyedüli* területét, boldogságérzetének *egyedüli* forrását, s ezért a privát élet örömeit teszi élete fő céljává. Az ember azonban társadalmi lény, ezért a privát élete is át van szöve a társadalmi élet ezer fonálával. A privát élet és a közelet merev ellentéte következtében meg hasonlít az egyén erkölcsi élete. A táplálkozás és a szerelem, társalmi vonatkozásai miatt, az ember munkája által lényegileg különbözik az élő világ más tagjainak ön- és fajfenntartó tevékenységétől. A „szellemi szépet” a szerelemben a munka adta, a „szellemi szép” a szerelem társadalmi vonatkozása, humán tartalma, mely átszövi az emberi szerelmet a társadalmi élet különböző területeinek emberi vonatkozásaival: közös élmények, közös életcél, az emberi közösség átélése stb. A „testi szép” is magán viseli a „szellemi szép” nyomait. Ha azonban az ember az élet teljességét, a boldogságot nem mint társadalmi lény, hanem mint egyed kizárólag a szerelem természeti vonatkozásaiban keresi, meg hasonlít „a szellemi és a testi szép”, a munkában elembertelenedett ember magában hordja azt a tendenciát, hogy magánéletét, szerelmét is ember-telenné tegye, s a szerelmet a pusztá élvezetre, fajfenntartásra redukálja.²⁷ A pillanatnyi élvezetekkel „pótolja” az élet teljességének, társadalmi értelmének hiányát. Így rejti magában a munka elidegenedése azt a tendenciát, hogy az egyén magánéletét is ember-telenné változtassa. A munka elidegenedése az emberek erkölcsi életének elszegényedéséhez vezet, eltorzítja az emberek közötti viszonyt. Ez az oka annak, hogy magát és embertársait nem emberi viszonylatokban, hanem csak dologi *funkciókban* ismeri fel. Ahogyan azt az érett Marx a *Tőkében* megfogalmazta: az emberi viszonyok dologi viszonyokká változnak át.

A *Fenomenológia* racionális mondanivalója az ember önteremtéséről, de különösen az önelidegenedés marxi bírálata is érzékeltette, hogy a *munka* nemcsak a társadalom anyagi létfeltételeinek kialakításában játszik létfontosságú szerepet, hanem az ember egyéniségének, *erkölcsi* világának kialakításában is. A munka, a társadalmi viszonyoktól és a társadalom anyagi létfeltételeitől függően, pozitív vagy negatív hatással lehet az ember egyéniségének fejlődésére. Ezért ellentmondásos folyamat az embernek munkával történő önteremtése az osztálytársadalmakban. A fiatal Marx szellemes elemzéséből kitűnik, hogy a tőkés társadalomban a munka a tulajdonviszonyok következtében a dolgozók többségére elembertelenítő hatással van. Ez a megállapítás úgy tűnhet, hogy ellentmond a marxista etika egyik fontos tételének, mely szerint a *munkásosztály erkölcsében* látjuk a szocialista erkölcs forrását — annak az osztálynak az erkölcsében, amelyet leginkább veszélyeztet az elembertelenedés, és legjobban ér a tőkés viszonyok között vég-

²⁷ „Miből áll a munka külsőlegessé válása? Elsősorban abból, hogy a munka a munkás számára külsőleges, azaz nem lényéhez tartozó, és ennél fogva a munkás nem igényli, hanem tagadja magát a munkájában, nem érzi jól magát, hanem szerszámszerűen, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiáját, hanem fizikumát tönkresanyarítja és szellemét szétrombolja. Ezért a munkás csak munkáján kívül érzi úgy, hogy magánál van, munkája között önmagán kívül van. Otthonosan érzi magát, ha nem dolgozik, és nem érzi magát otthonosan, amikor dolgozik... Ennek az élménye az, hogy az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban, evésben, ivásban, nemzésben, vagy legfeljebb még lakásban, csecsebecsél között stb. érzi, hogy szabadon cselekszik, viszont emberi funkciói gyakorlásakor inkább állatnak érzi magát. Az állat válik az emberivé, az emberi állattá. Bár az evés, ivás, nemzés stb. szintén valdi emberi funkciók. De abban az absztrakcióban, amely ezeket a funkciókat az emberi tevékenység más köréitől elválasztja és végső egyedüli célá teszi, állati funkciók.” (Marx: Ökonómiai-politikai kéziratok: magyar nyelvű fordítás kéziratából.)

zett munka erkölcsromboló hatása. Ez igen érdekes, valóságsszülte ellentmondás, amelyet Marx így fogalmaz meg: Erre az abszolút mélységre kellett tehát az ember lényegének redukálódnia, hogy belső gazdagságát világra hozhassa. Vagyis a tőkés viszonyok között végzett munka demoralizáló tendenciája mellett létrejön e tendencia tagadása is, az emberi élet iránti vágy formájában. Emberiesség éppen ott születik, ahol a legembertelebbek a viszonyok, ahol leginkább hat a tőkés viszonyok demoralizáló tendenciája — a munkásosztály soraiban. A munkás a tőkés viszonyok elembertelenítő hatása ellenére, a tőkés viszonyok között is képes emberileg, erkölcsileg emelkedni. Az emberi emelkedés lehetősége abban rejlik, hogy *a munkás nem érzi jól magát az elidegenedésben*, felháborodik sorsán, lázad a sorsa ellen; az emberi élet iránti vágyában tagadja az elembertelenedett viszonyokat. A munkás ezáltal életcélt, emberi perspektívát kap. Az elembertelenedés tagadásában a munkás „világrahozza” a belső gazdagságát, mert megtalálja életének *társadalmi* értelmét. Az ember érzelmi életének gazdagodása, egyéniségének kiteljesedése függ a társadalomhoz, az emberi közösséghez való kapcsolat minőségétől. Makarenko írja: „A legfontosabb, amit az emberben értékelni szoktunk, az erő és szépség. Az emberben mindkettőt kizárólag a távlatokhoz való viszony típusa alapján határozzuk meg ... Mennél nagyobb a közösség, amelynek távlatai az ember számára egyéni távlatok, annál szebb az ember és annál magasabban áll.”²⁸ Makarenko itt az egyéniség erkölcsi, szellemi szépségéről, a szépség társadalmi vonatkozásairól szól. A munkás, amikor sorsa ellen küzd, először talán ösztönösen, később tudatosan, egyéni távlatába belefoglalva a legnagyobb közösség távlatait, megtalálja életének erkölcsi értelmét. Az egyén, aki megtalálja életének erkölcsi, társadalmi értelmét, emberi öntudatot nyer; mert egyediségében az általános társadalmi perspektíva megvalósítójává válik. Az elembertelenedett tőkés viszonyok között dolgozó munkás a viszonyok ellen harcolva leli meg öntudatát, ez emeli fel a szocialista jövő, a holnap emberének előharcosává, s e küzdelem során alakul ki a proletáriátus erkölcsé. És ez teszi a proletárerkölcsöt a mi erkölcsünk, a szocialista erkölcs forrásává.

A marxista etika a szocialista viszonyok között végzett munka erkölcsi vonatkozásairól

Tallózás a hegeli örökségben, az önelidegenedés marxi bírálatának összegezése — e kérdés bevezetése. S ha az indítás javára tolódtak az arányok, szolgáljon mentségül a múlt filozófiai örökségének gazdagsága, valamint korunk társadalmi gyakorlatának sokrétűsége, amelyet a filozófiai és az etikai általánosítás még nem volt képes utolérni. Komplex feladat a szocialista ember gondolat- és érzelemvilágának munkával való önteremtési folyamatát a szocialista viszonyok útján követni, különösen, amikor ezt az utat már a kommunizmus történelmi közelségének perspektívája hatja át. De talán éppen ez a marxista etika legszebb feladata: „az általános emberi erkölcszhöz”, a kommunista erkölcszhöz vezető fejlődés mozgástörvényeinek nyomon kísérése és feltárása. Erről az útról, amely a kommunizmushoz vezet, a szocializmus útjáról írja Marx: „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyanal, amely a tőkés társadalomból most *bújik ki*, amely tehát minden tekintetben, gazdaságilag, erkölcsében, szellemében, még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyét, melynek méhéből származik.”²⁹ Ez az összefüggés más oldalról is indokolja a múlt örökségének tárgyalását: a szocialista ember önteremtése ugyanis ellentmondásos folyamat. Ezek az ellentmondások tükrözik a régi társadalom „anyajegyeivel” folytatott harcot, amely „anyajegyek” a szocialista társadalmi morál kiteljesedésével, a kommunista ember születésének vajúdása közben semmisülnek meg. E fejezetben megkíséréljük a szocialista ember tudat- és érzelemvilága ellentmondásos fejlődésének, az ellentmondások megoldása felé vezető mozgástörvények néhány vonatkozásának vázlatos felvetését.

A probléma felvetése már előljáróban több kérdés tisztázását feltételezi. Disztigválni kell a munkához való viszonynak az etika rendszerében elfoglalt helye, valamint a munkának az ember és az emberi nem gondolat- és érzelemvilágának, erkölcsiségének kialakulásában, fejlődésében betöltött szerepe között, továbbá fel kell vetni az etika terminológiai problematikáját, ami, lényegében, az előző kérdéssel, az etika „rendszerani” kérdéseivel van kapcsolatban. A különböző szférák differenciált kezelése perdöntően fontos egyrészt ahhoz, hogy az etika és az egyén erkölcsiségének jelenségeit, törvényeit, normáit és kategóriáit egzakt módon vizsgáljuk, másrészt ahhoz, hogy az egyén erkölcsi fejlőd-

²⁸ Makarenko Művei V. k. 70. o.

²⁹ Marx—Engels V. M. II. k. 16. o.

désének törvényszerűségeit megfogalmazzuk. Ez a megkülönböztetés egyben lehetőséget teremt az erkölcs követelményrendszere és az erkölcsi fejlődés folyamata összefüggéseinek tudatos felismeréséhez.

Először talán az etika „rendsztani” kérdéseiről. A Marxista etika fundamentális kérdéseinek tisztázása és megfogalmazása mellett az etika „rendsztani” megalapozása nyitott kérdés. Az SZKP XX. kongresszusának gondolatokat felszabadító hatása — az azóta kialakult termékeny vitákban és megszületett alkotó marxista munkákban — e téren is érezteti hatását. E megújulás egyik állomása a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének 1959 márciusában tartott tudományos ülésszaka, melynek tárgya a marxista etika kérdései voltak. A megoldandó feladatok felsorolása között szerepelnek a marxista etika „rendsztani” kérdései is.

Az egyik felszólaló, B. T. Jefimov aláhúzza, hogy „... a marxista—leninista etika néhány problémája még nem kielégítő módon szerepel irodalmunkban. Másrészt mind a mai napig ’nézeteltérés’ van az egyik legfontosabb elméleti probléma megoldásában, az etikai fogalmak osztályozása terén. Cikkeinkben és broszúráinkban sűrűn felcserélik a morál legfontosabb alapelveit annak normáival, az etikai kategóriákkal, különböző erkölcsi tulajdonságokkal.”³⁰ Az etikai irodalomban leginkább az erkölcs „alapelveinek” meghatározásával találkozunk. De itt is „nézeteltérésekkel” találkozhatunk az egyes „alapelvek” rangsorolásában. A leggyakrabban a munkához való viszonyt és a kollektívizmust teszik elsődleges helyre. Az a gyakorlat, amely a kollektívizmust, a munkához való viszonyt, a humanizmust, a hazafiságot stb. mint az erkölcs alapelveit írja le, megreked a jelenségeket felsoroló szinten még akkor is, ha az egyes alapelvek között rangsorbeli különbséget tesz. Így ugyanis csak a jelenségek egymásmellettségét észlelhetjük, de nem tárhatjuk fel a törvények, normák, kategóriák egymás közötti összefüggését, minőségi különbségét, a belső kapcsolatokat, a közvetítések bonyolult láncolatát.

Nézzük konkrétan a munkához való viszony és a kollektívizmus problémakörét. Ha a munkához való viszonyt és a kollektívizmust egyformán az erkölcs alapelveinek tartjuk, lehetetlen a közöttük levő belső lényegi vonatkozások, közvetítések, minőségi kapcsolatok és különbségek feltárása. A kollektívizmus ugyanis a marxista etika rendszerében az erkölcs *jellegét* fejezi ki, mert a *szocialista erkölcs közösségi erkölcs*. A munkához való szocialista viszony pedig követelmény, az etika rendszeri meghatározása szerint erkölcsi *norma*. A két problémakör összefüggésében ez azt jelenti, hogy az erkölcs közösségi jellegének a munkához való szocialista viszony erkölcsi normájára meghatározó szerepe van, más szóval a közösségi jelleg primátusa a domináns. Ez a viszonya az erkölcs közösségi jellegének az erkölcs más normáihoz is. Erkölcsünk közösségi jellege kifejezésre jut a szocialista erkölcs minden normájában, így, a többi között, a munkához való szocialista viszony normája is tükrözi. Azt a meghatározásunkat, hogy a szocialista erkölcs jellege szerint közösségi erkölcs, a munkához való szocialista viszony fejlődési folyamatának elemzése során szeretnénk bizonyítani. Ugyancsak e meghatározás alapján próbáljuk a munkához való szocialista viszony erkölcsi normáját megfogalmazni.

A munkához való szocialista viszony erkölcsi normáját a következőkben fogalmazzhatjuk meg. A munkához való szocialista viszonyt az egyén nézőpontjából a munka öröme fejezi ki, amely magában foglalja az alkotó munkának a *közösségi* munkában való átélését, a munka *társadalmi hasznosságának* felismerését. Ennyit a probléma felvetéséhez az etika „rendsztani” aspektusából.

Komplex probléma annak a vizsgálata, hogy a szocialista viszonyok között végzett munka hogyan hat az egyén szocialista tudat- és érzelmvilágának alakulására és fejlődésére. Alá kell húznunk azt a tényt, hogy a munka *önmagában* még szocialista viszonyok között sem „nevel”, és a munkához való szocialista viszony sem alakul ki spontán. A munkához való szocialista viszony kialakulása *folyamat*, melynek társadalmi és pedagógiai feltételei vannak. A társadalmi feltételek között alapvető szerepe van a társadalmi viszonyoknak, az anyagi-műszaki színvonalnak. A pedagógiai feltételeken értendő a társadalom *széles* értelemben vett nevelő és az iskolai nevelő munka szűkebb értelemben vett pedagógiai hatása.

A szocialista forradalom megteremtette a munkához való szocialista viszony kialakulásának társadalmi feltételét. Az ember felszabadulásával *felszabadult a munka*. Az „idegen ellenséges hatalomnak” végzett munka negatív pszichikai és demoralizáló erkölcsi hatása helyett a felszabadult munka megteremti a pszichikai *feltételeket* az egyéniség morális kibontakozásához és a munkához való szocialista viszony kialakulásához. A szocialista társadalmi viszonyok által teremtett lehetőségek megvalósulása bonyolult kölcsönhatásban áll az egyént érintő népgazdasági, politikai és pedagógiai hatásokkal. Nem véletlen,

³⁰ A marxista—leninista etika kérdései. Pedagógiai Tudományos Intézet kiad., 1961. 220. o.

hogy a Szovjetunió Kommunista Pártja programjában a népgazdasági és politikai célkitűzések mellett komoly helyet foglal el a „nevelés a munkában”. E részben szó van arról, hogy: „A párt *nevelő munka középpontjába* (kiemelés tőlem. K. K.) állítja azt a feladatot, hogy a társadalom valamennyi tagjában kialakítsa a munkához való szocialista viszonyt.”³¹

Bennünket most az a probléma érdekel, hogy a szocialista viszonyok között végzett munka, a munkához való szocialista viszony erkölcsi követelménye megadja-e a lehetőséget az egyéniség kibontakozásához; hogy a szocialista viszonyok között végzett munkának milyen erkölcsi vonatkozásai vannak.

Az egyén szempontjából a munkához való szocialista viszony kialakulása, a munka pozitív erkölcsi hatása vonatkozásában a *munka öröme* az *érzete a perdöntő*. Az örömpszichikai érzélem, minden egészséges ember lelki életének eleme. Erkölcsi érzületté azzal válik, hogy az egyén a *munkában* átéli az örömet. A munka öröme az *érzete önmagában* még nem kifejezése a munkához való szocialista viszonyoknak, de elidegeníthetetlen eleme. Ezért a munka öröme az *érzete* a szocialista ember életörömeinek fontos területe. Hozzá tartozik a szocialista társadalom által igényelt élet teljességének átéléséhez. A munka örömeinek kiváltói lehetnek: az alkotó munka, az eredményesség, a munka társadalmi hasznossága és elismertsége stb.

A kérdést megközelíthetjük ha a munka örömeinek két komponensénél: az alkotó munkánál és a munka társadalmi hasznosságánál tovább időzünk. E két problémakört a tulajdonviszonyok nézőpontjából szoktuk leggyakrabban felvetni, hiszen szocialista tulajdonviszonyok teremtik meg az alkotó munka egyre szélesedő lehetőségeit, s a tulajdonviszonyaink vetik fel minőségileg új formában a munka társadalmi hasznosságát. Kevesebb szó esik arról az érdekes összefüggésről, amely a tulajdonviszonyok hatására létrejövő technikai fejlettségi szint és az alkotó munka lehetősége és formája között fennáll. Pontosabban, foglalkoztatja ez az etikai szerzőket, de csak két fontos vonatkozását szokták érinteni. Az egyik érintett vonatkozás a kiindulás, az, hogy a szocializmusban a megváltozott társadalmi viszonyok a technikai fejlődést előrelendítik. E fejlődés eredményei a dolgozók szolgálatában állnak, megteremtve a munkához való szocialista viszony *gazdasági feltételeit*. A másik kérdés, amellyel bővebben foglalkozik az etikai irodalom, a perspektíva kérdése, az automatizálás, a fizikai és a szellemi munka közötti ellentmondás feloldásának mozgástörvényei. E mozgástörvények kutatásánál a közbelső szakasz, jelen helyzetünk problematikája kissé háttérbe szorul. Arról keveset beszélünk, hogy szocialista technikánk a tőkés viszonyok béklyóitól felszabadulva hatalmas fejlődésnek indult, s jelenleg, az automatizálást megelőző szakaszban, a munkás egyéni munkáját mind kisebb részműveletekre bontja. Pedig ez a fejlődési szakasz azért hangsúlyos, mert bizonyos konzekvenciái vannak a dolgozó erkölcsi fejlődését érintően. Így most már *nemcsak a szocialista tulajdonviszonyok nézőpontjából, hanem a szocialista tulajdonviszonyok hatására létrejövő technikai fejlődés szintjéből is fel kell vetni az alkotó munka új, a szocialista viszonyok között való átélésének problematikáját*.

A technikai fejlődés alacsonyabb fokán, a még a szocialista viszonyok között is továbbbélő kézműiparban a munkás egyéni munkájában *közvetlenül* átéli az alkotás örömét. A kész termékben realizálhatja egyéni invencióit. A kézműiparban az *egyéni* munkával létrehozott kész termékben megvalósuló egyéni invenció, alkotó munka sajátosan *individualista* érzélemvilágot fejez ki. A polgári társadalom hajnalán azonban a mester átélte a munkában és a munka folyamatában az alkotás örömét, élvezte erőit. Gondoljunk pl. Romain Rolland, Colas Breugnonjára. A tőkés viszonyok fejlődése az individualizmust a végsőkig kielezi, ugyanakkor a gyáron belüli munkamegosztással a termék elkészítését „közösségi” munkává teszi. Ennek a közösségi munkának közössége csak a *közösen* végzett munkát jelenti, amelyben az individualizmus elsorvasztja az individuumot, a munkást „beszélő szerszámmá” változtatja. A tőkés viszonyok ugyanis elzárják a lehetőséget annak, hogy a munkás a *közösen* végzett munkában *közvetve* átélhesse az alkotás élményét. A szocialista viszonyok megteremtik a *feltételeit* annak, hogy a munkás az alkotás örömét *közvetve* — a *közösség* munkájában — átélhesse. Filozófiai terminológiával élve: a polgári társadalom hajnalának vívmányát, az alkotó munkának közvetlen átélését tagadják a tőkés viszonyok, a szocialista tulajdonviszonyok „megszüntetve megőrzik” az alkotás élményét azzal, hogy a közvetlen átélést a közvetítések láncolatával oldják fel. Az alkotás örömeinek átélése a közösség munkájának gyümölcsében felveti az individualista és a közösségi szemlélet problematikáját. Már itt jelezni kell, hogy a közösségi szemlélet, a közösségi ember nem munkáján kívül, hanem munkájának végzése közben alakul ki.

³¹ Szovjetunió Kommunista Pártjának Programja (Tervezet). Népszabadság, 1961. VIII. 6., melléklet, 14. o.

Tehát az alkotó munka jellegének az új, szocialista viszonyok között való átélési formája: a munkás az alkotás élményét a *közösség* munkájának folyamatában és gyümölcsében átélje. Ez perdöntő a munka erkölcsi hatása szempontjából.

Utaltunk arra, hogy a közösségi ember gondolat- és érzelmvilága a munkában alakul, formálódik. Azt is alá kell húznunk, hogy ez nem spontán történik, és hogy a fejlődésnek *formálódni* jellege van. A közösségi szemlélet kialakításához a munkást a munkában *érdekelletté* kell tenni. A munkás a szocializmus viszonyai között a munkában kétféleképpen lehet érdekelt: emberileg és anyagilag. Az anyagi érdekelttség a szocializmus építésének elengedhetetlen ösztönző ereje. Itt szükséges visszautalni Marx aforisztikus megjegyzésére, amelyben aláhúzza, hogy a szocializmus a kommunizmusnak alsó szakasza, olyan „kommunizmus”, amely még nem saját alapján fejlődött ki. Így az erkölcsi ösztönzők mellett az anyagi ösztönzőknek komoly szerep jut. Ehhez kapcsolódik az a lenini tétel, amely szerint a szocializmus építésében az anyagi érdekelttség elvét kell érvényesítenünk. Az anyagi érdekelttség elvét az SZKP XX., különösen pedig a XXII. kongresszusa megerősítette, leszögezve, hogy érvényességi köre a kommunizmus anyagi alapjainak lerakására is kiterjed. Hangsúlyozni kell azonban, hogy az anyagi érdekelttség a kommunizmus építésének, de még a szocializmus építésének sem kizárólagos ösztönző ereje. Nem helyes, és nem is beszélhetünk a munkához való szocialista viszonyról sem, ha a munkás *emberileg* nem érdekelt a munkában, még akkor sem, ha az anyagi ösztönzés kimagasló teljesítményekhez vezet. S itt van a szocialista ember gondolat- és érzelmvilága, erkölcsisége munkában való önteremtési folyamatának egyik fontos ellentmondása: az anyagi és az emberi érdekelttség együttes hatása. Az ellentmondás két pólusa, két oldala a szocialista viszonyok sajátos ellentmondásainak tükröződése. Kifejezi a szocialista elosztási viszonyokat, hogy „mindenki munkája szerint . . .” s a tulajdonviszonyokat. Ennek az ellentmondásnak mozgástörvénye, hogy a szocializmus viszonyainak kiteljesedésével, a kommunizmus alapjainak lerakása idején mindinkább az emberi érdekelttség, az erkölcsi ösztönzők dominálnak, majd kizárólagossá válnak. Kétségtelen, hogy már a munkához való szocialista viszonyban is az emberi érdekeltséget kell az ellentmondás fő oldalának tartanunk. Feltétlenül szükséges a munkához való szocialista viszony kialakításához, hogy a dolgozó ne pusztán „a boríték örömet” érezze, hanem a végzett munkában is leljen örömet.

A munkásnak a munkában való érdekeltté tételének *fokozatai* vannak. Első fokozatnak tarthatjuk az anyagi érdekelttség elsődleges szerepét. Az anyagi érdekelttség elsődleges szerepe nemcsak az egyén nézőpontjából kiindulás, hanem a népgazdaság oldaláról is. Az erkölcsi ösztönzők fejlődésének ugyanis anyagi feltételei is vannak. Mármost az anyagi érdekelttség teremti meg a szocializmus építésének bizonyos fejlettségi fokán az anyagi feltételeit az emberi érdekelttség, az erkölcsi ösztönzők megerősödésének, ami — visszahatva a termelésre — gyorsítja az általános fejlődést. A következő szint, amikor a munkás munkájának *társadalmi hasznát* átérzi, ez már lépés a közösségi érzés felé. Az egyéni munka társadalmi jelentőségének felismerése is *folymat* jellegű, több állomása van. A munkásnak ismernie kell munkája szerepét és hasznát a brigád közösségétől a gyári közösségig. Nemcsak formálisan, hanem gyakorlatilag is, értve ezen, hogy ismernie kell: hogyan függ össze munkája a késztermék előállításának folyamatával. A munka adjon ösztönzést az egyéni kezdeményezésre, és teremtsen lehetőséget ennek a közösségi munkában való megvalósulására. Az egész folyamatot át kell hassa a munka társadalmi hasznosságának, „nevelői” tudatosítása. A társadalmi hasznosság — az „erkölcsi” elismerésén túl —, a szocializmus elve alapján, kifejezésre jut az anyagiakban is. Ez még csak az üzemi érdekelttség, az üzemi közösség kialakulásának nyers, vázlatos kifejtése. Az üzemi közösséget, pedagógiai nyelven, „elsődleges” közösségnek nevezhetjük. Ebben az elsődleges közösségben érzékeli a munkás a közösség munkájának és, ezen belül, egyéni munkájának társadalmi hasznát. Ebben a közösségben válik a munkás munkája *közösségi* munkává. Az emberi érdekelttség újabb állomása, amikor a munkás az alkotás örömet a közösség munkájának folyamatában átéli. A továbblépés az üzemi, az elsődleges közösségtől a népgazdasági szemlélet kialakítása, a közösségi érzésvilág teljes kibontakozása. Ennek elemei az üzemi közösségen belül az egyéni munkák társadalmi hasznosságának, valamint az üzemi és a társadalmi érdek harmóniájának érzékelése és tudatosítása. Alá kell húzni a fejlődés *folymat* jellegét, valamint azt, hogy ennek komoly népgazdasági, tehát objektív és személyi feltételei vannak. A személyi feltételek között a munkás szakmai műveltségének emelése mellett az általános művelődési szint emelkedése első helyen áll. Hangsúlyozni kell azt is, hogy az egész folyamat csak tendenciaként érvényesül, de ellentétes tendenciák is hatnak: különböző érdekek átmeneti konfliktusa, meglevő bürokratikus tendenciák stb.

Ebben az összefüggésben beszélhetünk a *munka örömeinek szocialista tartalmáról*, mondhatjuk, hogy a munka öröme — az egyén szempontjából — a munkához való szo-

cialista viszony kifejezése, amely öröm magában foglalja az alkotó munkának a *közösségi munkában való átélését*, a munka társadalmi hasznának a felismerését. A munka örömeinek ilyen átélése során alakul az egyén közösségi érzelmvilága. Az etika rendszertani kérdéseinél utaltunk arra, hogy a szocialista erkölcs közösségi erkölcs, ezt bizonyítottuk — bizonyos megszorítással, mert a problémakört nem teljes gazdagságában vizsgáltuk — a munkához való szocialista viszony erkölcsi normájának elemzésénél. A munkához való szocialista viszony erkölcsi normáját és ennek kialakulási folyamatát két vonatkozásban — a tulajdonviszonyok következtében lehetővé vált technikai fejlődés, valamint munkában való érdekeltség tétel ellentmondásának vonatkozásában — elemeztük.

A technika problematikájának felvetéséhez még annyit, hogy a „modern” technika korszaka — sokak véleménye szerint — magában hordja az elembertelenedés tendenciáját, a humánus elszegényedését. Hegel kérdésfelvetése, a fiatal Marx világos elemzése is bizonyítja, hogy az elembertelenedés gyökerei nem a munka technikai szintjéből táplálkoznak, hanem a tulajdonviszonyokból. A munka technikája fejlődésének tendenciájában immanens módon az emberi felemelkedés gazdasági és — bizonyos módon — emberi lehetőségei teremthetnek meg. Éppen a szocialista tulajdonviszonyok talaján történő technikai fejlődés teremti meg a munkához való szocialista viszony gazdasági feltételeit. S a szocialista tulajdonviszonyok teszik lehetővé, a gazdasági feltételek alapján, a közösségi ember gondolat- és érzelmvilágának kialakulását, ami történelmi lépés az emberi nem fejlődésében az élet teljességének átéléséhez. A szocialista viszonyok azonban még ebből a szempontból is átmeneti viszonyok. Az élet teljessége, az egyéniség gazdag lehetőségei, a közösségi élet sok vonatkozása a kommunista társadalomban realizálódik.

A kommunista társadalom nemzedékünk elérhető valósága. Ezért a munkához való szocialista viszonyt még ebből a szempontból is fel kell vetnünk. A kommunizmus megvalósulásának objektív feltétele az anyagi-műszaki bázis megteremtése, szubjektív feltétele, hogy az embernek a munka életszükségletévé váljék. A munka életszükségletté, természetes tevékenységgé a felszabadult munka öröme keresztül válik. Ezért húztuk alá azokat a mozzanatokat, amelyek a munka örömet közösségi örömmé változtatják, a szocialista ember életörömeinek területévé teszik. A munkához való szocialista viszony emberi érdekelttségét kíséri és ösztönzi az anyagi érdekelttség. A szocialista viszonyok következtetes kibontakozása folyamán, a népgazdasági feltételek megteremtésével mind inkább előtérbe kerül a dolgozó emberi érdekelttsége, így a munka öröme — a munkához való szocialista viszony kifejezője az egyén nézőpontjából — amely magában foglalja az alkotó munkának a közösségi munkában való átélését, a munka társadalmi hasznának felismerését: *cstrája* a munkához való kommunista viszonyoknak. S egyben a közösségi ember önteremtésének folyamata.

Katona Katalin

A történelmi folyamat megismerésének logikája*

A modern történeti kutatások egyre nagyobb mértékben igénylik a speciális logikai módszerek kidolgozását, olyan fogások és módok feltárását, amelyek általánosítják a *fejlődési folyamat* tudományos reprodukálásának tapasztalatait, az objektum történeti visszatükrözésében jelentkező sajátosságokat. A bonyolult rendszerek (társadalmi, gazdasági viszonyok, a kozmikus rendszerek) fejlődési folyamatának megismerése csak a dialektikus materializmus megjelenésével helyezkedhetett tudományos alapokra, mert csak a dialektikus módszer és fogások segítségével lehet behatolni az összetett folyamatok látszatokkal takart lényegébe.

A Szovjetunióban mind több kutató foglalkozik a történeti kutatás módszertani alapelveinek kidolgozásával. Ezt tükrözte a logika és a tudományok módszer-

tani problémáinak szentelt 1960-as összefoglaló értekezés, ahol kibontakoztak az olyan törekvések körvonalai, amelyek a megismerés tartalmi részének logikai analizisre irányulnak. Grusin már az itt tartott előadásában is felvetette, a recenziónk tárgyát képező könyvben pedig széleskörűen és mélyrehatóan igyekszik megválaszolni a történelmi folyamat visszatükrözésének logikai problémáit: azt, hogy mit értünk a „folyamat”, a „folyamat mozgató ereje”, a „folyamat tényezői” és a „tényezők kölcsönhatása” stb. terminusokon? Mindezek — a szerző által megjelölt — kérdések a rendszerkutatás problematikájával és a dialektikus logika alkalmazásával kapcsolatosak, ezért a történelmi kutatások logikájával foglalkozók feladata: feltárni a bonyolult szervezetté és egész-jellegű jelenségek fej-

* Б. А. Грушин: Очерки логики исторического исследования. Москва, 1961.

lődési folyamata visszatükrözésének módjait és módszereit.

A könyv kiindulópontja a *fejlődési folyamat kategóriájának* elemzése. Grusin szerint a következő fejlődési típusokról beszélhetünk:

1. *Elementáris folyamatok*: a) az elemek és b) az összefüggések keletkezése, c) az összefüggések belső és d) az összefüggések rendszeren belüli változása.

2. *Összetett folyamatok*: mindig rész-folyamatokból állnak, ezek alkotják a fejlődési folyamat belső feltételeit, míg a konkrét történelmi feltételeket az összetett folyamat megjelenési formáját meghatározó tényezők.

Minden fejlődési folyamatnak két szükségeszerű mozzanata van: az idő és a struktúra. Grusin helyesen mutat rá, hogy idő nélkül a fejlődési folyamat elképzelhetetlen. Természetesen az idő és a fejlődés nem azonosítható, mert az idő csak egyszerű különbség, kevesebb a változásnál, amely a fejlődési folyamat belső összetevőinek, kapcsolatainak mozgása. Viszont a változás kevesebb, mint a fejlődés, amely a struktúra mozgása, változása. Míg a változás csak az összetevők helyét vagy szerepét változtatja, addig a fejlődés az összetevőket átalakítva vagy teljesen megszüntetve hoz létre új belső felépítést.

A struktúrát mennyiségi, elhelyezkedési és kapcsolódási aspektusból kell vizsgálni. A struktúra logikai figurációi az elemek száma, egyenlő vagy egyenlőtlen értéke és helye szerint változnak. „Az objektum állapota” fogalom megalkotásának a struktúraformák megismerése képezi az alapját. Ezek szerint az objektum állapota nem más mint a tevékenységhez szükséges tényezők komplexuma. E tényezők közel együttes változásainak megfelelően beszélünk az objektum állapotairól vagy, más szóval, a fejlődés különböző szakaszairól, stádiumairól. Természetesen, egy-egy állapot vagy részfolyamat alapján még nem nyerhetünk képet a rendszer fejlődési struktúrájáról. Ezek a struktúrának meghatározott minőségeit mutatják. Az objektum történelmi állapotainak sora (egymásutánja) és az állapotok kölcsönös függése egymástól alkotja a fejlődési folyamatot, a „kiinduló állapot”-tól az „eredményállapot”-ig.

A történeti kutatásnak a fejlődési folyamat reprodukálása során először is — a széttagolatlan objektumból kiindulva — meg kell állapítania a *külső* összetevők szinkronikus és polikronikus sorait, tényezőit (ezek egy nem rendszerezett empirikus történetet vetítenek elénk). Tovább haladva, megállapítja a *belső* összetevők szinkronikus és polikronikus

sorát; ez az elemzés egy nem rendszerezett struktúrát, illetve genetikussort eredményez. Rendszerezett sorokra úgy teszünk szert, hogy a szinkronikus (strukturális) viszonyokat a horizontális, a polikronikus sorokat pedig a vertikális sajátosságok segítségével tárjuk fel. Ezzel megállapítjuk a genetikussort és a strukturális sorok belső összefüggéseit is, de nem egyszerűen az állapot struktúráját tárjuk fel, hanem a fejlődési folyamat struktúráját.

A genezis és a struktúra reális tartalmának megállapítása ad lehetőséget kölcsönös viszonyaik és egyúttal az objektum egészének hű visszatükrözésére. Ezért az egész megismerési folyamatra igen döntő lehet a) a kiindulás helyes kiválasztása a polikronikus és a szinkronikus sorban, b) a kiinduló folyamat összetevőinek helyes rekonstrukciója, c) az állapotok oksági kapcsolatainak helyes felállítása, ami megadja a kutatás parafrázisait. Mindezek ismeretében képességet nyerünk az objektum egészének elsődleges, kezdeti megfogalmazására és kutatására.

A fejlődési folyamat egészére való áttérés megköveteli a különféle történeti állapotok összehasonlítását, az általános tényezők kiemelését, ami az azonosítás kezdetén még csak strukturális analízist jelent, de az állapotok kapcsolatainak vizsgálata megismertet bennünket a genetikussort azonosságokkal is. Ez a módszer — írja Grusin — nem jelent általánosítást, mert a kutatás e szakaszban nem hoz létre új absztrakciókat. Ezért az azonosítást ki kell egészíteni az állapotok elkülönítésével, vagyis specifikumaik feltárásával. A sajátos formák vizsgálata vezet el a fejlődési folyamatok különböző típusainak reprodukálásához, az ellentmondások és az ellentmondó oldalak — a fejlődési folyamat mozgató erőinek — szétválasztásához. Lényeges követelmény itt a kutató számára, hogy a különös formák előtérben állása ne halványítsa el a vizsgálat fő célját, az általános törvények szerepének kimutatását. A sajátos formák azonosításának és elkülönítésének alapja az objektum strukturális és genetikussort analízisének egysége.

A történeti analízis mint a genetikussort feltárása kimutatja a fejlődési folyamat folyamatosságát a kiinduló állapottól az eredményig, míg az elméleti analízis mint a strukturális sorok feltárása a fejlődési periódusok különbségeit, az általános mechanizmustól való eltéréseiket vetíti elénk. Ilyenképp a folyamat mechanizmusának feltárása, formája szerint, két fajta lehet: a) elméleti és b) történeti. Marx a tőke keletkezését mindkét formában kifejtette,

és — bár a két forma lényeges eltéréseket mutat — azonos eredményekre jutott. Az elméleti kifejtés során a kutatót az objektum szemléletének logikai sorrendje vezeti, a történeti kifejtés során pedig a valóságos kapcsolódás időrendje.

A reprodukálási módszerekből látható, hogy a visszatükrözés formája nem független a folyamat típusától (keletkezés, differenciálódás, funkcionális átalakulás), a folyamat bonyolultságától és a kutatás feladataitól. A kutatás genetikus és strukturális módszereinek formái a folyamat bonyolultságától függően változnak. A logika feladata abban áll, hogy ne csak a két módszert, de speciális formáikat is differenciáltnan dolgozza ki, mert a rendszer egésze fejlődésének konkrét bemutatása csakis a részletekbe való behatolás útján képzelhető el. Reális és lényegbevágó általános képet csak az e speciális formák által feltárt eredmények szintézise adhat. Maguk a módszerek külsődlegeseek, csak a lényeg feltárására alkalmas fogások egy-egy csoportját képviselik. A kutatási rendszer struktúráját a vizsgálat célja és az elinduláskor rendelkezésre álló anyag határozza meg. A különböző kutatások közös módszerei és fogásai a tárgyak bizonyos fokú hasonlóságából erednek, pl. a csillagrendszerek története és a Föld geológiai története vizsgálatában vannak hasonlóságok, mint ahogyan minden történeti kutatásban vannak.

A szerző által leírt speciális fogások figyelembevétele és az általános módszerekkel, törvényekkel való egységesítésük nemcsak az egész rendszer általában vett fejlődési mechanizmusának, hanem a végső cél elérésének, ti. az eredményállapot sokoldalú feltárásának is az alapja. Minden módszer csak valamilyen rendszerhez kapcsolva válik ténylegesen kutatási móddá; a történeti és a logikai módszer csakis történeti rendszerhez kapcsolva, csakis a rendszer fejlődésének történeti folyamatához kapcsolva lehet kutatási mód.

Grusin könyve igen figyelemre méltó és érdekes kísérlet a történeti kutatások sajátosságainak vizsgálata terén. Igyekszik az ilyen jellegű vizsgálatok empirikus kereteit túlhaladó módszerek bemutatására, hogy a kutató, ezek segítségével, a felszínről a dolgok lényegébe hatolhasson. A szerző törekvése: az elméleti-módszertani problémák iránt felkelteni az érdeklődést — sikeresnek mondható, sőt könyve az egyetemi, történeti és filozófia oktatásban is eredményesen felhasználható, mert nem a dialektikus módszer általános sémáit adja, hanem a különös alkalmazási módot, a történeti anyagban belül.

Tudományos felhasználása már sokkal vitathatóbb. Bár úttörő jellegénél fogva gondolatébresztő és további kutatások kiinduló pontjául szolgálhat, mégis, minden erénye mellett, komoly fogyatékoságai vannak. Jelölési módja, szimbolikája igen szaggatottá teszi a kifejtés folyamatosságát, befolyásolja a tanulmány érthetőségét, nem egyszerűsíti az analízist — csupán rövidíti a kifejtést.

A szerző konklúzióként igyekszik elkülöníteni a történeti és a logikai kategóriákat, mint objektív és mint megismerési viszonyt. A tárgyalás folyamán a kettő mégis keveredik, nem különül el megfelelően az objektív, mint a megismerés alapja, ezért is nem kerül sor a, objektív genezisz és struktúra elemzésére. A szerző ennek ismeretét adottnak veszi, pedig a probléma bonyolultsága és vitatottsága megkövetelné, hogy ebből (ti. az objektív törvényekből és sajátosságokból) induljon ki. Ez jelenti az alapot, amelyhez idomulnia kell a speciális kutatási módszereknek. Ha az objektív bázis figyelmen kívül marad, a speciális logikára vonatkozó nézetek spekulatív jellegűvé válnak. Ez a veszély megvan Grusin tanulmányában máshol is. Amikor a történeti kutatások logikai módjait mindvégig a tökémarxi elemzésével illusztrálja, lényegében figyelmen kívül hagyja, hogy a történeti és a logikai egységen nyugvó elméleti kifejtés nem azonos a történeti és a logikai egységen nyugvó genetikus sorral. Figyelmen kívül hagyja, hogy Marx e gondolatai a kifejtés logikája szerint íródtak, már rendezett és absztrakt tényezők. Más a kifejtés és más a kutatás logikája. Így a példákból csak visszafelé következtethetett, hogyan is kutatott Marx? Ez is érdekes. De a könyvben kitűzött célok elérésére alkalmas módszerek bemutatásához a történeti tudományok mai problémáiból vett illusztrációkra lenne szükség. A valóság tényeiből kell feltárni a módszertant, nem pedig az elképzeléseinkhez kell példákat keresnünk. Tanulmánya elején Grusin is helyes módszert követ, de aztán felhagy vele. Kár volt, mert úgy véljük, hogy eredményei — de még inkább kiindulásai — helyesek, a kifejtései azonban nem eléggé megalapozottak.

A könyv hibái az úttörő munka fogyatékoságai, amelyeket azonban a fent kifejtett erények és eredmények sokszorosán felülmúlnak, és a könyvet igen gazdag és rendszerezett kutatási alappá teszik a részletekben elmélyedők számára.

Balogh József

A tudományos ateizmus alapjai*

Hosszú idő után 1961-ben összefoglaló, marxista kézikönyv jelent meg a tudományos ateizmus kérdéseiről. Szerzői szovjet filozófusok és történészek, a céljukat az előszóban így körvonalazták: „sok év után először, egy könyvben... fejteni ki a tudományos ateizmus alapvető problémáit”, úgy hogy „szerepeljenek benne azok a legaktuálisabb kérdések, amelyeket az ateista propaganda kifejtéséhez feltétlenül ismerni kell” és „tankönyvnek is felhasználható legyen”.

A könyv három részből áll. Első részében, mely a „Vallás, ateizmus, tudomány” címet viseli, a szerzők, polemizálva a polgári tudomány különféle álláspontjaival, rámutatnak arra, hogy a vallás fogalmát csak a materialista történelemfelfogás alapján lehet helyesen meghatározni. A burzsoá etnográfia és más tudományágak lelkiismeretes képviselői ugyan e nélkül is érhetnek el bizonyos sikereket a valláskutatásban, de eredményeiket csak nyersanyagként lehet felhasználni.

A mű szerzői az ateizmus meghatározásánál elsősorban annak a materializmust kifejtő pozitív jellegét emelik ki, továbbá, hogy az ateizmus szükségszerűen kapcsolódik össze a materializmussal, hogy a vallás és az ateizmus harca történetileg az idealizmus és a materializmus összecsapása. Az ateizmus tudományossága, következetessége döntően attól függ, mennyire következetes, tudományos az a materializmus, melyből táplálkozik. A szerzők így elhatárolják magukat attól a helytelen, ahisztorikus felfogástól, hogy az ősember is ateista volt, és előkészítik a marxista ateizmus minőségileg új vonásainak megértését is, ti. hogy „a marxista ateizmus nemcsak leleplezi a vallásos világnézet helytelenségét, hanem szembeállítja vele a valóban tudományos világképet — a természet és a társadalom fejlődésének tudományos magyarázatát”. (50. oldal)

Az ateizmus történeti formáit ismeretve hangsúlyozzák, hogy az ateizmust sem logikailag, sem történetileg nem lehet önmagából magyarázni, hanem elsősorban az objektív determináló tényezők közül — a termelőerők és termelési viszonyok fejlettségéből, az osztályharc színvonalából — kell kiindulni. De feltétlenül figyelembe kell venni az ateizmus konkrét történeti formájának és a korabeli tudománynak a kapcsolatát, a vallás belső helyzetét és az ellenséges támadásoknak az ateizmust fejlesztő hatását is.

Foglalkozik a könyv a természettudomány teológiától való elszakadásának megtermékenyítő hatásával, aláhúzza a természettudomány vallásra mért csapásainak a jelentőségét, kitér a dialektikus materializmus elméletével és módszerével rendelkező természettudósok eredményeire. Kifejti a vallás és a tudomány közötti állandóan mélyülő ellentét tartalmát, hangsúlyozva, hogy korunkban a vallás védekező helyzetben van a tudománnyal szemben, és kénytelen meghamisításához folyamodni, hogy a tudománnyal való összhangját megkísérelje bizonyítani. De a könyv nem értelmetlenül szűken a vallás és a tudomány harcát — kiterjeszti az elemzést a társadalmi életre is, mert „a vallás mai védelmezői a tanításaikkal szembeni legnagyobb veszélyt éppen a társadalmi élet materialista magyarázatában látják”, és mert „az egyházak szociális demagógiájának minden formája lényegében elsősorban a marxizmus ellen irányul”. (100. o.)

A második rész — „A vallás keletkezése és fejlődése. A vallási tanítások kritikája” — részletesen elemzi a vallások ismeretelméleti gyökereit, genetikus folyamatait, társadalmi-természeti okait, történeti és osztályjellegű változásait keletkezésüktől napjainkig. Legrészletesebben a kereszténységet taglalja, történelmi összefüggéseiben ismerteti a kereszténység minőségileg új vonásait és társadalmi funkcióját, kifejti a kereszténység különböző formáinak politikai tartalmát a kapitalizmusban, e formák lényegileg alárendelt, de az ateista propaganda szempontjából fontos különbségeit, és a kereszténység különböző formáinak viszonyát a munkásmozgalomhoz.

A harmadik rész („A kommunizmus építése a Szovjetunióban és a vallásos maradványok leküzdése”) részletesen foglalkozik a proletárpárt, a szocialista állam és a vallás viszonyával, ismerteti a párt stratégiáját és taktikáját a vallás elleni küzdelemben. A könyv hangsúlyozza, hogy vallási maradványokról csak a valóságos világ fantasztikus, torz visszatükröződését determináló tényezők megszüntével lehet beszélni. Ezeket csak a szocializmus felépítése és megszilárdulása szünteti meg. A szocializmus felépítése után a Szovjetunióban a vallásos érzéseket tápláló objektív társadalmi tényezők eltűntek, de a nemzetközi helyzet még elősegíti a vallásos nézetek megmaradását.

*Основы научного атеизма (ред. колл.: И. П. Цамерян и др.). Москва, Госполитиздат, 1961, стр. 454.

A szerzők a vallási maradványok kauzális elemzéséből következtetnek az alkalmazandó ateista propaganda tartalmára, formájára és helyes módszerére is. Fontos tudni azt, hogy milyen társadalmi rétegről, milyen anyagi körülmények között élő emberekről, milyen vallási formáról és a vallás melyik elemének maradványairól van szó. Az ateista propaganda csak akkor lehet eredményes, ha a természetéről és a társadalomról szóló materialista nézet tudományos alapjait alaposan feltárja, ha közérthető, ha rendszeres, nem pedig csak kampányszerű. Ezzel kapcsolatban a szerzők nagy súlyt helyeznek arra, hogy a vallás-erkölcs és a kommunista erkölcs egymással szemben álló elveit ismertessék.

A mű értékét, használhatóságát bizonyítja, hogy az első kiadás igen gyorsan elkelt. A könyv nagy segítséget nyújt az ateista propagandamunkában, színvonalának emelésében. Számos olyan kérdést vet fel és válaszol meg, amelyek a vallással még nem szakító, de a kommunista társadalom építésében részt vevő embereket érdeklik, így pl. azzal, hogy volt-e progresszív szerepe a vallásnak a tudományok és a társadalom fejlesztésében. Különösen jó az a fejezet, amelyben a katolicizmusnak az imperializmusban játszott szerepét ismerteti. Kiemeli, hogy e korban a katolicizmus társadalmi szerepének kritériuma a Szovjetunióhoz való viszony. Nagy és érdekes történelmi anyagot mutatja be, hogy a pápák mindig a Szovjetunió elleni harc ideológiai előkészítői voltak, és ugyanakkor a legjobb kapcsolatok alakultak ki, pl. Mussolini és a pápa, vagy a német vezető fasiszták és Pacelli bíboros — a későbbi pápa — között.

A könyv érdemei mellett azonban szólni kell néhány hibáról, következtetlenségről is. Így pl., bár a könyv szerzői a tudományos ateizmus minőségileg új vonásainak sorában hangsúlyozzák, hogy a vallásos felfogással szemben ki kell fejeteni a tudományos világképet, ez a könyvből elmaradt. Legalább a legfontosabb kérdések tárgyalásánál a természettudományos anyag világnézeti elemzése és néhány fontos társadalmi törvényszerűség szélesebb és mélyebb kifejtése erősítené a mű hatékonyságát. Nemcsak azt kellene pontosabban körvonalazni, hogy mi a tudományos ateizmus tárgya, hanem az ezzel összefüggő kérdéseket is: hogyan fedi problémaköre a marxista filozófiát, hogyan kapcsolódik a természettudomány eredményeihez, mi legyen a súlypontja: a vallástörténeti vagy a filozófiai anyag.

A recenziált könyv nem etikai segéd-eszköz, nem feladata a kommunista erk-

ölcs fő problematikájának kifejtése, ezért csupán a vallás-erkölcsnek a kommunizmus-hoz való viszonyát szándékozik ismertetni. Kiemeli, hogy a „vallás-erkölcs fő célja mindenféle elnyomás, és embernek ember által való kizsákmányolás alapuló társadalmi rend védelme” (405. o.). Meggyőzően mutatja be, hogy a szocializmus viszonyai között „a vallásos maradványok, lényegükönél fogva, az emberekben olyan erkölcsi tulajdonságokat alakítanak ki, amelyek nem elősegítik, hanem fékezik a kommunista építést” (412. o.), hogy a vallások a szocializmusban is „állandóan azt hirdetik, hogy minden e világi dolog hiábavalóság”, hogy a közösségtől elszigetelődésre nevelnek, mert „a vallás-erkölcs — koncentrált individualizmus és egoizmus”. (413. o.) Egy nagyon fontos dolog azonban hiányzik itt, nevezetesen: a vallás-erkölcsi maradványok osztályszempontból való szembeállítás a kommunista erkölccsel.

A vallás társadalmi gyökereinek kérdése a másik olyan probléma, amelynek tárgyalásánál bizonyos hiányosság érződik. A könyv szerzői egyenetlenül tárgyalják a vallás társadalmi gyökereinek konkrét formáit. Sokoldalúan elemzik a vallás keletkezésének általános társadalmi gyökereit, meggyőzően mutatják be szerepüket a szocializmus építése időszakában. De, sajnos, elnagyolt, nem eléggé alaposan elemzett részeket is találunk: különösen kereszténység keletkezése és a katolikus és a pravoszláv egyház szétválása okainak a taglalásánál. A könyv szerzői ugyan Marx értékeléséből indultak ki, ti. hogy „a kereszténységet az antik világrendszer teljes csődjé előzte meg... a kereszténység ennek a csődnek volt egyszerű kifejeződése” (Marx — Engels: „A vallásról”, 74. o.), de nem törekedtek arra, hogy a válság teljes, a társadalom minden fontos területére kiterjedő elemzését elvégezzék. A gazdasági élet csődjét politikai válság is kíséri, az ideológiai élet is válságban van, és ennek fő megnyilvánulása éppen a kereszténység megjelenése. A rabszolgatartó társadalom válságának mind e három oldalát elemezni kellene ahhoz, hogy a kereszténység keletkezéséről valóban sokoldalú és teljes képet nyerhessünk. A könyv itt a hangsúlyt az ideológiára helyezi, kevés és nem eléggé meggyőző a legfontosabb — a gazdasági és a politikai — oldalról adott kép. Teljesen hiányzik a gazdasági, a politikai helyzet és az egyházszakadás összefüggésének kifejtése. Az olvasó könnyen olyan következtetést vonhat le, mintha az egyházszakadás okai kizárólag dogmatikai különbségek lettek volna.

Az elmondott fogyatékok az azonban

eltörpülnek a könyv értékei mellett. Széles ismereteket nyújtó, az ateista propagandát jelentősen elősegítő könyv kerül az olvasó kezébe; a vallásos nézeteket színvonalasan és szenvedélyesen cáfolják a szerzők. A vallásos nézeteket mélyen, sokoldalúan bírálják, nem tartják lényegtelennek a dogmatikai különbségek ismertetését, és ezzel sokat segítenek a hatékony ateista propaganda megalapozásában. A könyv szerzői kollektívája sok tudóst egyesített: I. D.

Camerjan vezetésével 23 történész és filozófus vett részt a könyv megírásában. A szerzői kollektíva nagy létszámának pozitívuma, hogy egy-egy részt az adott terület specialistája írhatott meg, de negatív hatása is érződik; a könyv stílusa egyenetlen, az elemzés módszerei különbözőek, elég gyakoriak az ismétlések, átfedések. E hibákat a könyv újabb kiadásaiiban gondosabb szerkesztői munkával el kell majd kerülni.

Kovács Klára

VOPROSZI FILOZOFII 1962. 1. SZÁM

K. I. Gulian (Románia): A marxista etika és az érték problémája

A szerző bevezetésül utal az érték kategóriájának óriási elméleti és gyakorlati jelentőségére a tömegek nevelése szempontjából. „A marxista etika alapjai” című műre hivatkozva, megkülönböztet alapelveket, erkölcsi kategóriákat, vonásokat és minőségeket, s kifejti, hogy véleménye szerint, az etika legáltalánosabb kategóriája az érték. A szerző az érték definícióját is megadja: „Az etikai értékek, amelyek alapelvek, kategóriák vagy erkölcsi vonások formájában jelennek meg, az emberek viselkedésének, helyeslő vagy elítélő véleményének normáit szolgálnak, s az osztálytársadalmakban gazdasági, társadalmi politikai osztályérdekek, illetve az osztály nélküli társadalmakban osztálytársadalmi érdekek által meghatározottak.” A definíció tisztázza az érték megjelenési formáját, társadalmi funkcióját, eredetét és meghatározottságát. Az érték tükrözi a társadalmi valóságot, de aktívan vissza is hat rá, követelményszerepe van, ösztönöz a társadalmi élet átalakítására, megjavítására.

Nyugaton a második világháború után egyre inkább előtérbe kerülnek a különböző szubjektív idealista etikai iskolák; melyek tagadják az egyéni tudattól függetlenül létező objektív erkölcsi értékeket, azt állítják, hogy maga az individuum határoz meg, alakít ki tudatában meghatározott viszonyokat kívánságaitól, körülményeitől függően a tárgyak és az értékek között. Az érték meglétét tehát csak mint pl. a megelégedettség érzését hajlandók elfogadni, vagyis az érték, szerintük, nem más, mint egy a szubjektum javára szolgáló dolog és az ezt kívánó szubjektum közötti viszony (Ehrenfeld).

A marxista etika számára a cselekedeteknek nem egyszerűen az általánosság lesz érték jellegük, hogy választás eredményei, hogy személyes szabadság, a szabadakarat ki-

fejeződései, hanem ezen túlmenően az általánosság, hogy a választás objektív társadalmi normák követését vagy elutasítását jelent. A szocialista erkölcsnek éppen ezért alapvető kategóriája a kötelesség, s így szöges ellentétben áll a burzsoá amoralitással. A normák és a kötelesség kategóriája elválaszthatatlan egymástól.

Egyes szubjektív idealista pozitivisták szociológusok (Durkheim, Lévy—Bruhl, Gurvitch) kritizálják azt az elméletet, mely szerint az individuum maga határozza meg erkölcsét, s a közös elvek uralkodó szerepét vallják az erkölcs területén. Beszélnek az erkölcsöknek a helyi adottságoktól való függéséről, változásáról, de a változékonyság abszolútizálásával el-tüntetik az osztálytartalmat, és az osztály kategóriáját a csoport kategóriájával cserélik fel. Az etikai értékek elvetését úgy próbálják elméletileg megalapozni, hogy a szokás normáivá változtatják őket. Az etikát a szokás tudományává teszik, amelynek nem marad más feladata, mint a szokások kényszerű leírása. Azt állítják, hogy tudományosan csak a múlt és a jelen erkölcsét lehet „konstatálni”, az erkölcs további fejlődésére nézve semmi-féle tudományos megállapítás nem lehetséges.

A marxizmus az erkölcsök állandó változásával szemben hangsúlyozza, hogy az erkölcsben bizonyos állandóság is van. Pl. nagyfokú hasonlóság van az őstársadalom és a kommunista társadalom erkölcsi között, másrésről nagyon komoly fejlődés is van köztük, de ezt a fejlődést nem tudjuk megragadni, ha nem vesszük észre az állandóságot, a haladó vonal folytonosságát, amely az osztálytársadalmakban az elnyomott néptömegek erkölcsében jelentkezett. Az erkölcsi fejlődés törvényei tehát a társadalmi fejlődés törvényeinek függvényei. Így a jövő erkölcsi is megállapítható, sőt éppen az az etika feladata, hogy annak kibontakozását elősegítse.

Az objektív idealizmus úgy fogja fel

az erkölcsi értéket, mint valami örök, változatlan, időn kívüli, önmagában létező lényeg. Ebben az idealista elméletben központi szerepet játszanak a vallásos értékek, amelyeknek filozófiai megalapozását napjainkban a neotomisták igyekeznek megadni.

Az objektív idealisták elismerik ugyan az érték objektívítását, de fejtegetik állításuk viszonyt, megkísérik felépíteni az „értékek birodalmát” (Lotze), „az értékek rendszerét” (Rickert), vagy az „értékek területét” (fenomenológisták), mely kormányozza a valóságot. Elméletük az értéket a priorinak tekinti, tagadja bármilyen változását, s a társadalmi meghatározottság kérdésében elutasító álláspontot foglal el. Lavelle pl. tagadja az értékek társadalmi jellegét, a társadalmat csak mint a megvalósítás feltételét hajlandó elfogadni. A történelmiség és a társadalmi meghatározottság hiánya miatt kell bírálni az értéket, melyek az apologetika céljából szeretnék eltüntetni a morális értékek és a morális szükségletek, a lelkiélet és az osztályharc közti társadalmi kapcsolatot, s — Kant alapján — szembeállítják az értéket a hasznossággal. Marx és Engels szerint ezzel szemben az érdek gazdasági kategóriája határozza meg a cselekvés politikai és ideológiai — köztük az erkölcsi — hajtóerőt is. A társadalmi érdekként felfogott történelmi szükségszerűség az etika terü-

letén a kellés kategóriájában fejeződik ki. Az erkölcsi értékek meghatározásakor tehát figyelembe kell venni a szellemi, szubjektív tényezőket, pl. az etikai jelenség belső, szubjektív, pszichológiai oldalát, de nem tekinthetjük meghatározónak. Az erkölcsi tudat kialakításában a külső, társadalmi tényezők az elsődlegesek, s ezen az alapon nem tűnik misztikusnak az értékek imperatív jellege. Az értékek az erkölcsi gyakorlatból általánosítottak, funkciójuk a társadalmilag helyes cselekedetekre való ösztönzés.

A marxista etika alapvető elméleti problémának az érték keletkezését és társadalmi funkcióját tartja. Az 1958 szeptemberében Velencében tartott XII. Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson a referátumok jelentős része az érték kérdésével foglalkozott, de az érték keletkezésének problémáját vagy megkerülte, vagy feloldotta a pszichológiai szférában, a társadalmi eredetet pedig konokul tagadta.

Ebből is látható, hogy az erkölcsi értékek rendszere a burzsoá filozófiának is egyik legaktuálisabb kérdése, s hogy nézeteinek bírálata terén sok tennivalója van még a marxista etikának. Másrészt a tömegek nevelése, a szocializmus és a kommunizmus építése is a marxista etikuskok sürgető feladatává teszi az érték kategóriájának kidolgozását. (d. a.)

VOPROSZI FILOZOFII 1962. 2. SZÁM

M. G. Zsuravkov: A XXII. kongresszus és az etika néhány kérdése

A cikk azzal kapcsolatban, hogy az SZKP XXII. kongresszusának Programtervezete rámutatott az erkölcsi tényező növekvő szerepére a kommunizmus építésében, s megadta hozzá az alapot, rámutat az erkölcsi problematika kidolgozásának égető szükségességére. Felveti az erkölcsi alapelvek rendszerének, ezen alapelvek alkalmazásának, az alapelvek belső meggyőződéssé és jellemtulajdonsággá változtatásának kérdéseit, végül tárgyalja az alapelvek és a kötelesség, a becsület, a lelkiismeret kategóriáinak viszonyát.

Zsuravkov kifejti, hogy az erkölcs feladata az emberek belső, lelki energiáinak mozgósítása a kommunizmus győzelméért vívott harcban. Az erkölcsi tényező jelentőségét növeli, hogy a Szovjetunióban az állam átalakulásával lassan megszűnnek az adminisztratív rendszabályok, regulatív szerepüket az erkölcs veszi át, ami mély erkölcsi meggyőződés és önfegyelem

kialakítását követeli meg a tömegektől, s egyúttal a jövő emberének megformálását jelenti. A dolgozóknak a szükséges erkölcsi vonások egyre szélesebben és erőteljesebben jelentkeznek, érvényre jutásukat azonban eddig akadályozta a személyi kultusz, mely meggátolta az etika fejlődését is. A lenini normákhoz való visszatérés a párt- és az állami életben elősegítette a tömegek erkölcsi fejlődését; ezt a fejlődést összegezte a Programtervezet az erkölcsi kódexben.

Már a marxizmus megalapítói hangsúlyozták — állapítja meg a szerző — a proletárerkölcs osztályjellegét, a proletariátus azonban az egyetemes emberi haladás képviselője, osztályának érdekei így egyetemes emberi tartalmat is kifejeznek, s ez a tartalom egyre jobban növekszik. Az erkölcsi kódex tehát a kommunista erkölcs kifejtésén keresztül a legalapvetőbb általános emberi erkölcsi normákat is tartalmazza. Ezeket a normákat, természetesen, élesen el kell választanunk az abszolút etikák örök normáitól, hiszen a

velük való harcban alakultak ki. A leg-alapvetőbb erkölcsi normák megfogalmazása azért szükséges, mert ezek a társadalom gyakorlatában lassan szokássá válnak, beidegződnek. Az erkölcsi kódex jelentőségét csak a tömegek nevelése szempontjából, azaz csak az ideológiai nevelés rendszerén belül lehet értékelni. A kódex tartalmazza a legfontosabb alapelveket, amelyeknek a viselkedés belső szabályozóivá kell válniuk, azaz magas-fokú erkölcsiséget kell létrehozniuk, a kommunista ember lelkiismeretét, kötelességtudatát. Így realizálódnak azok az elvek, melyek az erkölcsi tényezők növelését szolgálják, s ez a növelés megköveteli egyrészt a kommunista tudatosság fokozását, másrészt pedig a gyakorlat-tal való összhangot. A tömegek nevelése csak a gyakorlatra támaszkodva lehetséges, az erkölcsben a központi helyet a munkához való viszony, a munkaerkölcs foglalja el.

Az erkölcsi kódexszel kapcsolatban két ellenvetés merült fel. Egyrészt azt állítják, hogy az erkölcsi kódexet, az erkölcsi alapelveket nem lehet mesterségesen, önkényesen megfogalmazni, másrészt azt, hogy a kódex és az alapelvek csak iratlanok lehetnek. Az első nézet képviselői eltekintenek attól, hogy az erkölcsi kódex nem a semmiből, hanem hosszú évtizedek gyakorlatából keletkezett, a valóságos életből általánosított, így nem mesterséges, nem áll szemben a valósággal. A második ellenvetés már komolyabb problémát vet fel. Az írott erkölcsi alapelvek tagadása az ösztönösség védelmét jelenti, a tudatosság fokozódó jelentőségének el nem ismerését, hiszen éppen a tudatosítás szempontjából van szükség a megfogalmazásra. Másrészt azonban meg kell jegyezni, hogy az írott alapelvek nem zárják ki az iratlan törvényeket, hanem

feltételezik őket, hiszen az írott törvények nem tudják megragadni a társadalmi gyakorlat egész gazdaságát, s nem is lépnek fel ezzel az igénnyel. Az írott alapelvek csak a legfontosabb területeket ölelik fel, a magas fokú kommunista tudatosság és erkölcsiség azonban éppen azt jelenti, hogy az egyén a legbonyolultabb helyzetekben is tud önállóan ítélni, képes alkalmazni ezeket az alapelveket. Lehetetlen azonban figyelmen kívül hagyni azt, hogy a szovjet emberek egy részénél még ellentmondás van az erkölcsi alapelvek ismerete és alkalmazása között. Ez, a kommunizmus viszonyai között, a polgári elvek fennmaradását jelenti, legtöbbször közvetetten, a megszokotthoz való ragaszkodás, a régi követelményekkel való beérés formájában. A fentiek még inkább ráirányítják a figyelmet a tömegek nevelésének kérdéseire, különösen az egyik legelhanyagoltabb területre, a társadalmi pszichológiára, ennek a termelési viszonyoktól való függésére, kapcsolatára az ideológiával általában és a kommunista erkölccsel konkrétan.

Végezetül a szerző a megszokottság és a tudatosság dialektikáját veti fel az erkölcs területén. A legfontosabb alapelveknek szokásként kell rögződniük, de ezt sokan abszolutizálják, s azt tekintik központi feladatnak, hogy szokásokra neveljék az embereket, holott ezzel automatává tennék a jövő emberét, kezdeményezés, megfontolás, lelkesedés, mély meggyőződés, azaz tudatosság híján. Pedig a legfőbb cél az, hogy a tömegekből a kommunizmus tudatos harcosait neveljük, a legfőbb erkölcsi alapelveknek tudatosaknak kell lenniük, bár, természetesen, támaszkodnak szokásként rögződött alapelvekre. A tudatos tevékenységgel válik a munka igazán alkotó tevékenységgé, az öröm forrásává. (á. a.)

FILOSZOFSZKIE NAUKI 1961. 4. SZÁM

V. F. Aszmusz: Az elmélet és a gyakorlat viszonya Bacon filozófiájában

Bacon nem fedezett fel új természet-törvényt, nem állított fel új tudományos hipotézist, nem újított meg és nem tökéletesített semmilyen régi elméletet; de — a megelőző és a kortárs gondolkozók közül egyedül — megértette a tudomány helyét és szerepét a társadalmi életben, és lényegében helyesen oldotta meg az elmélet és gyakorlat viszonyának kérdését. Mint Aszmusz kimutatja, Bacon számára a gyakorlat — a tudomány célja és fel-tétele, záloga és kritériuma. Bacon fel-

fogása szerint a tudományos nézetek és a filozófia helyes voltának legbiztosabb és legvilágosabb jele a mechanikai felfedezésekben testet öltő gyakorlati eredmény. Hangsúlyozza azt is, hogy az igazság csak az aktív tapasztalatban táruul fel, amely feltételezi az ember által készített eszközök közvetlen ráhatását a természetre. Kétségtelen azonban, emeli ki a cikkíró, hogy bármilyen zseniális volt Bacon tanítása, nem tudott felemelkedni a gyakorlat tökéletesen helyes értelmezéséig. E probléma megoldása Marx és Engels érdeme.

A tudomány és a filozófia baconi reformjának célkitűzése: egyesíteni a szem-

lélődést a cselekvéssel, az elméletet a gyakorlattal. Ez az egyesítés azért szükséges, mert a tudomány legfontosabb gyakorlati feladata — az ember hatalmának megnövelése — csak úgy valósítható meg, ha a praktikus célra irányuló cselekvés igaz elméletre támaszkodik. (Aszmusz itt rámutat arra: azt a baconi megfogalmazást, hogy „ami a cselekvésben a leghasznosabb, az az ismeretek szempontjából a legigazabb” — számos burzsoá gnoszeológus és filozófiatörténész a pragmatizmus és a lapos utilitarizmus szellemében értelmezte, holott a kontextusból világosan kitűnik, hogy Baconnál nem a közvetlen haszon határozza meg az igazságot, hanem ellenkezőleg, az ismeret igazsága határozza meg az ismeret lehetséges hasznát.)

Okságfelfogása kifejtésében Bacon világosan megkülönbözteti az okok elméleti vizsgálatát és a megismert okokból adódó következtetések gyakorlati levonását. Az ember hatalmának kiszélesítése — mint az ismeretek célja — megelőzi az elméleti megismerést, mint megvalósítandó feladat azonban mindig eredmény, ennek az elméleti megismerésnek a következménye. Az embernek a természethez fűződő viszonya ezért kettős jellegű. Egyrészt aktív viszony, amennyiben a megismert okokból lehet következtetni arra, hogy melyik cselekedet gyakorlatilag hasznos; másrészt az alárendeltség viszonya, amennyiben csak olyan cselekedetre lehet következtetni, amely összhangban van a természet törvényeivel és támaszkodik rájuk.

Az elmélet és a gyakorlat viszonyának helyes felfogása el kell hogy vezessen a tapasztalat fogalmának új értelmezéséig. Bacon nézetei értelmében — amelyek egyrészt élesen elválasztják őt kora empiristától, másrészt a mágia és az alkimia képviselőitől is — meg kell különböztetni a „gyümölcshozó” (*experimenta fructifera*) és a „fényhozó” (*experimenta lucifera*) tapasztalatokat. Az uralkodó a „gyümölcshozó” tapasztalat, amelyet közvetlen haszon, közvetlen gyakorlati cél érdekében szereznek meg, de a tudomány előrehaladása nem képzelhető el a „fényhozó” tapasztalat nélkül sem, amely nem hasznos ugyan közvetlenül, de elősegíti az okok és az axiómák felfedezését. Bacon elveti az olyan tapasztalat mindenhatóságában való bízakodást, amelyet nem világítanak meg az elméleti kutatás fény sugarai. Meg akarja szabadítani a tudományt a véletlen uralmától, el akarja érni azt, hogy az emberek a jövőben ne egyszerűen csak megtalálják, hanem felfedezzék a dolgokat, mégpedig előre meghatározott tervnek megfelelően, a felis-

mert szükségszerűségnek engedelmessé — vagyis állást foglal amellett, hogy az előzetes elméleti kutatás a gyakorlati feladatokra irányuló és a gyakorlati feladatoknak alávetett célszerű tapasztalat feltétele. Ennek megfelelően Bacon nagy jelentőséget tulajdonít a természettudománynak. A természettudomány nemcsak törekszik a természet adekvát, objektív megismerésére, hanem el is éri ezt. A világ megismerésének akadálya, szerinte, nem a természet megismerhetetlensége, hanem a dolgok eltorzított képei, az idolumok, amelyek a mi szubjektivitásra való hajlamlunkban gyökereznek. Az érzékszervek tevékenysége — amelyet nem ellenőriz és nem javít ki a helyes módszer —, sőt, az önmagában vett, az érzetek korrekciójától, a helyes módszer irányításától megfosztott értelem sem képes megbízható, a valóság tárgyainak megfelelő megismerésre. A baconi filozófia azonban mégsem tagadja az objektív igazság megismerésének lehetőségét, nem hajlik a szkepticizmus felé. Ellenkezőleg, szerinte az ember képes legyőzni a megismerés akadályait, megtalálni azt a módszert, amely lehetővé teszi olyannak megismerni a természetet, amilyen — függetlenül a mi szubjektivitásunktól és közvetlen hasznunktól —, megszüntetni a szakadékat az empirikus és a racionális között. A racionális és az empirikus egysége ugyanis számára az elmélet és a gyakorlat helyes viszonyának egyik legfontosabb feltétele.

Cikke befejező részében Aszmusz a formákról szóló baconi tanítást ismerteti. Bacon megkülönbözteti a formákat mint az ismeret alapjait a gyakorlati tevékenység alapjait képező formáktól. A formán Bacon törvényt ért, amelyhez képest az egyes testek — amelyekből a természet felépül — tiszta egyedi cselekedetek (*actus puri individui*). Ezeknek a formának a kutatása a tudományok igazi feladata, hiszen a formák megismerése a legáltalánosabb és legmélyebb megismerés, amelyből le lehet vezetni a cselekedetekre vonatkozó ismereteket is. Így tehát az effektív hasznos cselekedetek feltétele az őket szülő formák elméleti megismerése.

Végezetül a cikkíró megállapítja, hogy az elmélet és a gyakorlat viszonyáról szóló tanításában kidomborodik Bacon filozófiájának materialisztikus jellege.

(t. t.)

V. V. Kozjutinszkij: A kozmikus testek fejlődési iránya

A modern kozmogónia eredményei egy filozófiailag különösen érdekes problémát vetnek fel: a kozmikus folyamatok irá-

nyának kérdését. Ez, közelebről, a következő kérdések felmerülését jelenti: 1. A kozmikus objektumok valamiféle meghatározott irányban fejlődnek-e, vagy sem? 2. Mi a kozmikus folyamatok fejlődésének a kritériuma? 3. Milyen viszony van egy magasabbfokú kozmikus rendszer (határesetben világegyetem) és az elemét alkotó kisebb kozmikus rendszer fejlődése között?

A szerző vitacikkében megállapítja, hogy a marxista irodalomban különböző feleleteket adnak ezekre a kérdésekre. Bírálja azt az álláspontot, hogy a szervetlen természetben — tehát a kozmikus folyamatokban is — az egyszerűbbtől a bonyolultabb felé haladás jelenti a fejlődést, és hogy a fejlődés kritériuma, ennek megfelelően, az objektumok struktúrájának, kapcsolatainak, mozgásformáinak bonyolultabbá válása lenne. Hivatkozik azokra a megfigyelésekre, amelyek meggyőzően bizonyítják, hogy a metagalaktikában a fejlődés lefelé menő ága éppúgy jellemző tendenciája a változásnak, mint a felfelé menő ág, egyik sem uralkodó a másik rovására. Ami pedig a két ellentétes tendencia jellemzését illeti, a szerző szerint, felfelé tartó ágnak a kozmikus rendszerek fejlődésének azt a szakaszát a leghelyesebb nevezni, amelyben aktív folyamatok zajlanak le a rendszeren belül, lefelé menő ágnak pedig azt a fázist, amelyben az aktív folyamatok fokozatosan „kialusznak”.

A kozmikus tárgyak fejlődésének felfelé és lefelé menő ága nem-szimmetrikus jellegű — mondja Kozjutinszkij. Ez arról tanúskodik, hogy valóban van a kozmikus folyamatokban valami irányultság, ez azonban nem egyetlen meghatározott (felfelé vagy lefelé tartó) irány. Egyszerűen arról van szó, hogy a kozmikus testek fejlődésében tökéletesen azonos állapotok nem ismétlődnek meg sohasem, minden állapot és minden folyamat új, még akkor is, ha tartalmazza a múltbeli állapotok és folyamatok bizonyos vonásait. Ez egyenes következménye az anyag kimeríthetetlenségének, minőségi végtelenségének. Mindezek alapján a fejlődés kritériumát is tágabban kell értelmezni, nem lehet leszűkíteni a struktúra és a mozgásformák bonyolultabbá válására. A fejlődést, a szerző szerint, úgy kell meghatározni, hogy az az objektum nem-ismétlődő, megfordíthatatlan minőségi változásainak folyamata.

A különböző nagyságrendű kozmikus rendszerek viszonyát vizsgálva, a cikk jellemzi a kozmikus testek keletkezését magyarázó két alapvető tudományos álláspontot. Ezekből vonja le azt a következ-

tetést, hogy egy rendszer megfordíthatatlan belső változásai egy nagyobb rendszer ciklikus változásainak az őt tartalmazó láncszemei.

Mindezek a problémák ma még nincsenek kielégítő módon megoldva — mondja végül a szerző. Világos, hogy a további kutatás, teljesebb megoldások keresése nemcsak szaktudományos, hanem filozófiai feladat is. (r. i.)

N. V. Novikov: A „társadalmi cselekvés elméletének” ideológiai értelme

A „társadalmi cselekvés elmélete” a burzsoá szociológia egyik igen befolyásos irányzata, amely számos jelentős burzsoá szociológus szerint Comte, Spencer és Marx után a legnagyobb szociológiai rendszer. Feje az Amerikai Szociológiai Társaság volt elnöke, T. Parsons.

„A társadalmi cselekvés” — az elmélet hívei szerint — lényegében az a kapcsolat, amely egy szociális rendszer komponenseit összefűzi, a cél, amelyet az egyén maga elé állít, az eszközök, amelyeket a cél megvalósítása érdekében kiválaszt, a feltételek, amelyek között az egyén cselekvése végbemegy.

Mindezek olyan mozzanatok, amelyek valóban hatnak a társadalomra — mondja Novikov. Csakhogy, míg a marxizmus — elismerve és hangsúlyozva az emberek aktivitásának jelentőségét — azt állítja, hogy a történelmi mozgást a társadalmi fejlődés objektív tendenciáinak tanulmányozása nélkül nem lehet megérteni, addig „a társadalmi cselekvés elméletének” hívei lemondanak a társadalmi élet objektív törvényeinek kutatásáról és helytálló magyarázatáról. A reális szociális folyamatok elemzését a folyamatokban részt vevő egyének pszichikai és szellemi tevékenységének vizsgálatára redukálják. Ezzel azután a szociológiát tulajdonképpen viselkedésemeléttel cserélik fel — amit nyíltan el is ismernek.

„A társadalmi cselekvés elméletének” ideológiai jelentősége teljes világossággal feltárul, mihamar képviselői a kapitalista társadalom jelenségeinek és folyamatainak magyarázatára térnek át. Legjellemzőbb a mai kapitalista társadalom osztályszerkezetére vonatkozó elméletük. Parsons szerint a társadalom tagolódását, megosztását az emberek szociális helyzetük határozza meg. Ezt viszont egyrészt az szabja meg, hogy hogyan értékelik, ítélik meg azt saját maguk, illetve a többiek, másrészt pedig nem elsősorban gazdasági helyzetük, pl. a jövedelmük nagysága, hanem a társadalomban elfoglalt „morális pozíciójuk”

a gazdaságánál „magasabbrendű”, de mindenestre jóval megfoghatatlanabb javak. Hasonló szellemben „oldja meg” a szociális cselekvés elmélete pl. a munkások béremelésért folytatott harcának problémáit is, a munkások „pszichológiai eltévelyedéséről” beszélve, arról, hogy a munkások helytelenül ítélik meg saját helyzetüket. Ezen, szerintük, úgy kell segíteni, hogy az üzemi viszonyok különböző „specialistáit” kell munkába állítani, akik „megmagyarázzák” a munkásoknak, hogy szociális helyzetük emelése semmiféle kapcsolatban sincs munkabérük emelésével.

EPITHEÓRISZI TEHNISZ 1961. 73—74. SZÁM

Jannisz Imvriotisz: „Napjaink erkölcsi válsága és akik fölötté siránkoznak”

Légiónyi azoknak a polgári újságíróknak, íróknak, művészeknek, ideológusoknak a száma, akik fájdalmas sajnálkozással állapítják meg, hogy a nyugati világ „szellemi válságban” sýnylódik, a válság áthatja az ideológia minden területét, és romboló erővel jelentkezik az erkölcsben. Különösen az foglalkoztatja őket, mi az oka a válságnak, és hogyan lehetne kilábalni belőle. Ezzel a jelenséggel foglalkozik Imvriotisz Jannisz, az ismert görög haladó tudós cikke. Bevezetőül leszögezi, hogy „a nyugati világban” az erkölcsi válság elérte a legdrámaibb csúcsát”, a polgárságnak a régi, haladó korában volt értékei — a szolidaritás, az igazságosság, a szabadság stb. — csak tartalom nélküli nevek maradtak.

A szerző röviden ismerteti a válság okaira vonatkozó legfontosabb polgári nézeteket. Ezek szerint a válságot előidéző okok főként a technikai civilizáció, a technikai haladás, továbbá az oktatás általánosulása, a történelmi fejlődés ütemének gyorsulása, a túlszervezettség a termelésben és az állami bürokrácia, amelyek az ember „elszemélytelenedéséhez”, a szellemi hierarchia megszűnéséhez, minden történelmi tradíció felbomlásához vezetnek, valamint a túlnépesedés, amely nemcsak biológiai, hanem erkölcsi veszélyeket is rejt magában; e jelenségek következtében a „tömeg” egyre fontosabb szerepet játszik a történelemben, ami, szerintük, katasztrofális a társadalom számára.

Imvriotisz rámutat arra, hogy a sokféle látszat- és másodlagos okról való beszéd az erkölcsi válság igazi okainak — a kapitalizmus belső társadalmi-gazdasági ellentmondásainak — leplezésére

A kapitalizmus nyílt apologetikáját jelentik mindezek a törekvések abban az értelemben is, hogy megpróbálják bebizonyítani: a XX. századi kapitalizmus a régebbihez képest valami „újat” jelent, így pl. a többi között azt, hogy a mai kapitalista társadalomban a haszon elve az emberek viselkedésének már nem mozgatóereje. A mai kapitalista társadalom embere kollektívista — mondja Parsons —, tevékenységét nem anyagi tényezők, hanem minden anyagi tartalomtól mentes kollektív erkölcsi normák szabják meg. (r. i.)

szolgál. De a technikai fejlődés és az általánosodó oktatás elítélése magába a kapitalizmus rendszerének a természetébe ütközik, hiszen a kapitalizmus nem tud megélni tudomány és technika nélkül, kénytelen őket fejleszteni, egyrészt igényli szolgálataikat, másrészt azonban képtelen azokat a funkcióikat értékesíteni, amelyek felemelik az embereket. Ebben áll a kapitalizmus tragédiája: Ennek az ellentmondásnak a következtében válnak a technika erői engedetlen, önhatalmú erőkké, amelyek kisiklanak ellenőrzése alól és fenyegetően föléje magasodnak.

A szerző kifejti, hogy a társadalmi bajok okai nem a gépek és a technika, hanem a rossz felhasználásuk. A szocializmusban például, ahol a termelés a társadalom egészének javát szolgálja, a gép az ember mindenoldalú felemelkedésének eszköze, az ember uralkodik a gépeken, az egész társadalom szükségleteinek és érdekeinek az alapján. Az igaz, hogy a szocializmusban megszűnnek az „elit”-emberek, de nem szűnik meg a személyiség. Ellenkezőleg: éppen a szocialista társadalom teremti meg a személyiség kialakulásának, kibontakozásának minden feltételét; az atomizált embertípus a kapitalizmus sajátja, a személyiségi ember típusa a szocializmusban bontakozik ki. A kapitalizmus az a rendszer, amely táplálja az uralkodó réteg egoizmusát, elnyomja és „eltömegesíti” a többséget. E két tendencia összefügg egymással. Az egoista „egyen” általános vonása ma a „személy”-lyel szemben, hogy nem fáradozik a társadalom fejlődésén, improduktív a többség részére, nem halad a történelmi fejlődés vonalán; ez az „egyeniség” atomizált „egyeniség”, soha nem lehet kicsi vagy nagy „személyiség”. Ebben az értelemben mondjuk azt, hogy a kapitalizmus nem a személyiség, hanem az „egyeniség” ki-

fejlődését táplálja. Az ilyen ember jellegzetessége az atomizáltság, a magányosság, másokhoz való viszonya pedig lényegében ellenséges. Az ellenséges viszony alapja az emberek gazdasági viszonyai: az a viszony, amely a piacon, az árucseré során alakul ki. Az emberek, mint „egyéni” eladók és vevők lépnek kapcsolatba egymással, az érdek hozza őket érintkezésbe.

Az emberek közötti antagonizmusok — állapítja meg befejezésül Imvriotisz — csak a szocializmusban szüntethetők meg, mert itt szűnnek meg az ezeket tápláló

társadalmi-gazdasági okok. Korunk történelmi szükségessége mindazoknak az akadályoknak a félreállítását, amelyek az ember felemelkedését megnehezítik; ezt a történelmi átalakulást a tömegek hajtják végre. A burzsoázia érzi, hogy privilegiált helyzete végveszélyben van — ez az oka félelmének; ezért igyekeznek ideológiáival — látszatok előtérbe tolásával, a figyelemnek a valódi okokról való eltérítésével — az elkerülhetetlent elodáztatni.

(v. t.)

E szám szerzői:

Földesi Tamás, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének docense,

Törő Imre akadémikus, a Budapesti Orvostudományi Egyetem rektora,

Garai László aspiráns,

Bontáné Vámos Vera, a TIT filozófiai szakosztályának titkára,

Katona Péter, a Szegedi Tudományegyetem Filozófiai tanszékének adjunktusa,

Tamás György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

L. Bibik, a Moszkvai Munkatudományi Intézet tudományos munkatársa,

M. Markovics, a Moszkvai Munkatudományi Intézet tudományos munkatársa,

Jóri János, a Pécsi Tudományegyetem Állam- és jogtudományi kara Filozófiai tanszékének tanársegéde,

Katona Katalin, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Neveléstudományi Intézetének tudományos kutatója,

Balogh József aspiráns,

Kovács Klára, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének tanársegéde.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Vidosa László

A kézirat nyomdába érkezett: 1962. V. 7 — Példányszám: 1500 — Terjedelem: 14 (A/i) iv

62.55298 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Тамаш Фёлдеши</i> : Некоторые проблемы общенародного государства	453
<i>Имре Тёрё</i> : Генетическая детерминация эмбриогенеза	475
<i>Ласло Гараи</i> : Психология прекрасного	488
<i>Вера Вамош Бонта</i> : Истина и наука по Ясперу	512
<i>Петер Катона</i> : О систематизации мыслительных образований	524
<i>Дьёрдь Тамаш</i> : Объективное и субъективное противоречия	538
<i>Л. Бирик и М. Маркович</i> : Измерения свободного времени в СССР	560

ОБОЗРЕНИЕ

<i>Йанош Йори</i> : Некоторые проблемы исследования о происхождении религии в СССР	569
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКА

К книге Гегеля «Феноменология духа» — о человека как творце самого себя путём труда (<i>Каталин Катона</i>)	587
Б. А. Грушин Очерки логики исторического исследования (<i>Йозеф Балог</i>)	598
Основы научного атеизма (<i>Клара Ковач</i>)	603
Рецензии журналов	604

CONTENTS

ESSAYS

<i>Thomas Földesi</i> : Some Problems of the All-People's State.....	453
<i>Emeric Törő</i> : The Genetic Determination of the Embryogenesis.....	475
<i>Ladislás Garai</i> : The Psychology of the Beautiful	488
<i>Vera Vámos Mrs. Bonta</i> : Truth and Science — According to Jaspers.....	512
<i>Peter Katona</i> : The Systematization of the Formations of Cogitation	524
<i>George Tamás</i> : Objective and Subjective Contradiction	538
<i>L. Bibik and M. Markovich</i> : Free-Time Measurements in the Soviet Union.....	560

OBSERVER

<i>John Jóry</i> : Some Problems of the Researches about the Origin of the Religion in the Soviet Union	569
---	-----

REVIEW AND CRITICS

Marginal Notes to Hegel's "Phenomenology of the Spirit" about the Self-Creation of the Man by the Labour (<i>Catherina Katona</i>)	587
B. A. Grusin: The Logics of the Cognition of the Historical Process (<i>Joseph Balogh</i>)	598
The Foundations of the Scientifical Atheism (<i>Claire Kovács</i>).....	603
Review of the Periodicals	604

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 48,— Ft

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Tamás Földesi</i> : Quelques problèmes de l'État de tout le peuple	453
<i>Imre Törő</i> : La détermination génétique de l'embryogénèse	475
<i>László Garai</i> : La psychologie du beau	488
<i>Vera Bonta</i> : Vérité et science — selon Jaspers	512
<i>Péter Katona</i> : La systématisation des formes de la pensée	524
<i>György Tamás</i> : Contradictions objectives et subjectives	538
<i>L. Bibik et M. Markovitch</i> : Étude sur les loisirs en Union Soviétique.....	560

LA VIE SCIENTIFIQUE

<i>János Jóri</i> : De certains problèmes des recherches soviétiques relatives aux origines de la religion	569
--	-----

CRITIQUE ET REVUE

Réflexions sur l'autocréation de l'homme par le travail, à propos de „La phénoménologie de l'esprit” de Hegel (<i>Katalin Katona</i>)	587
B. A. Grouchine: La logique de la connaissance du processus historique (<i>József Balogh</i>)	598
Les bases de l'athéisme scientifique (<i>Klára Kovács</i>)	603
Revue des revues	604

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.

Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46

Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111—46

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.

Telefon: 185—612

a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.

Telefon: 180—850

Csekk számla: egyéni 61.257, közületi 61.066

(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)