

## Mátrai László: Gondolat és szabadság

Mátrai László könyve mintegy 12 év termését, kisebb-nagyobb filozófiai (döntően filozófiatörténeti) tanulmányát, cikkét, gyűjti egybe. A szerző érdeklődése két területre irányul: egyfelől általában arra, amit ő „szabadgondolkodásnak” nevez, vagyis arra a harcra, melyet az újkori tudomány és materialista világnézet a vallásos ideológia ellen, a teológia béklyóitól való megszabadulásért vívott; másfelől pedig a magyar filozófiatörténetre, pontosabban: hazai filozófiai hagyományainkra. Könyve, ennek megfelelően, két részre oszlik. Az első rész („Fejezetek a filozófia általános történetéből”) tartalmazza „A tudomány szabadságharca” című 1949-ben tartott előadást, továbbá tanulmányokat, cikkeket, rádióelőadásokat Pomponazziról, Vaniniról, Galileiről, Kopernikuszról, Le Royról, Montesquieuról, Holbachról. A második rész („Fejezetek a magyar filozófia történetéből”) túlnyomórészt a magyar felvilágosodás filozófiájával foglalkozik, tartalmazza továbbá „Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában” című írást, a XIX. századi doktrínékről írt cikket, valamint a Társadalmi Szemle 1959 januári számában „Antiklerikális és ateista propagandairódmunkáról” címmel megjelent kritikai áttekintést.

A kötetben foglalt írások jellege, igénye, műfaja meglehetősen sokrétű. Céljuk egyes esetekben (mint pl. a Galileiről vagy a Vaniniról szóló rádióelőadásban) csupán a haladó világnézet úttörőinek és rajtuk keresztül magának e világnézetnek a népszerűsítése. A nagyobb igényű megemlékező előadások (pl. a „Kopernikusz, a humanista” című) már az újat adás igényével is fellépnek. Ami pedig a magyar filozófiatörténeti tárgyú írásokat illeti, ezek szűz területen, járatlan csapásokat törnek, és dokumentálják, hogy szerzőjük régebbi hazai filozófiai hagyományaink talán legjobb ismerője.

\* Magvető könyvkiadó, Budapest 1961.

A rendeltetésüket és témájukat tekintve is különböző írásokat számos szál egybe is fűzi. Bizonyos tematikai rokonságon túl közös célkitűzésként húzódik át rajtuk a burzsoá filozófiatörténetírásban kialakult, megkövesedett idealista sablonok bírálata, az objektív történeti kép helyreállítására, egy-egy gondolkodó igazi történeti jelentőségének megmutatására, méltatlanul elfelejtett szerzők valódi történeti helyének kijelölésére, feledésbe merült vagy kellőképpen nem méltatott tudománytörténeti tények felszínrehozására irányuló tendencia. Ezzel kapcsolatos a szerzőnek a filozófiatörténet „második vonalának”, a filozófusok derékhadának felkutatására és méltánylására irányuló törekvése is. Közös vonása az írásoknak a reakciós ideológiák elleni kérelmelhetetlen harc, elsősorban a valóság (és a klérus) tudományellenes, reakciós szerepének leleplezése, a harcos materializmus.

A méltatlanul elfelejtett illetőleg háttérbe szorított filozófusok „rehabilitálására” irányuló törekvése például hozhatjuk fel a Pomponazziról írt tanulmányt, valamint a Regiusról (Le Roy-ról) szóló cikket. A Pomponazzi-tanulmányban a szerző törekvése e filozófus „tényleges helyét egyértelműen tisztázní” a gondolkodás történetében. Pomponazzi gondolkodói eredetiségét, rangját elsősorban a lélek halhatatlanságáról írt tanulmánya adja, amely a halhatatlanságot tudományosan bizonyíthatatlannak és csupán posztulálhatónak tartja, s a kettős igazság mellett tör lándzsát. Már az általa kiváltott és éveken át dühöngő kritikai vihar is mutatja e mű jelentőségét. Pomponazzi helyét Mátrai László éppen e munkája alapján határozza meg úgy, hogy itt minden ellentmondásosság és kétarcúság ellenére is „modern” gondolkodóról van szó, akinek történeti funkciója azonban, jellegét tekintve, a Kantéhoz hasonlítható, amennyiben „a filozófia egyetemes fejlődése szempontjából negatív értelemben, a metafizika tagadásában jelent csupán értéket.” (48. o.)

A Henricus Regiusról (Le Royról) szóló írásban a szerző a modern polgári materializmusnak Marx által „A szent család”-ban adott jellemzéséből indul ki, és rámutat, hogy Regius nem egyszerűen a Descartes körüli filozófiai harcok egyik mellékalakja, hanem olyan valaki, aki szakítani tudott mestere következtetlenségeivel, s megtagadva a descartes-i metafizikát, a descartes-i „fizika” materializmusát fejlesztette tovább. Regius igen lényeges kérdésekben vitázott Descartes-tal: vitatta a lélek különálló szubsztanciaként való felfogását, a velünk született eszmék tanát, az állatokat gépeknek tekintő elképzelést, továbbá azt a felfogást, hogy a lélek és a test csupán a tobozmirigyen keresztül kerülhet kapcsolatba egymással — és valamennyi vitapontban igaza volt. Ő tehát már a természettudomány XVII. századi rohamos fejlődése nyomán diadalra jutó materializmus egyik legelső képviselője, akinek alakja mind a filozófia, mind a természettudomány történetében az eddiginél sokkal nagyobb figyelmet és tiszteletet érdemel.

Bizonyos értelemben a történeti kép „helyreigazítását” célozza a „Kopernikusz, a humanista” című, igen érdekes előadás is, amely több vonatkozásban elnélyíti Kopernikusz-képünket. A burzsoá tudománytörténetírás hajlik arra, hogy a nagy lengyel csillagászt szürke szobatudósnak ábrázolja, aki aligha lehetett tisztában munkásságának világnézeti horderejével. E felfogással szemben Mátrai igyekszik kimutatni, hogy „Kopernikusz — korának filozófiai viszonyaihoz képest — igen sokat meglátott csillagászati tanításának filozófiai, világnézeti következményeiből” (71. o.), és hogy általában széleslátókörű ember volt, humanista, egyike a reneszánsz új-típusú, sokoldalú egyéniségeinek. Rámutat, hogy már tanulmányainak helye (Krakkó, majd Bologna, ahol éppen ebben az időben — 1488-ban — tartotta előadásait Pomponazzi) és különösen tartalma (pl. görög tanulmányai) is ezt a felfogást támasztják alá. Kopernikusz tehát humanista is volt, akit azonban átfogó természetszemlélete magasan kiemelt a többi humanisták sorából. Egyetemes érdeklődésére, arra, hogy mennyire benne élt kora haladó törekvéseiben, vall az a kevésbé ismert körülmény is, hogy politikai gazdaságtannal is foglalkozott. Két tanulmányt adott ki a „pénz megreformálásáról”. Ezeket napjainkban egy fiatal lengyel tudós elemezte, és megállapította, hogy mondanivalójuk meghökkentően kiemelkedik a korból. Fenti tények figyelembevételével vonja le a szerző azt a következtetést, hogy — szemben a „szürke szakember” és az „öntudatlan feltaláló” legen-

dáival — „Kopernikusz egyike volt a kor legegyetemesebb elméinek.” (80. o.)

A legtöbb újat és eredetit — mint már említettük — a magyar vonatkozású írások adják, aminthogy a történeti kép helyreállítása, felderítése is itt jelenti a legnagyobb feladatot — legalábbis bizonyos vonatkozásban. Általában, persze, filozófiai hagyományaink kutatásának vannak komoly könnyebbségei a nemzetközi klasszikus filozófia vizsgálatához képest, amennyiben e hagyományok új filozófiai elméleti kérdéseket nemigen vetnek fel (bár ugyanakkor sajátos és gyakran igen bonyolult ideológiai-történeti problémák jelentkeznek e területen). Különleges nehézségek merültek fel azonban a valóságos történeti helyzet *feltárására* irányuló munkában. Előzményekre e téren alig lehetett támaszkodni. Filozófiai hagyományaink jó része feledésbe merült, s kutatásukkal szinte egyáltalán nem foglalkoztak.

Felvetődik a kérdés: mi volt ennek az oka? Több cikk is érinti e problémát, rámutatva, hogy — noha klasszikus filozófiánk nincs, és régi magyar filozófiai irodalmunk igen szegényes — *meglevő* hagyományaink elfeledése mégsem tekinthető pusztán e tényezők automatikus következményének, hanem reakciós törekvések eredménye, melyek összefüggnek e hagyományok túlnyomóan haladó jellegével. Számos, részben régebben is ismert, részben újabban felfedezett dokumentum — különösen Martinovics *Filozófiai emlékiratai* és Bessenyei materialista filozófiai tanulmánya (Az értelemnek keresése a világnak testében és határa annak esmérétében) — tanúsítja, például, a felvilágosodás materialista filozófiájának viszonylag jelentős magyarországi hatását. Az viszont egészen természetes, hogy az erősen feudális színvetű magyar uralkodó osztályok sem a Horthy-rendszer idején, sem előtte nem kutatták és nem népszerűsítették az ilyen-fajta hagyományokat, hanem ellenkezőleg: antiklerikális és materialista hagyományainkat „a szabadságharc bukása óta a hivatalos, uralkodó magyar tudomány... tudatosan elhallgatta vagy meghamisította az 1919 utáni ellenforradalom ideológiája pedig egyenesen irtotta”. (311. o.) E materializmus-ellenes, vallást és egyházat védő háborúság célja a magyar nép megtartása volt a „hagyományos” vallásos világnézet bűvkörében, egyik legbiztosabb módjával pedig filozófiai hagyományaink egészének elhallgatása és egy általános filozófia-ellenesség szolgált. Az elhallgatás diplomatikusabb módszere pedig, arra a tényre támaszkodva, hogy a filozófiai eszmék nálunk jó-részt költők, tudósok, politikusok írásaiban találhatók, szétszórta és elszigetelte azokat

az irodalomtörténet és a történelem különböző fejezeteibe, és így tette lehetetlenné a mégiscsak fellelhető *filozófiai* hagyomány valódi jelentőségének, jellegének és fejlődési tendenciáinak feltárását. És miközben a reakció ideológusai minden erővel filozófiai kiskorúságunk örökössé tételén fáradoztak, megpróbálták ezt hazug nacionalista demagógiával erénnyé hazudni, azt állítván, hogy benne valamiféle pozitív és megőrzésre érdemes nemzeti tulajdonság, a „magyar ember” „józan realizmusa”, az absztrakciótól, logikai rendszeralkotástól való örök idegenkedése fejeződik ki.

A szerző a fő figyelmet természetesen nem a korábbi rossz helyzet okainak elemzésére, hanem a pozitív kutatási feladatokkal kapcsolatos problémákra fordítja, és ennek kapcsán lényeges elvi és metodológiai kérdéseket vet fel (l. „Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában”, „Martinovics Ignác Filozófiai emlékiratai”, „A magyar filozófia haladó hagyományainak kérdései a felvilágosodás korában” c. cikkeket). Ilyen problémák: filozófiai elmaradottságunk okai; filozófiai hagyományaink reális értékelésének szempontjai; a magyar filozófiatörténetírás jelentősége; a magyar filozófiatörténeti kutatás területeinek kijelölése. A könyvnek a fenti kérdésekre adott, helytálló válaszait az alábbiakban foglalhatjuk össze:

a) Világosan kell látnunk, hogy Magyarországon klasszikus, a nemzetközi fejlődés korabeli szintjéhez képest újat adó filozófia nem alakult ki. Ennek oka: mivel fejlődésünk a nyugat-európaihoz képest elmaradott volt, a polgári törekvések aránylag későn jelentkeztek, és a nemzeti függetlenség problémája gátolta az osztályfrontok világos tisztázódását, „sem a természet tudományos megismerésében, sem a társadalmi problémák újszerűsége terén nem adódtak olyan döntő tapasztalatok és feladatok, melyek módot és okot adtak volna az egész világkép újrafogalmazására. Márpedig ebben áll minden klasszikus filozófia lényege.” (Mátrai László előszava a „Régi magyar filozófusok a XV—XVII. században” c. könyvhöz; 7. o.) Megjegyzendő, hogy e helytálló megállapítások további finomításra szorulnak. Magyarázatot igényelne pl. az a tény, hogy más, Magyarországhoz hasonlóan a Nyugathoz képest a múltban elmaradott és történelmük egyéb sajátosságait tekintve is hozánk közelálló országokban kialakult jelentős filozófiai kultúra (pl. a logika terén Lengyelországban), míg nálunk ilyesmiről nem beszélhetünk.

b) Hazai filozófiai fejlődésünk elmaradottságából fontos módszertani követke-

zetések adódnak filozófiai hagyományaink értékelésének szempontjait illetően. Nekünk a „nemzetközi mérce” helyett „nemzeti mércét” kell *elsősorban* alkalmaznunk (de persze nem kizárólag, mert ez provincializmus lenne!), vagyis nem annyira a nemzetközi filozófiai fejlődésben elért tudományos színvonalhoz képest kell rangsorolnunk valamely régebbi hazai filozófiai alkotást és nézetet, hanem különös hangsúllyal kell vizsgálnunk azt az *ideológiai funkciót*, amelyet az országban a maga korában betöltött. Mivel pedig e két szempont (egyfelől a nemzetközi tudományos szinthez mért eredetiség, tudományos igazság és mélység, másfelől a hazai ideológiai funkció) nálunk sokkal kevésbé fedi egymást, mint a klasszikus filozófiák esetében, mindebből a vizsgálódás szempontjának sajátos kettőssége következik.

c) Mi a magyar filozófiatörténet kutatásának funkciója, jelentősége?

Filozófiai hagyományaink nemzeti múltunk egy — ha általában nem is túlságosan jelentős — részét alkotják, s nekünk kötelességünk e múltat sokoldalúan átvizsgálni, mélyen megérteni, belőle minden tanulságot hasznosítani és minden értéket megőrizni. E hagyományok feltárása egyben komoly segítséget ad történészeknek és irodalomároknak a magyar kultúrtörténet helytálló összképének, egy-egy korszak „ideológiai frontjának” a megrajzolásában. Végül a nemzeti filozófiatörténet nemzetközi jelentősége abban van, hogy egyes filozófiai eszmék magyarországi hatása, elterjedése nem csupán a hazai fejlődést jellemzi, „hanem ezeknek az eszméknek az eredeti társadalmi funkciójára is igen jellemző új adat, hogy mikor és hol tudnak elterjedni.” (181. o.)

d) Tekintettel arra, hogy a magyar filozófiatörténet nem klasszikus filozófiai alkotásokat nyomoz, hanem filozófiai hagyományokat; továbbá, mert filozófiai elmaradottságunk következtében nálunk különös hangsúly esik az egyes nézetek ideológiai funkciójára; és végül, mivel a magyar fejlődésben fokozottan érvényesül az az Engels által a „német nyomorúsággal” kapcsolatban megállapított jelenség, hogy a feltörekvő erők gyengesége következtében a haladó gondolat az irodalom és a művészet területére szorul vissza — mindezeket figyelembe véve nálunk „a szokásosnál is természetesebb követelmény, hogy a kevés számú filozófuson kívül írók, tudósok, költők, politikusok stb. nézeteit is figyelembe kell venni a történeti összkép rekonstruálásához”. (240. o.)

Az elvi-módszertani kérdések tisztázásán túl a könyv a magyar filozófiai hagyományok konkrét történeti kutatása terén

elért jelentős eredményeket foglal egybe. A magyar vonatkozású cikkek közül legtöbb a felvilágosodással foglalkozik. Az e korszakkal kapcsolatos filozófiatörténeti kutatások leglényegesebb eredménye: a *materialista* filozófiai hagyományok kétségtelen meglétének, a francia ateista materialisták viszonylag jelentős magyarországi hatásának kimutatása. Martinovics, Beszenyei, Csokonai dokumentálható materializmusa bizonyítja, hogy — a reakció rágalmozásával ellentétben — nem csupán a filozófiára általában, de a materialista filozófiára sem áll, hogy „a magyar lélektől idegen”. És ha a felvilágosítók materializmusa évtizedekre letűnik a hazai fejlődés színpadáról, annak nem lelki, hanem a haladó erők gyöngeségével kapcsolatos történeti okai vannak.

A felvilágosodás alakjaival foglalkozó írások közül különösen érdekes az, amely Martinovicsot és Filozófiai emlékiratait tárgyalja. Érdekességét már tárgya is meghatározza: egyfelől a Filozófiai iratok kétségtelenül a magyar felvilágosodás legjelentősebb filozófiai alkotása; másfelől a szerző, Martinovics Ignác alakja vet fel nehéz és magyarázatra szoruló problémákat. Martinovicsra az elmélet és gyakorlat súlyos szakadása, „a jó forradalmi író és a rossz forradalmár antagonizmusa” (226. o.) jellemző. Mátrai behatóan elemzi ennek az ellentmondásnak a társadalmi, történeti okait. Elmélet és gyakorlat szakadása, ellentmondása a burzsoá gondolkodás általános és szükségyszerű jellemzője, amely azonban méreteit, jellegét és funkcióját tekintve történetileg (koronként és országonként) változik. Egyik megnyilvánulása a felvilágosító illúziók és a társadalmi valóság ellentéte.

A magyar jakobinusok esetében emellett különös súllyal jelentkezik az ország elmaradottságából fakadó ellentmondás az akkor élenjáró franciaelmélet és a magyargyakorlat között. De míg társai Martinovicsnál „mélyebben átérzve a tömegek nyomorát és a haza elnyomását, szívvel vetették magukat a forradalmi gyakorlat sodrába” (224. o.), és ezzel, legalább szubjektív vonatkozásban helyreállították elmélet és gyakorlat harmóniáját, addig Martinovicsnál, a teoretikusnál, akinek „viszonya a mozgalomhoz nem eléggé őszinte, nem eléggé benső, nem eléggé elszánt” (222. o.), elmélet és gyakorlat ellentmondása szubjektív vonatkozásban is fennállt. Mind ebben természetesen Martinovics pszichikai alkotának, jellemhibáinak is szerepük volt, de hogy ezek ilyen következményekhez vezettek, annak „elsődleges oka a sajátos magyar viszonyokban és Martinovicsnak ezek között elfoglalt helyzetében lelhető

fel”. (223. o.) Martinovics ideológus — e szó legrosszabb értelmében. Ő annak az ingadozó, bizonyos kalandor vonást is felmutató értelmiséginek a típusa, amely az ilyen bizonytalan, elmélet és gyakorlat között szakadékokat mutató helyzetekben fel szokott tűnni, és amelynek történeti szerepe gyakran rendkívül ellentmondásos. A szerző azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy Martinovicsot akkor értékeljük helyesen, ha figyelembe vesszük, hogy végül mégis a forradalmi utat választotta az elmaradott Magyarországon, és így kísérelte meg az elmélet és a gyakorlat közti szakadék áthidalását.

A hazai ideológia történetével foglalkozó írások közül szólnunk kell még „A doktrinerek, a marxizmus első magyarországi ellenfelei” című cikkről, amely a 49-es centralistákból alakult „doktrinerek” (Kemény Zsigmond, Trefort Ágoston, Csergery Antal, Kautz Gyula stb.) reakciós nézeteit és történeti szerepét elemezve, fontos adalékokat szolgáltat az ellenforradalmi rendszer nacionalista ideológiája eszmei forrásainak megértéséhez. A szerző rámutat, hogy Keménynek és társainak nézetei liberális ideológiát alkotnak, melyet a „hazafiság” gondolatának előtérbe helyezése, nemzet és nép fogalmának elválasztása, nemzeti és forradalmi szembeállítás, szabadság és társadalmi egyenlőség ellentétbehelyezése jellemez. További fejlődésében sajátja ennek az ideológiának a társadalmi ellentmondások homályba burkolása, ami a történelmi múlt szemléletében a forradalmi és ellenforradalmi, demokrata és liberális áramlatoknak és alakoknak a „hazafiság” címkéje alatt történő egybeemosásában jelentkezik. Így alakítják ki, például, azt az idillikus képet, hogy amit Széchenyi elkezdett és Kossuth folytatott, azt Deák Ferenc befejezte. Mátrai éppen Kemény példáján mutatja meg demokracizmus és liberalizmus gyökeres különbségét és ellentétét, és azt, hogy igazi hazafiság csak valamilyen vonatkozásban haladó társadalmi tartalommal képzelhető el. Keménynek és társainak harca, amelyet az abszolutizmus korában 48/49 öröksége és szelleme ellen folytattak, egyben objektíve a haza valóságos érdekei ellen is folyt. Harcuk veszélyességét, hatékonyságát növelte, hogy annak idején részt vettek a szabadságharcban, s ha Debrecenben Kossuth vonala ellen küzdöttek is, „szabadságharcos” múltjuk mégis bizonyos megtevésztő nemzeti — és haladó — külsőt kölcsönözött számukra. A doktrinerek politikai éleslátására jellemző, hogy meglátták: a proletariátus európai színrelépésével a demokracizmus és egyenlőség újabb harci frontja alakul, s ez ellen is felvették a küz-

delmet. Felhívták a figyelmet a polgári társadalmat fenyegető veszélyre, s igyekeztek felkészíteni a rendszer ideológusait és az egész politikai életet a meginduló munkásmozgalom elleni harcra. Reakciós nézeteik hatását, veszélyességét az említeteken túl jelentősen fokozta az is, hogy — élükön Kemény Zsigmonddal — „már a kiegyezés előtt erős és egységes politikai-ideológiai frontot alakítottak ki, amely már 67 előtt megszálta az irodalom és tudomány hatalmi posztjait”. (302. o.) Végezetül Mátrai rámutat a liberalizmus funkcióváltozására: „48—49-ben a centralisták liberalizmusa a birtokos nemesség balszárnyának és a köznemesség jobbszárnyának az ideológiája volt; 67-re a doktrinerek liberalizmusa a birtokos nemesség és a nagypolgárság közös ideológiájává lett.” (302. o.) A doktrinereknek tehát sikerült a korszak végére „a forradalom-ellenes, harmadikutas liberalizmusból tiszta műfajú, ellenforradalmi liberalizmust” (302. o.) kifejleszteni.

A reakciós ideológiák és erők közül Mátrai figyelmének középpontjában a vallás és az egyház áll. Mind hazai, mind nemzetközi vonatkozású cikkei jelentős részében ide irányulnak bírálatainak fő csapásai. E tárgykörben megemlítjük az „Antiklerikális és ateista propagandairodalmunkról” szóló írást, amely 1959 januárjában jelent meg a Társadalmi Szemlében, s egyik első fecskéje volt az azóta jelentősen kibontakozott írásos ateista és antiklerikális propagandamunkának. E cikk — sok megszívlelendő megállapításán túl — azért is érdekes, mert összehasonlítási alapot ad, amelyen lemérhetők a valláskritikai irodalom megjelentetésében és terjesztésében azóta elért eredmények. A cikk egyéb tartalmi mondanivalói közül kiemeljük azt a gondolatot, amely az ateista művek népszerűségének követelményével foglalkozik. Mátrai rámutat, hogy a népszerűség nem csupán formai, stilisztikai kérdés (noha az is), hanem egyben tartalmi probléma: többet kell foglalkoznunk az olyan kérdésekkel, mint betegség és halál, bűn és erény, szerelem és csalódás, boldogság és hivatás stb., amelyekben az emberek számára a világnézet nagy kérdései konkrét formában jelentkeznek.

A kötet több írása foglalkozik — döntően történeti vonatkozásban — a vallás és a tudomány viszonyának problémájával, és tanulságos adatokkal *leplezi le* azokat a módszereket, amelyekkel az egyház igyekezik elkenni tudomány és vallás elvi ellentétét és leplezni a saját tudományellenességét. Különösen „A kopernikuszi világkép térhódítása” című előadás dokumentálja,

hogy az egyházak ilyen mai megnyilatkozásai csupán a régi tudományellenes állásfoglalás új formáit jelentik, amelyek kizárólag a politikai és ideológiai küzdőtéren megváltozott erőviszonyok következményei.

A kötet „a tudomány szabadságharca” egyéb területeiről is bő adatokkal érzékelteti a régi világnézet (és hatalom) rendkívüli szívósságát, az ellene való harc hihetetlen nehézségét és a harcosok hősiességét. Bemutatja (a Regiusról szóló cikkben) annak különböző típusait, ahogyan a XVII. század tudósai a teológiához való viszonyukat tudományos munkájuk vonatkozásában meghatározták. Kidomborítja, hogy a katolicizmus és protestantizmus tudománnyal kapcsolatos állásfoglalásában az azonosság a döntő, a történeti különbségek másodrendűek. A könyv idevágó elemzései és adatai ateista propagandamunkánkhoz jó anyagot szolgáltatnak.

A fentiekben igyekeztünk — a teljesség igénye nélkül — ismertetni a könyv gondolatvilágát.

Mátrai László könyve részben a filozófiatörténet egyes klasszikusainak összefoglaló jellemzésével, másrészt és különösen a „második vonalra” vonatkozó kutatásaival gazdagabbá, konkrétabbá teszi filozófiatörténeti és tudománytörténeti ismereteinket; értékes elemzéseivel jelentősen hozzájárul a hazai filozófiai hagyományainkat illető helyes kép kialakításához; a reakciós ideológiák, különösen a vallási-egyházi állásfoglalások bemutatásával, történeti leleplezésével, idevágó adatok közlésével komoly segítséget nyújt ideológiai harcainkhoz; végül fontos elvi-módszertani szempontokat ad a magyar filozófiatörténeti kutatáshoz. Mindez meghatározza a könyv jelentőségét, hasznosságát. Ugyanakkor rá kell mutatnunk néhány hiányosságára is.

„A tudomány szabadságharca” című írásban található — a marxizmus ideológiai elméletét hirdető és alkalmazó fővonal mellett — az ideológiák történeti szerepével kapcsolatos, legalábbis félreérthető fogalmazások is. Például, miután leszögezi a szerző, hogy a középkor „tudomány-nélküliségének” oka „az akkori gazdasági és társadalmi viszonyokban keresendő” (15. o.), a konkrét elemzés folyamán az ideológiai ok észrevétel nélkül előtérbe nyomul: „Hogy tudományra ebben a világban nem sok szükség lehetett, azt könnyű elképzelni. Akik a világ sorsát intézték (pápák, uralkodók, főurak és nemesek), azoknak nem sok bajuk akadt a természettel, akik pedig küzdöttek a természet és az anyag ellenállásával (a jobbágyok és kézművesek),

azoknak a bajairól a *túlvilági élet reménye* terelte el a figyelmet.” (16. o., az én aláhúzásom — B. P.) Nem lehet egyetérteni azzal a megfogalmazással sem, hogy „a skolasztika... filozófiai síkra vetített feudalizmus, és a feudalizmus nem egyéb, mint a társadalomba átültetett skolasztika. (16. o.)

Vitathatónak tartjuk a Regius-cikk alábbi megállapítását is: „az elméleti harcok három különböző fronton zajlanak a XVII. században: 1. az új vallás (teológia) harca a régi vallással (teológiával); 2. az új filozófia harca a vallással (teológiával); 3. a természettudomány harca a filozófiával (és vallással).” (111. o.) E felosztás alapvető ideológiai ellentéteket és a tudomány fejlődéséből fakadó másodlagos ellentéteket helyez egymás mellé. Úgy véljük, hogy a fő ideológiai harci frontok megjelölésénél nem helyes a természet-tudomány és filozófia általában vett viszonyát egy sorba állítani pl. az új filozófia és a teológia ellentétével, hiszen egyfelől az új természettudomány nem általában a filozófiával áll szemben, hanem a régi világnézettel, az új filozófiához pedig szövetségi szálak fűzik, másrészt pedig, amennyiben tudomány és filozófia általában vett, a szaktudományok önállósulásából és a filozófia túlzott igényeiből fakadó ellentétéről van szó, ez az alapvető ideológiai ellentétet képest alárendelt jelentőségű. És ha egyes tudósoknál találkozunk is a filozófia mint olyan ellen irányuló nézetekkel, ez jórészt a felnövő tudomány és a régi világnézet közt objektíve fennálló ellentmondás sajátos, torz tükröződése.

Végül még egy vitatható megállapításra hívjuk fel a figyelmet. A Holbach-tanulmányban olvashatjuk, hogy a felvilágoso-

dás filozófiájának Plehanov által kielemezett egyik alapvető ellentmondása a következő: „az anyagi világ, a *természeti környezet* határozza meg az emberek erkölcsi nézeteit, politikai intézményeit (materializmus), de mégis az emberek nézeteinek megváltoztatásától... várják a társadalmi bajok orvoslását (idealizmus).” (159. o., az én aláhúzásom — B. P.) Valójában Plehanovnál a jelzett ellentmondás egyik oldalán nem a *természeti környezet* szerepel meghatározó tényezőként (így közvetlenül nem is állna fenn ellentmondás), hanem a *társadalmi környezet*. Igaz, hogy a felvilágosítóknál szerepel a tudat naturalista, „fizikai” determináltsága is, de az *adott* antinómia szempontjából ez nem döntő, mivel ténylegesen egyik oldalt sem befolyásolja, inkább csak eltakarja a tudat, az ész (és esztelenség) történeti mindenhatóságáról szóló elképzelés idealizmusát.

Egészben véve, Mátrai könyve sok újat mond elsősorban a magyar filozófiatörténet iránt érdeklődőknek és hasznos olvasmány mindazoknak, akiket érdekelnek az újkori tudomány és harcos ateizmus történetének kérdései. Kötetét a szerző valószínűleg szélesebb körnek szánta, ezzel kapcsolatban azonban felhívjuk a figyelmet arra, hogy a kötetben található hosszú latin idézetek, melyeknek fordítását csak a könyv végén levő jegyzetek tartalmazták, továbbá egyes latin passzusok (többnyire könyvcímek) fordításának hiánya nem könnyíti meg a nem-szakember olvasó eligazodását. A kötet elemzése általában elmélyültek és sokoldalúak. A szerző világos stílusa, az idealista, vallásos világnézettel szembeni harcos szenvedélye, jó értelemben vett felvilágosító pátozsa bizonyára elő fogja segíteni a könyv elterjedését.

Buk Pál

## Filozófiai megjegyzések egy szaktudományos munkához<sup>1</sup>

Erdey-Gruz Tibor azok közé a magyar természettudósok közé tartozik, akik a legtöbbet teszik a dialektikus materialista világnézet alkalmazása és elterjesztése érdekében. Új munkája, amely az atommag, az atom, a molekula szerkezetéből alkotott elméletek rendszeres, szaktudományos összefoglalását adja, szintén példamutató ezen a téren: a dialektikus materializmus szemszögéből céltudatosan kiemeli a konkrét szaktudományos eredmények filozófiai vonatkozásait, feltárja a filozófiai és a szaktudományos tételek kölcsönös kap-

csolatát. Ez különösen szükséges és hasznos ennél a tárgykörnél (kvantummechanika, kvantumkémia), ahol az idealista interpretációk igen elterjedtek, és nagymértékben átítatták a szaktudományos eredményeket. A szerző határozottan állást foglal a vizsgált jelenségek és törvényszerűségek objektív valósága és megismerhetősége mellett. A *világ anyagi egységének, az anyag elsődlegességének* elve alapján dolgozza fel a fizika és a kémia legújabb eredményeit: „A mikrovilág tanulmányozása az anyagnak — mint tudatunktól független objektív valóságnak — új fajtáival és mozgásának új formáival ismertetett meg...” (9. o.) „Az elektromágneses mező

<sup>1</sup> Erdey-Gruz Tibor: Az anyagszerkezet alapjai. Műszaki Könyvkiadó, 1961.

is anyagi jellegű, az anyag egy specifikus fajtája”. (11. o.) „Az elektromágneses mezőhöz hasonlóan a többi fizikai mező is anyag. A gravitációs mező, az atommagokban levő magmező és így tovább az anyag specifikus fajtái . . .” (12. o.) A dialektikus materializmus segítségével világos, határozott képet ad; például a foton kettős természetéről: „A fotonok egyrészt kétségtelenül anyagi jellegű részecskék, másrészt az elektromágneses mező megnyilvánulásai is, ami azt bizonyítja, hogy az *elektromágneses mező is az anyag egyik alakja*.” (23. o.) A filozófiai egységes gondolatmenet tükröződik például abban, hogy az erőter fogalma helyett a mező fogalmát használja. Ez pontosabban kifejezi a valóságos ténnyt: itt az anyag egy meghatározott formájáról, nem pedig a tér valamiféle önálló megnyilvánulásáról vagy ún. téryanagról van szó.

Erdey-Gruz Tibor könyvében határozottan fellép az *agnoszticizmus* és általában az *idealizmus ellen*. A kémikusok egy része abból, hogy a szematikusan felírt szerkezeti képletek nem adnak teljes képet a vegyületek sajátságainak minden részletéről, arra a következtetésre jutott, hogy a molekulák sajátságai nem ismerhetők meg. „Ez az idealista nézet azonban alaptalan — írja a szerző —, a modern kémia és fizika napról napra pontosabban ismeri meg a molekulák valódi szerkezetét, és értelmezi ennek alapján részleteiben is mind hibében sajátságait.” (149. o.) A szerző leszögezi, hogy a felmerülő problémákból nem a molekulák objektív sajátságainak a megismerhetetlenségére, hanem a szerkezeti képletek hagyományos írásmódjának elégtelenségére kell következtetni: „... a rendkívüli mértékben sematizált vegyértékvonal használata, tulajdonképpen már idejét múlta”. (149. o.)

Igen figyelemre méltó, a szerző állásfoglalása az ún. rezonancia-elmélettel kapcsolatban. Mint ismeretes, ez az elmélet igen éles filozófiai viták tárgya volt nemcsak a Szovjetunióban, hanem a Nyugaton is. Erdey-Gruz Tibor nagyon világosan érzékelteti a probléma filozófiai és szaktudományos alapját és ezek összefüggését: „A rezonancia-elmélet . . . nem a valóságot írja le, ezért idealista jellegű. Újabban már nagyrészt elejtették a rezonancia-elmélet ezen alakját, de a rezonancia kifejezés továbbra is használatos a szerves kémiában. A szóhasználat elfogadható, ha a rezonancián képletesen csupán azt értjük, hogy az adott molekula szerkezete nem írható le a klasszikus módon lokalizált egyes és kettős kötésekkel, mert valójában az egész molekula, ill. annak egyes részei olyan

egységes elektronelosztást alakítanak ki, amelyre a régi szerkezeti kémiának *nincsenek megfelelő írásjelei*.” (220. o.) A szerző a kvantummechanika eredményeinek értékelésénél is határozottan elveti az idealista interpretációkat; a bizonytalansági elv általa adott értelmezése is vitatható, ismeretes azonban, hogy ebben a kérdésben még ma is lényeges nézeteltérések vannak materialista fizikusok, marxista filozófusok között egyaránt.

Külön kell szólni Erdey-Gruz Tibor könyvének arról a pozitívumáról, amely a kifejtés nyelvezetében mutatkozik. Ezen a téren is határozottan szakít a, sajnos, eléggé elterjedt, de szaktudományos szempontból sem elfogadható szubjektivisták kifejezésekkel (pl. a Pauli-elv „megköveteli”, hogy az elektron így és így viselkedjék, az atomi rendszer tetszés szerinti energiaértékeket „vehet fel”). Csak néhány példát: „Általános természeti törvény, hogy magára hagyott atomok a legkisebb energiájú állapotban mennek át.” (46. o.) „A Pauli-elvben megnyilvánuló természeti törvény következménye . . .” (46. o.) „Megállapítja az elmélet, hogy atomi rendszer csak olyan állapotban lehet, amelyben energiája a természet által meghatározott értékek egyikével egyenlő.” (57. o.) „Az anyag szerkezetére vonatkozó újabb vizsgálatok bizonyos értelemben ugyan korlátozták, ill. a természet objektív valóságához jobban hozzáidomították a molekula fogalmát . . .” (150. o.)

A kifejtés egyik erőssége abból adódik, hogy a szerzőnek sikerült leküzdenie a fizika és a kémia kapcsolatának magyarázatánál gyakran megnyilvánuló mechanisztikus, metafizikus elképzeléseket, munkájában következetesen érvényesül a *dialektikus szemlélet*. „A természetben — írja — az anyagnak különféle fajtái fordulnak elő, amelyek változatos módon átalakulhatnak egymássá.” (10. o.) Mint ismeretes, a fizika és a kémia számos ténye bizonyítja, hogy a változás az anyag egyetemes tulajdonsága, hogy az anyag és a mozgás elválaszthatatlan. Igen érdekesek ebből a szempontból a fizikai-kémiai egyensúlyok vizsgálatának eredményei. Számos kísérlettel bizonyítható, hogy „a fizikai-kémiai egyensúlyok dinamikus természetűek, az anyag részecskéi tehát a látszólagos nyugalom állapotában is folytonos mozgásban vannak, ami összhangban van az anyag és a mozgás elválaszthatatlan voltával”. (131. o.) Világos tehát, hogy a kémiai kötést sem szabad valamiféle abszolút merev kapcsolatnak elképzelni. A molekulák atomjai nincsenek nyugalomban, hanem meghatározott egyensúlyi helyzet körül rezgőmozgást végeznek.

Fizikusok, de kémikusok körében is igen elterjedt az a helytelen elképzelés, hogy a kémia ma már a fizika egyik részének tekinthető, a kémiai sajátságok, törvények egyértelműen visszavezethetők fizikai sajátságokra és törvényekre. Nem nehéz megállapítani, hogy ez a nézet mennyiségi világszemlélethez vezet, és elvileg semmiben sem tér el a mechanisztikus, metafizikus világfelfogástól. Abból, hogy a kémiai mozgásforma magában foglalja a fizikai mozgásformát, hogy a kémiai sajátságok elválaszthatatlan és szükségszerű összefüggésben vannak a fizikai sajátságokkal, még nem következik azonosságuk. Erdey-Gruz Tibor könyvében a fizika és a kémia eredményeinek vizsgálatánál alapvetően helyesen érvényesül a minőségi szemlélet. Tény az, hogy „minden kémiai kapcsolat az atomok külső elektronjainak közreműködésével jön létre”. „A kémiai kötés elmélete (a kvantumkémia) az atomok kvantummechanikai elméletéből indul ki, s az atomok sajátságaiból igyekszik a molekuláéit megérteni.” (147. o.) Tény azonban az is, hogy a molekula „nem egyszerűen az atomok összege, hanem *minőségileg új képződmény*”. (147. o.) Más szóval: a fizikai kölcsönhatások a kémiai kötés létrejöttének feltételei, létezésének alapjai. A kémiai kötés azonban nem azonos a fizikai alapjával. Maga a szerző erről így ír: „Ha... az egyesülésre képes atomok közlednek egymáshoz, akkor a közöttük levő távolság csökkenésével egy meglehetősen élesen meghatározott ponton minőségi változás következik be: az atomok külső elektronjainak eredeti rendje felbomlik, mozgásuk törvénye megváltozik, s két vagy több atom együttes hatása folytán olyan új rend alakul ki, a külső elektronok helyzete és mozgása annyira megváltozik, hogy az új képződmény, a molekula, kémiai sajátságai lényegesen eltérnek az eredeti molekulákétól, ill. az atomokétól.” (147. o.) A  $H_2$  — molekulában például nincsen két H atom, csupán „*alkatrészei vannak benne* (két proton és két elektron), de ezeknek állapota lényegesen más, mint az atomban”. (156. o.) Ebből a példából is következik, hogy a kémiai módszerek a molekulák szerkezeti kutatása területén sem hanyagolhatók el.

Az elmondottak után meg kell említeni néhány, főként egyes fogalmak nem egyértelmű, következtetlenségéből adódó problémát.

Az egyik az *anyagfogalom* használatával kapcsolatos. A szerző az anyag kifejezést két teljesen eltérő értelemben használja: mint filozófiai kategóriát (mint a tudunktól független objektív valóságot) és mint a „tárggyal”, „dologgal” szinonim

fogalmat („kémiai anyagok”, „diamágneses anyagok”). Ez önmagában véve, természetesen, még nem okozna problémát, a magyar nyelvben ugyanis nincs külön kifejezés az anyagra mint filozófiai fogalomra és a „közöséges” értelemben használt anyagra (mint pl. az orosz vagy a német nyelvben). Míg azonban az anyag filozófiai fogalmát mindjárt a könyv elején definiálja, addig a másik értelmezés nincs pontosan meghatározva, nem kellően körülhatárolt. Arra, hogy ez milyen problémákat okoz, két példát említünk. Az V. fejezet 8. pontja a következő címet viseli: „Az anyag általános mágneses sajátságai”. A 8. pontban azonban nem az anyagnak, mint tudunktól független valóságnak általános mágneses sajátságairól,<sup>2</sup> hanem meghatározott *anyagfajták* általános mágneses sajátságairól van szó.

Hasonló a helyzet a könyv címét és a „Bevezetés”-ben használt terminológiát illetően is. Ha az anyagot mint tudományos fogalmat használjuk, akkor ezen a tudunktól függetlenül létező objektív valóságot értjük, vagyis az anyag filozófiai fogalmát. Ha ebben az értelemben beszélünk az anyag szerkezetéről, akkor *filozófiai* problémával foglalkozunk — az anyagformák (fizikai, kémiai, biológiai, társadalmi) különbözőségével és összefüggésével, a konkrét (pl. a fizikai) anyagfajták szerkezeti felépítésének *általános* oldalaival; a világ anyagi egységének kérdésével. Lehet azonban az „anyag” szót „a dolog”, „a tárgy”, „a jelenség” helyett, velük szinonim értelemben használni. Ebben az esetben viszont a molekulák, atomok, atommagok szerkezetéről beszélünk, az anyag *konkrét fizikai-kémiai* szerkezetére, vagyis az anyag fizikai-kémiai formáinak (fajtáinak) *konkrét* szerkezeti felépítésére gondolunk. Erdey-Gruz Tibor könyvének az utóbbi a tárgya, tehát az anyag meghatározott fajtáinak *konkrét* szerkezeti felépítésével foglalkozik. Amikor azonban világnézeti következtetéseket von le, akkor már a filozófiát, az anyagszerkezet *általános* problémáit érinti.

Az anyagfogalom következtetlenségét használatából adódó gyengeségek még szembeötlőbbé válnak, amikor a szerző az anyagmegmaradás és -átalakulás törvényéről, az anyag és az energia összefüggéséről beszél (I. fej. 2—3. pont).

Az I. fejezet 2. pontjának első bekezdése megfogalmazza az ún. *anyagmegmaradás és -átalakulás törvényét*: „*Anyagot megsemmisíteni vagy semmiből teremteni*

<sup>2</sup> Esetleg egy ilyen problémafelvetés is jogosult lehetne, például a világ anyagi egységének filozófiai vizsgálata esetén.

nem lehet : környezetüktől elszigetelt tárgyak rendszerében az anyag összes mennyisége állandó, de az anyag különféle fajtái átalakulhatnak egymássá (az anyagmegmaradás és -átalakulás törvénye)". (10. o.) E meghatározás alapján arra lehetne következtetni, hogy itt ténylegesen másról van szó, mint a tömegmegmaradás tételéről. A második bekezdés azonban már valóban a tömegmegmaradás törvényével, ennek történeti kialakulásával foglalkozik. A 3. pont címe az *anyag* és az energia összefüggéséről szól; lényegében azonban itt is a tömegmegmaradás törvényének, a tömeg és az energia kapcsolatának ismertetése folytatódik. A könyv fizikai-kémiai jelenségekkel foglalkozik, természetes tehát, hogy az energia- és a tömegmegmaradás törvényével, a tömeg és az energia összefüggésével kell foglalkoznia. Az említett részek tartalma is lényegében ez. Indokolatlan tehát itt *anyag*megmaradás és -átalakulás törvényéről, az *anyag* és az energiamegmaradás és -átalakulás kapcsolatáról beszélni. És mivel mégis megtörténik, a kellő magyarázat vagy elhárítás hiányában ismét metafizikus felfogáshoz vezethet (anyag = tömeg). Ez a terminológiai körülhatárolatlanság a fentebb idézett meghatározásban is tükröződik, vegyül benne egy szaktudományos és egy filozófiai tétel, nevezetesen: az anyag örökkévalóságának filozófiai és a tömegmegmaradásnak fizikai tétele. Ennek, természetesen, az a következménye, hogy mindkét tétel eltorzul.

A fenti meghatározással szemben az anyag örökkévalóságát és megsemmisíthetlenségét posztuláló dialektikus materialista tételnek nemcsak mennyiségi, hanem *minőségi* oldala is van: az anyag minőségi vonatkozásban is elpusztíthatatlan. *Továbbá* : az anyag mennyiségi megsemmisíthetlenségének filozófiai gondolata nem szűkíthető le zárt rendszerben levő anyagfajták mennyiségi állandóságára. *Végül* : az idézett megállapításban a tömeg az anyag mennyiségének általános, egyetemes (minden anyagfajta, mozgásformára egyaránt jellemző) kifejezőjévé válik, ami nyilvánvalóan helytelen. Igaz ugyan, hogy a tömeg a *fizikai* anyagformák egyetemes tulajdonsága, a fizikai anyag, illetve mozgásformák pedig megtalálhatók az összes többiekben. Ez azonban nem teszi indokolttá, hogy a tömeget az anyag általános mennyiségi mértékének tekintsük. Az egymástól minőségileg különböző anyagformáknak számtalan mennyiségi mértékük van.

De mit értünk egyáltalán az „anyag mennyiségének” fogalmán; hogyan függ ez össze a tömeg fogalmával; lehetséges-e

az anyag mennyiségének egységes mértékéről beszélni?

Ez a probléma már felvetődött a filozófiai irodalomban, éppen a megmaradási törvények összefüggésének tanulmányozásával és filozófiai általánosításukkal kapcsolatosan. Nézetem szerint Ovcsinyikov közelíti meg a legjobban a megoldást, aki helyesen jegyzi meg, hogy az anyag általános tulajdonságainak mennyiségi mértéke — bizonyos értelemben — magának az anyagnak is mértéke. Ugyanakkor azonban azt sem szabad elfelejteni, hogy „az anyag tulajdonságai kimeríthetetlenek, és csak akkor tudjuk mind teljesebben és teljesebben feltárni magának az anyagnak a minőségi oldalát, ha különböző tulajdonságait mennyiségi és minőségi szempontból egyaránt tanulmányozzuk”.<sup>3</sup> A különböző anyagfajtáknak és általános tulajdonságaiknak más és más a mennyiségi kifejezőjük, mértékük. Nyilvánvaló tehát, hogy az anyag egyetlen általános tulajdonságának a mértéke sem szolgálhat az egész anyag (minden anyagfajta) mértékéül.

Az elmondottakból két dolog következik: 1. Az anyagmegmaradás és -átalakulás elve filozófiai tétel, amely az anyag mennyiségi és minőségi megsemmisíthetlenségét, örökkévalóságát fejezi ki; 2. Ennek a tételnek a szaktudományos alapja nem egyik vagy másik megmaradási törvény, hanem a megmaradási törvények összessége. „Csak a megmaradási törvények összessége ad alapot arra, hogy az anyag mennyiségi és minőségi megsemmisíthetlenségéről beszéljünk”.<sup>4</sup> De még így sem lehet azonossági jelet tenni a megmaradási törvények összessége és az anyag örökkévalóságának tétele közé.

Csak pozitívan értékelhető a szerzőnek az a törekvése, hogy a megmaradási törvényeket egyesítse az átalakulási törvényekkel. De, természetesen, a szaktudományokban ma már helyesebb a tömegmegmaradás és -átalakulás törvényéről beszélni.

A könyvben itt-ott még találkozhatunk pontatlanul fogalmazott általánosítással. Így pl. a 25. oldalon: „Az anyag minden fajtája mutat tehát hullám- és korpuskulum-tulajdonságokat...”. Valójában a helyzet az, hogy csak a fizikai-kémiai anyagfajták mutatnak ilyen tulajdonságokat. Az anyag „minden fajtájába” beletartoznék a biológiai és a társadalmi anyagforma is.

<sup>3</sup> A természettudomány filozófiai kérdései. A Moszkvai Egyetem kiadása. 1959. 65. o. (oroszul).

<sup>4</sup> Uo. 68. o.

A 14. oldalon a következő megállapítást olvashatjuk: „A magreakciókban tehát csak a *magok* tömegét tekintve nem érvényes a tömegmaradás törvénye, hanem figyelembe kell venni, hogy a magok anyaga részben az anyag más fajtájává alakult át, és a felszabaduló energiával eltávozott, ill. a folyamatban elnyelt energiának megfelelő anyag a magok anyagává alakult át, az utóbbiaknak tehát csökkent, illetve megnőtt a tömege.” A pontatlanság nyilvánvaló. A magok tömegének *változása* (átalakulása) nem sérti meg, nem mond ellent a tömegmegmaradás törvényének. Hogy ez így van, ezt maga a szerző magyarázza meg ugyanazon az oldalon, amikor Einstein tételét ( $\Delta E = c^2 \Delta m$ ) ismerteti. A tömeg állandóságának (változatlanlanságának) a tétele és a tömegmegmaradás elve két különböző dolog. Más kérdés természetesen, hogy történetileg miképpen kapcsolódtak össze. A tömeg abszolút változatlanlanságáról szóló metafizikus tétel elvetésével nem dőlt meg a tömegmegmaradás elve, csupán elmélyült, kiegészült tartalma; magasabb szintre emelkedett. A tömegmegmaradás törvénye a kémiai reakciókban is és a magreakciókban is hat, csak más-más formában. A magreakciónál valóban figyelembe kell venni a tömeg változását. A „tömeg csökkenése” azonban nem azonos a „tömeg eltűnésével” vagy megsemmisülésével, sőt

még azt sem mondhatjuk, hogy a tömeg energiává változik. Mindössze arról van szó, amit az idézet második része is megmagyaráz — „a magok anyaga részben az anyag más fajtájává alakult át”.

Az *energia fogalmát* a szerző egyértelműen és pontosan használja. Egyik meghatározását külön is ki szeretném emelni, mert, nézetem szerint, előremutató és szerencsésebb, mint a szokásos meghatározás („az energia a mozgás mennyiségi mértéke”). Az energiának ez az értelmezése több problémát is felvet, így, például, az energia fogalmának tartalmát leszűkíti pusztán mennyiségi oldalára, sőt, bizonyos fókig, szubjektivizálja is, amennyiben egyoldalúan mint mértéket jellemzi. Erdey-Gruz Tibor az energia fogalmát így határozza meg: „Az *energia az anyag mozgásának következménye...*” (13. o.) Ez a meghatározás önmagában, természetesen, még nem teljes, de kiinduló alapja lehet egy mélyebb értelmezésnek.

*Összefoglalva* az elmondottakat, megállapítható, hogy Erdey-Gruz Tibor könyve gyakorlati szakembereknek, egyetemi hallgatóknak, olvasóknak a hasznos szakmai segítség mellett egészében világos és meggyőző világnézeti álláspontot is ad. Javasoljuk, hogy a szerző a második kiadásban vegye figyelembe a fenti megjegyzéseket.

Horváth József

## Közgazdaság és társadalom\*

Talcott Parsons egy vitacikkében, ahol a szociológia tudományelméleti kérdései egyik legnevesebb képviselőjének, Llewellyn Grossnak a különféle szociológiai irányzatok elméletek feletti, úgynevezett neodialektikus koordinálására irányuló kísérletét utasítja vissza, úgy ábrázolja az amerikai szociológia fejlődését, mint aki határozottan tudatában van annak, hogy saját rendszere képviseli ennek a fejlődésnek tetőpontját. Hogy pedig kiemelkedő helyéről és befolyásának erejéről nemcsak maga gondolkodik így, arra mutat a tény, hogy 9 neves szociológus két éven keresztül (1957–1958) vitatta a tanait, s tavaly jelent meg az e sorozatos ülésezésekből származó kritikai gyűjtemény — természetesen Parsons válaszával —, ami, úgy látszik, tovább szilárdította pozícióját (The Social Theories of Talcott Parsons. Edited by Max Black, 1961). Említett cikkében

Grosszal vitázva a saját válogatásában frissen megjelent gyűjteményre hivatkozik (Theories of Society, 1961), amely szemelvényekben mutatja be a szociológia 1890 és 1935 közötti fejlődését. Eszerint az amerikai szociológia két kezdeti fázisa — a „kutatások eklekticizmusa”, majd az „iskolák eklekticizmusa” — után megkezdődött a szociológia mint tudomány „kristályosodása”, és pedig a „társadalmi cselekvésnek” Parsonstól bevezetett központi kategóriája körül. (Társadalmi cselekvésen Parsons a nem lélektani, ösztönös okokból, hanem szociológiai, szerep-, norma-, értékelképzelesekben motivált cselekvést érti, aminek problematikussága ki fog derülni az alábbiakból.) Ennek vonatkozási rendszerében alakult ki és vált urakodóvá az amerikai szociológiában az úgynevezett strukturális-funkcionális iskola, amelynek az utóbbi időben erős ellenzéke támadt egyrészt a „neomarxisták” táborában (C. W. Mills, a nyugatnémet Dahrendorf), másrészt az „akció” helyett más vonatkozási terminusokat (kultúra, személyiség) választók körében.

\* (Talcott Parsons and Neil J. Smelser: Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory. London, 1957)

Parsons központi jelentőségét, emellett a mai amerikai szociológiának parsonsi vezető iskolája körüli vitát ismertető S. M. Lipset abban látja, hogy ő vert hidat Európa és Amerika között, amennyiben az elmélet és a szintézis iránt érzéketlen amerikai szociológiát Durkheim, Max Weber és Pareto „magasfokú” gondolati rendszereivel termékenyítette meg. Parsons gondolatainak közvetlen hátterét valóban az említett nevekhez fűződő társadalomtanok képezik, ezek mellett ő maga még a lélektanban Freudot és a közgazdaságtanban Alfred Marshallt említi meg. Centrálisán voluntarista világnézetében viszont az amerikai pragmatizmus, s főleg ennek modernebb változata, a Dewey-féle szociálpragmatizmus hatása ismerhető fel.

Az amerikai szociológiának Parsons rendszerével első fokon képviselt törzse körül kialakult vita nem könnyen áttekinthető. Egyik arculatában úgy látszik, hogy Parsonsek képviselik a nagyobb tudományos egzsákságra törekvő irányzatot, az elmélet erősebb szisztematizálásának, s a módszer (matematikai értelemben vett) fokozottabb formalizálásának kettős követelményével; s a „túlöz absztrakció” és az „ezoterikus módszer” ellenük emelt vádjai-ban a „naív realizmus” nyugtalankodása fejeződik ki a tudományos haladás kérlelhetetlensége miatt. A szociológia tudományossá válása, e tekintetben, része annak a szekularizálódási folyamatnak, amely a XVI–XVII. században a természettudományokat, majd a haladás magasabb fokán, a társadalomtudományokat szabaddította fel az előítéletek alól. Másrészt viszont Parsons egysúlymodellje és a strukturális-funkcionális irány metafizikus problémaközelítése méltán hívja ki a dialektikusabb polgári szociológusok bírálatát. A parsonsi szociális szisztéma, amely minden elemzés kiinduló és érkezési pontja, közönséges utópia (azaz — mint Dahrendorf helyesen megjegyzi — teljességgel használhatatlan a mindig ellentmondásos társadalmi valóság elemzésére), sőt még annyival rosszabb a történelemből ismert utópiáknál, hogy míg ezek a meglevő társadalom bírálatát is tartalmazzák, addig a strukturális-funkcionális elmélet a mindenkori status quo apológiája. A funkcionális dinamikát a struktúra irányítja, s a változás is szilárd sémák szerint történik; az egész társadalom egy „perpetuum immobile” — ahogy Dahrendorf karikírozza a parsonsi utópiát.

Ami Parsons fejlődését illeti, tanulságos a Robert Dubintól kezdeményezett vita arról az ellentétéről, amely Parsons korábbi, társadalomlélektani orientációjú szakaszának álláspontja és az *Economy and*

*Society* kötetben s az ezzel párhuzamos tanulmányokban kifejezésre jutó fordulat óta központivá vált szempont, a *társadalmi rendszerproblémák* iránti érdeklődés szakaszának iránya között fennáll. Dubin szerint a korábbi modell, amelyet Parsons a „Toward a General Theory of Action” című művében munkatársával, E. A. Shilsszel öntött végső formába, mintegy a cselekvőből „néz ki” a társadalmi rendszerre, az újabb alapmodell viszont, melyet az ismertetett kötet „Technikai megjegyzés” című fejezetében dolgozott ki és állított szembe az előzővel, a társadalmi rendszerből „néz le” az egyéni cselekvőre. Dubin nem titkolja elégedetlenségét a parsonsi rendszerfejlődés eme fordulata miatt. Különösen azért sajnálja feladni az első modellt, mert annak említett végső leegyszerűsítése, tehát ta-tológiaiaktól és üres helyektől megtisztított formája, matematikai formulázásra alkalmas módon köti össze a cselekvőt és a tárgyakat. Ha ugyanis a társadalmi cselekvés elemzésének egységeit, a képletnek a cselekvő és a tárgyak közötti tagjait, tehát 1. a tárgyak modalitásait, 2. a cselekvőnek a tárgyakról alkotott értékeléseit és 3. a cselekvőnek a tárgyak iránti tájékozódásait időbeli egymásutánosság folyamataiban tekintjük, s minden stádium elágazó alternatíváihoz meghatározó valószínűségeket rendelünk, akkor, Dubin szerint a cselekvés végső kimenetelének valószínűsége kiszámítható. A második modell viszont, melynek behatódott ismertetésére alább visszatérünk, Dubin szerint a semmitmondásig túl van egyszerűsítve és általánosítva, és ami még nagyobb baj, a cselekvés korábbi többrétű meghatározóit — a tárgyak modalitásait, a cselekvő tárgyértékelését és tárgyak iránti tájékozódását — a kizárólagos meghatározókká váló társadalmi rendszerproblémák félreállítják, illetőleg mindegyik rendszerprobléma vagy imperatívusz szükségszerűen kiváltja a neki megfelelő egyetlen orientációt és tárgynosztályozást. Így elsődleges elemzési egységgé a rendszer modalitásai válnak, azaz az alább ismertetendő négy általános „társadalmi rendszerprobléma” mint szerepmeghatározó, amelyekből a korábban elemzésre érdemes személyi értékelések és tájékozódások egyszerűen levezethetők.

Parsons nagylegzetű tanulmányában oly módon védi meg utolsó évei kutatásainak (és munkatársai adalékainak) vívmányait, hogy kimutatja: a Dubin kedvezményezésében részesült első modell csak különös esete a későbbi általános modellnek. Dubin az egységnyi aktus szemléletében ragadt meg, ahol a cselekvő tárgyakból álló szituációval áll szemben. Csakhogy az egységnyi aktus sohasem fordul elő el-

szigetelten, hanem mindig szélesebb *akció-szisztéma* keretében. A cselekvésrendszert viszont mindig három összetevő jellemzi: 1. a cselekvő tájékozódásai, 2. a tárgyak modalitásai és 3. magának a rendszernek a struktúrája, mely intézményesült normákkal meghatározza az orientációkat és a modalitásokat.

Látni való, hogy itt egy messze ágazó és súlyos probléma ellenkező irányú közelítései ütköznek egymással; és meglepő a szoros párhuzam Parsonsnak a lélektani szférák determinációitól a szociológiai kategóriák determinációihoz való átpártolásának speciális útja és Jean-Paul Sartre hasonló, bár talán valamivel gyengébb ilyen irányú elmozdulásának alapja között: tudniillik az objektív szituáció *strukturált-ságának* gondolata. „A lehetőségek mezejét nem foghatjuk fel az indetermináció zónájának, ellenkezőleg, erősen strukturált régióknak kell tartanunk, mely az egész történelem függvénye, és amely tartalmazza saját ellentmondásait” — írja Sartre legújabb bölcséleti művében. (*Critique de la raison dialectique*. I. köt. 64. o.)

E megcsillanó tudományos értékű gondolata után viszont Parsons belebonyolódik modellje hátterének rendkívül komplikált szövekébe, s ha áttekintjük a bozótot, nem kapunk más eredményt, mint a strukturális-funkcionális egyensúlytételből eredő azon tanítást, hogy a rendszerproblémáknak ez a tájékozódásokat és értékeléseket egyértelmű struktúrába kényszerítő ereje a szisztéma stabilitása érdekében működik.

\*

Parsons és szerzőtársa, Smelser jelen kötetüket Alfred Marshall és Max Weber emlékének ajánlják, mivel ők munkálkodtak először a közgazdaságtan és a szociológia egymáshoz való közelítésén. A jelen könyvnek már a címe is emlékeztet Max Weber művére, a „Wirtschaft und Gesellschaft”-ra. E korai úttörők kezdeményezése, a szerzők szerint, az amerikai szociológiának közgazdasági elemzésekre alkalmatlan alacsony színvonala miatt maradt folytatás nélkül. Megjegyzendő, hogy az „Economy and Society” egyik nyugatnémet kritikusa, G. Eisermann, aki egyébként a többi bírálóinál pozitívabban értékeli Parsonsék vállalkozását, még jobban hangsúlyozza azt a tényt, hogy a szociológia és a közgazdaságtan éppen az előbbi-nek korábbi, Schmoller és Sombart nevéhez fűződő „tudományimperialisztikus” törekvései ellenhatásaként rendkívüli módon elhídegült egymástól. (E törekvések mint „szociologizmus” az elméletben, s mint „szociálpolitika” a gyakorlatban követeltek fel-

ügyeleti jogot a társadalmi jelenségek értelmezésében és irányításában.) Eisermann, aki Parsonsék vállalkozásával nagyjából egy időben jelentette meg hasonló témával foglalkozó műveit (*Die Einheit der Sozialwissenschaften*. 1955., *Wirtschaftstheorie und Soziologie*. 1957), lelkesedéssel üdvözli a könyvet, s kijelenti, hogy az alapelgondolás tekintetében egyetért a szerzőkkel.

Mi is hát közelebről ez a vállalkozás? Kísérlet a „társadalmi világ kolumbuszi térképének vázlatos megszerkesztésére a társadalmi cselekvés vonatkozási rendszerében, és, ezen belül, a közgazdaságtan elhelyezése”. A kötet egy másik polgári bírálója, K. E. Boulding ebben a vállalkozásban látja a parsonsi életmű — az évtizedek óta munkatársak egész sora segítségével javítgatott és tökéletesített fogalmi szisztéma — próbakövét: alkalmazva a közgazdaság működésének elemzésére, képes-e adni olyan belátást, amilyenre a közgazdaságtan saját erőiből képtelen? E magas cél érdekében Parsons felvázolja híres „general theory”-jének legutóbbi változatát, levezeti belőle a közgazdaság tanát, majd bemutatja a társadalomnak a közgazdasággal egyenlő rangú három alrendszerét, és végigelemzi ezek csereviszonyait. Az általános elmélet szerint bármely szociális szisztémában a lejátsszódó folyamatok alá vannak vetve a négy független „funkcionális imperatívusznak” vagy „problémának”, amelyek állandó megoldása szükséges a rendszer fennmaradásához.

Az első ilyen imperatívusz az intézményesített értékrendszer integritásának fenntartása. Az értékrendszert két irányból fenyegeti veszély: 1. külső, *kulturális* forrásokból, amelyek rivális értékeket próbálnának becsempészni és 2. a *személyek* önálló iránykereséséből s a társadalmi rendszer számára mindig meglepetéseket tartogató spontaneitásukból. A két „veszély” miatt ez az imperatívusz két elemet tartalmaz: a „mintaképmegőrző” és a „feszültségkezelő” funkciót. A társadalomnak ezt a feladatát legnagyobb mértékben a család végzi el, ezért a család, illetve a háztartás azonosítható legjobban a társadalom *L*-dimenziójával (*L* a „latent pattern-maintenance and tension-management” funkció kezdőbetűje).

Parsons elméletét e ponton sok jogos támadás érte a dialektikusabb polgári szerzők és az empirikus kutatók részéről. Ha ugyanis a szociális szisztéma mint egység önmagában ellentmondásmentes, és zavaró tényező csak „kívülről”, egyéb kultúreszmények vagy a megfoghatatlan személyi döntések oldaláról származhat, akkor a dialektikát kizártuk a rendszer

lényegéből. Az empirikus kutatások viszont eredményeikkel mondanak ellent Parsons formalista családfunkció-tanának. Philip E. Slater statisztikai felvételei (1961) szinte pontról pontra cáfolják Parsons szerepdifferenciációs elképzeléseit a család vonatkozásában.

A rendszer második és harmadik funkcionális imperatívuszát abból az alapvető tényből vezeti le Parsons, hogy minden társadalmi rendszer egy rajta kívül álló szituációban funkcionál. A szisztéma és a szituáció kölcsönhatásának folyamatai a *G* és az *A* dimenziót alkotják. (*G* a „goal-gratification” — cél elérés, *A* pedig az „adaptív” funkció kezdőbetűje.) Az első kölcsönhatás a szituációt mint a rendszernek a stabilitása maximizálásával célkiegűlést nyújtó forrást határozza meg. A második kölcsönhatás a szituációnak a célállapot elérése érdekében történő szabályozására vonatkozik, s mivel a szituációhoz való viszony ebből a szempontból mindig problematikus, kialakul egy általános igény a szituáció fölött gyakorlandó ellenőrzésre. Amíg a társadalmi rendszer *G*-dimenzióját a *politika* testesíti meg, addig a szituáció szabályozásának lehetővé tételét vállaló „adaptív” funkciót nagy megközelítéssel a *közgazdaság* látja el. Legnehezebb a negyedik funkcionális probléma, az integratív (*I*) imperatívusz össz-társadalmi szinten való azonosítása. (Al-rendszerekre bontva a társadalmat a négy dimenzió irányában, ez a funkció is markánsabb formákat nyer, pl. a közgazdaságon belül ez lesz a vállalkozói, szervezői feladat.)

A négy funkcionális probléma közül az *A*-val jelzett „alkalmazkodó” vagy „át-dolgozó” funkció tűnik a nagy idea-építményből a társadalom tudományos közelítésével asszociálhatónak. Az a gondolat hámozható ki belőle, hogy a gazdaság (amelynek Parsons szerint is *G*- azaz cél-eleme a termelés) az emberiségnek a természethez mint szituációhoz való alkalmazkodása az állati alkalmazkodásnál minőségileg magasabb — a természet kontrollját és átalakítását jelentő — fokon.

De a marxista közelítésnek és a parsonsi kérdésfelvetésnek éppen ezen az érintkezési pontján tűnik elő Parsons általános elméletének legsúlyosabb fogyatékosága. Parsons ugyanis nem látja, hogy a „szituáció kontrolljára és alakítására” tett minden erőfeszítés: a holt munkában, a gazdaságban, a társadalmi intézményekben a történelem folyamán felhalmozott minden emberi eredmény éppen abban a mértékben vált az elidegenedésnek, az ember szolgai alávetettségének és minden hamis tudatnak forrásává, amilyen mér-

tékben emberivé, munkaterméké, „kontrollálhatóvá” igyekezett tenni a természetet. Más szóval: Parsons figyelmen kívül hagyja az embernek a természethez való aktív viszonya (a termelőerők) történelmi fejlődésének mélyszékes ellentmondásosságát, a társadalmi munkamegosztás és a magántulajdon alaptvényét, azt, hogy a dolgok („a szituáció”) emberi realitássá való változtatásának folyamata egybeesik a magántulajdonon alapuló társadalmakat alapvetően jellemző meghasonlással és el-embertelenedéssel. Parsons harmonikus utópiája nem tud a társadalom ilyen meghasonltságáról, s amit e megosztottság figyelmen kívül hagyásával a társadalom szerkezetéről ír, szükségképpen torzító és hamis.

Ezek után nyilvánvaló, hogy nincs túl sok értelme egy súlyosan hiányos koncepcióból dedukciós alapon épülő rendszer labirintusát végigzarándokolni.

A labirintus különben, mint az eddigiekből is látszik, négyzetalapú és négyzetes beosztású, a négy alnégyzetben újabb négy al-alnégyzet helyezkedik el, és így tovább. A gazdaság négy dimenziója például azonos a tőkés közgazdasági elméletekben szereplő négy „termelési tényezővel” a *G*-elem a javak termelése, a *munka*; az *A*-elem a *tőkésítés*, amely a szituáció szabályozása által a gazdaság fenntartását szolgálja. Az *L*-funkció a gazdaság „land” faktorával azonosítható. Ezen Parsons ötletesen minden olyan „természeti adottságot” ért, amely nem rövidlejárátú ellenszolgáltatásért nyújtja szolgáltatását a gazdaság egészének, tehát nem csak a fizikai adottságokat, hanem a külön speciális költségek nélkül rendelkezésre álló *kulturális* tényezőket, sőt a gazdasági szankciók nélkül is adott emberi munka-kötelességérzetet is, amelyeket egy intézményesített értékrendszer igazgat (pl. a család, amely munkaszeretetet és kötelességtudatot „internalizál” az emberanyagba).

Ennél a pontnál a szerzők a kizsákmányolás nélküli társadalomban (és végső fokon csak itt) zavartalanul kifejlődő munkakészséget, a két világrendszer versenyében döntő jelentőségű öntudatot és anyagi erővé váló „internalizált” munkaszeretetet az osztályantagonizmus konkrét szituációjától elvonatkoztatva a kapitalizmusban is érvényes funkcionális alaptényezőnek tüntetik fel, amin nem csodálkozunk, ha metafizikus beállítottságunkkal egyszer s mindenkorra számot vetettünk.

A polgári közgazdászok, elsősorban Marshall és Schumpeter nézeteivel könnyen koordinálhatóan a gazdaság integratív (*I*) dimenziójának önként kínálkozott a *vállalkozói* funkció, bár Parsons itt is hang-

súlyozza, hogy képletének elemei nem azonosíthatók egészen konkrét, intézményesült jelenségekkel.

Ebbe a statikus képbe az alrendszerek határain lebonylódó ráfordítás-kibocsátás (input-output) cserefolyamatok visznek dinamizmust. Parsons és Smelser hosszú fejezetet szentel a gazdaságon belüli négy szubszisztéma cserefolyamatai elemzésének, valamint a gazdasági élet és a másik három vele egyszintű szociális szisztéma határcsereforgalmának. Kritikusai szerint egyik legérdekesebb — egyébként a marxizmusban sokkal világosabban kifejezésre jutó — gondolata az  $A_A$ — $G_A$  szimbólumokkal kifejezett cserére vonatkozik, ami azt jelenti, hogy a gazdasági és a politikai szisztémák kölcsönösen adaptív viszonyban állnak egymással. A kölcsön útján likvid eszközök biztosítására s a tőkésítés útján a termelőkapacitás növelésére irányuló „gazdasági” döntések ( $A_A$ ) és a pénzalap teremtése által likvid eszközök kínálatára s a vállalatok „bátorítására” vagy „elejtésére” irányuló „politikai” döntések ( $G_A$ ) a hitelteremtés és a termelékenység feletti kontroll jogának cseréjében kapcsolódnak egymással. A hitel terminusában kifejezett tőke a politikai hatalom egyik formája. A termelékenység feletti kontroll a rejtettségéből háborús krízis esetén lép elő.

A klasszikus közgazdaságtan szemléletét, amely a gazdaság zárt rendszerén belül keresi az összes determinánst, a modernnek, elsősorban Keynes, annyiban módosították, hogy a gazdasági törvények mellett a társadalom gazdaságon kívüli szféráiból jövő determinációknak is biztosítottak meghatározó jelentőséget. Csak-hogy ezek a nem-gazdasági, „irracionális” tényezők, Keynes szerint, nem voltak egy strukturalt, magasabb rendszer terminusaiban elemezhetők. Nos, Parsons erre vállalkozik. A gazdasági elemzések pusztán gazdasági alapon megoldhatatlan fő dilemmájának — amely vagylogossá teszi a modell tudományos integritásának, illetve gazdasági folyamatokra való alkalmazhatóságának igényét — Parsons megnyugtató megoldását ígéri: olyan általános tételeket, amelyek közvetlenül átválthatók közgazdasági kategóriák alapvető koefficienseivé.

Szavatozza a termelési ciklust befolyásoló fogyasztási és beruházási „hajlam” tudományos megragadását, amennyiben a modern közgazdasági elméletekben szereplő multiplikátor- és akceleratorhatásokhoz, valamint a „haladékokhoz” konkrét értékeket képes rendelni, amelyeket a család mint fogyasztóegység és a tőke mint beruházófunkció szerepvégéljáróiból számít ki. A kötet egyik elnézőbb bírálója,

J. Spengler tíz jelentős pontot jelöl meg, ahol a parsonsi szociológiai modell megvilágítja a közgazdaságtan homályos területeit, de a már említett Boulding szerint csak két igazán új — a fogyasztási és a beruházási funkcióra vonatkozó — adaléka van a műnek, s ezek sem különösen értékesek. A fogyasztásról nem tud konkrétabbat mondani, csak annyit, hogy növekedése a család jövedelmének emelkedésével nem lineárisan arányos, hanem, az alfunkciók bonyolult játéka következtében, „csomós”; a tőkebefektetésről pedig csak annyit, hogy mivel a tőkepiac prototípusa a nem-strukturalt szituációnak, mint ilyen, melegegya a mágikus reakciónak (pánik, irreális várakozások), amelyeket a közszükségleti cikkek strukturalt piaca eleve kizár. Boulding szerint ennyi a könyv „konkrét” mondanivalója. S hozzáfűzi: „Vajúdnak a hegyek . . .”

A marxista szociológia szempontjából viszont nem intézhető el ilyen egyszerűen Parsonsek nagyigényű vállalkozása. Abból a helyes előfeltevésből indultak ki, hogy tartalmi megértést csak a társadalomnak egységes egészként való szemlélete képes adni a társadalmi, de még a gazdasági jelenségeknek is. Parsons átfogó társadalmi szisztémája, amely mögött a még átfogóbb cselekvérendszer vonatkozási kerete áll, tulajdonképpen a dialektikus materializmussal, a történelmi materializmussal és a marxista szociológiával rivalizálni törekvő nagyszabású kísérlet, s terméketlensége és jelen próbálkozásának (hogy a gazdasági változóknak „értékeket” adjon) kudarca nem abban a helyes szándékban gyökerezik, hogy az egyest és a különöst össze kívánja kötni az általánossal, hanem a parsonsi „általános” súlyos fogyatékosságaiban s az „általános” és a „különös” antidialektikus kötésében. Parsons új. nem ismeri a *társadalmi-gazdasági alakulatnak* mint a fejlődés adott fókán megragadható legáltalánosabb egésznek marxi fogalmát. Parsons rendszere mint a Radcliffe-Brown, Fortes, Malinowski, Murdock, Merton nevével jelzett „strukturalista” vonal egyik hajtása, az alapiány *individualista nominalizmusa* miatt képtelen eljutni bármiféle valódi társadalmi egészhez. Ez a nominalizmus — amely a társadalmi valóságot „szerepek”, „jogállások”, „modellek” és olyan többé-kevésbé szétosztott értékek halmazára redukálja, amelyeknek sem érvényességi alapja, sem integrációs elve nem adható meg a társadalmi valóság egy egészében — csak látzat-általánosságot nyújtó pótmegoldásokra képesíti követőt. Így pl. a „társadalmi struktúra” — ahogy Radcliffe-Brown maga bevallja — csak a fennálló

társadalmi relációk „hálózatát” (network) jelöli, amely „egységbe”(?) vonja a társadalmi pozíciókból és szerepekből álló „konkrét”(?) társadalmi valóságot.

Ez a modern polgári szociológiának az igazi általánoshoz vezető útját elvágó individualista nominalizmus akadályozza meg a felszín mögötti társadalmi lényegeket megragadását Parsonsnál éppenúgy, mint a formalistáknál *Simmel*től *von Wiese*ig. Innen a társadalmi *organizáció* mentődeszkájába való kapaszkodás: csak ha „ogánizálva” van, tűnik megfoghatónak egy társadalmi egység e „strukturalisták” számára, akiknél — mint Gurvitch írja róluk — struktúra és organizáció a „legkétségbeesettebb promiszkuításban élnek”.

Hasonló és a nominalizmustól elyengült mai szociológiában szintén közelebbi visszaélést leplez le, helyesen, Gurvitch a *modellek* és a tanulmányozandó társadalmi egész összezavarásában. A gazdasági életben (pl. egy gazdaságpolitika kialakításában) néha rendkívül hasznos matematikai egyenleteknek a társadalmi alakzattal való azonosítása nem csupán a megnyitási vonatkozások abszolutizálásának s a nem-mérhető minőségi oldal elhanyagolásának megbocsáthatatlan vétkeit jelent, de ezenfelül egy súlyos *circulus vitiosus* is: „egyszerűen felmenteni látszik annak tanulmányozásától, hogy a matematikai számítások *hogyan, miért és milyen mértékben* alkalmazhatók a gazdasági életre”, mert ez az antidialektikus szemlélet az adott konjunktúrában megfigyelt korrelációk abszolutizálásával eleve feltételezi, hogy a modellek szerepe éppolyan jelentős az egész társadalomban, továbbá minden társadalmi alakulatban és típusban, mint egy adott típushoz tartozó ország gazdasági mechanizmusában, s nem látja, hogy ez a „jelentős szerep” is történelmi-társadalmi termék, az önmagát folytonosan és bővítetten újratermelő társadalom fejlődésének csak egy szakaszra jellemző vonás, amely szakasz specifikuma csak a történelmi materializmus és marxista szociológia *dialektikus* közelítése számára hozzáférhető.

A következő ilyen átfogó egész-pótlék Parsonsnál az „*intézmények*” és „*intézményesülések*” a polgári szociológiában is többszörösen meghaladott kategóriája. A strukturalizmusnak az intézményesülési elmélet rehabilitására irányuló szándékán polgári szerzők is keresztüllátnak. Az „*intézmény*” kompromittált kategóriájába azért igyekszik új életet oltani a „*társadalmi struktúra*” ígéretesebb terminusával, hogy a „*társadalmi struktúrának*” — az individualista nominalizmusnak és valamiféle integráció igényének kompromisz-

sumából született — „nehéz” fogalmát „érthetőbbé”, „definíálhatóbbá” tegye az „*intézmény*” szelvényében-hosszában ismerősen hangzó megjelölése segítségével. A kudarcot itt is a metafizikus alapbeállítottság pecsételte meg. Az „*intézmény*” mint „előre-meghatározott adottság”, lényege szerint, éppen a társadalmi valóság egyik legdöntőbb aspektusára, a nem konformista, forradalmi mozdulásokra, az új felé törő társadalmi erőfeszítésekre nem volt kiterjeszthető, a mumifikált formátumokon kívül csak a „békés folyamatokra” lehetett ráhúzni. Gurvitch felsorolja az elvetelt polgári intézmény-elméleteknek azt az egyvelegét, amelynek szintetizálását Parsonsz, úgy látszik, feladatának tartotta.

S ha felvetjük a kérdést, hogy mi tartja össze ezen elvetett „közterek halmazát”, Parsonsz és iskolája második alaphibájára, „szélsőséges és kétségbeesett *spiritualizmusra*” nyitunk rá, amelynek segítségével sikerült „egy elmélet látszatát” megkonstruálni.

Miről van szó? — Arról, hogy a „*társadalmi cselekvések*” parsonsi legfelső vonatkozási rendszere nem a történelmi materializmus társadalmi cselekvése, a termelési viszonyok történelmileg meghatározott rendszerében és az ezeknek megfelelő társadalmi eszmék és intézmények dialektikus kölcsönhatásában a társadalomnak önmagát termelő és bővítetten újratermelő kollektív erőfeszítése, amely forradalmi átalakulásokat érlel, hanem, lényegében, a Max Weber-féle „*társadalmi viselkedés*”, amelyet *adott társadalomban közös értékek* szerinti tájékozódás szabályoz. A céloktól, normáktól és közvetve előre rögzített értékektől irányított, szabályos, szankcionált „viselkedés-cselekvést” meghaladó szempontok — osztályharc, forradalmi változás — nem férnek bele a parsonsi keretbe, nem elemezhetők egy értékeknek és ideáknak stabil elsőbbséget biztosító spiritualista vonatkozási rendszerben, hanem csupán a gazdasági-társadalmi önmozgást dialektikus feszültségeiben vizsgáló történelmi materializmus rendszerében.

Parsonsz téves világnézeti feltevései legkézzelfoghatóbban a könyvnek a gazdasági növekedést és az intézményes változást tárgyaló utolsó részében kerülnek felszínre. Ugyanitt válik nyilvánvalóvá a könyv erősen apologetikus jellege is. A szerzők megpróbálkoznak a struktúrában kiegyensúlyozódó változások mellett a struktúrát szétfeszítő, új struktúrális egyensúly felé törő változás értelmezésével is. Az átstrukturálódás elindítóját a struktúrán belüli input-output folyamatok nagy-

ságrendi eltolódásában látják. E közkeletű megállapítás után viszont az amerikai társadalomban végbement állítólag strukturális változást kezdik elemezni. Berle és Means 1932-ben megjelent művére támaszkodva, a kapitalizmus legutóbbi szakaszának fő jellegzetességét abban látják, hogy a vállalatok feletti valódi felügyelet lassan egy kisebbség kezébe került, míg a tulajdon, kötvények formájában, szétszóródott. Sőt, a koncentrációval úgy csúszott az effektív kontroll egyesek kezébe, hogy saját személyes tulajdonuk csak jögcím volt a kontroll eszközeire. A tulajdonjog formálissá zsugorodott, a részvényesek szavazógéppé váltak. Az igazi döntés az üzlet egészét áttekinteni tudó hivatásos *managerek* kezébe jutott. Az iparmágnás családok, a Vanderbiltek, Harri-manek, Morganok, Carnegie-k, Rockefeller-ek mint osztály nem bírták megőrizni hatalmukat. Parsons központi tétele itt következik. A strukturális fejlődés: differenciálódás; vagyis az a jelenség, amikor az egy egységből keletkezett több egység sem strukturálisan, sem funkcionálisan nem marad ekvivalens, hanem új, specializált elemekkel bővíti az általánosabb funkciót (ellentétben a szegmentálódással, ahol a funkció nem bővül). A strukturális-funkcionális elméletnek erről az alapformulájáról első pillanatra nyilvánvaló, hogy nem lépi túl a metafizikus módszer határait, hiszen a differenciálódott forma benső *azonossága* a differenciálatlannal s így lényegi változatlanlaga nem jelenthet dialektikus értelemben vett valódi haladást. Parsonsek pedig erről az alapról szálnak szembe Schumpeternek a szocializmus elkerülhetetlenségéről szóló tételével. Kifejtik, hogy differenciálatlanabb társadalmakban, például még a feudalizmusban is, a politikai és a gazdasági funkciók is a rokonsági dimenzióba (*L*) ágyazódnak. A differenciálódás lépéseinek felsorolása után kimutatják, hogy a francia forradalomtól kezdődően az állam elválik a legfelsőbb osztály rokonságvonalától: a politikai funkciót a dinasztikus családi rendszertől a polgári és a katonai foglalkozási

szerepek rendszere (bürokrácia), valamint a tömörülést vezető és képviselők szereprendszere (demokrácia) veszi át. A politika és a család szétválását a tulajdon és a család szétválása követi. A gazdaság racionalizálódása szétlázította a vállalatok és a rokonság egységét. A könyv említett nyílt apologetikus mondanivalója ebben a részben sűrűsödik össze: A fejlődés legmagasabb fokán az Amerikai Egyesült Államok áll, ahol — a gazdaság történetében először — a társadalom gazdasági funkcióját maga a gazdaság látja el, miután, bizonyos másodlagos összefonódások mellett, mint analitikus egység önállósult a családi és a politikai szubsisztémáktól.

Nem célunk az elmélet mélyebb közgazdasági bírálatába bocsátkozni. Szociológiai és bölcséleti aspektusait nézve viszont összefoglalóan is rá kell mutatnunk pragmatista eredendő bűnből származó súlyos fogyatékosságaira. Ahol az adott rendszer stabilitása érdekében célszerű praxis a végső vonatkozási terminus, azaz minden, az *objektív igazság is*, felszívódik a „funkcióba”, ott eleve el van zárva az út az objektív társadalmi törvények, az elfogulatlan kutatás számára revelálódó *társadalmi valóság* megismeréséhez. Különösen akkor, ha ezek a kutatásra és elismerésre váró társadalmi törvények és erők nem a fennálló osztálytársadalom strukturális stabilitása irányában, hanem ennek ellenében dolgoznak.

A strukturális változásról írva a szerzők megemlítik, hogy annak előszelében a régi társadalmi struktúra híveinél a szorongásos tünetek mellett megjelennek a valószerűtlen fantáziaképek, az *utópiák* is, a pánik mellett a vakremény. Tán megkockáztatható a kérdés, hogy amikor tekintélyes polgári szerzők a parsonsi szisztémát a status quót erősítő utópiának könyvelték el, nem gondolhattak-e arra — Parsons és kritikusai egyaránt —, hogy ez és az ehhez hasonló szociológiai utópiák egy világ-méretű rendszerváltozásnak, a szocializmus győzelmének előreléző tünetei.

Varga Károly

### A. Händel—K. Kneist: A logika rövid vázlata<sup>1</sup>

A. Händel és K. Kneist könyvének célja leginkább abban a törekvésben fogalmazható meg, hogy elemi bevezetést kíván adni a modern logika kérdéseibe. A munka kísérlet arra, hogy a dialektikus materialista ismeretelmélet álláspontjáról vilá-

gítsa meg a logika alapvető problémáját; mindenekelőtt pedagógusok, propagandisták, jogászok számára óhajt segítséget nyújtani. Ehhez a célkitűzéshez kapcsolódik egy másik, nem kevésbé jelentős feladatvállalás: a rövid kifejtés keretein belül a hagyományos logika anyagát a modern logika által meghaladni.

<sup>1</sup> Berlin, 190., 175. o.

Kétségen felül áll, hogy a vállalt feladatok rendkívül fontosak és érdekesek. A logika — jelen esetben a modern formális logika — fogalmai dialektikus materialista interpretációjának kísérlete, ha nem is sikerült problémamentesen e munkában, komoly érdeme a szerzőknek. Nem kisebb erénye e munkának az sem, hogy mindvégig szem előtt tartja ama fontos szempontot, hogy a logikai anyagot korszerű példákön, mindenekelőtt a társadalmi-politikai gyakorlatra alkalmazva mutatja be. Ez is bizonyítja, hogy a logika kérdéseinek tanulmányozása, továbbá a logikus gondolkodásmód elsajátítása a mindennapi életet, a tudományos kutatást szolgálja, annak ad hathatós segítséget, továbbá igazolja azt is, hogy lehetséges színvonalasan és mégis népszerűen ki fejteni logikai kategóriákat.

A megvalósítás azonban nem sikerült minden vonatkozásban. Ennek okát az elvi alapok tisztázatlanságában és bizonyos problémák figyelmen kívül hagyásában látjuk.

A modern logika által feltárt új eredmények dialektikus materialista interpretációja ma kétségkívül egyik fundamentális kérdése a logikának. A szerzők azonban a modern logika felépítési elveit, struktúráját önmagában — mind a hagyományos logikai anyagot, mind pedig a dialektikus logikai elveket figyelmen kívül hagyva — vizsgálják, és így akarják marxista módon értelmezni.

Ebből a szemléletmódból adódik a logika leszűkített értelmezése, általában a modern logika, valamint a hagyományos és a dialektikus logika viszonyának helytelen értékelése, továbbá maguknak a matematikai logika tanulságainak nem eléggé elmélyült levonása az általános logika továbbfejlesztésére.

E koncepcióbeli egyoldalúság először akkor tűnik ki, amikor a szerzők kifejtik álláspontjukat a fogalom, illetve az ítélet elsőbbségének kérdésében. A modern logikában elterjedtebb felfogás alapján kifejtik, hogy nem a fogalmat, hanem az ítéletet tartják a gondolkodás alapformájának. Ez munkájuk egyik lényeges mondani valója.

Mivel indokolják a szerzők ezt az alapkonceptiót? A logikában — írják a 27. oldalon — a fogalomtan segítsége nélkül is kidolgozható az ítéletelmélet lényege, pl. olyan részek, mint az ítélet lényege, az ítéletkapcsolatok módja, a logikai következtetések egy sora. A fogalom tanát, ezzel szemben, az ítélet ismerete nélkül csak elégtelenül lehet felépíteni, mert a fogalom meghatározás — a fogalomtan legfontosabb területe — ítélet alakjában tör-

ténik, ez pedig előfeltételezi az ítélet ismeretét.

A fogalom vagy ítélet elsőbbségének kérdésében a hagyományos logika, általában, a fogalom mellett dönt, azzal a megokolással, hogy a fogalom egyszerűbb, míg az ítélet bonyolultabb, illetve helyesebben, összetettebb gondolati forma.

Itt azonban A. Händel és K. Kneist érvelésében másról van szó. Az ítéletnek és a fogalomnak egy olyan szempontból való egymásra vonatkoztatásával állunk szemben, hogy melyiknek ismerete előfeltétel a másik felépítéséhez. Nézetünk szerint a fent leírt felfogás nem ad kellő alapot arra, hogy akár az ítéletet, akár a fogalmat tartsuk a gondolkodás alapformájának. Hogyan lehetne pl. az ítélet finom szerkezetét megvizsgálni, az ítéletek közötti viszonyokat (mellé-, alá- és fölérendeltség stb.) leírni, továbbá az ítéletek mennyiség (egyes, részleges, általános) szerinti felosztását elvégezni a fogalmak ismerete nélkül? Legfeljebb azt lehet mondani, hogy van a modern logikában az ítéletelméletnek olyan fejezete, amely eltekint a fogalmak tulajdonságaitól, mert eltekint magától az adott ítélet logikai típusától is. Ebben az ítélet nem kerül megvizsgálásra, csupán az ítéleteken végzett logikai műveletek leírásáról van szó, ahogy ezt a kijelentéskalkulus mutatja. E logikai konstansok (negáció, konjunkció, diszjunkció, implikáció stb.) vizsgálatakor valóban nem előfeltétel a fogalomtan ismerete. Következik-e azonban ebből, hogy az ítélet lényege nem előfeltételezi a fogalmakat? Szerintünk semmiképpen sem következik. A kijelentéskalkulusban ugyanis nem írtuk le az ítélet lényegét mindenoldalúan, még formális logikai szempontból sem. Nemcsak az általunk felhozott vonatkozások nem kapnak helyet a kijelentéslógikában, hanem pl. egy olyan alapvető probléma is kívül esik a feladatkörén, mint az ítéletek felosztása a bennük tükröződő logikai viszonyok jellege szerint. Ezek a fejezetek pedig szerves részei az ítéletelméletnek, nélkülük ez nem fejthető ki. E fejezetek pedig előfeltételezik a fogalom ismeretét. Vagyis azon az alapon nem lehet a két gondolatforma viszonyát, valamelyik elsőbbségét eldönteni, hogy melyik feltételezi a másikat.

A megoldást, nézetünk szerint, nem formális logikai síkon kell keresni. Ha formális — hagyományos vagy matematikai — logikai aspektusból vizsgáljuk a problémát, nem juthatunk tovább annál a megállapításnál, hogy fogalmakat ítéletek által alkotunk, és az ítéletekben fogalmakat kapcsolunk össze. Azt kell tehát megvizsgálni, hogy a megismerés folyamatá-

ban hogyan alakul ki a gondolati általánosítás genezise, mely megismerési mozzanatok és módszerek előzik meg a gondolatot, továbbá az érzéki megismerés mely foka köti össze a megismerés érzéki és gondolati fokát. Ehhez ismeretelméleti, dialektikus logikai és más szaktudományos vizsgálatok szükségesek.

A. Händel és K. Kneist viszont kizárólag a kijelentéslogika aspektusából dönt e kérdésben, ez pedig elégtelen. Ezzel rá is mutattunk a szerzők koncepciójának alapvető hiányosságára. Arra, hogy ennek következtében bizonyos fokú egyoldalú elfogultsággal teljes határozottsággal döntenek el olyan kérdéseket, amelyek a logikai irodalomban nagyon is vitatottak, és amelyek eldöntéséhez sem a hagyományos logikai, sem pedig a dialektikus logikai eredményeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Sőt, az adott kérdésben mindenekelőtt dialektikus logikai problémát kell látnunk, amely csak a dialektikus logika talaján oldható meg.

A szerzőknek ez a koncepcióbeli egyoldalúsága azután magának az ítélet lényegének kifejtésében is megmutatkozik.

Az ítéletről szóló fejezetben a szerzők, ugyanúgy, ahogyan a munkának a fogalomról és a következtetésről szóló fejezetében is, pusztán arra törekedtek, hogy a matematikai logikai eredmények népszerű kifejtését adják. Ebből a kizárólagos törekvésből hibalehetőségek is adódnak.

Mindenekelőtt egy elvi — és egyben metodológiai — jelentőségű kérdésről szeretnénk szólni.

Egy népszerű formális logikai munkában, nézetünk szerint sem elvileg, sem gyakorlatilag nem indokolt a hagyományos logikai anyagot figyelmen kívül hagyni. Különösen szükséges lenne erre az ítélet szerkezetének ismertetésekor kitérni. Éppen ebben a fejezetben (93—105. o.) tűnik úgy, mintha a szerzők egyetlen célja az lenne, hogy az osztálykalkulus és predikátumkalkulus szimbólumaival megismeressék az olvasót. Különösen ez a fejezet világít rá arra, hogy a szerzőknél a szimbólumhasználat, bizonyos fokig, öncélú, éppen mert a modern anyagnak nincs levonva az általános logikai konzekvenciája. Például az ítéletek predikátumlogikai negációjáról szóló fejezetben lábjegyzetbe szorít, hogy a tradicionális logikában pozitív és negatív ítéletekről van szó, és ugyanakkor a fejezet a szimbólumok alkalmazásán kívül a tradicionális logikai ismereteken nem megy túl, sőt a négy lehetséges ítélettípust, az A, E, I, O típusú ítéleteket mint modern logikai „felfedezést” mutatja be. Ugyanez a helyzet a fogalom felosztásával foglalkozó fejezetben is (70—

82. o.), ahol a logikai problémák kifejtése tulajdonképpen teljesen megmarad a hagyományos logika szintjén.

Mivel a szerzők elmulasztották megmutatni, hogy a kijelentéslogika milyen absztrakciós fokot képvisel a hagyományos formális logikához és a dialektikus logikához képest, szinte öncélúnak hat a szimbólumok bevezetése és használata.

A modern logikai szempontok át nem gondolt érvényesítése vezetett nyilván a közvetlen következtetések értelmezésével kapcsolatos több pontatlan és helytelen megállapításra is. A szerzők, a logikai négyzet segítségével történő közvetlen következtetéseket, teljesen érthetetlen módon, az ítéletfejezetben tárgyalják, és ugyanakkor, amikor rámutatnak a modern logika továbbfejlesztésére (111. o.), miszerint az O típusú ítélet hamiságából való következtetésnél szükséges az „igazságérték” modern logikai használata, nem emelik ki, sőt meg sem említik, hogy a tradicionális logika kidolgozott bizonyos közvetlen következtetési módokat (átalakítás, megfordítás, szembeállítás), amelyeknek jelentős szerepük van a logikus gondolkodásban. Folytathatnánk tovább a pontatlanságok, a strukturális problémák felsorolását a következtetésről szóló fejezettel kapcsolatban is, ahol a szerzők a szillogisztikus következtetéseket a deduktív, az induktív következtetéseket pedig az ún. redukatív következtetések alá sorolják, ahol a hagyományos logikai eredmények megint elsikkadnak, és szimbolikus ábrázolásmód nehezíti meg a logikai viszonyok megértését. Vagyis, a szerzők nem arra töreksznek, hogy az általános logikai ismereteket tegyék pontosabbá a matematikai logika eredményeiből leszűrt tapasztalattal, hanem a hagyományos logika által feltárt logikai törvényeket és formákat — jelen esetben pl. a feltételes kategorikus szillogizmust (128—129. o.) —, mivel nem férnek bele a szerzők által képviselt felfogásba, egyszerűen kihagyják a következtetéséből, és áttelyezik a kijelentéslogikába, mintha a modern logika fedezte volna fel őket.

Tehát A. Händel és K. Kneist a matematikai logikát nem helyesen alkalmazzák, nem veszik figyelembe, hogy a matematikai logika terjedelme szűkebb, mint a logikáé, nem veszik figyelembe, hogy a matematikai logika elsősorban azokat a gondolkodási eljárásokat dolgozza ki, amelyek a matematikai következtetés- és bizonyításmódok során merülnek fel, és számos általános logikai problémát nem vonnak be vizsgálataik körébe, sőt számos általános logikai ismeret maguk is eleve elfogadnak, feltételeznek. Pedig egy szű-

kebb terjedelmű és érvényességi körű tudomány eredményeit nem lehet általánosítani egy tágabb terjedelmű és érvényességi körű logikára, nem lehet azt ezzel helyettesíteni.

Ezen alaphiba mellett azonban szeretnénk még egy vitatható kérdésre rámutatni. Ez a logikai alapelvek szerzők általi interpretációjának a problémája. Itt már nemcsak arról a hibás törekvéstről van szó, hogy a tradicionális logika eredményeiről nem vesznek tudomást, hanem arról is, hogy nem veszik észre vagy nem veszik figyelembe magának a matematikai logikának is problematikus állásfoglalását.

A szerzők ugyanis vitathatatlanul helyesnek ismerik el a matematikai logikának azt a törekvését, hogy az ellentmondástörvényt a konjunktcióból, a kizárt harmadik törvényt a diszjunktcióból és az azonosságtörvényt az implikációból vezesse le.

Vegyük szemügyre, hogyan vezeti le az ellentmondástörvényt a matematikai logika egy ítélet és ennek negáltja konjunktciójából. Ha ebben az esetben a lehetséges igazságértékeket helyettesítjük be, mindig hamis igazságértéket kapunk, illetve mindig igazat, ha a konjunktciót negáljuk.

Ugyanis:

|           |           |                   |                         |
|-----------|-----------|-------------------|-------------------------|
| $\bar{p}$ | $\bar{p}$ | $p \cdot \bar{p}$ | $\bar{p} \cdot \bar{p}$ |
| i         | h         | h                 | i                       |
| h         | i         | h                 | i                       |

A mindig igaz igazságértékű ítéletkapcsolatot a logikában mint logikai törvényt kell felfogni, ebben az esetben mint a megengedhetetlen ellentmondás törvényét. De vajon a logikai értékkel való operáció eredményét (jelen esetben a mindig igaz érték kimutatását) tekinthetjük-e az ellentmondástörvény kijelentéskalkulusból történő levezetésének, azaz bizonyításának? Vajon, amikor a negációt értelmeztük, nem tételeztük-e fel az ellentmondástörvényt, nem az ellentmondástörvényt alkalmaztuk-e, amikor a  $p$ -nek igazságértéket tulajdonítottunk, és a neki ellentmondó  $\bar{p}$ -nek pedig hamisságértéket? Vagyis azt, amit le akartunk vezetni, be akartunk bizonyítani — vagy legalábbis valami hasonlót — eleve feltételeztük, beleértettük a negáció tartalmába. Ugyanez áll a kizárt harmadik levezetésére a diszjunktcióból és az azonosság elvének levezetésére az implikációból. Az azonosságelv szerzők általi levezetésénél azonban nemcsak ez a belső logikai megoldatlanság áll fenn, hanem itt már nyilvánvalóbbá válik, hogy a logikai identitásnak egy ítélet önimplikációjával való azonosítása nem indokolt. Az azonosságelv normatív megfogalmazása a logikai szakirodalomban általában azt mondja ki, hogy a fogalmakat azonos érte-

lemben kell használnunk. Ebben az esetben pedig az azonosságelv lényegét, logikai tartalmát és objektív alapját semmiképpen sem kereshetjük kizárólag az implikatív ítéletkapcsolatokban.

A szerzők tehát nem jártak el helyesen, amikor a modern logika vitatott és még problematikus törekvéseit is beledolgozták munkájukba. De nem helyes ez az eljárás metodológiai szempontból sem, hiszen azoknak, akiknek e könyv íródott, nem az a fontos, hogy a logikai alapelvek hogyan vezethetők le az ítéletkalkulusból, hanem az, hogy e logikai alapelveknek miben áll az elméleti és a gyakorlati jelentőségük.

A szerzők munkájuk megírásakor nem mérlegelték kellőképpen, hogy a szimbolikus logikába való bevezetés feltételezi a tradicionális logika ismeretét, ezt a fokot átugrani nem lehet, a szimbolikus logika kifejtése nem tudja helyettesíteni a tradicionális logika által tárgyalt kérdéseket.

Mindezek a fogyatékoságok, amelyek e könyvet jellemzik, és amelyekre fő vonalakban igyekeztünk rámutatni, egyetlen problémára vezethetők vissza. A szerzők nem tisztázták a hagyományos és a dialektikus logika viszonyát, és ennek következtében nem tudták tisztázni a kettő viszonyát sem. Ezért alakult ki a szerzőknél az a helytelen gyakorlat, hogy a tradicionális logika elvész vagy elsikkad, ennek viszont az a következménye, hogy bizonyos logikai elvek csak abból a szempontból nyernek megvilágítást, hogy hogyan ábrázolhatók szimbólumok segítségével, nem pedig abból a szempontból, hogy mi a jelentőségük, mi a lényegük a helyes emberi gondolkodás tudományos leírása szempontjából. Kétségtelen tény, hogy e munka formális logika, tehát a szerzőknek nem kötelességük kifejezni álláspontjukat a dialektikus logika kérdésében. De az is kétségtelen tény, hogy a formális logika határait, feladatkorét csak akkor lehet helyesen megadni, ha azt a dialektikus logika aspektusából vizsgáljuk. A munka német bírálatában is hangsúlyt kapott az a szempont, hogy a formális logika jelentőségét csak akkor lehet megmutatni, ha annak határait is ismerjük (W. Segeth, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1961. 6. sz. 771. o.). Abból a hibás elvből, hogy a szerzők a munkájukban nem vesznek tudomást a dialektikus logikáról, egy igen komoly félreértés adódhat. Mégpedig az, hogy ez a tárgyalásmód arra enged következtetni, mintha a logika kérdései általában — vagy legalábbis lényegükben — lezárulnának, megoldódódnának a modern, formális logika síkján. Tehát hiányzik a kitekintés a dialektikus logikára, a szerzők meg sem kísérelték, hogy megmutassák:

hol, mely kérdésben szükséges a formális logikai megoldás dialektikus logikai folytatása. Ebben áll „A logika rövid vázlata” legfőbb fogyatékosága.

Végül megjegyezzük, hogy a bírált elvi és strukturális hibák, továbbá pontatlanságok ellenére is megvan e munkának az az érdeme, hogy igyekezett népszerű for-

mában, marxista alapon modern logikai problémákat taglalni. Ugyancsak ki kell emelnünk a szerzők komoly érdemét a felhasznált példanyag aktuális, ideológiai, politikai és tudományos szempontból is érdekes voltában.

M. Zsigmond Anna

## G. J. Whintrow: Az idő természetfilozófiája\*

A tudományos nézetek kialakulásának kezdetétől napjainkig (Archimédésztől-Einsteinig) megtalálható az a törekvés, hogy az időt kiküszöböljék, hogy lényegtelennek, a térre vagy valami másra visszavezethetőnek, sőt nem reálisnak mutassák be. Whintrow, a londoni egyetem (Imperial College of Science and Technology) professzora arra törekszik, hogy Arisztotelész zseniális megállapítását, mely szerint „a világnak alapvető időbeli struktúrája van”, bebizonyítsa. A szerzőnek nagy érdeme, hogy az idő természetfilozófiáját vizsgálva, nem szorítkozik a fizikára és a csillagászatra, mint általában tenni szokták, hanem mélyen, sokoldalúan figyelembe veszi az idő kérdését érintő valamennyi tudomány legújabb eredményeit. Egészen világos, hogy a szerző a kozmológia, a modern fizika és a matematika területén mozog a legotthonosabban, de igen figyelemre méltók azok a megállapításai is, amelyek a biológia, a fiziológia, a pszichológia, a szociológia oldaláról világítják meg az idő problémáját. A legnagyobb hiányosság a filozófia oldaláról mutatkozik. A szerző ösztönösen materialista álláspontot képvisel, de mivel ez nem párosul tudatos dialektikus nézőponttal, nem egy kérdés következetes materialista megválaszolása nem sikerül. A könyv filozófiatörténeti analízise nagyon egyenlőtlen. Sok esetben kevéssé ismert, de lényeges tényezőkre hívja fel a figyelmet, máskor viszont túl vázlatosan ismertet jelentős filozófiai nézeteket.

A könyv első része az idő *egyetemességének* a problémáját vizsgálja nagy általánosságban. Itt vet fel a szerző olyan kérdéseket, amelyek mélyebb analízise csak a későbbiek során, a modern fizikai, csillagászati és matematikai elméletek ismertetése után történhetik meg.

Ilyen például az idő *egyirányúságának* a problémája. Az időnek azt a tulajdonságát, hogy benne — a tértől eltérően, ahol minden irányú mozgás lehetséges — a moz-

gás, a történések csak egy irányban, a jelen-től a jövő felé lehetséges, a folyamatok irreverzibilitásával, részben pedig az evolúcióval próbálják magyarázni. A szerző ismerteti az irreverzibilitás kérdésének matematikusságát, és joggal veti fel, hogy a világegyetemmel mint egészszel kapcsolatban lehet-e fejlődésről beszélni? A világegyetem egy részén, pl. Földünkön — egy bizonyos időtartamon belül — kétségtelenül van fejlődés, de kérdéses, hogy a világegyetem más részén nem megy-e ugyanekkor fordított folyamat végbe? Azt mindenesetre tudjuk, hogy a világmindenség általunk megfigyelhető részében is állandóan keletkeznek és elpusztulnak csillagok, ami nem az egyirányú fejlődést igazolja. Ebből a tényből arra lehet következtetni, hogy a folyamatok és az idő egyirányúságának csak egy kiragadott véges tartományon belül van értelme. Különös ellentéttel találkozunk az idő egyirányúságának kérdésénél: a makrovilág egyes tárgyainál érvényes az, hogy a tárgyak, a jelenségek változása meghatározott irányban megy végbe, a világegyetem mint egész szempontjából azonban ez nem igaz. A mikrovilágban viszont éppen fordított a helyzet: az individuális részecskék szempontjából nincs értelme az idő irányítottságának, csak az „egész”, tehát nagyszámú részecske esetén.

Egy másik igen sokat vitatott kérdés, hogy van-e az *időnek kezdete*? A fizika mindig időkülönbségekkel dolgozik, hasonlóan az energiakülönbségekhez, ezért számára teljesen lényegtelen, elhanyagolható az idő kezdetének a kérdése. A matematikai szemlélet viszont a mínusz végtelenbe vetíti ki az idő kezdetét.

A szerző álláspontja meglepő az idő kezdetének, tehát végességének kérdésében. Nem ért egyet azokkal, akik a világ kezdetét a világmindenség teremtesének problémájával hozzák kapcsolatba. Szerinte a fizika nem adhat választ arra a kérdésre, hogy teremtették-e a világot, vagy nem; ez a kérdés a misztika és a vallás területére tartozik. (Úgy látszik, a szerző ismeri mindkettőnek a létjogosultságát, és

\* The Naturalphilosophy of Time. London-Edinburg, 1961., 324. o.

bizonyos kérdések megválaszolásában elő-jogokat tulajdonít a vallásnak.) Whintrow állásfoglalása egyébként elég világosan ki-tűnik az alábbi kijelentésből: „A világ kezdetét nem tekinthetjük másnak, mint az aktuális világmindenséget alkotó tár-gyakra vonatkozó természeti törvények alkalmazásának kezdetét”. (27. o.) Ez a megfogalmazás talán tudományosnak lát-szik a felületes olvasó számára, de hamar nyilvánvalóvá válik a lényege. Ha ugyanis a világmindenség öröktől fogva van, akkor a természeti törvények is öröktől fogva ér-vényesek. Ha viszont az „alkalmazás” szó a fenti idézetben azt jelenti, hogy a világ-mindenség kezdetét az ember megjelenésé-vel vagy még inkább az általa felismert és tudatosan felhasznált törvényszerűségek-kel kell kapcsolatba hozni, akkor tisztára antropomorf és nem tudományos szemlé-lettel van dolgunk.

Az idő mérhetősége is sok problémát vet fel. Arisztotelész szerint az idő és a mozgás reciprok fogalmak, kölcsönösen mérhetőek egymással. Viszonyuk azonban nem egy-szerű és nem világos. Hogyan lehet az időt az egyenletes mozgással mérni, amikor ennek (egyenlő útszakaszok egyenlő idő-tartamok alatti megtételének) megállapí-tása már feltételezi, hogy tudunk időt mérni. Arisztotelész az időt a mozgás mennyiségi oldalának tekinti. Azt is mondja, hogy az idő a mozgásnak az az aspektusa, amely lehetővé teszi az egymást követő állapotok felsorolását.

Arisztotelész korában az egyenletes mozgás példaképe az égitestek mozgása volt, ezért az idő mérését ezzel hozták ka-pcsolatba. Hogy az égitestek mozgásának periodicitása csak nagyon megkezelítőleg egyenletes, az már a középkorban kiderült (Plotinus, Augusztinus), ma pedig már egy atom mágneses térben végzett oszcilláció-ját sokkal alkalmasabbnak tartják az idő mérésére.

Az idő mérhetőségének problémája el-választhatatlan attól a kérdéstől, hogy az idő abszolút-e vagy relatív? Ez a kérdés Newton fizikájában éleződik ki. Newton felismeri, hogy az idő bizonyos értelemben abszolút (bár nála ez más jelent, mint a modern fizikai és filozófiai szemléletben), más értelemben viszont relatív. Newton az időnek (és a térnek) ezt az ellentétességét mereven szétválasztja, és csak egy nagyon vékony szállal, a méréssel kapcsolja össze. Newton az abszolút időt igazinak, mate-matikainak, egyetemesnek, egyenletes folyásúnak mondja, a relatív vagy fizikai időt viszont végesnek és látszólagosnak, amely csak az abszolút idő mérésére szol-gál. A kétféle időnek ez a megkülönböztetése az idő két aspektusából következik.

Az idő ugyanis:

1. a következő, a pillanat folytonos folyása,

2. a tartamok, a pillanatok diszkonti-nuus halmaza.

Newton metafizikus szemlélete nem-csak ennek a két aspektusnak a külön-választásában nyilvánul meg, hanem abban is, hogy az időt (és a teret is) elválasztja a testektől, hozzájuk képest elsődlegesnek tekinti. Ezzel a nézettel szemben hang-súlyozza Leibniz (Arisztotelész szemléletét újítva fel) az idő relatív voltát olyan érte-lemben, hogy az idő, elszakítva a testektől, semmi, csupán rend. Ilyen értelemben, Leibniz szerint, az idő kezdetének nincs is semmi értelme.

A szerző igen szemléletes példán illusztrálja Leibniz időfelfogását. Azt mondja: olyan, mint a film, amely a növény fej-lődését ábrázolja. Ez ugyanis csak az egy-más utáni fázisokról ad képet, de hogy a fejlődés időtartama mekkora, arra egyálta-lán nem ad felvilágosítást. Leibniz idő-konceptiója is olyan, hogy nem mond, nem is mondhat semmit a tartamról, amelynek nála csak az egész világminden-séghez viszonyítva van értelme.

Az idő abszolút vagy relatív felfogása szorosan összefügg az idő mérhetőségének a kérdésével; a relatív idő koncepciója ugyanis azt a problémát veti fel, hogy *van-e egyetemes mértékegysége az időnek*. Newton és Leibniz egyaránt megkerülik ezt a problémát.

A századforduló pozitivistá felfogásá-ban az idő mérhetőségének a tagadása az uralkodó. Poincaré „A tudomány értéke” c. művében írja: „Nincs egyetlen mód, amelynek segítségével pontosabban mér-hetjük az időt, mint a másikkal”... „Nincs jogunk azt mondani, hogy két óra közül az egyik pontos, a másik nem! Legfeljebb, hogy az egyik előnyösebb”. Tehát csak azt tudjuk, hogy mi van előbb és mi később, de hogy mennyivel, azt nem.

A szerző ezzel a relativista felfogással szemben már itt leszögezi álláspontját (később alá is támasztja), azt ti., hogy a világegyetemnek van egy alapvető ritmusa.

A könyv az idővel kapcsolatos általános kérdések tárgyalása után az individuális, a saját idő kérdését vizsgálja. Itt az idő-tudatról, annak kialakulásáról, továbbá az idő pszichológiai, biológiai, fiziológiai és tudati meghatározásáról van szó.

A szerző feltárja, hogyan jön létre Arisztotelész felfogásával — ti. azzal, hogy az idő a testek mozgásának egy aspektusa — szemben az a nézet, hogy az idő a lelki jelenségekkel van kapcsolatban. Augusztinus az időt nem a test mozgásának, hanem valami „nem tudom micsoda”

összehúzódnak és kitágulásnak tartja. Szerinte az időt csak akkor mérhetjük, ha a lélek képes a hatást ennek megszünte után is megőrizni. A belső időt vizsgálja, mivel arra nem tud választ adni, hogy a lélek hogyan tud pontos kronométere lenni a fizikai történések külső rendjének.

Newton fizikájára támaszkodva Locke, Berkeley és Hume az időfogalom eredetét vizsgálják. Rendkívül sok nehézséggel találják szemben magukat, de vizsgálatuk fő hibája (különösen Berkeley-é), hogy nem tesz különbséget az objektív világban meglevő időbeliség és annak tudatunkban való tükrözése között. Kant egyenesen tagadja az objektív idő létezését. Szerinte az idő fogalma nem a tárgyakkhoz, hanem az intuícióval rendelkező alanyhoz tartozik.

Guyau „Az időfogalom eredete” c. művében (1890) bírálja Kant a priori időfogalmát. Szerinte az idő fogalma az azonosság és a különbözőség megkülönböztetésén alapszik, az egyidejűség és a következés elválasztásán. Guyau az idő pszichológiai fogalmát dolgozza ki, rámutatva arra, hogy az idő tudata hosszú fejlődés eredménye és tanulás következménye. Még a gyermeknél sem találkozunk spontán időtudattal. Kb. fél éves a gyermek, amikor az egyidejűség tudata megtalálható nála, de a más a holnaptól csak kb. három éves korában tudja megkülönböztetni, ekkorra alakul ki benne a következés képze.

Igen érdekes megfigyeléseket tettek a primitív népek időtudatának vizsgálatánál. Náluk a ritmusnak, az ismétlődésnek, a diszkontinuitásnak van nagyobb szerepe, mint a következésnek, a folytonosság-nak.

Az idő természetének mélyebb megértését szolgálja, ha a biológiai folyamatokkal kapcsolatban is megvizsgáljuk. A vándormadarak viselkedése arra mutat, hogy ezek a madarak mintegy „belső órával” rendelkeznek. A rovaroknál, pl. a méheknek is megfigyelhető valamilyen ösztönös időérzés. (Nem tesznek felesleges utat olyan virághoz, amely csak bizonyos időszakban ad nektárt.)

A modern orvostudomány a szervezet lehetőségével (hibernálással) meglassítja az életfolyamatokat, „meghosszabbítja” az életet. Azt mondhatjuk, hogy minden élő sejtnek megvan a maga órája, amely azonban az idő múlásával maga is megváltozik. Így megfigyelték, hogy bizonyos felületi sebek 50 éves embereknél sokkal (ötvenszer) lassabban gyógyulnak, mint 10 éves gyermekeknél. A fiziológiai idő erősen különbözik a fizikai időtől, ami abból következik, hogy az élő sejt viszonylag jobban elkülönül a világmindenség többi részétől, mint az élettelen testek.

Az egyetemes (objektív) időtől megkülönböztetjük a szubjektív időt. Az ember időtudata elsősorban a központi idegrendszerhez kapcsolódik. Az emlékezés hiánya az időérzés romlásához vezet; de az időtudat kialakulása függ a figyelemtől, az érdekeltségtől is. (Az időtudatot orvossággal (pl. ópium) és hipnózissal is erősen lehet befolyásolni.)

Az emlékezés és a múlt képzelete elválaszthatatlanok egymástól. Az emlékezés részben megőrzés, részben visszaemlékezés. A megőrzés az alacsonyabb fok, amely a szokások megőrzése formájában az állatoknál is megtalálható. A visszaemlékezésnél azonban annak is tudatában vagyunk, hogy mi történt előbb és mi később, ez az időbeli megkülönböztetésnek már konkrét formája. Láthatjuk, hogy az emlékezés és a múlt tudata dialektikus kölcsönhatásban vannak.

Az egyidejűség és a következés dialektikus ellentétére az idegrendszer mélyebb vizsgálata vetett fényt. Mint a múlt század vége óta ismeretes, az idegrendszer diszkrét idegsejtekből, neuronokból áll. Az ún. „gondolkodó” (kibernetikus) gépeknél ezeket a neuronokat különböző mechanizmusokkal pótoljuk. Neumann János mutatta rá arra, hogy ugyanaz a hatás nagyszámú és lassan működő összetevő (pl. az emberi agy esetében) egyidejűnek, kis számú és gyorsan működő összetevő (mint pl. a kibernetikus gépeknél) esetében viszont egymásra következőnek mutatkozik. Tehát ugyanazok a folyamatok egyidejűnek, ill. egymás után következőnek mutatkoznak, aszerint, hogy pl. ember vagy gép észleli-e őket. Ez a megfigyelés ahhoz a nagy jelentőségű felismeréshez vezet, hogy az egyidejűség és az egymásutániág nem élesen szemben álló, elkülönülő fogalmak, hanem dialektikus egységet alkotnak.

A könyv harmadik része a matematikai idő kérdésével foglalkozik. Az idő és a szám kapcsolata régtől fogva nyilvánvaló. Arisztotelész az időt a mozgás mennyiségi oldalának tartja. Brouwer pedig, intuicionista matematikai elméletében, a természetes számokat az időintervallumok sokaságára vezeti vissza, ezt tartva az emberi értelem első intuíciójának.

Wiener 1914-ben, Russel 1936-ban és Walker 1947-ben az idő olyan halmazelméleti megalapozását adják, amelyben nincs szükség a periodicitás metrikus fogalmára, vagyis kiküszöbölik az idő mérésének az egyenletes mozgás segítségével történő tautologikus meghatározását.

Az idő halmazelméleti meghatározása a tartam nélküli pillanatokat logikai absztrakciónak mondja. Whitehead megfogalmazása szerint a tartam „időbeli vas-

tagsággal" bír, és a természet változását tartalmazza (tehát nem „késés”, mint Newton gondolta).

A könyv részletesen tárgyalja az Einstein-féle *relativitáselméletnek* az idő elméletére gyakorolt hatását. A relativitás elméletét nem úgy fogja fel a szerző, mint a Newton-féle mechanikát felváltó egyetlen lehetséges fizikai elméletet, hanem bemutatja azt a feltartóztathatatlan folyamatot, amely a fizikai és a csillagászati elméletek harcában a világ egyre mélyebb megismerésének érdekében lejátszódik. Whintrow nem áll meg ott, hogy a relativitáselmélet szerint a kozmikus (egyetemes) idő elvesztette értelmét, hanem bemutatja azokat a legújabb kozmológiai és fizikai elméleteket, amelyek elismerik, hogy van kozmikus idő, csak újszerű meghatározását teszik szükségessé. Pl. Weyl szerint a világmindenségnek (a konkrét viszonyoktól függően) elegendő nagy részében van az anyag mozgásának meghatározott iránya. Az individuális, makroszkopikus testek mozgásának eltérése ettől relatíve kicsiny. Az „alapvető részecske” mozgását úgy határozzák meg, hogy ez a főmozgást végzi; és olyan tömege van, amely megfelel az ezt a mozgást végző teljes tömegnek. Ennek a főmozgásnak megfelel egy tér-idő is, amelyet kozmikus időnek nevezünk. Mindebből is látható, hogy a tér és az idő egyetemesége nem vált fikcióvá, csak az eddigénél mélyebb, dialektikusabb megfogalmazást nyert. A kozmikus idő új meghatározása éppen úgy statisztikai jellegű, mint a hőmérséklet.

Gödel 1949-ben új világmodellt állított fel. Elismeri ugyan az általános relativitáselméletet, de lehetségesnek tartja az aktuális világon az anyag különféle fajtáinak és a mozgásnak olyan különös elhelyezkedését, amely „természetesebb” és egyszerűbb aspektust nyújthat egyes megfigyelők számára, mint mások számára. Nem ért egyet Jeansszel abban, hogy kiemelt megfigyelők helyi ideje automatikusan az univerzális időt adja. Szerinte a kozmikus idő csak megközelítő elképzelés, és kérdéses, hogy létezik-e pontos, vagyis olyan meghatározása, amely egyedül helyes. Rendkívül figyelemre méltó a szerzőnek az a megállapítása, hogy a kozmikus idő meghatározása ugyan nagy nehézségekbe ütközik, de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy nem létezik.

A legújabb természettudományos eredmények ismertetése, kritikai tárgyalása után Whintrow arra törekszik, hogy az idő tényleges természetét tárja fel. Újra érinti az idő aszimmetrikus voltát a múltat, illetve a jövőt illetően. Az idő a makrovilágban — az egyes individuumokra

vonatkozóan — kétségtelenül egy irányúnak bizonyul, de hogy ennek mi az oka — hogy a világmindenség belső természetéből következik-e vagy csak az idő jellemző vonása —, abban nem foglal állást. Nem kétséges, hogy az idő és az okság között is igen szoros kapcsolat van. Ha a múltat a jövővel felcserélhetnénk, az az ok-okozat felcserélését is jelentené. A relativitáselmélet az oksággal határt szab az idő relatív voltának. Az oksági kapcsolat kényszerítő erejű az elő-, illetve az utóidejűség kérdésében. A problémát abban látja a szerző, hogy az oksági kapcsolatban viszont az időbeli kapcsolatnak van jelentős szerepe. Itt ismét hiányzik a dialektikus szemlélet, amely képes az egységbefoglalásra, a kettő közötti kölcsönhatás megértésére. Az időbeli kapcsolat az, ami az alapvetőbb, de az oksági összefüggés az időfogalom elmélyítését szolgálja.

Az időnek Boltzmann által megfogalmazott *statisztikus elmélete* kevesebb (vagy legalább is nem az idő természetéből fakadó) ellentmondást tartalmaz, mint az idő régi meghatározása. A mikrovilágban továbbra is probléma az idő irányítottságának a kérdése, bár az, hogy a Schrödinger-egyenlet az idő szempontjából nem homogén, azt bizonyítja, hogy az időnek a mikrovilágban is van kitüntetett szerepe. Egyesek, pl. Reichenbach szerint az idő statisztikus fogalma is rejt tautológiát magában.

Igen értékes *Whintrow végkövetkeztetése* : az idő objektív létező, és az idő tagadása a változás tagadásával függ össze. Azoknak, akik azt állítják, hogy az események mindig itt vannak, csak mi nem szerzünk róluk tudomást, azt a választ adja a szerző, hogy éppen azért szerzünk tudomást a világról, mert hat érzékszerveinkre és érzékszerveink alkalmazkodnak a világhoz. A világ állandóan változik, és pedig egy alapvető ritmusban.

Az időről alkotott szemléletünk igen összetett — folytatja Whintrow. Szerinte a tudat szintje alatt megszámlálhatatlan óra — a sejtek és fiziológiai aktivitásuk — jelez, s jelzésük végső formáját az agykéreg tevékenysége alakítja ki. Az időbeli jelenségek tudatos vizsgálata pszichológiai tényezőket is feltételez. A szellemi tevékenység első funkciója a jövő meglátása, annak a meglátása, ami történni fog. A múlt felismerése az emberi megismerés viszonylag késői szakaszán alakul ki, mivel az emlékezet nemcsak az agybeli nyomok felújítása, hanem függ az eseményeknek a képzelet által való felújításától is és a nyelv kialakításával szoros kapcsolatban van. A jelen fogalma a leghonyolultabb. Az ész által visszatükrözött „most” nem tartam-

nélküli. A pontszerű időpillanatok kontinuumja éppen olyan absztrakció, mint a geometriai pontokból álló egyenes. Az időt folytonosnak és diszkontinuusnak kell tartani. (A szerző szerint a legkisebb időtartam, a chronon, 1024 másodperc nagyságrendű.)

Végül, mondja Whintrow, az idő egyetemessége olyan értelemben nem igaz, mint Newton gondolta, de a kozmológusok megalkották a kozmikus idő eszméjét, a megfigyelő „most”-jának az egész világra, illetve annak általunk megfigyelt részére való kiterjesztését. Az idő nem elménk titokzatos elképzelése, hanem a világminőség lényeges vonása.

**Összefoglalva:** A szerző nagy természet-tudományos ismeretanyag birtokában, az emberi elme erejébe vetett hittel vizsgálja az idő természetét. Igyekszik az idővel kapcsolatban felvetett kérdéseket materialista pozícióból megválaszolni, és ez csak egyes kérdésekben nem jár sikerrel (pl. a teremtés problémájánál). Elesen különválasztja a mérés, általában a megismerés nehézségeinek problémáját attól, hogy a tárgy objektíven létezik-e vagy sem. Nagy hiányosság viszont nála, hogy bár látja a tények tükrében az idő ellentétes sajátosságait, nem képes ezeket dialektikus egységbe foglalni.

Mindezek alapján a szerző megállapítja, hogy

1. *Az idő, természetét tekintve*, objektív realitás, és lényeges vonása a természetnek. Ami a visszavezethetlenségét illeti, nem

tud egyértelmű választ adni, mert zavarba ejti, hogy az idő és az okság, az idő és a tudat kölcsönhatásban, dialektikus kapcsolatban vannak egymással.

2. *Az idő abszolút, illetve relatív voltának* újszerű értelmezését kell adni; az abszolút és a relatív idő nem állítható mereven szembe egymással. Másképpen kell értelmezni az idő mérhetőségét, egyetemességét és egyirányúságát is, mint azt régebben tették.

3. *Az idő két aspektusát* — egyrészt a pillanat folyását, másrészt a pillanatok diszkrét halmazát — szintén új módon kell felfogni. A „most” nem „késéles” pillanat, hanem valami, ami a természet változását fejezi ki. Ezáltal az egyidejűség és az utóidejűség merev ellentéte is megszűnik.

A könyv tanulmányozása során a következő tanulságot szűrhetjük le:

1. Csakis széles és mély, sokoldalú vizsgálat vezethet tudományos eredményekhez. Ez a feltétel teljesül a könyvben.

2. A tudományos eredmények eléréséhez nélkülözhetetlen a dialektikus materialista álláspont. Ez a feltétel nincs meg.

A könyvet úgy kell fogadnunk, mint egy olyan nagy tudású természettudós munkáját, aki vagy nem tud, vagy nem akar a tudományos szemlélettel összhangban levő filozófia álláspontján állni, és ez lehetetlenné teszi számára bizonyos kérdések helyes megválaszolását.

Simonovits Istvánné

## Ibn Tufail: A természetes ember\*

A középkorban az arab filozófia felülmúlta a nyugati bölceletet, mert társadalmi alapja fejlettebb volt — Keleten a feudalizmus szélesebb körű árutermeléssel járt együtt, mint Nyugaton. A keleti (arab—héber) filozófiát ideológiailag két tényező befolyásolta: a klasszikus görög filozófia és a mohamedán dogmatika. A klasszikus örökség kedvező hatása volt, az arabok ideológiai fölénye mindenekelőtt a görög tanítások átvételének köszönhető. Az iszlám dogmatika befolyása viszont feltétlenül negatív volt, mert minden rendelkezésére álló eszközzel igyekezett megakadályozni a mohamedán vallással ellentétes tudományos tételek és filozófiai tanítások terjedését. A valláshoz való viszony a középkori filozófia döntő kérdése Keleten és Nyugaton is. Az arab filozófia fejlődésének minden fázisában harcra kényszerült a vallás dogmatika ellen. Egyes filozófusok

megkísérelték a lehetetlent, a tudomány és a vallás, a materialista és az idealista nézetek kibékítését, a világnézeti harcot kikerülve, eklekticizmushoz folyamodtak. A kor eklektikus bölcselői közül az egyik legérdekesebb egyéniség Abu Bakr Ibn Tufail. Andalúziában élt, mesterének Ibn Báddzsát (Avempace) tartotta. Ibn Báddzsának oroszlánrészre volt abban, hogy az arisztotelészi tanok elterjedtek a mór birodalomban. Mesterétől Ibn Tufail átvette a peripatetikus filozófia alapvető tételeit, de nagy tanítványával, Ibn Rosdaldal ellentétben egész élete folyamán mindig tiszteletben tartotta az iszlám dogmatikáját. Egyetlen műve maradt ránk, a „Hajj ibn Jakszán” című filozófiai regény. Az eredeti címet (Az eleven, az éber — ti. Allah — fia) a fordítók „A természetes ember”-re változtatták, utalva a mű robinzonád jellegére. Témája az ember és az emberi megismerés kialakulása. Az ember származását az akkoriban divatos ősnem-

\* Európa Könyvkiadó, 1961.

zés elméletével magyarázza. Kiegészíti ezt némi vallásos színezettel tarkított emanációs teóriával, amely erősen emlékeztet az újplatonikusok genezis elméletére. Az emberrelválás folyamatában fontos dialektikus mozzanatok merülnek fel nála. Az élőlény átmegy az élővilág teljes fejlődésén, először növényi, később állati formációkat vesz fel, és végül emberré válik. Az embernél a biológiai fejlődés gazdasági-társadalmi kategóriába csap át. Az ember először gyűjtögető életmódot folytat, majd a vadászaton, az állattenyésztésen és a földművelésen át eljut a kézművességig, amely a fejlődés csúcspontja a kor számára. Az emberi tevékenység szükségképpen együttjár a gondolkodás kialakulásával. Ibn Tufail természetes embere felismeri, gazdasági tevékenysége során, a szerves természet, az állat és a növényvilág egységét; sőt rádöbben az élő és az élettelen lényegi azonosságára is, azaz eljut a világ anyagi egységének a felismeréséhez. Ezekhez az ismeretekhez a megismerés, a fogalmi gondolkodás kifejlődése útján jutott el a regény hőse. Ezen a fokon a szerző részére lehetővé vált, hogy beszöje a regénybe ismeretelméleti nézeteit, amelyeket mestere Ibn Báddza útján a peripatetikus filozófia fejedelmétől vett át. Ismeretelméleti fejtegetéseiben két alapkategória szerepel, a testiség fogalmát kifejező mindig ugyanabban az állapotban megmaradó anyag, és a testek változását jelentő forma. Az anyag önmagában nem rendelkezik semmiféle formával, mondja a mestere tanításához hűséges Ibn Tufail. Itt megszűnik a materialisztikus dialektika. Helyét átveszi az anyagot és a formát mereven szétválasztó metafizika, melynek segítségével most már könnyű formálogikailag bizonyítani, hogy a formával kapcsolatos tevékenység végső soron nem a formához tartozik, hanem a ható okhoz, a formák formájához, Allahhoz, mert az anyagnak minden testben formára van szüksége, csak a forma által létezik és nélküle meghatározhatatlan. A formát pedig a világ alkotója, isten teremtette. Eddig a kifejtés az arisztotelészi tanítás némileg sematizált képét mutatja. A következőkben azonban már felszínre tör az arab filozófus eklekticizmusa. A világ és az istenség kapcsolatát vizsgálva, Ibn Tufail az alábbiakat mondja hősről: „Valahányszor olyan dolgot látott a világban, amelyen felfedezte a szépség, a ragyogás, a tökéletesség, a tehetség vagy bármiféle magasabbrendűség jelét, tudta, hogy mindez nem más, mint az alkotó kisugárzása, létének és tevékenységének „bizonyítéka”. Ez már a platonizmus, sőt az újplatonista misztikus idealizmus. Ettől fogva ez a miszticizmus válik a munka alap-

tónusává. Az alapvető kérdés az istenség megismerése lesz. Az ismeretelméleti kérdésfeltevés helyét a misztika módszereinek a leírása veszi át. A vallásos misztikus „megismerés” végül a mesterségesen előidézett extázison át az emberi léleknek Allahal való egybeolvadásához, egyesüléséhez vezet. A vallásos extatikus állapot előidézéséhez az út a meditáción keresztül vezet. Az erről szóló részt érdemes szó szerint idézni, mert nagyszerűen rávilágít arra, hogy a platonai idealizmus mennyire alkalmas világnézeti alap volt a mohamedán misztika számára. Ibn Tufail így ír erről: „Ha valaki még életében, tehát a test elhagyása előtt, megismerte a szükségképpen létező (ti. isten) fogalmát, feléje törekedett; dicsőségén, szépségén, fényességén elmélkedett és híven kitartott mellette mindaddig, míg a halál e tevékeny szemlélődés állapotában el nem érte, akkor a test halála után végtelen gyönyörűség lesz osztályrésze, örök boldogság, öröm és megelégedettség lesz jutalma, mert szemlélődése által beleolvadt a szükségképpen létező szemléletébe.” A meditáló azonban már életében is jutalmat nyert a vallásos, misztikus elmélkedésért, mert szemlélete a meditáció által megszabadult minden tisztátalanságától, zavarosságától, és élete szakadatlan boldogság lesz. Ibn Tufail művével bizonyítani kívánja, hogy az ember képes a megismerés csúcsait elérni, de közben maga a tudománytól a miszticizmushoz jutott el. Ezt elsősorban a korabeli arab társadalmi viszonyok fejletlensége okozta. A szerző nem látott és nem is láthatott kivezető utat az ellentmondások szövevényéből, hiszen az anyag és a mozgás dialektikus egysége és azonossága csak fejlett társadalmi viszonyok fennállása esetén, hatalmas tudományos eredmények birtokában értelmezhető helyesen. Az arab országok társadalmi fejlődése azonban megrekedt a feudalizmusban. Ezért a filozófia is hanyatlásnak indult, mindinkább a teológia fennhatósága alá került. Ezt tükrözi a recenzált mű is, amely annak az átmeneti korszaknak a terméke, amikor a világnézeti harcban a vallás ellentámadása már megindult, de végleges győzelmet még nem aratott. Ez az eklekticizmus gyökere. A természettudomány dialektikus, materialista jellegű felismerésekre kényszeríti a gondolkodókat, a hatalmi eszközökkel rendelkező vallás viszont létükben fenyegeti a szabadgondolkodó filozófusokat, ezért a megalkuvók olyan felemás, eklektikus tanokat hoznak nyilvánosságra, amelyek a tudomány és a vallás igényeit egyaránt megkísérlik kielégíteni.

Az utószóban közölt kis tanulmány szerzője csupán a munka progresszív

vonásait emelte ki, de nem tért ki a mű ellentmondásosságára, nem szentelt kellő figyelmet a műben feltáruló misztikus tanokra. Ez az egyoldalúság a filozófiailag kevésbé képzett olvasókat megtévesztheti, ezért szükséges lett volna a műben meg-

nyilvánuló misztikus tanok rövid, tudományos alapokon nyugvó marxista elemzése, ami, sajnos, elmaradt. Ez csökkenti az egyébként színvonalas tanulmány világnézeti hatékonyságát.

Lenkei László

### Descartes: Válogatott filozófiai művek\*

A közelmúltban jelent meg az Akadémiai Kiadónál a Filozófiai Írók Tára Új Folyamának Descartes „Válogatott filozófiai művek” c. kötete, mely Szemere Samu kitűnő, tudományos igényeket kielégítő fordításában a nagy francia filozófus három igen jelentős következő művét tartalmazza: Szabályok az értelem vezetésére; Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről; Az igazság kutatása a természetes világosság által. Jelentőségét fokozza, hogy a „Szabályok az értelem vezetésére” és „Az igazság kutatása a természetes világosság által” első ízben kerülnek magyar nyelven az olvasó kezébe.

Szinte közhely, hogy Descartes filozófiai elvei a XVII. század legeredetibb és ugyanakkor máig is leginkább vitatott kérdéseit tartalmazzák. De nemcsak a napjainkban is még csak részben megoldott fontos problémák egy részét — kiváltképp a logika, az ismeretelmélet és a módszertan területéről — találhatjuk meg a kötetben, hanem főleg a legjelentősebb, az „Értekezés a módszerről” c. munkában Descartes érinti és összefoglalja a legfontosabb természettudományos elgondolásait, sőt az ideiglenesen megalkotott erkölcsi elveit is. Ezek, a logikai, az ismeretelméleti, a módszertani, a természettudományos, sőt még az erkölcsi elvek is, lényegükben különböznek a kor skolasztikus felfogásától, de a régebbi nézetektől is, amelyeket Descartes is, miként Bacon, mint az ókori filozófia hibás következtetéseit, metafizikusan tagadja. A descartes-i értelemben vett igaz gondolatartalmakhoz a „módszeres” kétely alapján jut el filozófusunk. Ez az alapgondolat a kiadásban szereplő mindhárom műben megtalálható, de részletes és szisztematikus kifejtését a közismert „Értekezés a módszerről” c. munka tartalmazza.

A descartes-i módszert, a „cogito”-t, az intuíción, a dedukción és más logikai kérdéseket, valamint ezek egyéb részletkérdéseit, sőt esetenként e problémák társadalmi alapját is értékes újszerűséggel vetíti elénk Rozsnyai Ervin bevezető

tanulmánya. Persze, már csak e problémák összetettsége, bonyolultsága miatt sem kívánhatunk teljességet a bevezetéstől, sem a társadalmi alapok kibontásában, sem a logikai összefüggések feltárásában. Különösen nem kívánhatunk teljességet a „cogito” igen széleskörű problémákat magában foglaló kérdésének tárgyalása esetében. Ez a kérdés egyébként sokoldalúan szerepel a bevezető tanulmányban. A sok értékes megállapítás mellett azonban, véleményünk szerint, nem látszik teljesen elfogadhatónak Rozsnyainak az a megállapítása, hogy az idealizmus, tehát az, hogy „a gondolkodásnak az anyagtól különálló léte van”, Descartes „előfeltévése” volna (56. o.). Véleményünk szerint a test, tágabb értelemben az anyagi világ és a lélek descartes-i értelemben történt elválasztása inkább *következménye* a módszeres kételynek, mint előfeltétele. A *Discours* első két része, majd a negyedik rész szemlélteti és alátámasztja ezt a megállapítást: a descartes-i kétely a korabeli társadalmi és ideológiai viszonyok, valamint az empirizmus kritikájából kiindulva halad egy termékeny absztrakció felé, és ennek a folyamatnak lesz következménye az „cogito”, a descartes-i racionalizmus megalapozása. Gondolatfolyamatának ebben a szakaszában — tehát, ahogyan mi mondanánk: „az eleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz” vezető „fel-felé” menő gondolatágban — Descartes valóban tagadja az érzéki világot, sőt a saját testét is. Ez a tény határozza meg azután nála, a többi között, az igazság garantálásának lehetőségeit is, vagyis azt, hogy Descartes nem kereshette az igazság garanciáit csak szellemi területen. Ugyanis, miután a módszeres kétely tárgyává tette a külső világot és saját testét is, *ennek következtében* merően elválasztotta őket a gondolkodástól, a gondolkodás csak a természetével, „egyező” szellemi szubsztancia területén mozoghatott biztosan. Következésképpen *csak a szellem* területén találhatta meg igazságának *végső* garantálóját is. De az igazság garantálóját (legalábbis formailag) nem maga az ész, hanem az ugyancsak szellemi természetű és egyben a „legtökéletesebb” — így a

\* Akadémiai Kiadó, 1961. 382 o.

gondolattól lényegében különböző — szellem.

Descartes-ot a gondolkodás (spontán) dialektikája rákényszeríti annak szükség-szerű belátására, hogy az ész nem lehet egészen önmaga bírója. Tehát, hogy igaz-nak ismertesse el gondolatait, az értelem-től lényegében idegen területre kell mennie (ez az isten szférája). Az elmondott folya-mattal kapcsolatban, úgy gondoljuk, helyes megjegyezni: minden dialektikus gondol-kodás megegyezik a Descartes-éval abban, hogy igazságának bizonyításához az értelem-en „kívüli” területre kell mennie — a materialista dialektika szerint az anyagi gyakorlathoz, az anyagi világhoz. Am Descartes (az absztrakcióhoz vezető e gondolatszakaszban) az anyagi és testi világot a fentebb vázoltak miatt tagadja, pontosabban: kételye tárgyává teszi. Ezért szükségképp jut el istenhez, mint az értelem-től „különböző” és az értelem igazát „garan-táló” területhez. De a „cogito”-tól az istenig (mint a „cogito”-tól különbözőig) való továbbhaladás nem igazi túljutás a dialektikus gondolkodás értelmében, hiszen a gondolkodás igazságának végső bizonyítéka a valóságban „nem töri át” a szellem határait, nem jut el a dialektikus ellentmondás másik pólusához, az anyagi világhoz, az emberi gyakorlathoz, hanem a szellem határain belül marad. Így nem is szolgáltathat valódi, materialisták szá-mára elfogadható bizonyosságot a fogalom igaz voltáról, hanem csupán idealista meg-oldásokhoz vezet. Mégis az a döntő, hogy a módszeres kétely eredményeként megszületik a racionális bizonyosság, ami csak *formailag* van megterhelve a teológia istenével. Am, ezt az istent magát is a descartes-i racionális ismeretelmélet és főleg mechanika hozta létre és élteti, ami egyszer és mindenkorra megpecsételi a feudális isten sorsát. Hiszen Descartes rendszerében a feudális isten egyre inkább a mechanikából kölcsönzött tartalommal telítődik, s ez meghatározza működését is.

A módszeres kétely segítségével Descartes lényegében „kiüresítette” az értelmet minden olyan gondolattartalomtól, amelyet a „clare et distincte” belátás szabálya nem igazolt, amely tehát a „józan éssznek” ellentmondott. Az értelemnek ez a tartalmi „kiürítése” *történelmileg* indokolt követelmény volt, amennyiben Descartes a középkori skolasztikus gondolat-anyagot — ha ösztönösen is — lényegében a feltörekvő polgárság érdekeinek megfelelő ismeretanyaggal helyettesítette. Ezekhez jelentettek kiinduló anyagot az isten — vagy ahogyan egyes helyeken mondja: a természet — által értelmünkbe helyezett „igazságcsírák”, minthogy ezek

segítségével vezeti le a „legelső és legközön-ségesebb” okozatokat, amelyek alapján eljut az „égi” és a földi dolgokhoz, a konkrét anyagi tárgyakhoz. Az igazságcsírák, az alapelvek és a logika területén felállított szabályok segítségével „megteremtődik” és feltárul az elvont anyagi szubsztancia — a tér —, amelynek konkrét anyagi formáit most már a „clare et distincte” belátás is igazolja, sőt sokféleségük megismerését a kísérlet, tehát az anyagi gyakorlat egyik formája is elősegíti. E descartes-i gondolatfolyamatban a dialektikus megismerés „másik ága”, a gondolattól a dolgok irányába haladó mozgása fejeződik ki. Vagyis a descartes-i ismeretelméletben „az eleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és attól a gyakorlathoz” (Lenin) haladó dialektikus megismerés metafizikusan szétszakad. Amennyiben mégis megtalálható a folytonosság és kapcsolat, úgy ezt isten képviseli az „igazság csíráival”, amelyek mintegy összekapcsolják a megismerés metafizikusan szétszakított két ágát.

A megismerés e két, egymástól metafizikusan elkülönített mozgásában, véleményünk szerint, Descartes-nak a feudalizmusra és a kapitalizmusra vonatkozó magatartása is kifejezést nyer. Egyrészt a módszeres kétely alapján a „cogito”-ig történő „felemelkedés” gondolatszakasza kifejezi a feudális skolasztika és az empirizmus kritikáját; tehát — „felülemelkedést” mindazon, ami visszatartó a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakában. Másrészt a gondolkodástól a konkrét anyagi világhoz való „le szállás” fent vázolt gondolatszakasza a kapitalizmus igényeinek megfelelő világmagyarázathoz, az anyagi világnak nemcsak egyszerű, absztrakt elismerését, hanem a fejlődés igényeinek megfelelő kutatását és mind teljesebb igényű tanulmányozása követelményének felismerését fejezi ki. Ennek szükségessége található meg a *Discours* negyedik, de főleg az ötödik és a hatodik részében, és részleteiben más munkákban, amelyek a fizikai világ természetéről, törvényeiről, az ember biológiai és fiziológiai folyamatairól, a megismerés szabályairól, a tudomány és a gyakorlat összekapcsolásának szükségességéről szólnak. Persze, ez utóbbi követelményeket Descartes nem tudta következetesen képviselni. Mégis az elmondottak alapján úgy látjuk, nem egészen pontos Rozsnyainak az az észrevétele, hogy Descartes az érzéki világot a „cogito” alapján elutasítaná (56. o.), vagy ahogyan egy más helyen mondja „A cogito alánya az anyagi lét egészétől szakad el...” (58. o.). Véleményünk szerint — de Rozsnyai

bevezetésében más helyen szereplő és a descartes-i fizikát és fiziológiát érintő elemzése is igazolják —: Descartes nem általában szakad el az anyagi létől és nem általában utasítja el az érzéki világot, hanem mindenekelőtt a feudalizmusnak, az új társadalmi igényeknek meg nem felelő, a tudományos ismereteket hátráltató világot utasítja el, de a kapitalizmus fejlődése igényeit kielégítő ismeretekhez szükséges anyagi világot a „cogito” segítségével, lényegében „újból” felfedi és igenli, sőt az anyagi gyakorlat egy formáját — a kísérleteket — is tudományt fejlesztő tényezőnek ismeri fel. Ezért nem véletlen, hogy az e kiadásban szereplő *Regulae* ... több (pl. a VIII.) szabályában a „lapos” racionalizmuson túlmutató követelményeket állapít meg az igazság megismeréséhez. Egyébként a descartes-i racionalizmus fontos jellemzőit és problémáit, logikájának kategóriáit és szabályait, valamint összefüggéseiket Descartes matematikájával, sokoldalúan és találóan elemzi a bevezető tanulmány. Helyesen elemzi a bevezetés a descartes-i racionalizmus teológiaiellenes következtetéseit is. Általában a Descartes gondolatainak bonyolultságában és ellentmondásaiban tájékozódni kívánó olvasó az e descartes-i munkákhoz írt bevezetésben sok helyes, a tudományos igényeket kielégítő eligazító gondolatot talál.

Ezt segítik elő Nádor György értékes, a nemzetközi Descartes-irodalmat, valamint Descartes elveinek történelmi előzményeit és korabeli kapcsolatait is feltáró jegyzetei. Hiányoljuk azonban, hogy a jegyzetekben a Descartes-ra vonatkozó jelentősebb marxista jellegű irodalmakra (pl. Aszmuusz „Descartes”-jára) nem történik hivatkozás. Úgy látjuk továbbá, hogy néhány, a jegyzetben szereplő és a descartes-i „ideiglenes” és „végleges” erkölcs tanra, valamint viszonyukra vonatkozó megállapítás nem egészen pontos. Persze, nem térhetünk ki e bonyolult kérdések elemzésére, ezért itt tett megjegyzéseink csupán utalásszerűek.

Formailag elfogadhatónak tartjuk az egyik jegyzetben — a tomista Gilson megállapításai alapján — szereplő gondolatot, mely szerint Descartes az ideiglenes erkölcs tanra elveit idővel kifinomítja, magasabb színvonalra emeli, vagyis megváltoztatja, de (mint a jegyzet megállapítja) a strukturális hasonlóság közöttük azért fennmarad (120. jegyzet, 281. o.). Véleményünk szerint azonban az ideiglenes erkölcs tan végleges erkölcs tanná történő alakulásában nem egyszerű kifinomodásról, magasabb színvonalúvá változásról, hanem lényeges, *tartalmi* jellegű különbségről

van szó. Ha ismeretelméleti síkon akar-nánk kifejezni ezt a minőségi változást, akkor a bölcsességek a „Principiák” *Előszavában* szereplő fokozatai különbségének elemzésével jutnánk a helyes eredményhez. Az e helyen tárgyalt bölcsesség négy „szokásos” foka ugyanis *lényegében* az ideiglenes erkölcs szabályainak felel meg; míg az ötödik az előző fokoktól minőségileg különbözik, és tulajdonképpen ez a descartes-i értelemben vett „igazi” (racionális) bölcsesség alapozza meg a végleges erkölcs tanát. E racionális bölcsesség alapján a végleges erkölcs tan *tartalmában* az előző erkölcs tanban kifejeződőtől eltérő, alapszámban haladó osztály-érdek fejeződik ki. Az ideiglenes erkölcs tanban lényegében még a *feudális* szokások és elvek vezetnek az akaratot az erkölcsi cselekvésben, míg a végleges erkölcs tanban szereplő értelmi inspiráció e feudális szokásoknak és elveknek alapvetően ellentmondó, ezeket sok vonatkozásban támadó erkölcsi cselekvéseket kíván megalapozni. Vagyis a végleges erkölcs tanban Descartes a kifejlődő burzsoázia érdekeinek mindinkább megfelelő erkölcsi elveket és követelményeket fogalmaz meg. Következésképpen a végleges erkölcs tanban Descartes úgy „finomítja”, „mélyíti el” az ideiglenes erkölcs tanban szereplő elveket, hogy *tartalmilag* lényegében *tagadja* őket.

Megjegyezzük azonban, hogy Descartes már az ideiglenes erkölcs tan szabályai-ban (még az első szabályhoz fűzött gondolatáiban) is túlmutat a hagyományos erkölcsön és szokásokon. A „józan ész” kételye lényegében már az ideiglenes erkölcs tanban is hat, amennyiben a hagyományos szokások és vélemények ellentmondásainak feltárásával és megoldásával — ha felemásan is — egyre inkább a (mindenekelőtt az első szabályban) maga állította követelményei fölé emelkedik. Vagyis: már a *Discours* ideiglenes erkölcs tanában sincs meg a teljes összhang a hagyományos politikai és vallási követelményekkel. Éppen ennek az ellentmondásnak következménye a descartes-i ideiglenes erkölcs tan. Ugyanis, ha az összhang teljes lenne a skolasztikus erkölcs tan követelményeivel, nem kellene Descartes-nak a „rég épület” helyett más „lakásról”, tehát új erkölcs tanról gondoskodnia. Erre az új „lakásra” (erkölcs tanra) éppen azért van szükség, mert a régi (a skolasztikus) „épület” a már múltban levő, de még uralkodó feudalizmus érdekeinek felelt meg. Descartes azonban főleg a kialakulóban levő és haladó történelmi követelményeknek jobban megfelelő új erkölcs tant akar. Az új erkölcs tant azonban olyan korban kezdte kialakítani, amikor Fran

ciaországban főleg a régi feudális és az ennek megfelelő vallásos erők uralkodtak mind a gazdasági, mind a politikai életben, de az ideológiai területeken is. Ez a tény, valamint az, hogy az úgynevezett végleges erkölcsen kialakításához az új — főleg természettudományos — eredményekre is szüksége volt, meghatározta azt, hogy kezdetben Descartes csak ideiglenes erkölcs-tant hozhatott létre.

Descartes e kiadásban szereplő filozófiai művei tehát a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet időszakának egy sor problémáját tárják fel. Ezeknek tanulmányozása pedig nemcsak a filozófusnak, az irodalomtörténésznek és a történésznek hasznos, hanem — minthogy filozófusunk elvei az átmeneti kor ideológiai harcainak egy sor *általános* jellemvonásait is magukba

rejtik — mindazok számára gondolatébresztő előtanulmány lehet, akik korunk bizonyos ellentmondásait történelmileg kívánják megérteni. Hasznos tanulmány lehet e munkák tanulmányozása annak megértése szempontjából is, hogy az egyén az átmeneti kor viszonyai között a különböző ellentmondásos társadalmi hatások folytán súlyos ellentmondásokkal küszködik, míg a haladó követelményeknek megfelelő világszemléletét létrehozza vagy következetesen magáévá teszi. Ezek a problémák még világosabbakká és sokszínűbbekké válnak majd előttünk, ha az Akadémiai Kiadónál megjelennek Descartes további jelentős munkái, amelyeknek az általunk ismertett mű — reméljük — csak első kötetét jelenti.

*Kalocsai Dezső*

### Herder válogatott művei orosz nyelven\*

Herder nemcsak a német felvilágosodásnak nagy alakja. Filozófiai hagyatéka a haladó emberiség közkinccse, azzá teszik Herdernek szinte az összes filozófiai diszciplínát átfogó totalitása, éleselméjű hipotézisei, megsejtései.

Az új kötet „Az egyetemes esztétikai és kritikai gondolkodás emlékei” sorozatban jelent meg, így főként szépirodalmi, irodalomkritikai írásokat foglal magában, aránylag kevés hely jutott benne a kimondottan filozófiai művek számára. Tekintetbe véve a szerző műveinek terjedelmességét, Zsirmunskij példamutatóan, nagy hozzáértéssel oldotta meg a válogatás problémáit. Az olvasó számára sikerült összképet adnia Herderről, megmutatnia sokoldalúságát, s ugyanakkor szem előtt tartania életművének legelőreutatóbb, legfontosabb elemeit — természet- és történetfilozófiáját, a szubjektív idealizmussal való szembenállását, az egyetemes békét és a népek összefogását hirdető humanizmusát.

Általában véve tehát reális képet ad a válogatás. Vitatható viszont a polemikus írások mellőzése. Pedig a herderi életműnek jelentős és szerves része a Spinoza-vitában való pozitív állásfoglalás és a Kant elleni polémiák. A kanti ismeretelméletet támadó „Metakritik” („Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft”) szemelvényeinek közlése annál is fontosabb lett volna, mert ez a legjobb bizonyíték amellett, hogy Herder mint érett gondolkodó nem az irracionálisizmus és az agnoszticizmus álláspontját képviselte — mint egyes kommentátorai állították —,

hanem ellenkezőleg, a kanti filozófia bírálatának kapcsán is nyílt és éles harcot folytatott ellene. Itt meg kell jegyeznünk, hogy jöllehet e nagy mű gnoszeológiai alapja korántsem az agnoszticizmus, az „Ideen” néhány kiragadott sora, mégis könnyen megtévesztheti az olvasót; példának megemlíthetjük, hogy Szauder József egy nagy filológiai pontossággal megírt tanulmányában, az „Ideen”-ből idézve, azt a következtetést vonja le, hogy itt „végső fokon agnosztikus idealista filozófiáról” van szó. (Szauder József: A romantika útján. Szépirodalmi Kiadó, 1961. 145. o.)

Zsirmunskij bevezető tanulmánya Herder egész munkásságát felöleli, s így a számunkra különösen fontos vonatkozásokban csupán meglehetősen sommás összegeezést adhat. Jól ismerteti Herder történetfilozófiáját és esztétikáját, helyesen mutat rá arra, hogy Herder túllép a XVIII. század felvilágosodásának a társadalom progresszív fejlődéséről szóló eszméjén, és hangsúlyozza a nemzeti kultúrák és a történeti korok — mint a világtörténelem széles perspektíváján belüli minőségileg önálló fokok — sajátosságait. Zsirmunskij elsőként mutat rá, hogy jöllehet ez az általános teória idealista jellegű, Herder ezt a sajátyszerűséget, végső soron a kultúra fejlődésének anyagi feltételeiből próbálja megérteni.

Mindezek a megállapítások, persze, lényegükben helytállóak, de nem vonják le a végkövetkeztetést, nevezetesen azt, hogy a herderi történetfilozófiában szép számmal vannak dialektikus és materialista elemek. Nem foglalnak állást abban a kérdésben sem, hogy mi Herder fejlődés-

\* Избранные сочинения Гердера. Москва—Ленинград, 1959.

koncepciójának a filozófiatörténeti helye. Herder fejlődésfogalma nem reked meg körforgásnál, a metafizikus haladástannál, amennyiben nála, ha nem is fogalmilag tisztán, de csírájában fellelhető a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának tételezése, illetve az alap és a felépítmény kölcsönhatása tételének az előlegezése. Herder — s erre Zsir-munskij nem mutat rá — nemcsak az elmondottakban emelkedett túl a francia felvilágosodás legjobbjain. Ismeretes Montesquieu államelmélete fölötti kritikája is.

Óriási volt Herder szerepe a korában vezető német természetfilozófia fejlődésében. A válogatásban szerepel is az „Ideen” néhány fontos természetfilozófiai helye. Egy nagyobb terjedelmű válogatásban azonban bizonyára jóval teljesebben kell majd szerepelnie Herder e munkájának, amelyben megkísérli felvázolni az ember fejlődéstörténetét „a kőtől a kristályig, a kristálytól a fémekig s ezektől a növényvilágig, a növényektől az állatokig s az állattól az emberig”. De mennyiben új és eredeti ez a herderi gondolat? Az evolúció koncepciója, mint ismeretes, az újkori filozófiában más-más formában már Leibniznél és Kantnál is felmerül. Ez az elképzelés csak lassan nyer pontosabb megfogalmazást, és terjed át a kozmosz területéről az élővilág jelenségeire. Caspar F. Wolff és Ernst Baer, egyes természettudományi eredmények alapján, már proklamálták a származástant, jöllehet kevésbé általános formában. A francia materialistáknál is találunk ilyen gondolatokat. Diderot kifejtette, hogy a létező növényi és állati fajok korábbi formákból alakultak ki. Diderot-nál azonban — éppen mechanikus szemléletéből fakadóan — az egymásra következő lények egyazon minőségen belül maradnak, csak formájukban mások. Herder jól látja, hogy a fejlődésben soron következő lények magasabb rendűek, minőségileg újat jelentenek, jöllehet alakra, külsőre megőriznek bizonyos hasonlóságot: „Így adódik fokozatosan az átmenet a férgek porától, a kagylóállatok mészvázaitól, a rovarok hálószővedékeitől a tagoltabb, magasabb rendű szervezetekhez. A kételtűektől a szárazföldi állatokhoz vezet felfelé az út, és az utóbbiak körében még az undorító háromujjú és két elülső mellű lajhár is saját alakunk közeli hasonmását mutatja”. Egy másik — a kötetben, sajnos, nem szereplő helyen — pontosan meghatározza az emberré válás specifikumát s az új minőség sajátosságait: „a lét-fenntartás biológiai új eszközei lépnek fel: a kölcsönös társadalmi segítség, a nyelvi megértés és a potenciális tulajdonságoknak nevelés útján való kibontakoztatása.”

Mindezekből látható, hogy Herder a természetfilozófiájában is megsejtette a valóság előremozgásának egyik legfontosabb dialektikus vonását, az új minőségek kialakulását. Ennyiben is jelentős hely illeti meg a felvilágosodás eszmei örökségében.

Ezeket a gondolatokat Herder — különösen életének bückeburgi szakaszában — többnyire még teológiai kontóba öltöztetve fejt ki, aminek figyelmen kívül hagyása sok félreértésre adhat alkalmat. Az ok ismeretes: a nagy német gondolkodó e lényegében materialisztikus nézeteit a ségyenlős materializmus, a spinóza panteizmus ideológiai keretébe ágyazza. A német nyomorúság, a német polgárság fejletlensége, gyengesége volt az oka annak, hogy Németországban nem tudott gyökeret verni a francia típusú materializmus. Ami Németországba valóban behatolt és el is terjedt, az az ún. udvari felvilágosodás volt, amely ellen — de *nem az egész* francia felvilágosodás ellen — Herder többször felemelte szavát.

A kanti „Kritik der Urteilskraft” ellen írt „Kalligone” Herder esztétikai fő műve, egyik legszebben megírt, legegységesebb felépítésű munkája. A herderi esztétika alapos elemzésével még adós az esztétika története. Mindenestre megállapítható — s ez nagy történeti érdeme —, hogy Herder elsőként vette fel a harcot a kanti esztétika, a szép mint „érdek nélküli tetszés” ellen. Polémája végigmegy a kanti ízlésítélet minden momentumán, sorra cáfolva őket. Kitűnő történeti érzékét bizonyítja, hogy a művészetek kialakulásának történeti útját keresve materialisztikus feleletet ad: a művészetekhez — írja — az emberi tevékenység, a munka vitte el az embert. Ezektől a gondolatoktól már csak egy lépés annak a materialista tételnek a kimondása, hogy a szükséglet hozza létre a művészetet, hogy a művészet végső soron társadalmi szükségletet elégít ki. A „Kellemesről és a szépről” szóló Kalligone-helyek tulajdonképpen szintén az érdek nélküli tetszés kanti teóriájának bírálatahoz kapcsolódnak. A kanti formális esztétikával Herder a kalokagatía elvét állítja szembe, ám ezen belül észrevehető nála bizonyos elhajlás az etikum irányában.

Van még egy kérdés, amelyre ki kell térnünk, mert a válogatás elvi megfontolásait is érinti. Lenin „A harcok materializmus jelentőségéről” című cikkében, amely filozófiai végrendeletének számít, hangsúlyozza a XVIII. századi materializmus-al való szövetség szükségességét a vallás-ellenes harcban. Nos, jöllehet, Herder nem ateista, vallástörténeti munkáiban, biblia-kritikájának egyes mozzanataiban azonban mi is találhatunk felhasználhatót. Ismère-

tes ugyanis, hogy Herder nemcsak a protestáns dogmatizmus és lelki despotizmus ellen harcolt, hanem általában a vallásnak is akkoriban új, történeti értelmezést adott (pl. az ótestamentumot a héber ókor költészetének egy dokumentumaként fogta fel, amely egy nép sajátos történeti viszonyait tükrözi vissza). Következetlen, de történelmi valláskritikája több vonatkozásban magasabbrendű és hatásosabb, mint a teológiai dogmáknak a francia materialisták által történt elvont cáfolása. Mindezek alapján indokolt lenne egy bő-

vebb válogatásban ezeket az írásokat is közölni.

Herder nem először jelenik meg orosz nyelven, s az orosz nyelvű kommentár-irodalom is gazdagabb a mienknél. Az „Ideen” már 1829-ben megjelent orosz fordításban, a mai szovjet filozófiai sajtó is több alkalommal közölt méltató és konkrét kutatások eredményeit ismertető cikkeket róla. Műveinek lefordítása is hozzájárulás a tudás, a filozófiai értékek elérhetővé tételéhez, amit a „Filozófia és nép” c. cikkében oly hön óhajtott.

*Rathmann János*