

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Tőkei: A kínai filozófia

Ókor, I. kötet¹

A magyar filozófiai irodalomban a keleti filozófia sajnálatos módon egészen a legutóbbi időkig periferikus jelenség volt. A filozófiatörténet leghivatottabb művelői és értői számára is félig-meddig terra incognitának számított. Ennek a hiányságnak a kiküszöbölését segíti elő az Akadémiai Kiadó új vállalkozása, amely a kínai filozófia legjelentősebb forrásműveit ismerteti. Egészen mostanáig, néhány kisebb szemelvénytől eltekintve, a magyarra fordított kínai filozófiai munkákat sohasem közvetlenül az eredeti szövegből ültették át nyelvünkre,² hanem mindenkor valamely nyugati fordítás alapján dolgoztak a vállalkozó szellemű fordítók. Ez sokszor az eredeti szövegtől erősen eltérő fordításokat eredményezett. Az új kiadvány azonban mint ezt már a megjelent első kötet is bizonyítja, mentes ettől a hibától. Tőkei Ferenc, aki a textusokat kiválogatta, és minden műhöz kommentárt is csatolt, a közvetlenül az ősi kínai művekből való fordítást a kellő filológiai gondossággal végezte. A tudományos igényű interpretáció lehetőségét a feltétlenül szükséges világnézeti megalapozottság mellett éppen az eredetihez hű, magyaros fordítás adta meg.

A kínai filozófia történeti helyét és alapvető vonásait Tőkei „Az ókori kínai társadalom és filozófia” címet viselő bevezetésben vázolja fel. A kínai filozófiát a klasszikus hegeli—marxi koncepcióval összhangban a görög filozófiai fejlődés prelúdiumaként fogja fel. A kínai bölcsélet karakterisztikus vonásait a kínai társadalom alapvető társadalmi-történeti kategóriáiból kiindulva elemzi. A marxi elemzés eredményeiből kiindulva helyesen látja meg az ókori kínai — s általában az antik keleti — társadalom fejlődésének legfontosabb specifikus jellemzőjét, ti. azt, hogy a termelőerők alacsony színvonala

miatt fejletlen társadalmi munkamegosztás következtében a földmagántulajdon nem tudott kifejlődni, hanem a föld az ősi nemzetségi szervezetről kialakult faluközösségek kezében maradt.³ A faluközösség az arisztokrata kizsákmányolásnak és az uralkodó despotizmusának mindig biztos támasza volt. Adóinak beszedése alkotta ugyanis az arisztokrácia legfontosabb társadalmi funkcióját, s ez igyekezett is a régi tulajdonviszonyokat megőrizni. Az ókori faluközösség mindig változatlan formában termeli újra önmagát; egyidejűleg változatlan módon reprodukálódnak a társadalmi viszonyok is, minden társadalmi változás csupán személycsere. Ez az évszázadokon át — kb. a XIX. sz. végéig — csaknem változatlan gazdasági alap olyan stagnáló társadalmi formációt alakított ki, amely átmeneti típus az ősközösség és a klasszikus görög—római típusú rabszolgatársadalom között. A társadalmi stabilitás azonban állandó küzdelmek eredője volt, tehát nem szüntette meg az ellentmondásokat, nem zárta ki a politikai és az ideológiai harcot, csupán sajátos megjelenési formákat kényszerített rájuk.

Ilyen sajátos, ellentmondást rejtő forma a patriarkális arisztokrácia által szervezett államhatalom. A patriarkális arisztokrácia a dolgozó tömegek elnyomása céljából megteremti először a fejedelemségek, majd pedig a császárság központosított államgépezetét, ez a központi hatalom azonban szükségképpen korlátozza a patriarkális arisztokrácia helyi hatalmát. Ez az ellentmondás tükröződik — amint azt Tőkei is kiemeli — az állam még ma is használatban levő kínai elnevezésében, a kuo kia fogalmában, amelynek a szó szerinti jelentése: az ország, azaz a fejedelemség és a (patriarkális-arisztokratikus) család. Az állam fogalma tehát magában foglalja saját ellentétének, a patriarkális arisztokratikus családnak, vagyis annak fogalmát,

¹ Akadémiai Kiadó, 1962., 401. o.

² Kivétel az 1958-ban megjelent Tőkei és Weöres Sándor fordította Taoteking.

³ Formálisan az összes földek tulajdonosa a közösség megszemélyesítője, „az ég fia”, a császár.

amit negánia kellene — hiszen az államnak ahhoz, hogy valódi központi hatalommá válhasson, mindenekelőtt a patriarkális arisztokrácia hatalmát kell megtörnie, sőt mint osztályt is fel kell számolnia. A hatalmat azonban az utóbbi társadalmi osztály az egész ókori kínai történelem folyamán állandóan a kezében tartotta, szilárdan támaszkodva a faluközösségekre. A másutt átmeneti korszakot alkotó patriarkális rabszolgaság Kínában permanens alakot öltött. Ez okozta a kínai történeti-társadalmi fejlődés mélységes tragikumát, mert éppen emiatt lett a társadalomnak hosszú ideig domináló vonása az átmeneti formák megmerevedése, ennek következtében jött létre az a feloldhatatlan ellentmondás, amelyet már maga a patriarkális alapokon nyugvó központi hatalom fogalma impliciten tartalmazott. De ez az ellentmondás is lehetővé tett bizonyos, bár erősen korlátozott és eltorzult társadalmi fejlődést az ókori Kínában. A fejedelmi ugyanis, saját uralmuk megerősítésére, kénytelenek voltak nem-arisztokrata, plebejus, sőt néha rabszolga eredetű, tehetséges embereket is hivatali állásokba helyezni. Belőlük és az elszigetelt faluközösségek áruforgalmát⁴ közvetítő meggazdagodott kereskedőkből alakult ki az új városi arisztokrácia, melynek a segítségével a központi hatalom már eredményesebben vehette fel a harcot a patriarkális arisztokráciával. Mivel azonban az új városi kereskedő-hivatalnok arisztokrácia is, éppúgy mint a régi, a patriarkális arisztokrácia a faluközösség változatlan gazdasági alapjára támaszkodott, ezért a kompromisszum a két réteg között elkerülhetetlen volt. A kétféle arisztokrácia a Han-korban egységes osztállyá olvadt össze, létrejött a patriarkális bürokratizmus jellegzetes formája, a kínai mandarinizmus, amely lényegében egészen a császárság bukásáig, 1912-ig fennmaradt.

A vázolt társadalmi formációban a tudományok, különösen a természettudomány fejlődése csak igen szűk keretek között fejlődhetett. A kínai arisztokrácia „égi megbízatás”-ból, azaz „az ősök szellemei segítségével” kormányzott, emiatt nem volt érdeke a vallási képzetekkel ellentétes, ezeket diszkreditáló tudományos ismeretek feltárása. A természettudományokat ezért korlátozta, eredményeiket pedig elsősorban a kultikus szertartásoknál használta fel, a tudomány tehát már fejlődésének korai szakaszában erősen összefonódott mágikus elemekkel és misztikus jellegűvé vált.

⁴ Meg kell jegyezni, hogy a faluközösségek termékeinek csak csekély töredéke vált áruvá, a kereskedelem tehát nem bomlaszthatta fel a faluközösséget.

A tudomány kezdetlegessége erősen befolyásolta a kínai filozófia fejlődését. Innen ered, hogy a filozófiai szövegekben nagyon gyakoriak a megalapozatlan, kinyilatkoztatásszerű tételek, és különösen kezdetben csak ritkán nyilvánulnak meg bizonyításra irányuló törekvések. Ez teszi lehetővé, hogy az uralkodó osztály a kínai filozófiának még a materialisztikus eredményeit is vallásos-misztikus célokra használja fel.

A fejletlen társadalmi munkamegosztás szintén kedvezőtlenül hatott a kínai filozófia fejlődésére. Az egymástól szinte tökéletesen elszigetelt faluközösségeket csak a nagy általános (a fejedelem, illetve később a császár — az ég fia) foglalja egységbe, s ez az általános, alulról nézve, egészen elvontnak tűnik, hiszen nem az egyes hozza létre, hanem felsőbb isteni rendeléseként jelenik meg, tehát az egyes és az általános között nincsen közvetítő mozzanat. Ez a filozófia területén a bölcselai gondolatnak a pragmatizmus és az elvont általánosítás (moralizálás) közötti állandó ingadozásában és közvetettség (a különös) kategóriájának jelentéktelen voltában tükröződik vissza.

A kínai filozófia mindenek ellenére sem halott, merev dogma, hanem élettől lüktető gondolatrendszer. A különféle társadalmi osztályok és rétegek érdekeit kifejező különböző filozófémák ugyanis — a társadalmi környezet primitívitásának és a szociális előfeltételek rendkívüli kedvezetlensége ellenére is — egyre magasabb fokra emelik a gondolkodást, bár az alapvető eltorzultság a magasabb szinten is megmarad. A legnagyobb eredményeket az ókori Kínában is a feltörekvő osztályok képviselői érték el a gondolkodás minden területén, az ókori filozófia minden újabb eredménye a progresszió győzelmét jelentette az ideológia területén. E győzelmeket még jobban tudjuk értékelni, ha tekintetbe vesszük, hogy éppen a kezdetleges társadalmi környezet, a politikai és vallási reakció rendkívül nagy ereje miatt a progresszív, materialista kínai filozófia sokkal nehezebb körülmények között küzdött mint pl. a görög filozófia.

A kínai filozófia kezdetei elvesznek a mitikus idők homályában. A legrégibb fennmaradt filozófiai jellegű szövegeket a Su king (Írások könyve) és a Ji king (Változások könyve) tartalmazza. Az előbbi legfontosabb fogalma a ming, a már említett „égi megbízatás” alapelve, amely kitűnően érzékelteti a kínai filozófia összefonódottságát a vallással és a politikával. A ming ti. az ősök szellemeinek a lakóhelyét jelenti, tehát par excellence vallási képzet. Legfontosabb szerepe az, hogy determinálja

az emberek sorsát, tehát kijelöli az egyén helyét a társadalomban, az ősi hagyomány által szentesített társadalmi rendszer keretei között. Emiatt válhatott a konzervatív, konszolidációra törekvő konfucianus etikai-politikai koncepció központi fogalmává. A Su king foglalja magában a kínai természetfilozófia legősibb termékét, a wu king (öt elem) teóriáját is, amely a naiv materialisztikus természet-interpretáció legrégebbi fennmaradt megnyilvánulásának tekinthető. Érdekes módon ez a kezdetleges materializmus szintén vallásos színezetű doktrína, mert a Hung fan (Nagy Szabály) egyik részét megalkotó ti-től (úrsten) származik, tehát kinyilatkoztatás jellege van. A későbbi fejlődés során pedig a különféle misztikus szekták tanításaiban bukkan fel újra, a jin-jang (mintegy az ellentétes szubsztanciák, erők) elméletével, a primitív dialektikának világviszonylatban is egyik első megnyilvánulásával kombinálva. A másik korai, filozofikus vonásokat felmutató mű, a Ji king főleg függeléke, a Hi-c'i (Csatolt magyarázatok) miatt fontos a filozófiatörténeti kutatás részére; itt fordul legkorábban elő a jin-jang elv. Ezt rögtön összekapcsolják a későbbi kínai bölcslethez nagy szerepet játszó tao fogalmával, amely a természet törvény archaikus megfogalmazásának tekinthető. Mind a jin-jang mind a tao fogalma külsőleges és felszínes maradt, ezért könnyen érthető későbbi teljes miszticizmusha torkollásuk a különféle szekták tanításaiban.

A kötet anyagának gerincét a Konfuciusnak tulajdonított szövegek és követőinek legfontosabb művei alkotják. A legjelentősebb ezek közül a Konfucius neve alatt szereplő Lun-jü, (Beszélgetések és mondanások), amely Khung mester tanításainak a lényegét tartalmazza. Konfucius tanításai döntő hatást gyakoroltak a kínai ideológiai fejlődésre, ezért helyes volt a legfontosabb konfucianus dokumentumot csonkítás nélkül az olvasók rendelkezésére bocsátani. Különösen fontos ez hatástörténeti szempontból, hiszen a konfucianizmus egészen a jelen század kezdetéig a császárság hivatalos ideológiája volt, sőt erősen államvallás jellegűvé vált. Khung mester elméletének a már említett „égi megbízatás” elve a genetikus alap gondolata. A Lun-jü erről azt írja, hogy a halál is, az élet is égi elrendelés (ming) következménye, a gazdagság és az előkelőség az Égtől függ. Ebből következik, hogy a társadalmi rend csak akkor lehet szilárd, ha mindenki megmarad az „Ég” által kijelölt helyén. Khung-ci a legfontosabb teendőnek a „nevek kijavítását” tartja, mert ha a nevek nem helyesek, akkor a fogalmak nem felelnek meg a valóságnak, ennél fogva a tár-

sadalmi cselekvés már eleve sikertelenségre van kárhóztatva, emiatt megbomlik a harmónia, a szociális viszonylatok összezavarodnak, a felfordulás lesz urrá a társadalmi életben, bekövetkezik a forradalom. Eppen a társadalmi megrázkódtatásoknak akarja elejét venni Konfucius a „nevek kijavításával”. E kifejezésnek lényegi tartalmát a Lun-jü XII/11. helye fogalmazza meg: „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló”, tehát senki se lépje túl az „Ég”, az ősi tradíciók által megszabott korlátokat.

A konfucianizmus egyik legjellemzőbb sajátossága, hogy a politikát az etikára alapozza, a társadalmi élet sarkkövéül a „zsen” (emberség = tökéletes erény) fogalmát teszi meg. A zsen természetesen tökéletesen összhangban áll a ming-gel, tehát fő forrása a hagyomány. Mi a zsen? Alapja a szülők tisztelete és a testvériesség (Lun-jü I/2.) Lényege az ember szeretet és a mértéktartás; Khung mester szerint a tökéletes erény nem más, mint „Legyőzni önmagunkat és visszatérni a tisztességhoz... Ami a tisztességgel ellenkezik, ne lásd, ami a tisztességgel ellentétes, ne halld; ami a tisztességgel ellenkezik, ne mondd; ami a tisztességgel ellenkezik, ne tedd”. (Lun-jü XII/1.) A zsen az emberi cselekvés zsinórmértéke. (Vö. Lun-jü VII/6.: „Igazodj mindig az emberség elvéhez”). — A zsen arisztokratikus fogalom. Nem mindenki, hanem csak az elit emberei, (a nemes emberek) élhetnek erényes életet. A mester erről úgy nyilatkozott: „Olyan nemes ember, akinek erénye (még) nem tökéletes, akadhat, de nem létezik olyan közönsége, ember, aki tökéletes erényű lenne. (Lun-jü XIV/7.) A közendő ember a humánus erény útját csak követheti, de el nem érheti a szent. Khung-fu-ce⁵ (állítólagos) szavai szerint: A néppel el lehet érni, hogy a helyes utat kövesse, de nem lehet elérni, hogy meg is érte azt. (Lun-jü VIII/9.) A zsen tehát a nemes emberek, az arisztokraták eszménye. A nemesség Konfuciusnál mindenekelőtt morális fogalom, tehát nem a születési nemességet jelenti, hanem az erkölcsöt. Ez látszólag ellentétes a patriarkális arisztokrácia lényegével, a származás szerinti értékeléssel, az ősi tradíciókra támaszkodó vagyoni és hivatali privilégiumokkal. Valójában azonban az uralkodó osztály hatalmának a megszilárdítását szolgálta; a nép tehetséges fiainak a befogadásával ugyanis az arisztokrácia pozíciói erősödtek — s ez a konfucianizmus legfőbb törekvése.

⁵ A szövegkritikai kutatások szerint bizonyos, hogy a Lun-jü a ránk maradt formájában nem Konfucius műve, hanem későbbi, Han-kori termék.

Konfucius célja a régi intézmények, elsősorban a patriarkális család kozerválása volt. Ez a konfuciusi tanítás antiprogresszív vonása. Voltak azonban progresszív mozzanatai is. Ezek közül ki kell emelni a központi hatalom tekintélyének emelésére irányuló erőfeszítéseket. Khung-ci világosan felismerte, hogy a fejedelmi hatalom nélkül az arisztokrácia uralma anarchiává válik, ezért támogatta a központi hatalom erősítésére irányuló törekvéseket. Ugyanakkor azonban élesen ellenezte az arisztokrácia hatalmának a megnyírbálását. Ez az oka a konfuciánus ideológia ellentmondásosságának. Tőkei helyesen ismerte fel, hogy a konfuciánus filozófia egymásnak ellentmondó tételei nem filológiai pontatlanságokra, hanem a patriarkalizmus és a központi hatalom közötti ellentmondásra vezethetők vissza. Ezt az ellentmondást Konfucius a közép és a mérték kategóriáinak alkalmazásával próbálta feloldani oly módon, hogy mind az állam, mind a patriarkális család csorbitatlanul fennmaradjon és közöttük harmónia jöjjön létre. A konfuciánusok e törekvése utópisztikus volt, és csupán a patriarkális viszonyok fennmaradását segítette elő, ezért jogosan mondhatjuk azt, hogy a konfucianizmus nem más, mint a patriarkalizmus apológiája. Konfucius tanítványai már csak mesterük epigonjai voltak, filozófiájukban kevés újat fedezhetünk fel. Főként mesterük tanításait rendszerezgették.

Égészen más jellegű Mo-ci tanítása, amely a konfucianizmus ellenzékét jelentette. Antikonfucianizmusának gyökereit éles antipatriarkális nézeteiben találhatjuk meg. Nyíltan hangoztatott célja a patriarkális arisztokrácia hatalmának a megtörése volt. Ezt az igazi központi hatalom megteremtésével és megszilárdításával akarta elérni. Ennek a legfontosabb feltétele az, hogy „az uralkodó a jóra valókat emeli fel, s nem mellőzi a szegényeket és közrendűeket”. (Kung meng VIII.) A kiválók megbecsülését és az uralkodó korlátlan hivatalnok-kinevezési jogát tanította, ezzel kívánta a patriarkális arisztokráciának az államigazgatásban elfoglalt pozícióját megrendíteni. Felismerte, hogy a konfucianizmus annak a patriarkális arisztokráciának az érdekeit képviseli, amelynek törekvései ellentétesek a nép érdekeivel, s hogy az arisztokrácia hatalmát csak szívsós harcban a plebejus tömegekre támaszkodva képes az uralkodó megtörni. E harc ideológiai vetületét alkotja Mo-cinek és követőinek a konfuciánusok ellen vívott küzdelme. Mo-ci hevesen támadta a konfuciánus ideológia alapvető tételeit. Elvetette a Kungfuce rendszereiben nagy szerepet játszó eleve elrendelés (ming) fogalmát.

Helyette az öntevékenységet, az emberi tevékenység autonóm voltát emelte ki. Fellépése minőségi változást jelentett az ideológia területén. Konfuciuszal ellentétben már arra törekszik, hogy állításait bizonyítással támassza alá, bizonyításai során pedig számtalan esetben a tapasztalatra hivatkozik mint legfontosabb kritériumra. Életközelségét bizonyítja az is, hogy az etika és a politika alapelve nála a „li” (hasznosság). Filozófiája erősen ellentmondásos, mert objektív idealizmusa (szellemhite) ellenére a társadalmi aktivitás hirdetője, tanításai a néptömegek érdekeit fejezik ki.

Vele szemben Jang-Csu az egoizmus, az antiszociális individualizmus és a társadalmi passzivitás elvének a képviselője. Az antikonfucianizmus nála hedonisztikus vonásokat öltött, hedonizmusa pedig materialista vonásokat árult el. Tagadta a halál utáni túlvilági életet.

A könyv utolsó része Meng-ci (Mencius) és néhány kisebb jelentőségű bölcseleti tanításaival foglalkozik. Tőkei találó címszava, amely Meng-ci-t az arisztokrácia apologetájának jelöli meg, kitűnően jellemzi ennek a filozófusnak a gondolatvilágát. Tanításának legfontosabb fogalmai a konfucianizmusban gyökereznek. Fő célja a patriarkális rendszer ideológiai megerősítése. Etikájának központi terminusai az emberség és az igazságosság, amelyek erkölcsi normát alkotnak az egész társadalom részére, és politikai síkon a helyes kormányzás alapját alkotják. Az emberség és az igazságosság elvének az érvényesülése azonban csak azért lehetséges a kormányzásban, mert az Ég minden embernek már eredetileg jószágos természetet adott, a kormányzó és a hivatalnokok tehát csak felelőst tők az ember eredendő jószágát. Ez Meng híres tétele, amelynek immanens demokratizmusát azonban eltorzítja az emberi személyiségnek alacsonyabb és magasabbrendű komponensre történő mesterkélt felosztása, ami végső soron az arisztokratizmus szolgálatába állítja Mencius nagy gondolatát.

Összefoglalóan meg kell állapítanunk, hogy „A kínai filozófia” valóban hézagpótló munka filozófiatörténeti irodalmunkban. Néhány kritikai észrevételünk is elsősorban a mű további tökéletesítését szolgálja. A szövegek tanulmányozása közben nagyon erősen érezhető a névmutató hiánya. Olyan regiszterre gondolunk, amely a személyneveken kívül tartalmazná a legfontosabb kínai filozófiai és vallási terminusok összefoglaló jellegű tömör magyarázatát és lapszám szerinti előfordulási helyeiket az egyes gondolkodóknál. Különbösen emelné e névmutató tudományos érté-

két, ha a terminusokat a kínai írásjelekkel együtt adná meg. Ezenkívül tanácsos lett volna a bevezetésben jobban kitérni a régi kínai vallás doktrínáinak és szertartásainak az ismertetésére, mert ez teljesen ismeretlen terület még a filozófiai képzettséggel rendelkező olvasók előtt is, viszont a szövegekben sűrűn fordulnak elő vallástörténeti vonatkozások, amelyek ismerete nagyon megkönnyítene a filozófémák érthetőségét. Végül pedig egy ponton kénytelenek vagyunk vitába szállni a szerző egy állításával, amely, tekintve hogy sinológusról van szó, szubjektíve megbecsátható, de objektíve nem igazolható. Kissé túlzott értékelés-

nek tartjuk azt, amit a bevezetés végén, a 27. oldalon ír, ti. hogy a tao kategóriája, főleg Lao-cinél, közel áll a természettörvény fogalmához, s logikailag alighanem felülmúlja a korai görög materialista természet-filozófusok teljesítményét.

Mindezek a további kiadásokban könnyen pótolható kisebb hiányosságok azonban eltörpülnek a könyv időtálló értékei, a marxista kommentárral rendelkező, a korszerű filológiai követelményeket kielégítő szövegfordítás és interpretáció nagyszerű teljesítménye mellett.

Lenkei László

Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit*

Örömmel üdvözljük Kocsis Ferenc könyvét, amely az egyházi ideológiának napjainkban hangoztatott legfontosabb istenérvét, a célszerűségi tant veszi vizsgálat alá. A kérdés centrális fontosságát jól megvilágítja a Bangha Béla „Istenhit és istentagadás” c. 1923-ban megjelent könyvéből való idézet: „Valamennyi istenérv közül a legközvetlenebb, szinte legszemmel láthatóbb, az emberi gondolkodást leginkább lenyűgöző: az, mely Isten létét a világban uralkodó nagyszerű rendből és célszerűségből vezeti le.” Erre a látszólagos célszerűsége mint istenérvre hivatkozik egyébként a középiskolák IV. osztálya számára 1960-ban megjelent Alapvető Hittan is.

A célszerűség tételezői azonban két fontos tényezőt nem vesznek figyelembe: az egyik az okság törvénye, a másik — és véleményem szerint ezt kellett volna első helyen, hangsúlyozottan kiemelni — a fejlődés ténye, amelynek figyelmen kívül hagyása a valóság statikus szemléletéhez vezet. A célszerűség elvének alapvető cáfolatát a fejlődés ténye adja. Egészen természetes tehát, hogy e probléma, illetve rendszeres, tudományos kifejtése, a darwinizmus körül dűl a leghevesebb harc a vallás és a tudomány között. A szerző ezt a központi problémakört, a darwinizmus és az antidarwinizmus harcát fejti ki. Az élő világ fejlődésének legteljesebb, tudományos magyarázatát eddig a darwinizmus nyújtotta, amely szerint a természetben a fejlődés hordozója egy több száz millió év óta tartó kiválogatódás, amelynek során számtalan, a körülményeknek meg nem felelő élőlény — növény és állat — elpusztul, a többiekkel szemben valamilyen előnnyel rendelkezők viszont elszaporodnak, mert az adott fejlődési fokon ezek

tudnak a körülményekhez a legjobban alkalmazkodni. Az alkalmasság azonban viszonylagos. A körülmények változásával az eddig alkalmazkodott és esetleg uralkodó fajok közül sok már nem képes az új körülményekhez újra alkalmazkodni, ezért ezek kipusztulnak, és az új körülményeknek is jól megfelelő fajoknak adják át helyüket.

Az élőlényeknek a környezethez való alkalmazkodása többféle módon valósulhat meg. Jó példa erre a szerző által is említett, ugyanolyan környezeti körülmények között élő két prérikutya-fajta esete. Az antilop prérikutya magas testhőmérsékletével és veséje nagyfokú koncentráló képességével alkalmazkodik azokhoz a körülményekhez, amelyeket a Mohave prérikutya úgy visel el, hogy a számára legnehezebb időszakban nyári álomba merül.

A folytonos alkalmazkodás, azaz a fejlődés tényét több adat, pl. a paleontológia leletei, maga az élőlények rendszere és a filogenezisnek az ontogenezis folyamán való rövid megismétlődése bizonyítja.

E tényeket a hitvédők azonban igyekeznek semmibe venni. Szeretnek előhozzakodni azzal az érvükkel, hogy a darwinizmus a véletlennel magyarázza az élőlények fejlődését. Ezzel szemben a szerző leszögezi; a darwinizmus csak annyit állít, hogy a fejlődés legfontosabb tényezője az élő szervezetek és környezetük viszonya, mégpedig ellentmondásos viszonya. E viszonyban viszont egyik tényező sem véletlen. Példaként a Namib-sivatag körülményeit elemezve világosan levezeti, hogyan alakítja a környezet az állatokat, nehéz próbáknak vetve alá őket. Ennek során a meg nem felelők elpusztulnak, a megmaradók viszont időről időre és fokról fokra eltérnek az előző állapottól. Ez végeredményben azt jelenti, hogy a megmaradó élőlények szervezetében olyan változások mentek végbe,

* Kossuth Könyvkiadó, 1962.

amelyek révén szervezetük egészét újra összhangba hozták a környezetükkel. Az élőlények ilyen irányú változása jelenti végeredményben a fejlődést. A változás egy-egy fejlődési korszakban persze minimális lehet, de hosszú időn át — és az élővilág fejlődésében évmilliókról van szó — ezek a felhalmozódó apró változások már nagy eltéréseket eredményeznek. Ily módon a fejlődés két legfontosabb tényezője a környezet és az idő.

A szerző felhívja a figyelmet a természetben előforduló célszerűtlenség tényére, mely ellentmond a célszerűség tanának, eseteinek gyakorisága viszont csaknem teljesen megegyezik a célszerűnek mondottakkal. Az élőlények csökevényes szervei, sok állat és az ember embrióinak kopolyái pl. célszerűtlenek. De a csecsemő hőszabályozó, emésztő- és immunrendszere is sokkal célszerűtlenebb, mint a felnőtt emberé. És ilyen adatokat még tovább is lehetne sorolni. Ezek a jelenségek kifejezetten ellentétben állnak egy céltudatosan teremtető és irányító, mindenható isten létevel. A fejlődés ténye azonban ezekre a jelenségekre is kielégítő magyarázatot tud adni.

A könyv népszerűsítő jellegű, gördülékeny stílusban megírt, sok konkrét anyagot tartalmazó mű. A vallásos ideológia és a természettudomány közötti harc csomópontjaira hívja fel a figyelmet, és ezek közül az egyiket — talán a legfontosabbat — kimerítő elemzés révén tudatosítja. Tisztában kell lenni azonban azzal, hogy ilyen mű írásakor már kezdetben egy olyan nagy nehézséget vállal a szerző, amely minden népszerűsítő munka problémája. Ez az, hogy olyan olvasók nagy számára kell az előadottakat érthetővé tenni, akik a témakörben semmi vagy csak kevés konkrét természettudományos ismerettel rendelkeznek. Ez a probléma jelen műnek különösen lényeges oldalát érinti, hiszen éppen azokat a hiányokat kell meggyőzően pótolnia, amelyeket a vallásos ideológia képviselői esetleg már kihasználtak arra, hogy a — természettudomány adataira hivatkozva, bizonyos tudományosság látszatát keltve — saját nézeteiket népszerűsítsék.

A szerző utal arra, hogy az egyház ideológusai a fejlődésemeléttel kapcsolatban ma már változtattak merev, elutasító álláspontjukon. A teológus és persze a vallásos hívő is ma már csak azt köteles vallásos hittételként elfogadni, hogy „a földön minden ember egyetlen emberpártól származik”, és hogy „minden ember lelkét az Isten közvetlenül teremti”. (Vigilia, 1960. március. 176. o.) Az idézett helyen a Vigilia cikkírója azonban kifejt egy ennél veszé-

lyesebb, filozófiai jellegű tételt is. Azt ti. hogy „a természettudomány mint empirikus tudomány nem hivatott a kérdés megválaszolására: egyetlen emberpártól származik-e az egész emberiség?” A természettudósok pedig az a feladata, hogy „tudományterületének határain belül világos fogalmakat alkosson”. (Kiemelés tőlem, V. L.) Vagyis, amint Lenin hangsúlyozza, „a jelenkori fideizmus egyáltalán nem veti el a tudományt, csak a tudomány 'túlzott igényeit', éppen az objektív igazságra tartott igényét veti el”. Ilyen finom buktatókon keresztül persze könnyű a tapasztalatlan, a tudományos tételeket nem vagy esetleg csak az egyházi értelmezésüket ismerő hívőket egy modern „veritas duplex” álláspontjára vezetni. Ezért az ilyen mesterkedésekre és veszélyekre feltétlenül fel kell hívni a figyelmet. Helyes lett volna, ha kissé bővebben idézi a szerző a legmodernebb egyházi értelmezéseket, és persze megadja marxista kritikájukat is. Ugyanez vonatkozik a célszerűségi tan egyházi részről való kifejtésének bemutatására. Nagyon jó lett volna a Banghánál modernebb egyházi állásfoglalásokat is idézni.

A könyvben felmerült a vallásos ideológia azon érve, hogy a darwinizmus a véletlennel próbálja a fejlődést, illetve az alkalmazkodást magyarázni. Szerző erre válaszolva kiemelte, hogy a fejlődés legfontosabb tényezője, az élőlény és környezetének viszonya, nem pedig véletlen tényezők. Ez az álláspont helyes, de a kérdésnek csak egyik oldalát világítja meg. Azt a látszatot kelti, mintha a véletlen szerepének elismerése tudománytalan lenne. Ez azonban nem helytálló. A szükségszerű és véletlen dialektikus kategóriák. A szükségszerűség véletleneken keresztül is megnyilvánul és viszont. A véletlen tagadásával tehát egyoldalú szemléletet hangsúlyozunk, és bizonyos jelenségeket végső soron saját magunk teszünk megmagyarázhatatlanná.

Ha a modern antidarwinista teológiai irodalmat nézzük, gyakran találunk hivatkozást arra, hogy Darwin maga is vallásos volt, és „A fajok eredete” befejezésében is szólt a „Teremtő bölcsességéről”. Jó lett volna esetleg ezt a kérdést is felvetni és helyes megvilágításba helyezni. Értékes forrást kínálnak erre vonatkozólag — de a darwinizmussal kapcsolatos egyéb problémákra is — G. V. Platonov professzor 1959-ben tartott előadásai.

Ugyanakkor azonban, amikor ezeket a szempontokat megemlítjük, tudnunk kell azt is, hogy egyetlen könyvben a felvetett probléma minden aspektusát mélyrehatóan elemezni, már csak terjedelmi okok miatt

sem lehet. A szerző helyesen tette, hogy a hangsúlyt konkrét természettudományos anyag gyűjtésére és elemzésére fektette, amivel a biológia számos elvi problémájában foglalt állást (regeneráció, fényhez, nyomásvizonyokhoz, gravitációhoz való alkalmazkodás, az alkalmazkodás technikai megoldásai, egy- és többsejtű szervezetek szabályozó rendszerei stb.). Figyelembe véve a célszerűséggel foglalkozó irodalom hiányos voltát, ez komoly tudományos értéket is ad a műnek.

Befejezésül fel kell hívni a figyelmet néhány, elsősorban a belső környezet — vér, hormonok, idegrendszer — tárgyalásakor előforduló helytelen adatra. Ezek főleg orvosi vonatkozásúak, ezért megfelelő szakismeretek hiányában bárkinek a figyelmét könnyen elkerülhetik. Ezt a mentséget a lektoroktól viszont nehezebben fogadjuk el, mert éppen az ő figyelmüknek kell ilyen vonatkozásokra is kiterjednie, különösen népszerűsítő munka esetében, de azért is, mert a szakember olvasó a saját szakterülete csak néhány adatának a helytelen interpretálásából is könnyen általánosíthat az egész könyvre vonatkozólag.

Nem felel meg a tényeknek az, hogy a B-vitamin csoport a felesleges cukrot zsírrá alakítja. Van összefüggés a szénhidrogén- és a zsírsanyagcsere között, de ez az inzulin közreműködésével valósul meg. Az inzulin hatásmechanizmusára ugyan csak utal a szerző, de azt mai ismereteinkhez mérten nagyon primitívizálva állítja be. Teljesen helytelen állítás az, hogy pár éves gyermek lépe, mája és nyirokcsomói is termelnek vörösvértesteket. Normális körülmények között a születés után vörösvértestképződés csak a csontvelőben folyik. A vérképzéssel kapcsolatban zavaros a vélemezkek képződésének kifejtése is, ugyan-

is megakaryocita és csontvelő óriássejt ugyanannak a sejtnek görög, illetve magyar neve. A szerző kifejtésében viszont úgy tűnik, mintha itt két különböző sejt-ről lenne szó. Helytelen adat az, hogy a nyirokban kevés vörösvértest van. Normális körülmények között a nyirok vörös vértestet nem tartalmaz. Nagyon helytelen az az állítás is, hogy nagy vérvesztések után nagymennyiségű nyirok áramlik be a vérpályába és megakadályozza a vérnyomás gyors csökkenését.

Az idegrendszerrel kapcsolatosan nem felel meg a tényeknek az az állítás, hogy a tobozmirigy az agy alapon helyezkedik el. A tobozmirigy a harmadik agykamra fölött és mögött, kissé az agytörzs háti oldala fölé nyúlva található. A hypophysisnek nem a közép-, hanem a közti aggyal van közvetlen kapcsolata. Lehet, hogy csak pongyola fogalmazásról van szó, de félreértésre adhat okot a következő kitétel: „Ha az agy egy meghatározott pontján a hipotalamusz ingerelték...” A hypothalamus az agy meghatározott, körülhatárolt része, tehát a hypothalamust a hypothalamusban kell ingerelni.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy a szerző a helyesen felvetett kérdésre a természet tényeit felsorakoztatva adja meg a tudomány választát és bizonyítja be, hogy a „célszerűség” kérdésében a természettudomány értelmezése a helyes. Igen hasznos az, hogy felhívja a figyelmet a vallásos ideológia és a természettudomány között folyó vita több csomópontjára. Az idealista érvelések cáfolata közben értékes adalékokkal szolgál a tudományos megoldások számára. Öröndetes lenne, ha több hasonló jellegű könyv is az ateista propaganda rendelkezésére állna.

Vereczkei Lajos

A burzsoá történetfilozófia és történetírás¹

Világszerte nagy érdeklődés nyilvánul meg a nemzeti múlt és más népek története iránt, hiszen a történelem tapasztalatokat nyújt az ember számára, tudatosabbá teszi szemléletét, megérteti a jelen sajátos, önmagukban érthetetlen viszonyait. Mindez lehetővé teszi, hogy a történeti irodalom, akár tudományos, akár népszerűsítő formában, az egyik leghatékonyabb eszköze lehessen az ideológiai küzdelemnek. Ezt ismerték fel ma Nyugaton, ahol így a történelem egyszerre eszmei fegyverré és nagy üzletté vált.

A burzsoázia számára az egész történetírásnak csak akkor van értelme, ha a

polgári társadalom céljait és eszményeit fejezi ki; ha a tőkés jelenkor törekvéseit a történeti forrásokból vezeti le és szükség-szerűségüket az egész nemzeti múlttal igazolja. A jelen retrográd törekvéseinek igazolásával természetesen a múltat is meghamisítják, s így lehetetlenné teszik annak megismerését. Az ilyen történeti munkák gördülékeny előadásmódja, tendenciózusan kiválogatott adattömege és az ezen alapuló látszat logikája az átlagolvasó előtt elfedi a történelmi múlt igazi lényegét és tényleges kapcsolatát a jelen szükség-szerű objektív tendenciáival. Az ilyen történetírás persze csak tudatosan vagy félig tudatosan hamis spekuláció terméke lehet — a valóságtól távol álló történetfilozófiai rendszereken nyugodhat.

¹ Kovács Endre: A mai polgári történetírás. Gondolat, 1962.

Kovács Endre nemrég megjelent tanulmánya a polgári történetírásnak ezt a jellegét és szerepét mutatja be, és elénk tárja azokat az eszmei forrásokat, amelyek az idealista historiográfia különféle irányzatainak alapját képezik. Meglátja, hogy a történelmi idealizmus leleplezésében az ideológiai harc nagyfokú differenciáltságára van szükség. Ezek az irányzatok ugyanis elméletileg és módszertanilag eltérnek egymástól, s nézeteik alaposabb elemzése esetén a felfogások igen széles skálájával találkozhatunk. Ha a történelmi materializmus képviselői érvelésük során nem veszik figyelembe ezt a tényt, kritikájuk egyoldalú és hatástalan marad.

A tanulmány az 1955. évi római és az 1960. évi stockholmi nemzetközi történetész kongresszus tevékenységének elemzéséből kiindulva mutatja be a különböző nézeteknek a szélsőséges idealizmustól az ösztönös materializmusig terjedő skáláját. Az egyes felfogások között folyó viták a sokrétűség ellenére is kifejezésre juttatták a közös vonásokat, a minden irányzatot foglalkoztató, meg nem kerülhető kérdéseket: megismerhető-e és objektív törvények által determinált-e a történelmi folyamat? E tekintetben a mai polgári történetírás alapvetően két történetfilozófiai irányzatot követ: a neokantiánusok és az újhegelianusok iskoláját. A mai polgári történetírás képviselői, akár Diltheyhez, Heideggerhez, Jaspershez, akár Benedetto Crocehoz kapcsolódnak, egyaránt a történelmi agnoszticizmus elvét hirdetik. Mélységesen pesszimisták a történelem megismerhetőségét és az emberiség jövőjét illetően is. Így van ezzel ma már nemcsak a német, az olasz stb. historiográfia, de a racionalizmusáról oly híres angol történetírás is. A nyugat legnépszerűbb történésze, Toynbee is azt hirdeti, hogy a történelem nem más, mint a történetész vallásos víziója. Herbert Butterfield vagy Gerhard Ritter ugyancsak tagadják az objektív determinánsok létezését, beérik a vallási vagy a szubjektív nézőpontot követő vizsgálattal, mert — mint mondják — minden más meghatározónak elismerése az emberi szabadság korlátozását jelentené.

A megismerhetőség és a törvények tagadása történjék bármilyen kiindulásból, egy célt eredményez: szubjektivizmust, irracionalizmust. E misztikus spekulációval szemben mintegy reakcióként jelentkeznek a pozitivizmus, amely a történelmi tény tekintélyét igyekszik helyreállítani. De múltjával szemben ma igyekszik felülemelkedni az egyszerű tényleírásról ösztönös materialista törekvéseivel relatív progressziót képvisel a polgári ideológiában. *A haladás és a reakció erőinek küzdelme* alapvetően

mégsem a pozitivizmus és a fenti irányzatok, hanem a polgári és a marxista történetfelfogás képviselői között zajlik. A vezető kapitalista országokban (az NSZK-t kivéve) a polgári tudósok mellett mindenütt ott találjuk a marxistákat is, akik kiemelkedő munkájuk révén ma már figyelmen kívül nem hagyható versenytársak. Ez jelentős változást eredményez, hiszen ilyen körülmények között a történethamisítás nem folyhat szabadon és az idealizmusnak nap mint nap érveket kell felsorakoztatnia a történelmi materializmussal szemben. Különösen jelentős ebből a szempontból az olasz, az angol és a francia marxisták munkája. Thompson, Farrington és Dobb munkái ma már világszerte ismertek. A marxisták — írja Butterfield professzor — mindnyájunk tudományos felkészültségéhez sokkal többel járultak hozzá, mint ahogyan a nem-marxisták ezt beismerik.

A polgári történetírásnak a burzsoázia érdekeinek védelmében fő jellegzetessége a múlt aktualizálása és a történelmi szakaszok minőségi különbségeinek tagadása. A Dopsch, J. H. Clapham és mások csak a mennyiségi változásokat ismerik el, azt vallva, hogy minden egyes korban megtalálhatók az összes gazdasági formák. Ezért — mondja T. S. Ashton — értelmetlen olyan fogalmakról beszélni, mint kapitalizmus és imperializmus. Ezt a történelmietlen aktualizálást Kovács Endre *a polgári ókortudat* részletes elemzésén keresztül mutatja be. R. Phölmann a szocializmus és kapitalizmus harcát ábrázolja a Római Birodalom történetében, J. Ruelens a hódító háborúktól vezeti le az örök kapitalizmust. E. L. Minar Szókratészben az ókor Freudját fedezi fel. Így akár a társadalomról, akár az eszmékről beszélünk, lényegükben változatlan jelenségekkel van dolgunk, és csak e dolgok hordozói, teremtetői, a nagy emberek változnak.

A polgári történetírás reakcióssá válását talán a *reneszánszkutatás* mutatja leginkább. A burzsoázia ma már mindenképp el akarja tüntetni a reneszánsz forradalmi jellegét. E. Gilson például nem haladásnak, hanem visszalépésnek fogja fel a reneszánsz korát — mert elvetette az istent. Ahogy J. Huizinga és J. Thorndyke sem látott újjászületést e korban, inkább a bomlás jegyeit vélték felfedezni benne. Az objektívebb írások, amelyek a gazdasági tényezőkből próbálják levezetni e kor jelenségeit, a reneszánszban „az emberi szabadság örök és természetes formáját”, a kapitalizmust vélik megtalálni. Ezek után természetes, hogy a *polgári forradalom* is „új megvilágítást” kap: az angol forradalmat

Cromwell-kultusszá vagy egyszerű vallási problémává alacsonyítják, a francia forradalmat pedig egyre inkább személyi harcokként ábrázolják.

A forradalmi átalakulás tagadása — az aktualizálás alapja és célja — elvezet a szubjektívizmushoz. Az amerikai történetírás jellegzetes filozófiája, a *prezentizmus* például nem úgy tekint a historiográfiára, mint az objektív folyamatok tükröződésére, hanem a jelen ideológiai viszonyainak kifejeződését látja benne. E nézet gyökerei visszanyúlnak Crocера, Diltheyre, Cassirerre és Freudra. Megteremtője J. Dewey, aki szerint minden történelmet a jelen szemszögéből írnak meg, így az főként nem a múlt története, hanem annak kifejezője, amit a megírás pillanatában érvényesnek és jelenvalónak ismerünk el. Ennek megfelelően C. Becker, Ch. A. Beard nem ábrázolják, hanem „megteremtik” a történelmet, szerintük a múlt valósága nem ismerhető meg, hiszen egyrészt valamennyi forrás úgy sem ismeretes, másrészt a történész sem függetlenítheti magát a saját korától és alkotó énjétől. Mint C. Becker mondja, a történeti tény annyira bonyolult csomópontja az eseményeknek, hogy csak jelölni tudjuk, de nem feltárni. A prezentizmus által a történelem rekonstruálhatatlanná válik, és mindenki a maga történészévé lesz, mivel a történeti tény a tudat terméként jelenik meg.

De még itt sincs megállás, ez még csak szerény kezdet. Kialakult és hódít a „*business history*” iskolája, amely teljesen háttérbe szorítja az osztályviszonyokat, és a társadalmi fejlődés alapjának az adminisztratív gépezetet tartja. Erdeklődésének előterében a „manager-társadalom” fejlődése áll, és társadalomrajzában az ügyetlen, munkát nem szerető dolgozókból lesznek a szabotőrök, szakszervezeti és pártaktivisták. Groas, az iskola teremtője a magán-biznisst, a kapitalizmust „ugyanolyan vallással akarja tenni, mint amilyen a kommunizmus”. Groas elszakad a hagyományos polgári gazdaságtörténelemtől, és az üzlet, az egyes vállalatok törvénytévé degradálja a történetírást. Így lesz az USA-ban a történelemből reklám.

Ezzel a nyíltan és közvetlenül üzleti érdekeket szolgáló történeti aktualizálással szemben más vonalat képvisel a nyugat-európai, főként az angol történetírás.

Toynbee történetfilozófiája a történelem nagy szintézise alapján optimizmussal igyekszik eltölteni a polgári társadalmat, de ez a derűlátás nem a társadalom jövőjébe vetett reális bizalmon épül, hanem irracionalista misztifikáláson. Nem a hagyományos angol empirizmus útját

követi, sokkal inkább Spenglert, aki rész és totalitás kapcsolatából próbálta megérteni a nyugati civilizáció válságát. Toynbee elveti a történetírásban túltengő nacionalizmust, és a nemzeti történelmet egy nagyobb egység keretei közé helyezi, ahol a nemzetek kölcsönviszonyai alkotják a civilizációt. Nála a történeti jelenségek a civilizáció szféráinak, a kultúrának, a politikának és az ökonómiának a kapcsolataiból erednek.

Toynbee elveti a történeti lét egységről és folyamatosságáról vallott elveket, de nem a spengleri értelemben: Spenglerrel szemben nem ismeri el a „Nyugat alkonyát”-nak biológiai, fatalisztikus determinizmusát. A civilizációt az egyének egymástól való függésének tekinti; az egyén csak a többi egyénnel való kapcsolatában válik társadalmi lénné; a társadalom mint kölcsönös függés az egyénekből fejthető ki, és egyszerűen azt a közeget jelenti, amelyben az emberek érintkeznek egymással. „Az emberi egyének és nem a társadalom alkotják a történelmet.” A civilizációk változók és (Spengler nézetétől eltérően) egymással kapcsolatra lépnek. A nyugati vagy keresztény civilizáció mellett még 11 kihunytt és 6 ma is létező civilizációt állapít meg Toynbee. De bármennyire is összehasonlíthatónak tartja őket, nem lát bennük általános és szükségszerű törvényeket, legfeljebb — empirista összehasonlítással feltárható — közös, jellemző vonásokat.

Az ő történeti képében az ember és a környezet indeterminált függésben van, és csak a legértelmesebb embercsoport „válaszol” a társadalmi-történeti környezet „felhívásaira”. Az igazi fejlődés az „átszellemülés” (etherialisation) folyamatában áll, ez segít leküzdeni az anyagi nehézségeket, amelyek elvonják az emberi erőt a lételemi problémák felé fordulástól. A kevés számú kiemelkedő egyéniség felmagasztalásával párhuzamosan lenézi a tömegeket: „Minden növekvő civilizációban, még a legnagyobb fellendülés idején is, a résztvevő egyének többsége ugyanabban a mozdulatlanságban, nyugalomban marad, amely a kezdetleges társadalmat jellemzi. Sőt minden civilizáció tagjainak többsége valamennyi fázisban ugyanolyan szenvedélyű, ugyanolyan természetű főkből áll, mint amilyen a primitív ember.” A tömeg csak utánozni képes, ezzel azonban elmosódnak a határok az elit és a vele külsőlegesen azonosulók között, s ez végül az igazi elit színvonalának lezüllesztése vezet. Míg korábban az elit vezető szerepe „a látvány varázsán” (a tekintélyen) nyugodott, most képtelen a „felhívásra” válaszolni, és erőszakosan uralkodik — így keletkeznek Toynbeénél

az osztályharc és a háborúk, a civilizáció hanyatlásának kísérői.

Kovács Endre helyesen mutat rá: az, hogy Toynbee a fogalmakat (civilizáció, osztály stb.) nem határozza meg pontosan, nem csak az egész elméletet teszi labilissá, de további szubjektív spekulációk alapjait hozza létre. Így például a meghatározott osztályfogalom kikerülése lehetővé teszi Toynbee számára, hogy a proletariátus jellemző vonásainak az „alacsony származást”, a szegénységet és az elégedetlenséget tekintse — s ezzel az antik és modern proletár közötti különbséget is eltüntesse. Ezt a proletárt pedig csak a békés út vezetheti el a felemelkedéshez, állítja Toynbee, mert a forradalmi út a civilizáció pusztulását jelenti. Ezt „bizonyítja”, hogy a középkori pápai állam jelentette a virágzást, a vallásháborúkkal pedig megkezdődött a hanyatlás. A válságban csak a vallás hozhat megoldást, ezért a historiográfiában a vallástörténetet kell előtérbe állítani. Így lesz Toynbee történetfelfogása mindinkább teológiai jellegű.

Bár egészen más (eklektikus) elméleti alapon, de a Labour Party történetiszemlélete is a forradalom elutasítását és az osztályviszonyok összekeverését tűzte ki céljának. G. D. H. Cole, A. W. Filson és mások az osztályharcra szemben a reformharcot tették az angol történet centrális problémájává. Az abszolutizálják a szövetkezeti gondolat szerepét a politikai harc fejlődésében, és ezért nagy kedvvel nyúlnak vissza Owenre és a trade unionizmusra. Az osztályok (a többi között az általuk kreált „osztályok”) kooperációját hirdetik. A burzsoá demokrácia talajára állva a szocializmus lényegét az életkörülmények megjavításában látják.

A francia Annales kör² történelemszemlélete egyes részeit tekintve sokszor haladó álláspontot képvisel, egészében és főkérdéseiben azonban helytelen alapállásból közelíti meg a történelmet. Itt is a történelem hajtó ereje, az osztályharc sikkad el. Úgy vélik, hogy a politikai események a történelemben hátráltató szerepet töltenek be, mert akadályozzák a kultúra fejlődését. A történelem a civilizáció történeteként fogják fel, és lényeges mozzanatának a kultúra folyamatosságát tartják. Ennek ellenére a kör tagjai alapvetően nem annyira a kultúra, mint a kereskedelem és a pénzforgalom történetével foglalkoznak, de fenti kiindulásból kifolyólag nem látják a termelési visz-

nyokat valóban meghatározó tényezőket, ezért mindenre hivatkoznak mint hajtóerőre, a keresetre, a kínálatra, a pénzforgalomra, aranykészletre stb. Így teljesen a történelmi relativizmus hatása alá kerülnek, és Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel, M. Weber, Husserl, Jaspers, Heidegger, Bradley Collingwood, Croce személyében jelölik ki szellemi őseiket, elutasítva a történeti megismerés lehetőségét: a történész szilárd ismereteket nem szerezhet, ezért a hitre kell támaszkodnia. Marron például idealizmussal vádolja a marxizmust, mert a „kapitalizmust és az és egyéb kategóriákat” valóságos tényezőknak tekinti.

A nyugatnémet történetiszemlélet a rég múlt és az aktuális politika szoros közvetlen kapcsolatát hirdeti. W. Hoffer és P. Kluge szerint például semmilyen politikai mozgalom nem lehetséges a történelemtudomány aktív, levezető segítségével. A konzervatív és a liberális iskolának egyaránt Leopold von Ranke, az objektív történetírók tagadója a példaképe. Mégis egyrészt a háborúk kapcsán a történeti kényszerről írnak, másrészt a nagy egyéniségek mindenható szerepét tartják alapelvnek, ennek kapcsán Bismarck hallatlan kultuszával találkozhatunk a német történetírásban (M. Rothfels, L. Reinert). Mindezek a törekvések a közép- és az újkori történetírásban elég nyíltan kapcsolódnak a legújabbkori német imperializmus NATO-érdekeihez.

*

Kovács Endre tanulmánya a legjelentősebb historiográfiai irányzatok történetfilozófiájáról és gyakorlati munkásságáról ad pillanatfelvételeket, és az egyes korszakok polgári kutatásának mai állásán keresztül mutatja be a szubjektivizmus és az aktualizálás jelentkezését. Nagy értéke az írásának, hogy az ismertetés kritikai analízissel párosul, amely az egyes ténybeállítások eszméi és politikai rugóit is bemutatja. A történettudományban kevéssé járatos olvasó is bizonyos keresztmetszeti képet kap a polgári történetírásról, valamint a történelem, filozófia és politika kapcsolatáról. A könyv azonban sokkal inkább elérte volna célját, ha szélesebb elméleti megalapozást nyújtva, egységes vezérfonalat követve a különböző irányzatok felsorolásán túl nagyobb mértékben ágyazta volna be az elemzett irányzatokat a burzsoá történetfilozófia egészébe. Más szóval: jobb megalapozást lehetett volna találni, ha szerző támaszkodik az e témában elért tudományos eredményekre. (Gondolunk itt A. Schaff, I. Sz.

² Francia történetírói iskola, amelynek hívei az „Annales d'histoire économique et sociale” c. lap köré tömörülnek. A lap a szabad viták híve.

Kon és E. Sz. Markarjan műveire,³ amelyek sajnos nem jutottak még el a magyar olvasókörzöshöz.) Ennek hiányában a résztémák sokasága egyenletlenné teszi a tanulmány egészét, akadályozza az elmélyülést, nagyon sok helyen ügyszólván csak egyszerű felsorolást tesz lehetővé az elemzés, a kritika helyett. Pedig épp az ilyen tudománynépszerűsítő műnél van erre szükség, mert az olvasó csak így képes a tárgyalt irányzatok céljait megérteni, lényegükbe behatolni. A felszínen maradunk, ha csak egyszerűen azzal vádoljuk a polgári történetírást, hogy nem öncélú munkát végez — hiszen egyetlen tudomány sem teszi ezt. Meg kell mutatnunk, hogy a törvény vagy a megismerhetőség kérdésében elfoglalt álláspontok csak következményei a társadalmi léthez való viszonyoknak. Ez a viszony ezután magára

öltheti az agnoszticizmusnak és az indeterminizmusnak ilyen vagy olyan formáit, de a polgári történetfilozófiában a különféle formák alapvető lényege mindig közös: a társadalmi lét anyagi és primér voltának elvetése. Természetesen ez csak a végső konklúzió, de minden egyes irányzat, a sokféle forma analízise során el kell jutnunk ide, ti. annak bizonyításához, hogy a törvények és a megismerhetőség elismerése szoros kapcsolatban van a társadalmi lét szerepének dialektikus materialista felfogásával. A lét idealista szemlélete pedig a történelem mint a *tudomány* elvetését jelenti. Így alkot a polgári történetírás a történelem materialista felfogásával szemben a maga ellentéteiben is egységet, a maga ellentétes szándékaiban is egészében véve hamisat.

Balogh József

Intuición és tudomány¹

Mario Bunge legújabb könyvének határozott állásfoglalása a modern irracionalista intuicionizmussal szemben nem éri meglepetésként az olvasót. A kauzalitásról írott kitűnő monográfiájának ismeretében — amely a közelmúltban a Szovjetunióban is megjelent orosz fordításban — nem kételkedhettünk abban, hogy Bunge egyike azoknak a polgári filozófusoknak, akik szembefordulva a XIX–XX. sz.-i polgári filozófiai fejlődés fővonalával, nyíltan materialista irányvonalat képviselnek, — a jelenkori polgári filozófiában felmerülő leglényegesebb kérdésekre a modern természettudományos kutatások eredményeire épülő határozott materialista választ adnak. Ezek a válaszai igen jelentősek, mert azon túl, hogy szembefordul a jelenkori polgári filozófia alapvetően negatív, haladásellenes irányvonalával, számos alapvető tudományelméleti kérdésnek olyan megoldását nyújtja, amely közvetlenül is hozzájárul a dialektikus materialista filozófiának a modern tudományos eredmények fényében feltétlenül szükséges továbbfejlesztéséhez.

Bunge nem tartja magát dialektikus materialistának, sőt egyik közelmúltban íródott recenziójában² a dialektikus mate-

rializmust halott filozófiának tekinti. Ezt a szubjektív állásfoglalását azonban vagy arra kell visszavezetnünk, hogy a dialektikus materializmussal minden valószínűség szerint a személyi kultusz korszakában íródott, vagy legalábbis e korszak jellemzőit magán hordozó munkák torz tükrén keresztül ismerkedett meg, amelyekre a dogmatizmus és a legújabb tudományos eredményekkel szembeni értetlenség volt jellemző, vagy pedig egészen egyszerűen egzisztenciális okokból nem óhajtja nyilvánosságra hozni a marxizmus iránti rokonszenvét. Ezt a megállapításunkat az teszi legalábbis nagyon valószínűvé, hogy Bunge koncepciója mind a kauzalitás kérdésében, mind pedig a jelen recenzió tárgyát képező ismeretelméleti tudományelméleti munkájában, a legalapvetőbb kérdéseket illetően igen közel áll a dialektikus materializmus — persze az élő, fejlődő, az új iránt fogékony, nem pedig valamiféle holt dogmákká merevedett dialektikus materializmus — koncepciójához.

*

Intuición és tudomány c. könyvének három nagy fejezete tulajdonképpen három önálló tanulmány, amelyeket az kapcsol egyes egészé, hogy az intuicionizmus különböző megjelenési formáiból Bunge kiemeli a közös, lényeges vonást, az ismeretelméleti dogmatizmust, amely az esetek többségében irracionalizmushoz és tudományellenességhez vezet. Bunge alapvető törekvése, hogy felvegye a harcot ez ellen az irracionalizmus és tudományellenesség ellen, annak a meggyőződésének az alapján, hogy az emberi megismerő tevékenység,

¹ А. Шафф: Объективный характер законов истории * (A történelem törvényeinek objektív jellege). Москва, 1959. — И. С. Кон: Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли (Filozófiai idealizmus és a polgári történelemszemlélet válsága). Москва, 1959. — Э. С. Маркарян: О концепции локальных цивилизаций (A kulturörök elméletéről, Spengler és Toynbee történetfelfogásának vizsgálata). Ереван, 1962.

² Mario Bunge: Intuition and Science, Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. Y., 1962.

³ Journal of Philosophy LIX. No 25. 1962. 805. o.

a tudomány, bár soha nem volt és nem is lesz képes arra, hogy megfellebbezhetetlen végleges igazságokat állítson a valóságról, mégis képes arra, hogy egyre mélyebben feltárja az objektív valóság jelenségei mögött rejlő törvényszerűségeket. Bunge szinte dühödött pátosszal támadja az intuicionizmus minden megjelenési formáját, s ez a düh elsősorban az intuicionizmus konzervativizmusának, haladásellenességének szól. Aktív kiállása a haladás mellett nem szűkül le pusztán a tudományok területére, *határozottan állást foglal a társadalmi haladás mellett*, minden alkalmat megragad arra, hogy kimutassa: az intuicionista, irracionalista filozófia nemcsak a tudományos előrehaladás kerékkötője, hanem aktív támasza a *reakciós* társadalmi erőeknek. Több ízben utal arra, hogy a Dilthey-féle „Verstehen”-ből kinövő irracionalista, intuitivista német életfilozófia a náci Németország ideológusainak eszközévé vált. „Az intuicionizmus politikai szerepének megemlítése — írja — nem ad hominem érv. Nemcsak arról van szó, hogy az intuicionizmust — az okkultizmus és az obskurantizmus más formáival egyetemben — a náciizmus hivatalossá tette, hanem arról is, hogy a náciizmus ideológiájának részévé vált és megfelelt a barbárság és a kultúraellenesség céljainak. A náciizmust ideológiai síkon számos filozófus és „szellem-tudós” (Geisteswissenschaftler) készítette elő, aki az ösztönt és az intuíciót magasztalta az észszel, az egész megragadását az analízissel, a közvetlen tudást a közvetetttel, az ön-evidenciát az ellenőrzéssel szemben. És ebben semmi esetleges sincsen: egy olyan népet, amelyet az észellenesség dogmája brutálissá tesz, könyebben lehet rábírní arra, hogy irracionális cselekedeteket hajtson végre, mint egy olyan népet, amelyet a kriticismus éberségre nevelt.”³

Talán nem érdektelen, ha még egy részt idézünk a könyvből, amely már arra enged következtetni, hogy Bungenál többről van szó, mint a polgári felvilágosító humanizmusnak a modern polgári társadalom szükségszerűen kialakuló embertelensége elleni talajtalan tiltakozásáról. Azt írja egy helyen, hogy „az intuíciót hívják segítségül ahhoz, hogy alátámasszanak olyan nézeteket, melyek szerint... társadalom nem létezik magántulajdon, rendőrség, hadsereg vagy vallás nélkül”.⁴

Bungenak ebben a kijelentésében — ha elvont formában is — a szocializmus, az osztály nélküli társadalom igényése rejlik. Tudományelméleti fejtegetéseiből kicsillanó

társadalmi nézetei érthetővé teszik álláspontjának a dialektikus materializmushoz való közelségét.

*

Kritikai beállítottsága ellenére Bunge könyve *több mint a filozófiai intuicionizmus kritikája*. De amennyiben és amiben több, az is szükséges részét képezi az intuicionizmus kritikájának: nem lenne ugyanis ez a kritika meggyőző akkor, ha nem ismerné el, hogy mind a köznapi, mind pedig a tudományos megismerés mint folyamat tartalmaz intuitív mozzanatokot, minthogy az intuíció terminus legáltalánosabb értelmében valamilyen megismerési aktus közvetlenségét jelenti. Egy olyan intuicionizmuskritika, amely tagadni próbálja például azt, hogy a tudományos kutatómunka folyamatában sokszor megsejtünk bizonyos összefüggéseket, még mielőtt a felhalmozott ismeretekből lépésről lépésre le tudnánk őket vezetni, amely tagadni próbálja bizonyos „intuitív” megsejtések heurisztikus értékét — nem lehet meggyőző, hiszen nem felel meg a tényeknek. Bunge igen világosan látja, hogy az intuicionista ismeretelméleti-filozófiai álláspont leküzdéséhez nem a megismerés intuitív mozzanatainak tagadásán keresztül vezet az út. A feladat ennek — bizonyos értelemben — éppen az ellenkezője. Azt kell kimutatni, hogy ezek a mozzanatok szerepet játszanak a megismerésben, csak hogy pszichológiai magyarázatunk eredményeképpen világossá kell válnék: ezt a szerepet nem a tapasztalattal és a logikus gondolkodással szemben, a logikát, az észet legyőzve töltik be, hanem csakis a tapasztalatra és a logikus gondolkodásra támaszkodva lehet bármiféle heurisztikus értéket tulajdonítani nekik.

Mint már említettük a könyv három nagyobb egységre oszlik: az első kettő (*Filozófiai intuicionizmus*, *Matematikai intuicionizmus*) a tulajdonképpeni intuicionizmuskritika, míg a harmadik (*A tudós intuíciói*) kísérli meg, hogy rendszerbe foglalja a közvetlen megismerésnek azokat a formáit, amelyeket — elszakítva őket a racionális megismeréstől — az intuicionisták irracionalista koncepcióik bázisaként kezelnek.

*

A modern filozófiai intuicionizmus gyökereit Bunge Arisztotelészre vezeti vissza, az Organonban kifejtett arra a két tételre, amelyeket fundamentalizmus-, illetve infallibilizmus-tételeknek nevez. A *fundamentalizmus-tétel* szerint a tudás minden ágának van egy olyan megalapozása, illetve kiindulópontja, amely alapvető

³ Bunge: *Intuition and Science*. 28. o.

⁴ Uo. 106. o.

(végső) és abszolút, azaz független attól az úttól, amelyen az adott tárgyat megközelítjük és kifejtjük. Az *infallibilizmus* (csalhatatlansági) *tétel* szerint viszont a tudás minden olyan részlete, amelyet tudományosnak nevezhetünk, biztos és korrigálhatatlan kell hogy legyen, s ezért olyan premisszáknak kell hogy nyugodjék, amelyek nem szorulnak bizonyításra, kétségen kívül igazak és önevidensek. Minthogy azonban a kiinduló tételeket Arisztotelész szerint csak induktív általánosítás, vagy pedig intuición útján ragadhatjuk meg, az induktív általánosítás útján nyert tételek pedig sohasem rendelkeznek az abszolút bizonyosság és csalhatatlanság attribútumával — a tudományos ismeretek kiindulópontját, fundamentumát intuitív úton nyert alaptételek kell hogy képezzék.

Bunge meggyőzően argumentálja, hogy a *filozófia történetében minden olyan esetben, amikor az intuición mint önálló és alapvető megismerési forma előterébe került* (Descartes, Spinoza, Leibniz), a *kiindulópont* mindig a fundamentalizmus és az infallibilizmus — azaz az *ismeretelméleti dogmatizmus* — volt. Csakhogy míg Arisztotelésznél, Descartes-nál, Spinozánál és Leibniznél az intuición mint megismerési mód nem észellenes, hanem racionális, addig Kantnál fordulópont következik be; nála megjelenik az éssen transzcendáló intuición, a tiszta szemlélet (reine Anschauung). Bunge szerint a kanti — már nem racionális — tiszta szemlélettől egyenes út vezet a modern irracionalista intuicionizmushoz, amely szerint az igazság megragadására egyedül alkalmas megismerési eszköz — az intuición — már nemcsak hogy nem racionális, hanem szemben áll az ésszel; ahhoz, hogy érvényre jusson, le kell győznie a rációt.

Bunge alapkonceptiója tehát a filozófiai intuicionizmus ismeretelméleti gyökereit illetően az, hogy azt az ismeretelméleti dogmatizmus, a végső, abszolút igazság keresése szüli. Ebben mindenképpen egyet kell értenünk Bungeval. Ami filozófiatörténeti áttekintését — hogy úgy mondjuk, a filozófiai intuicionizmus történeti „levezetését”, valamint a modern intuicionizmus reprezentánsainak (Diltheynek, Bergsonnak és Husserlnek) és az értékelméleti és etikai intuicionizmusnak (Ross, Scheler, Hartmann, Moore) a jellemzését illeti, ismét csak azt mondhatjuk, hogy mindez találó és helyes. Feltétlenül vitába kell azonban szállnunk Kant-értékelésével; a kanti apriorizmus ugyanis egyáltalában nem tartalmaz irracionalista momentumokat; a kanti ráció-kritikában, mint ismeretes, éppen egy ezzel ellentétes mozzanat

rejlik: az értelem meghaladása a dialektikus ész által.

Természetesen önmagában véve az a tény, hogy Bunge feltárta az intuicionizmus ismeretelméleti gyökereit és ennek kapcsán bírálja az ismeretelméleti dogmatizmus álláspontját — nem biztosítéka koncepciója helyességének. Az ismeretelméleti dogmatizmus bírálata, az abszolút igazság tagadása önmagában nem feltételezi azt, hogy a kritikus helyes álláspontot foglaljon el az igazság kérdésével kapcsolatban. Hiszen a különböző agnosztikus, szubjektivist és pragmatista koncepciókkal éppen annyira nem fér össze az igazság abszolutizálása, amint nem fér össze a helyes marxista állásponttal sem.

Hogyan bírálja tehát Bunge a „fundamentalizmust” és az „infallibilizmust”? Idézzük: „A tudományos ismeret igazolható vélemény, megalapozott vélemény (doxa) — de csak vélemény. Ha az ismeret biztos, akkor az nem a tények, hanem a formák ismerete, amennyiben viszont a realitásra vonatkozik, annyiban bizonytalan, korrigálható, tökéletesíthető.

Másszóval, ha beszélhetünk is bizonyosságról számos formális tudományban, az majdnem soha nincs meg az empirikus tudományokban. A ténykérdésekben meg kell hogy elégedjünk a *gyakorlati bizonyossággal*, a bizonyosságnak azzal a fajtájával, amelyet elfogadunk, ha nem érhetünk el, vagy nincs szükségünk arra, hogy elérjünk egy adott értéknél nagyobb pontosságot. A végleges és megnyugtató bizonyosságra való törekvést felváltotta a törekvés a minimális tévedésre, melyet könnyebb feltárni, mint az igazságot. . . A tudományos beállítottság elmék megnyugszanak az ismeretek haladásába vetett megalapozott bizalomban.”⁵

Az idézetek alapján talán úgy tűnik, hogy Bunge csak azon az áron tudott megszabadulni az abszolút igazságra való törekvés dogmatikus eszméjétől, hogy lemondott az igazság objektivitásáról is. Ez a látszat azonban csak az általa alkalmazott terminusok számunkra szokatlan voltából ered. Az igazolt tudományos ismeret — állítása szerint — csak vélemény, a vélemény (opinion) szónak pedig határozottan szubjektivistikus színezete van. Bunge azonban, amikor a *doxát szembeállítja az épisztémével*, nem a vélemény szubjektivitását állítja szembe az igazság objektivitásával. Az igazsággal szembeállított vélemény terminus Bungenál — s ez a fent idézett kontextusból is kitűnik — csupán csak azt fejezi ki, hogy a tudomány tételei bizonytalanok, azaz mindig és minden esetben

⁵Uo. 24—25. o.

fennáll a lehetősége annak, hogy korrigálnunk és tökéletesítenünk kell őket. És Bunge rámutat arra, hogy a tudomány története azt bizonyítja, hogy a legtöbb tudományos elméletnek és tételnek valóban ez a sorsa. Ebben pedig Bungenak igaza van. Az idézett szövegben tehát az épisztémé, az igazság terminussal az abszolút, végérvényes, korrigálhatatlan megállapításokat, míg a doxa, a vélemény terminussal a megállapítások relatív igazságát jelöli. Hogy a vélemény, a doxa szerint semmiképpen sem visel magán szubjektíviztikus vonásokat, azt mi sem bizonyítja jobban, minthogy éppen az intuicionistákat vádolja — s joggal — azért, hogy az általuk fundamentálisnak és infallibilisnek tekintett „alapigazságok” végső soron szubjektív jellegűek. Az intuicionizmus ugyanis vagy a tekintélyelvhez, csak egyes „kiválasztottak” intuíciónak elismeréséhez vezet, ami a szubjektívizmus *par excellence* megjelenési formája, vagy pedig „ha egy adott intuíció éppen olyan jó, mint bármelyik másik, akkor nem korrigálható egyetlen más intuíció által sem; ennél fogva minden ismeret személyes, illetve magán jellegű, amiből az elméletek, sőt világnézetek sokasága következik; és nincsen lehetőség arra, hogy válasszunk közöttük, mert egyaránt értékesek akkor is, ha kölcsönösen inkonzisztensek. Mindkét esetben, mind a kollektív, mind pedig az individuális autoritarianizmus esetében, az eredmény a dogmatizmus és az *objektív igazság tagadása*, (kiemelés tőlem — V. M.)⁶

Vizsgáljuk meg most már részletesebben, hogyan kell értelmeznünk a tudományos tételek igazságának Bunge által kifejtett relativitását.⁷ Minden tudományos tétel kiindulópontját az érzéki tapasztalat adatai képezik, a tudományok az érzéki tapasztalat egyedi adatait általánosítják. A tudományos tételek tehát induktív úton jönnek létre, akkor is, ha *adott* tételek megállapítása deduktív úton történik, hiszen a deduktív következtetések általános premisszái is induktív általánosítások eredményei. (Mindez természetesen a tudományos elmélet belső logikai szerkezetének vizsgálatára vonatkozik, a tudományos elméletek kialakítása mint folyamat, a tudományos kutatás folyamata — amint ezt Bunge igen helyesen kifejti munkájában — nem redukálható az indukció és a dedukció mozzanataira.) Az induktív általánosítás azonban — a teljes indukciónak a tudományok területén lényeges szerepet nem játszó esetét kivéve — sohasem eredménnyezheti az

abszolút bizonyosságot, még akkor sem, ha az induktív következtetés Mill által kidolgozott „szabályai” értelmében feltárjuk az adott jelenségek közötti kauzális összefüggéseket, hiszen ezeket is csak induktív úton tárhatjuk fel. Az eddigiekkel tulajdonképpen minden, logikai-tudományelméleti szempontból számbajövő irányzat egyetért (amennyiben egyáltalán elfogadja, hogy érzéki adataink tükrözik az objektív valóságot). A továbbiakban azonban, ami azt a kérdést illeti, hogy az empirikus tudományok — a fentiek figyelembevételével — vajon mennyiben képesek a valóság összefüggéseinek objektív feltárására, a logikai lehetőségeket tekintve többféle „megoldás” kínálkozik. Vagy teljesen agnosztikus módon elvetjük az objektív valóság megismerésének lehetőségét, vagy azt állítjuk, hogy léteznek olyan a priori ismeretek, melyeknek segítségével a fallibilis, induktív eredetű tételek igaz vagy hamis volta eldönthető, vagy pedig elvetve az igazság megragadásának racionális lehetőségét, valamiféle irracionális megismerési eszköz segítségével folyamodunk (intuicionizmus). Az eddig felsorolt alternatívák mindegyike megegyezik abban, hogy az objektív igazságot, a valóság objektív összefüggéseinek megragadását azonosítja valamiféle végleges, korrigálhatatlan, abszolút igazsággal.

Bunge mindezeket a lehetséges alternatívákat — mint lényegüket tekintve tudományelleneseket — elutasítja.

Fennáll azonban annak a lehetősége is, hogy az induktív általánosítások eredményeit igaznak tekintem, csak hogy az így kialakított igazságfogalom magában foglal bizonyos bizonytalanságot; az igazság tulajdonképpen *nagyfokú valószínűség, magában foglalja a hamisság lehetőségét is*. Ha ezt elfogadjuk, ha tehát azt állítjuk, hogy a tudományok tételei csak bizonyos valószínűséggel tükrözik vissza a valóság jelenségei között fennálló lényegi összefüggéseket, egyáltalában mondunkban áll-e akkor eldönteni valamely tudományos tételről, hogy igaz-e vagy sem, tükröződnek-e benne az objektív valóság tényleges összefüggései vagy sem? Nem mosunk-e el ezzel minden határt igaz és hamis között?

A tudományos tételek összefüggő rendszert képeznek, egységes elméletet alkotnak, amelynek egyes tételei logikai kapcsolatban állnak egymással. Ez a logikai kapcsolat lehet teljesen szigorú (axiomatizált rendszerek) vagy félig szigorú, de a tételek összefüggéstelen halmazát nem tekinthetjük és nem is tekintjük tudományos elméletnek. Egyetlen *önmagában vett* tudományos tételről sem dönthetjük el,

⁶ Uo. 28. o.

⁷ Azzal a problémával, hogy Bunge szerint, legalábbis a fent idézettek tanúsága alapján az igazságnak ez a relatív jellege csak a ténytudományokra (factual sciences) vonatkozik, a későbbiekben foglalkozunk.

hogy igaz-e vagy hamis. A tudományos tételek pedig mindig az általánosság szférájában mozognak, sohasem maradhatnak meg az egyedi jelenségek közötti kapcsolatok regisztrálásának szintjén. Az általános tételek logikai formája: „Minden x -re áll, hogy ha $f(x)$, akkor $g(x)$ ”. Erről az ítéletről, elszakítva attól az elmélettől, amelynek tételét képezi, egyáltalában nem dönthetünk el, hogy igaz-e vagy sem. Ha ugyanis kiemeljük az elméletből, akkor nominális definíciónak tekinthető, amellyel kapcsolatban nem vehetünk fel, hogy igaz-e vagy hamis, ugyanis csak azokat a jelenségeket fogom x -nek tekinteni, amelyek f és g tulajdonsággal egyaránt rendelkeznek. Ha azonban az adott ítélet egy elmélet tételét képezi, ahol x terminusnak az adott ítélet összefüggésén kívül fekvő határozott jelentése van, akkor az ítéleteket nem tekinthetünk — bizonyos értelemben önkényes — nominális definíciónak; az adott elmélet keretei között tehát eldönthető az adott ítélet igazsága: igaz az ítélet akkor, ha az adott elmélet többi tételeiből logikai szükségszerűséggel következik. Azt állíthatnánk, hogy ezek szerint egy adott elmélet kiinduló tételeit, illetve axiómáit kell összevetnünk a tapasztalattal s ezáltal az egész elmélet s egyben valamennyi tétele is verifikálható. Csakhogy ha következtetések akarunk maradni, akkor be kell látnunk, hogy az alaptételekről is áll az, amit fentebb minden általános ítéletre vonatkozóan elmondottunk.

Ebből viszont az következik, hogy egy tétel igazságának relatív volta nem egyszerűen azt jelenti, hogy az adott tétel csak megközelítően hű tükörképe az objektív valóság egy adott összefüggésének (ami önmagában véve lehetséges, sőt valójában mindig ez a helyzet), hanem azt is, hogy igaz vagy hamis volta csak valamihez — konkrétan egy adott elmélet egészéhez — viszonyítva állapítható meg.

Az igazság objektivitásának problémája tehát nem vethető fel egyes — egymástól elszakított — tudományos tételek, hanem csak tudományos elméletek vonatkozásában, hiszen az egyes tételekről, amennyiben nem tudjuk őket az adott elméletben elfoglalt helyük alapján közvetlen tapasztalati úton falsziflikálni, mindig csak azt állapíthatjuk meg, hogy koherenciában állnak-e azzal az elmélettel, amelynek részét képezik.⁸ De mi a kritériuma annak, hogy egy tudományos elmélet igaz-e vagy hamis,

hogy hűen tükrözi-e a valóság általa vizsgált területének objektív összefüggéseit vagy sem? Bunge egyrészt azt írja, hogy „a ténytudományok premisszái... véglegesen semmilyen módon sem igazolhatók”,⁹ másrészt több helyütt annak a meggyőződésének ad kifejezést, hogy a tudomány mint egész egyre mélyebben közelíti meg a valóságos összefüggéseket.

Az induktív tételek valószínűségi jellege és a tudományos megismerés előrehaladása közötti kapcsolat Bungenál kifejtetlen marad. Ennek a kifejtetlenségnek az oka nem más, mint hogy Bunge csak megsejti, hogy az igazság kritériuma az emberiség társadalmi-történeti gyakorlata. Megsejti ezt, amikor belátja, hogy a tudomány ismértek felhalmozódása hozzásegíti az embert ahhoz, hogy egyre inkább leigázza, uralma alá hajtja a természetet. Szövegszerűen egyetlen helyen utal csak az igazság és a gyakorlat kapcsolatára, amikor azt írja, hogy „a dogmatikus filozófia valamennyi válfaja közül az intuicionizmus a legveszélyesebb, mert nem ismeri el az ellenőrzés eszközeit — az ész és a cselekvést (action)”¹⁰ (kiemelés tőlem V. M.). Egymagában ennek a megállapításnak nem lenne túlságosan nagy jelentősége, hiszen nem fejt ki részletesen mit ért az akció terminuson. Könyvének egész gondolatmenete azonban kizárja azt a lehetőséget, hogy Bunge itt az igazság pragmatista jellegű kritériumára utalna.

Azt, hogy Bunge ténylegesen közel jut a gyakorlat mint igazságkritérium megsejtéséhez, a tudományos igazságokra vonatkozó egész gondolatrendszere igazolja a legteljesebben. Ugyanis, ha helyesen értelmezzük a társadalmi-történelmi gyakorlatot, akkor világosan kell látnunk, hogy az nem egyes, önmagukban vett tételek igazságának kritériuma, másrészt nem abszolút kritériuma tudományos elméletek igazságának sem. Láttuk, hogy „önmagukban vett” tudományos tételekről (általános tételekről) tulajdonképpen nem is beszélhetünk, hiszen ha kimondjuk pl. azt a közismerten igaz tételt, hogy „a molekulák atomokból állnak”, s ezt a tudományos atomelméletből kiszakítjuk, akkor nincs értelme arról beszélnünk, hogy igaz-e vagy hamis a tétel. A tudományos elmélet egészéből kiszakítva ugyanis ez a tétel nem is jelent semmit, hiszen nincsenek definiálva a benne szereplő terminusok.

Ha a gyakorlat kritériumát figyelmen kívül hagyjuk, akkor az eddigiek alapján ahhoz a hibás — s végső soron irracionalista — elképzeléshez juthatunk, hogy pusz-

⁸ Az egyes tudományos tételek és a tapasztalat összevethetlenségének ez a Quine-tól származó teóriája (Quine: Two Dogmas of Empiricism — a From a Logical Point of View-ban) Bungenál nincs részletesen kifejtve, de könyvének egésze alapján világosan megmutatkozik, hogy egyet kell értenie ezzel a teóriával, ami persze nem vonatkozik Quine végső, hibás konklúzióira.

⁹ Id. mű 116. o.

¹⁰ Uo. 119. o.

tán az emberi „ismeret” mint olyan verifikáló, sőt *végso soron* még az sem (amihez Quine a fenti gondolatmenettel lényegében eljutott). Ha ugyanis azt állítjuk, hogy az emberiség „ismeretének” minden egyes részlete olyan korrelációban áll az egészszel, hogy minden egyes új tapasztalati tény ismeretében át tudomrendezni az „egész” — méghozzá olyan formában, hogy benne tetszés szerinti tételek maradjanak érvényben — akkor végül más úton ugyan, de ismét utat nyitok akár az apriorizmusnak, akár az intuicionizmusnak.

Az emberiség által felhalmozott ismeretek egyes momentumait a gyakorlat bizonyos értelemben „abszolút” módon igazolta — és igazolja —, amikor ezeknek az ismereteknek a birtokában képessé teszi az embert a célszerű cselekvésre. Ezek az ismeretek alkotják az egész emberi ismeretrendszernek azt a bázisát, amelyre a par excellence emberi tevékenység — a teleologikus jellegű munkatevékenység — épül; az ismereteknek ezt a szféráját a *megismerés alapstruktúrájának* nevezhetjük. A tudományos ismereteket, a tudományos megismerést ettől az ismeretbázistól elszakítani, függetleníteni nem lehet, akkor sem, ha felismerjük, hogy közöttük lényegbevágó strukturális különbségek vannak. A tudományos ismeretek az alapstruktúrára épülnek.

A megismerés alapstruktúrája és a tudományos megismerés ilyen összefüggéséből azonban az következik, hogy vannak olyan tudományos tételek, amelyeknek igazságát a gyakorlat közvetlenül is igazolja, és ezek éppen azok a tételek, amelyek mintegy egybeesnek az emberiség évmilliók, „mindennapi” tapasztalataival. Az embernek évszázadok óta sikerült bizonyos tárgyak egymáshoz dörzsölésével tüzet csíholnia, ami kritériuma azon tudományos tétel igazságának, hogy a mechanikai munka hőenergiává alakítható, amely tételnek persze „önmagában” véve ismét csak nincs értelme, de a „mechanikai munka” és a „hőenergia” terminusok éppen az emberi munkatevékenységgel való kapcsolat folytán nem definiálhatók önkényesen.

A tudományos ismereteknek azonban feltétlenül túl kell lépniök az emberiség mindennapos tapasztalatain, ami a többi között azt jelenti, hogy a tudománynak az általánosság egy magasabb fokán kell az objektív valóság összefüggéseit tükröznie, amint a köznapi megismerésben adva van. Azt, hogy bizonyos tárgyak összedörzsölése útján hő fejlődik, a mindennapi gyakorlat igazolja. Az azonban már, hogy a mechanikai energia hőenergiává alakítható — az általánosságnak ezen a fokán — a köznapi tapasztalat által nem adott.

A tudományos elméletek általánossága mindig magában rejtje azt a lehetőséget, hogy az igazságnak csak egy mozzanatát tartalmazzák, hogy igazságukban tévedés rejlik. Ilyenkor legtöbbször esetben a téves momentum éppen onnan adódik, hogy a tudomány az általánosság egy olyan fokán fogalmazza meg tételeit, amelyre a felhalmozott tapasztalatok „nem jogosítoták fel” (ez volt a helyzet pl. a newtoni mechanika törvényszerűségeinek megfogalmazásakor).

Azt, hogy ez vagy az a tudományos tétel vagy elmélet igaz, a gyakorlat csak azon a területen igazolhatja, ahol az ember gyakorlati termelő tevékenységet folytat, hiszen a gyakorlat az emberiség *társadalmi-történelmi gyakorlata*. Az egyes tudományos tételek, az egyes elméletek igazsága tehát többnyire csak nagyfokú valószínűség, nem abban az értelemben, hogy esetleg éppen az ellenkezője igaz, hanem abban, hogy mindig tartalmazhatnak téves mozzanatokat is. De hogy ismereteink egyre inkább „igazakká” válnak, hogy az emberiség egyre több és lényegesebb összefüggést ismer fel — ennek abszolút kritériuma a társadalmi-történelmi gyakorlat, az emberi haladás. Lényegében ez az, amit Bunge állít, amikor azt írja, hogy a cél nem a végleges és megnyugtató bizonyosság, hanem a tévedések minimumra csökkentése. S ebben „tökéletesen igaza van”.

*

Nem ilyen egyértelműen pozitív Bungenak az ún. formális tudományokkal (matematika, logika) kapcsolatos álláspontja, amelynek vizsgálatát azért is el kellett választanunk a „ténytudományok”-ra vonatkozó nézeteinek vizsgálatától, mert könyvének második részében külön foglalkozik a matematikai intuicionizmus bírálatával. A matematikai intuicionizmusnak nevezett matematikai irányzat (Brouwer, Heyting) bírálata Bungenál lényegében arra az eredményre vezet, hogy bebizonyítja: a matematikai intuicionizmusnak semmi lényeges köze nincsen a filozófiai intuicionizmusnak nevezett ismeretelméleti-filozófiai irányzathoz, nem intuicionizmus és szó klasszikus értelmében. Lényege nem a matematika intuitív eredetének a hirdetése, hanem egyrészt a Frege-Russel-féle logicista álláspont, valamint a Hilbert-féle matematikai formalizmus szélsőségei elleni harc, másrészt pedig a konstruktivizmus.

Mindebben Bungenak kétségtelenül igaza is. van Csakhogy amikor az irányzat

általa pozitívnak tekintett vagy bírált de nem intuicionista vonásai mellett az irányzat intuicionista vonásait lényegtelennek tekinti, elhanyagolja azt a semmiképpen sem elhanyagolható tényt, hogy a filozófiai intuicionizmus egyes — igen fontos — irányzatainak megalapozásában (így a többi között a husserlianizmusban) igen lényeges szerepet játszik a matematika és a logika intuitív eredetének hirdetése. Könyvének ez a hiányossága szoros kapcsolatban áll azzal, hogy a matematikai kérdések megoldása Bunge ismeretelméleti—tudományelméleti álláspontjának általában is legtisztázatlanabb részét képezi. Bungenak a matematika (és részben a logika) eredetére és funkciójára vonatkozó álláspontja igen ellentmondásos, s nincs összhangban tudományelméleti koncepciójának egészével.

Nem lehet a recenzio feladata, hogy a logika és a matematika státuszára vonatkozó — a dialektikus materialista filozófia által mind a mai napig megnyugtatóan meg nem oldott — problémák megoldását nyújtsa, s nem is teszünk erre itt kísérletet. Megelégszünk azzal, hogy feltárjuk azokat az ellentmondásokat, amelyek Bunge koncepciójában rejlenek.

Bunge a matematikai intuicionizmusnak a logika és a matematika helyzetére és szerepére vonatkozó álláspontját a következőképpen fogalmazza meg:

1. „A logika törvényei sem nem a prioriak, sem nem örökek, ellentétben a logizmus állításával. A logika törvényei hipotézisek, melyeket az ember a jelenségek véges halmazairól való tudásának kifejezésére szolgáló nyelv tanulmányozásának eredményeképpen formulázott meg. Következésképpen a logika törvényeit nem tekinthetjük változatlan, regulatív princípiumoknak, hanem csak korrigibilis hipotézisnek, amelyek olyan újfajta objektumok viszonylataiban mint a végtelen halmazok, elégtelennek bizonyulhatnak.”¹¹

2. „A matematika az emberi értelem terméke. Mint ilyen, a matematika tiszta diszciplína, azaz független a tapasztalattól, bár alkalmazható a tapasztalatra; továbbá a matematika autonóm, azaz független a többi tudományoktól, és különösen autonóm a logikával szemben.”¹²

3. „A matematikai jelek nem üresek, hanem matematikai objektumokat jelölnek, az utóbbiak pedig gondolati objektumok (fogalmak és ítéletek), amelyek valamiképpen visszatükrözik a jelenségeket. Más szóval, a matematikai objektumok, bár semmiképpen sem ön-egzisz-

tensek (ahogy a logicisták állítják), „konstruktív lehetőségek mezőit” alkotják, és a matematika törvényei. a természet a priori törvényei.”¹³

Ami a logika státuszát kifejtő 1. tételleti, azt Bunge teljes egészében elfogadta. A matematika státuszát illetően azonban a „matematikai intuicionizmus” három megállapításával nem ért egyet. Szerinte: 1. a matematika nem autonóm a logikát illetően, 2. a matematika nem alkalmazható a tapasztalatra, „csak bizonyos tényekről való *eszmékre*, és ezek az eszmék anyagiak, illetve ténybeliek — nem formálisan — abban az értelemben, hogy objektív, illetve empirikus vonatkozásuk van.”¹⁴ 3. a matematika törvényei nem a természet a priori törvényei.

Azzal, hogy tagadja a matematika alkalmazhatóságát a tapasztalatra, valamint azt, hogy a matematika törvényei a természet törvényei lennének — a matematikai intuicionizmus álláspontját kívánja következetesebbé tenni. Csakhogy ezekkel a megállapításaival semmiképpen sem viszi előbbre a matematika státuszát illető probléma megoldását. Kétségtelen, hogy a matematikát sohasem közvetlenül a tapasztalatra alkalmazzák, hanem a tapasztalat alapján kialakított tudományos elméletekben. Az is kétségtelen, hogy a matematikai törvényszerűségek a maguk tiszta formájában nem természeti törvényszerűségek, csak alkalmasak arra, hogy segítségükkel természeti törvényszerűségeket kifejezzünk. De az alapvető ellentmondás nem oldódik meg; ha a matematikai összefüggések a priori gondolati konstrukciók, ami — amint erre Bunge helyesen rámutat — önmagában „nem ellentétes a matematika olyan felfogásával, mely szerint az része a kultúrának, ... és összeegyeztethető az értelem olyan naturalista felfogásával, mely szerint az a központi idegrendszer funkciója”¹⁵, akkor miképpen lehetséges, hogy alkalmasak számos, egymástól igen különböző objektív természeti összefüggés formájának a kifejezésére? Miképpen lehetséges, hogy a matematika — mint írja — nemcsak a „kultúra része”, hanem a „cselekvés eszköze” is?

Bunge koncepciójának további gyengesége, hogy nála a logika és az elemi aritmetika, illetve az axiomatizált matematikai rendszerek között mély szakadék jön létre, minthogy az előbbieket tételei nem csálthatatlan, korrigálhatatlan igazságok, hanem a ténytudományok tételeihez

¹¹ Uo. 34. o.

¹² Uo. 35—36. o.

¹³ Uo. 38. o.

¹⁴ Uo. 28. o.

¹⁵ Uo. 27. o.

hasonlóan végtelen folyamatban közelítik meg a valóságot, illetve a nyelvet (a gondolkodás) összefüggéseit.

Ezeknek a kérdéseknek a materialista megoldása nélkül azonban egy igen fontos területen nem húzták ki a talajt az intuicionizmus lába alól. Husserlnek például semmi kétsége nem volt az iránt, hogy az ún. ténytudományok tételei nem abszolút jellegűek. Éppen ezen az alapon jutott el ahhoz a következtetéshez, hogy fel kell építeni a tudományok rendszerét, amely a formális, szerinte intuitív eredetű s mindenféle tapasztalat által cáfolhatatlan tudományokra épül.¹⁶ Igaza van Bunge-nak abban, hogy ez Husserlnek nem sikerült. Ez azonban nem bizonyítja azt, hogy nem is sikerülhet.

A matematikai intuicionizmust vizsgáló fejezet legpozitívabb vonása, hogy Bunge — az irányzat bizonyos törekvései kapcsán — határozottan síkraszáll amellett, hogy a formális logika mellett egy metodológiai logika kidolgozását is napirendre tűzzük. Ez a feladat természetesen nem olyan egyszerű. Mert míg a formális logika esetében, amely lényegét tekintve szaktudomány, csak bizonyos elvi alapok kidolgozásánál jelentkezik a világnézeti-filozófiai problémák, addig egy metodológiai logika problémáit át- meg- átszövik a világnézeti kérdések. A marxista filozófián belül a dialektikus logika lenne hivatott arra, hogy ezt a metodológiai logikai szerepet betöltsen.

*

Könyvének harmadik részében vizsgálja meg Bunge részletesen a megismerési folyamatoknak azokat a mozzanatait, amelyeket, bár jellegüket, funkciójukat és jelentőségüket tekintve egyaránt különböznek egymástól — azon közös vonásuk alapján, hogy min egyikükben szerepet játszik a közvetlenség mozzanata —, közös névvel intuitív megismerési mozzanatoknak nevezhetünk.

Gondolatmenetét azzal kezdi, hogy egyszerűen a „módszerről szóló mesének” nevezi a szokásos logikának azt az állítását, hogy „a tudósnak van két különálló, jól elhatárolt és standard módszere, melyeknek segítségével az ismeret minden problémáját megközelítheti”¹⁷; az indukció és a dedukció. S nemcsak arra világít rá élesen, hogy a megismerés induktív és deduktív mozzanatait semmiképpen sem választhatók el egymástól, hanem határozottan állítja, hogy egyikük sem „a” módszere a tudós kutatómunkájának. Ha az indukció

és a dedukció mindenható kutatási módszerek lennének, akkor a tudós munkája nem állna másból, mint tények összegyűjtéséből s a belőlük közvetlenül adódó következtetések automatikus levonásából és — a „deduktív” tudományok esetében — az axiómák megállapításából s az ezekből adódó következtetések automatikus végrehajtásából. Hogy ez nem így van, hogy sokszor a tények ismeretében is kell várni évszázadokig, míg valaki levonja belőlük a „közvetlenül adódó” következtetéseket, azt a tudományok története bizonyítja.

„Bármely tudományos munkában a probléma felkutatásától és konstatálásától kezdve a megoldás ellenőrzéséig, az irányt mutató hipotézisek felfedezésétől deduktív továbbvitelükig, szerepet játszik a dolgok, események és jelek észlelése, a képzelőerő, ill. a vizuális reprezentáció; a különböző absztrakciós fokon álló fogalmak megalkotása; az összehasonlítás, amely analógiához vezet; az eredeti megsejtések mellett az induktív általánosítás; az informális és a formális dedukció; a durva és a finom analízis; és az eszmék formálásának, kombinálásának és elvetésének számos más módja. . . Ha nem tudjuk pontosan, hogy a felsorolt mechanizmusok melyike játszott szerepet, ha sem nem emlékszünk a premissákra, sem a következtetési folyamatnak nem vagyunk világosan tudatában, vagy ha nem voltunk eléggé módszeresek és szigorúak, akkor szoktuk azt mondani, hogy ez az *intuición* munkája volt.”¹⁸

Bunge megkísérli, hogy rendszerbe foglalja a tudományos munkafolyamatnak mindezeket az intuitív mozzanatait, feltárja pszichológiai sajátosságait, s kimutassa, hogy bármilyen lényeges szerepet is játszottak legyen meghatározott tudományos felfedezések létrejöttében s játszanak általában a tudományos munkában, egyrészt racionális ellenőrzés hiányában semmivel sincs több jelentőségük, mint az üres fantáziálásnak, másrészt maguk ezek a mozzanatok sem irracionálisak, a legcsekélyebb mértékben sem.

Bunge az intuitív mozzanatokot négy csoportra osztja: intuición mint érzékelés, mint képzelőerő, mint ész és mint értékelés.

Az első csoport, az intuición mint érzékelés Bungenál tulajdonképpen magát az érzéki megismerést jelenti, s ez az álláspontja tökéletesen helyes: az intuición ugyanis nem más mint közvetlen megismerés, az érzéki megismerés pedig mindig közvetlen. Ami az érzéki intuición mégis megkülönbözteti a pusztán érzéki észrevestől, az lényegében az, ami az emberi érzé-

¹⁶ Lásd Husserl: Logische Untersuchungen I. köt.

¹⁷ Bunge: Intuition and Science. 67. o.

¹⁸ Uo. 68. o.

kelést az állat pusztá szenzibilitásától megkülönbözteti: az ember tapasztalatai, amelyek egész fogalmi rendszerében rögzödnak, lehetővé, sőt az esetek többségében szükségsszerűvé teszik, hogy az ember „többet meglásson” a dolgokban, mint amit érzékei közvetlenül közölnek vele.

A másik három csoportból Bunge egy-egy leglényegesebb „intuitív megismerési formát” emel ki: az „alkotó képzeletet”, a „katalitikus következtetést” és a „phronézist”, mint amelyek igen fontos szerepet játszanak a tudományos alkotómunka folyamatában. Az alkotó képzelet, invenció vagy inspiráció „azt foglalja magában, amikor látszólag fáradtság nélkül, explicit logika nélkül, hirtelen vagy csaknem hirtelen születnek új eszmék”.¹⁹ A katalitikus következtetés „gyors átmenet bizonyos tételekről más tételekre, esetleg a fokozatok olyan gyors átugrásával, hogy a premiszszákat és a közbeeső folyamatokat nem vesszük tudomásul, bár a gondos rekonstrukció felidézheti őket”.²⁰ A phronézis, a biztos ítélet, megkülönböztető képesség, ill. „insight”: „járátsság abban, hogy gyorsan és pontosan felbecsüljünk egy probléma fontosságát és értékét, egy elmélet valószínűségét, egy technika alkalmasságát és realitását, vagy pedig egy cselekvés megfelelő voltát”.²¹

Már a definíciók is azt mutatják, hogy Bunge mindezeknek az intuitív formáknak a racionális mozzanatokkal való kapcsolatát igyekszik kimutatni — s ez kétségtelenül sikerrel járt. Anélkül, hogy Bunge-nak ezt a külön kis pszichológiai munkáját, könyvének harmadik részét, részletekbe menően elemeznénk, ki szeretnénk emelni néhány olyan mozzanatot, amelyek az intuicionista filozófia elvi bírálata szempontjából különösen jelentősek.

Egyrészt azt, hogy ha talán bizonyos mértékig perifériálisan is, megmutatkozik elemzése során, hogy Bungetől nem idegen a *történetiség*. Az intuitív megismerési formáknak a racionálisokra való visszavezetések nemcsak az individuális tapasztalatok felhalmozódására hivatkozik, mint olyan tényezőre, amely elősegíti és lehetővé teszi az intuitív mozzanatosokat. Sok esetben kiemeli, hogy adott intuitív meglátásokat az emberiség történelmi tapasztalatainak felhalmozódása tesz lehetővé.

A pszichológiai momentumok ilyen történeti kezelése igen nagy jelentőségű, hiszen sajnos még a dialektikus materialista pszichológiában is csak ritkán találkozunk a pszichikum történetiségének tényleges megértésével.

A másik kérdés, amelyet szeretnék kiemelni, szorosan kapcsolódik a történetiség problémájához. Bunge rámutat arra, hogy az ön-evidencia, amely az intuicionista pszichológiában tulajdonképpen az abszolút igazság abszolút kritériumának szerepét játssza — tisztán pszichológiai sajátossága egyrészt bizonyos ítéleteknek, másrészt bizonyos következtetéseknek. Megállapítja, hogy az önevidencia pszichológiai és didaktikai szempontból érdekes, de ismeretelméletileg és logikailag irreleváns, semmi köze az igazság felismeréséhez és elfogadásához, hogy a teljes önevidenciának semmiféle objektív kritériuma nincsen, sem nem szükséges, sem nem elegendő egy tétel igazolásához vagy egy következtetés érvényességéhez. Mindennek azonban az intuicionisták is tudatában vannak, s nem állítják azt, hogy minden igaz ítélet ön-evidens. Viszont olyan elemi tételekre és következtetésekre hivatkoznak mint ismeretrendszerünk kiindulópontjára — amelyek ténylegesen evidensek minden felnőtt ember számára. Ennek cáfolata során Bungenál ismét előtérbe lép a történetiség mozzanata, amikor Piaget gyermeklélektani kutatásai mellett — amelyekben kimutatta, hogy a felnőttek számára teljesen evidens összefüggések (pl. a kisebb-nagyobb viszony tranzitivitása) csak viszonylag későn válnak evidenssé a gyermekek számára — utal arra is, hogy bizonyos összefüggések evidens voltát egy adott történeti kongnitív háttér alapozza meg.

Kár, hogy a történetiségnek ezek a mozzanatai csak mintegy implicit formában rejlenek benne a munkában, s igen erőteljes és világos összefoglalásaiból kimaradnak.

*

Bunge könyve kitűnő munka, álláspontja sok tekintetben — a leglényegesebb kérdésekben — megegyezik a dialektikus materializmuséval. Igen hasznos lenne, ha ezzel a világos és érthető stílusban megírt, különösebb „alapismereteket” nem feltételező munkával a filozófia és ezen belül a tudományelmélet iránt érdeklődő magyar olvasókörzség is megismerkedhetné.

Vajda Mihály

¹⁹ Uo. 79. o.

²⁰ Uo. 85. o.

²¹ Uo. 89. o.

Plehanov válogatott irodalomesztétikai tanulmányainak megjelentetése: törlesztés egy régi adósságon. A két filozófiatörténeti monográfia és a valláskritikai tanulmánygyűjtemény megismerése után a magyar olvasó most a plehanovi életmű újabb területére nyer közvetlen betekintést: Elbert János gondos fordításában tanulmányozhatja a marxista gondolat e sokoldalú és nagyhatású képviselőjének esztétikai írásait. A kötet anyagát összeállító S. Nyíró József értékes munkát végzett; a közreadott tanulmányok egységes egészzé összeálló képet adnak Plehanov irodalomesztétikájának csaknem valamennyi lényeges oldaláról. A válogatás érzékeltetni akarja Plehanov esztétikai koncepciójának belső ellentmondásait és visszafejlődését is, és ezért nem mond le olyan frások közléséről sem, amelyekben a helyesen elindított gondolatsorok folyamát eliszaposítja a szerző esztétikai nézeteibe is beszívárgó mensevik felfogás. — Ami a válogatás elvi szempontjait illeti, egy dolgot mégis szövé tennék. Plehanov esztétikai hagyatéka túlnyomórészt irodalomesztétikai és irodalomkritikai tanulmányokat tartalmaz. A magyar válogatás már a kötet címével jelzi ezt a körülményt. A marxista esztétika jelenkori fejlődése azonban napirendre tűzte az ágazati esztétikák kidolgozását. Túl kell jutnunk az egyoldalúan irodalomcentrikus szemléletmód korlátain. Ezért a legnagyobb figyelemmel kellene tanulmányoznunk minden — mégoly epizodikus — marxista kísérletet és kezdeményezést, amely ebbe az irányba mutat. Ilyenek Plehanov esztétikai munkásságában is akadnak. Csak egyetlen példát. Erdemes lett volna közreadni *A proletár mozgalom és a polgári művészet* c. cikket, mely az 1905. évi velencei nemzetközi képzőművészeti kiállításról számol be, s a modern festészet néhány jellegzetes irányának ma is tanulságos esztétikai analízisét nyújtja.

Nem lehet ennek a recenzióknak feladata, hogy részletesen méltassa Plehanov történelmi érdemeit a marxizmus védelmezése és népszerűsítése terén. Magyarra fordított munkáiból előttünk is kirajzolódtott már a marxista világnézet fáradhatatlan, harcos és szellemes propagandistájának szellemi arcéle. A most publikált írások sem változtatnak lényegesen e képen. Plehanov nem volt a szó szűkebb, szakmai értelmében vett esztétikus vagy irodalomkritikus. Esztétikai kutatásait mindenkor közvetlenül az ideológiai propagandamunka szükségle-

tei motiválják. Ha a primitív művészet kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségeit vizsgálja, „újabb hathatós érvet” keres a materialista történefffelfogás igazának bizonyításához. Belinszkijről és Csernisovszkijról szólván felmutatja a Marx-előtti felvilágosítói pozíció erőnyeit és gyengéit (az elvont emberi természetből való kiindulás; sikertelen nekifutás a történelem fejlődéstörvényeinek materialista megértése felé; a „bűvös kör” megjelenése: a nézetek a körülményektől függenek, a körülmények viszont a nézetektől; stb.). Miközben progresszív művészek világnézeti ellentmondásait — pl. Piszarev szubjektívizmusa — fedi fel, egyszersmind „a történelem ironiáját” is érzékelteti, amely a reakció, az aktuális ideológiai ellenfél (narodnyikizmus, szubjektív szociológia stb.) elméleti fegyverrévé változtatja a progresszió következtelenségeit (361. o.). Gorkij *Ellenségek* c. drámáját elemezve jó alkalmat talál arra, hogy rávilágítson a proletariátus osztálypszichológiájának bizonyos vonásaira. Ha Tolsztoj vagy Ibsen életművét teszi a kritika mérlegére, a vizsgálat fontos motívuma a marxista világnézet elvi tisztaságának védelme azokkal az „összeegyeztetőkkel” szemben, akik szocialistává festenek át a tolsztoji vagy az ibseni társadalomkritika regresszív oldalait. Mindenütt a *propagandista* áll előttünk, aki kifogyhatatlan energiával érvel, s ha kell, az irodalomkritika küzdőterén is ragyogó rípostokkal vág vissza az ellenfél támadásaira. Tagadhatatlan, hogy ez az alapállás sok vonatkozásban töredékessé teszi Plehanov esztétikai hagyatékát. Az sem kétséges, hogy manapság, amikor egyre sürgetőbb feladattá válik a marxista esztétika rendszeres kidolgozása, az esztétikai alapproblémák kifejtésének plehanovi színvonalával már nem elégedhetünk meg. Ami azonban időszerű és példamutató maradt, ami máig is megőrizte érvényét, az a marxista propagandista készsége és képessége az érzékeny reagálásra, a gazdag tényanyaggal operáló argumentációra. A marxi eszmének ez a fáradhatatlan védelme természetesen nem jelenthet holmi exegézist, klasszikus „szövegek” pusztá kommentálását. Plehanov az esztétika területén is értett ahhoz, hogy alkotó módon közeledjék Marx és Engels hagyatékához, és szélesíví elemzésekkel fejlessze az ott fellelt gondolatcsírákat. E pontokon a propagandistamunka párosul a valóban újat hozó tudományos kutatással.

Jó példa erre az a mód, ahogyan *Levelek cím nélkül* c. írásában a művészet genezisével foglalkozik. Maga a téma felvetés a

¹ Válogatott tanulmányok. Kossuth, 1962. 557. o.

marxizmus eszmei offenzívájának szükség-felismeri, hogy kora polgári esztétikája a primitív művészet törvényszerűségeinek kutatása során feladja a tudományos hitelességnek azt a fokát, amely pl. Karl Bücher *Arbeit und Rhythmus*-át még jellemezte, s hogy történeti-elméleti alapot teremtsen a társadalmi valóságtól elforduló művészet igazolásához, egyre inkább idealista konstrukciókkal magyarázza a művészet keletkezését. Elég, ha az ún. játékelméletek történeti fejlődésére gondolunk. Ha Schiller a munkával szembeállított játékosztönből vezette le az esztétikai érzék geneziséit, akkor ebben a konstrukcióban még mindig jelen van az igazság egy lényeges eleme, a kapitalista munkamegosztás emberellenes és művészetellenes tendenciáinak szépitgetés nélküli feltárása. Az esztétikai játékelmélet a századforduló idején azonban már elvesztette ezeket a progresszív gondolatelemeket, és lemondott az esztétikum társadalmi meghatározottságának bármiféle elismeréséről. Plehanov sorra-rendre kimutatja, hogy milyen logikai hibákhoz vezet a játékelméletet keresztül-kasul átható történetietlen pszichologizmus. Érvelésének kiindulópontja a munkafolyamat, amely az ember humanizálódásának s így a specifikus esztétikai érzék megjelenésének alapja és előfeltétele. A munka, a *hasznos* tevékenység megelőzi a játékot; a játék a munkának csupán mimetikus megismétlése, „a munka gyermeke”. Plehanov itt jellegzetes ideológiai *quid pro quo*-t konstatál: Groos játékelmélete pl. az individuális fejlődésben a munkatevékenységet valóban megelőző, jellegzetesen gyermeki játékot esztétikai alaptörvényszerűséggé abszolutizálja. Ezzel szemben etnográfiai adatokkal közvetlenül is bizonyítható, hogy a vadászénekek vagy a fegyvertánc nem holmi biológiai-pszichológiai ösztönkielése, hanem mimetikus reprodukció, amelyet mágikus hasznossági képzetek kísérnek. Az ember által megformált tárgyak sem rendelkeznek a priori esztétikai minőségekkel; „az ember először hasznossági szempontból szemléli a tárgyakat és jelenségeket, és csak később helyezkedik velük való kapcsolatában az esztétika nézőpontjára” (82–83. o.). Plehanov a fiktív esztétikai a priorik mögött meglátja a gyakorlati életfolyamat során kialakult sajátos szellemi — esztétikai szükségleteket. Ezért nála az esztétikum felfogásának és létrehozásának képessége nem az emberi természetből közvetlenül levezethető biológiai vagy pszichológiai adottság, hanem a gazdasági-társadalmi fejlődés bizonyos szintjét jelző és jellemző eredmény. Innen a végkövetkeztetés: nem az emberi természet biológiája

vagy pszichológiája ad választ a művészet keletkezésének kérdésre, hanem a primitív társadalom ökonomiája és szociológiája. A művészet genezisének rekonstruálása ilyen módon meggyőzően bizonyítja a történelmi materializmus ismert alaptételének igazát: a társadalom életének anyagi feltételei meghatározó szerepet játszanak a társadalmi tudat kialakulásában és fejlődésében.

Plehanov ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy egy korszak ökonomiájának és művészetének összefüggését, „okszági kapcsolatát” nem szabad leegyszerűsíteni; „a gazdaság *közvetlen* hatása a művészetre és más tudatformákra igen ritkán figyelhető meg” (235. o.). Különösen az osztálytársadalmak művészetének megértése feltételezi a gazdasági alap és a művészeti jelenség között kialakult közvetítő mozzanatok, a „közbeeső instanciák” feltárását. E mozzanatok legfontosabbja éppen a társadalom osztályszerkezetével, az adott korszak osztályviszonyaival és a belőlük kinőtt osztályjellegű társadalmi pszichológiával kapcsolatos. „Egy adott időszak műalkotásaiban és irodalmi ízlésében a társadalom lelkivilága fejeződik ki, és az osztályokra tagolódó társadalom lelkivilágában számunkra sok minden érthetetlen és paradox marad, ha továbbra is figyelmen kívül hagyjuk — mint ezt most, a polgári történettudomány legjobb hagyományaival ellentétben az idealista történészek teszik — az osztályok kölcsönös viszonyát és az osztályharcot.” (98. o.) Plehanov innen vezeti le a „közbeeső instanciáknak” azt a komplexumát, amely közvetít az alap és a művészeti felépítmény között. A politika és a világnézet mellett a legnagyobb nyomatókkal a társadalmi pszichológia közvetítő szerepét emeli ki. Nem kétséges, itt is olyan problematikát exlikál, amely Marxnál és Engelsnél csak utalásszerűen jelentkezett. Ami az osztálypszichológia kategóriáját illeti, e fontos közvetítő mozzanat felfedezéséig Plehanov a marxista felépítményelmélet konkretizálása során jutott el, tehát benne nem specifikusan esztétikai kategóriát látott. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy életművében a társadalmi pszichológia elemzése éppen az esztétikai kutatások terén vezet el a legtermékenyebb megoldásokig. Nem véletlenül. Ha a plehanovi elgondolás lényege az, hogy az ember mindig egész emberként, személyiségként, pszichikai totalitásként reagál a külső valóság hatásaira, akkor a szépirodalom tükrében különösképpen szemléletesen tárul fel a társadalmi személyiségnek ez a pszichológiai mozgása, benne az emocionális szféra, a tradíció és a megszokott-

ság teremtette előítélet-rendszer sajátos szerepe. Ugyanakkor Plehanov természetesen nemcsak az irodalmilag ábrázolt alak cselekvésében kíséri nyomon az osztály-pszichológiának érvényesülését, hanem megmutatja azt is, hogy az osztály ítéletei és előítéletei hogyan formálják vagy deformálják magát az írói valóságglátást is, hogyan szabják meg a művésziileg ábrázolt világ konkrét mozgásterét. Miközben a tragédie classique-ot vagy a XVIII. sz.-i francia festészet irányharcait analizálja, miközben Ibsen vagy Gorkij művészi világlátását vizsgálja, Plehanov valóban mesterien tudja feltárni a művészetben tükröződő pszichológiai mozgások tendenciáit és társadalmi meghatározottságát.

Végül újat nyújt Plehanov ott is, ahol megkísérli a társadalmi fejlődés során felvetődött újszerű esztétikai problémák megválaszolását. Esztétikai munkásságának egyik legértékesebb vonása, hogy viszonylag korán felfigyel a századvég és a századforduló polgári művészetének új irányzataira, s máig is figyelemre méltó bírálatát adja a burzsoá kultúrában egyre inkább eluralkodó ideológiai-esztétikai hanyatlásnak. E kritika nem reked meg a formai-technikai újítások vizsgálatánál. Plehanov a formák megújítására aszerint mond igent vagy nemet, hogy milyen társadalmi tartalmak kifejezésére szolgálnak. „A művészet mai „újítói” nem elégszenek meg azzal, amit elődeik alkottak. Ebben nincs semmi rossz. Ellenkezőleg, az újra való törekvés igen gyakran a haladás forrása. De nem mindenki talál valami valóban újat, aki ilyet keres. Az újat tudni kell keresni. Aki süket a társadalmi élet új tanításaival szemben, aki nem ismer más realitást, mint saját ‘én’-jét, az az újat keresve csupán újabb sületlenséget talál... A polgári dekadencia korának szélsőséges individualizmusa elzárja a művészek elől az igazi ihlet minden forrását...” (174—175. o.). A szimbolizmusban, az impresszionizmusban vagy akár a kubizmusban sem az új technika igényét kárhoztatja, hanem a társadalmi tartalom beszűkülését és deformálódását. Másrészt Plehanov dekadencia-bírálata sohasem marad a történetietlen, elvont-deklaratív „leleplezés” szintjén. Módszertani szempontból is tanulságos megfigyelni, hogyan érvényesíti a történetiség elvét pl. a *l'art pour l'art* osztálytartalmának elemzése során. Legelőbb gondosan felkutatja az ún. tiszta művészet programjának a romantikáig visszanyúló gyökereit, az elődöktől készen kapott érv-rendszerét. Majd nyomon követi a *l'art pour l'art* társadalmi funkciójának történeti módosulásait: eredetileg lázadó tiltakozás a burzsoá értelemben vett „hasznos-

ság” követelménye, a kalmár-élet prózája ellen; a továbbiakban egyre elvontabb — és ezért egyre hatástalanabb — tagadása a polgári életmódnak; később átalakul magának a negációnak idealizálásává, a társadalomból való kilépésnek individualista programjává, hogy végül a privatizálás, a szociális közöny életérzését szüntelenül újjátérmelől polgári rend közvetlen vagy közvetett igenlésénél, a forradalmi munkásmozgalom gyűlölködően szenvedélyes denuncialisálásánál, a konzervatív optimizmussal csak látszólag ellentétes konzervatív pesszimizmusánál kössön ki. Ezek után levonja a következtetést: a burzsoázia és a proletariátus között kieleződött osztályharc korában az „autonóm művészet” jel-szava már csak közönséges csalás vagy öncsalás. De hasonló körülmétekintéssel vizsgálja meg a *l'art pour l'art* formális ellentétének, az „utilitárius” művészetnek jel-szavát is. A történetiség elve itt is konkrét elemzésre kötelez. A politikai hatalom jellegétől, történeti progresszivitásától vagy reakciós voltától függ az, hogy a közvetlen politikai vagy etikai hasznosságra orientálódó művészet milyen teljesítményekre képes. Lamartine vagy az ifjabb Dumas azért vetették el a *l'art pour l'art* programját, a pesszimizista romantikát, vagy a parnasszizmust, mert a direkt védelem esz-közeivel szerették volna megerősíteni a fennálló viszonyokat. A dekadencia osztálytartalmának feltárása nem lenne tehát teljes, ha szemet hunynánk e konzervatizmustól átítatott optimizmus és utilitarizmus előtt. — Kritikánk ma is rengeteget tanulhat a dekadenciának ebből a differenciált és mélyreható kritikájából.

Marx és Engels esztétikai hagyatékának őrzője Plehanov akkor is, amikor hitet tesz egy új, szocialista eszmeiségű irodalom és művészet felvirágzása mellett. *Néhány szó a munkásolvasókhoz* c. cikke már 1885-ben megjósolta: „csak a munkásosztály töltheti meg a költészetet a legmagasabbrendű tartalommal, mert csak a munkásosztály lehet a *munka és az értelem* eszméjének igazi képviselője.” (431. o.) Az *Ellenségek* megítélésére már utaltam; Plehanov azért üdvözölte lelkesen Gorkij drámáját, mert a forradalmi proletártömegek pszichológiájának hű ábrázolását, egyben a megteremtendő szocialista irodalom első jelentkezését ismerte fel benne. Mégis, éppen ezen a ponton figyelhető meg leginkább esztétikai pozíciójának ingatagsága. Az *Ellenségek* elemzése a drámában megjelenített polgári-intellektuel és proletár osztálypszichológia megkülönböztetésével indul. Míg az előbbit, hangsúlyozza Plehanov, individualista alapbeállítottság jellemzi, az utóbbi szükségképpen közös-

ségi irányultságú. Amikor Tatyána, a szénesznő hiányolja a „szenvedélyt”, a „hősiességet” a dráma proletár alakjainak magatartásából, értetlensége jellegzetesen polgári értelmiségi gondolkodásmódról árulkodik. Ebből a helyes megfigyelésből azonban merész fordulatot a mensevik politika helyességére következtet: az „értelmiségi befolyás”, úgymond, eleve megfertőzi a mozgalom proletár ösztönösségét, ezért a „tisztza” proletár politikát el kell határolni az értelmiségiek „romantikus optimizmusától”, ahogyan az szerinte a bolsevik taktikában testet ölt. A következtetés groteskségét csak fokozza, hogy Plehanov még Gorkijnak is szemrehányásokat tesz a bolsevik álláspont helyeslése miatt, megfélekezve arról, hogy taktikai elképzeléseinek dokumentációs területét éppen egy Gorkij-drámát választott... Nem nehéz e fordulat mögött felismerni azt a mensevik opportunizmust, amely osztályidegen befolyásként szerette volna diszkreditálni a mozgalom Lenin-követelte forradalmi tudatosságát. A felfogás antileninista élet még inkább érezhetjük, ha arra gondolunk, hogy e cikk 1907-ben íródott, az első orosz forradalom tanulságainak számbavétele idején.

Ez a politikai-taktikai pozíció szükségképpen kihat Plehanov esztétikai állásfoglalásaira is. Hogy a Gorkij-képnél maradjunk: *Az anyát* Plehanov művészi balsikerként könyvelte el, mert írója „marxizmust akar prédikálni”, mert „a logika nyelvén” és nem „a képek nyelvén” beszél. Ugyanakkor közismert, hogy Lenin éppen a forradalmi tudatosság genezisének művészi ábrázolásáért becsülte nagyra a szocialista realizmusnak ezt az első remekművét. Könnyű belátni, hogy a két értékelés ellentétessége a forradalmi tudatosság megítélésének ellentétességéből fakad. A stratégiai és a taktikai koncepció kidolgozása azonban mindenkor a legszorosabb összefüggésben van a társadalmi valóság objektív fejlődéstendenciáinak ismeretével. Köztudott dolog, hogy Lenin a proletárforradalom stratégiáját és taktikáját a kapitalista fejlődés új szakaszának, az imperialista korszak törvényszerűségeinek mélyreható tanulmányozására és marxista elemzésére alapozta. Plehanov életművéből ez a mozzanat teljességgel hiányzik. És Plehanov nemcsak politikailag volt képtelen felemelkedni a leninizmus színvonalára. A II. Internacionálé horizontján esztétikai vonatkozásban sem látott túl; a szocialista eszmeiség alapján létrejövő realista ábrázolás követelménye, a művészeti pártosság gondolata, a szocialista művészet öntudatalakító és forradalmi tömegaktivitást tápláló új funkciója mindvégig idegen maradt számára. Innen a

tragikus törés, mely az esztétika területén is problematikussá tette marxista propagandistamunkájának hatékonyságát. Mert itt is érvényes sarkítétel: a marxista eszmét csak az képviselheti méltón az osztályharcok porondján, akinél a forradalmi elmélet vezérfonal saját kora objektív társadalmi mozgástendenciáinak feltérképezéséhez és az erre alapozott forradalmi cselekvéshez. Plehanov sem a politikában, sem a filozófiában nem tudott eljutni az alkotó marxizmusnak arra a fokára, amelyet a leninizmus képvisel. A felemás Gorkij-kép, *Az anya* elhibázott megítélése: tünet, amely erre a mélyebb okra utal vissza.

Ezek után jobban megérthetjük azt is, honnan az a kettősség, mely a kanti esztétikához való viszonyát jellemzi, s amely egész esztétikai munkásságát beárnyékolja. Nem mintha Plehanov — a II. Internacionálé opportunistáinak mintájára — behódolt volna az újkantianizmus előtt. Éppen ellenkezőleg: nem egy vonatkozásban éles szeműen bírálta a kanti filozófia különböző polgári és revizionista felújításait. E bírálata a kanti esztétika regresszív oldalaira is kiterjed; Plehanov világosan látta, hogy a l'art pour l'art apológiái nem véletlenül kölcsönzik Kanttól érveiket (pl. a műalkotás eszmei tartalmának eliminálása, az esztétikai ítélet „érdeknélküliségének” meghirdetése stb.). Ennek ellenére: a kanti esztétika idealista vonásait nem tudja következetesen a materialista dialektika oldaláról bírálni. Már az előzőekben láthattuk, hogy magáévá tette a kanti felfogást a fogalmiság és a művészeti képszerűség ellentétéről. A megkülönböztetésnek persze van igazságmagya; a publicisztikai és a művészeti alkotómódszer valóságos differenciáit nem lehet elbagatellizálni, s Plehanov oldalán az igazság, amikor a progresszív eszméktől áthátozott művész elé ezt a követelményt állítja: „szükséges, hogy ezek az eszmék *hűsávé* és *vérévé* váljanak, s hogy *valóban* művész módjára fejezze ki őket.” (181. o.) Emellett Plehanovnál nem hiányoznak alkalmi utalások a műalkotás gondolatosságának, eszmei tartalmasságának, a művészi világnézetnek jelentőségére. Mindennek ellenére: az esztétikai képszerűség nem-logikai, nem-konceptuális jellegének kiélezett hangsúlyozása, képiség és fogalmiság merev ellentétbe helyezése teljesen indokolatlan engedmény a kanti esztétikának, és következtetések egész sorát szüli az irodalomkritikai gyakorlatban. *Az anyában* csak a doktrinér korlátoltság hiányolhatja az érzékeltes megjelenítés erejét és hitelét.

A fogalmak hasonló adialektikus megmerevítése jelentkezik az esztétikai „érdeknélküliség” elméletének kritikájában is. Plehanov teljes joggal hangsúlyozza, hogy

az ismert kanti tételben benne rejlik az igazság lényeges eleme: „Kant azt mondja, hogy az élvezet, amely meghatározza ízlésetünket, mentes mindenféle érkedő, és ha a szépről alkotott ítéletbe a legcsekélyebb érdeke is keveredik, az már nagyon pártos ítélet, és semmiképpen sem a tiszta ízlés ítélete. Ez teljesen helytálló az egyes emberre vonatkozóan. Ha nekem csak azért tetszik egy kép, mert előnyösen el tudom adni, akkor ítéletem természetesen semmiképpen sem a tiszta ízlés ítélete.” (111. o.) Az itt feltételezett magánember esztétikai ítéletét valóban deformálja a magánérdeke érvényesítése. Ugyanakkor Plehanov a legnagyobb nyomatékkal utal arra is, hogy itt csupán negatív feltétel-törvényről van szó, amely csupán az individuum partikuláris érdekének érvényesítésére vonatkozik. A társadalmi érdekesség mozzanatát, az osztályszempontot nem lehet számítani az esztétikai ítéletből. Plehanovnak természetesen igaza van, amikor hangsúlyozza: „az esztétikai élvezet fő megkülönböztető vonása a közvetlensége.” (112. o.), vagyis a társadalmi érdekesség mozzanata az esztétikai befogadás során nem feltétlenül jelenik meg a racionális megfontolás szintjén. De a kanti felfogásnak tett engedmény ezt a helyes felismerést is eltorzítja. „A hasznosságot az értelem ismeri fel, a szépséget viszont a megfigyelőképesség. Az előbbi területe a számítás, az utóbbi az ösztön...” (111. o.) Plehanov képtelen megérteni az esztétikai ítélet dialektikus szerkezetét, nem látja, hogy közvetlensége nem *innen*, hanem *úgyis* túl van a társadalmi közvetítettségén: megszüntetve megtartja és magasabb szintre emeli a társadalmi érdekesség mozzanatát. Ezért kényszerül — legjobb szándéka ellenére, konkrét elemzéseiben megfigyelhető helyes felismeréseivel ellentétben — arra, hogy az ösztönszférába transzponálja az esztétikai befogadás folyamatát.

A kanti esztétika regresszív vonásainak inkonzekvens bírálata egyszerűen következetlenné teszi Plehanov felfogását a valóság művészi tükrözésének sajátosságairól is. Nem azt kell kifogásolnunk, hogy a visszatükrözés és a realizmus *terminusai* nála csaknem teljesen eltűnnek. Még csak nem is a művészet definíciójának egyoldalúságát kell szónak tennünk. Ha Plehanov a művészetet a szellemi érintkezés, a közlés eszközeként határozza meg, nagyon is lényeges mozzanatot hangsúlyoz a kommunikációs funkciót, a társadalmi jelleget elvető dekadenciával szemben. Az viszont már elgondolkodtató dolog, hogy az esztétikai tükrözés eszméje nála az elemzés perifériájára szorul. Alkalmi megjegyzése-

ket persze olvashatunk arról, hogy a művészi alkotómunka a valóság, a társadalmi pszichológiai mozgások hű ábrázolása. Ámde a művészi-képszerű ábrázolásnak és az elméleti-konceptuális tudatosságnak kizáró ellentétét merevítése itt is közbeszól. Plehanov hajlik arra, hogy kétségbevonja az osztálytudatos világnézet alapján létrejött alkotások valóság-hűségét, realista alapjellegét. Ha a művészet olyan ideológia, melyben a művész osztálypszichológiája csapódik le, akkor felmerül a kérdés: milyen módon beszélhetünk a művészetben objektív tartalmakról, a valóság mély és átfogó tükrözéséről? Nehéz lenne a kérdésre egyértelmű választ adni a plehanovi esztétika alapján. Olykor mintha Plehanov is elismerné: a társadalmi fejlődés bizonyos szakaszain az osztálypszichológia nem akadály a teljességre és hűségre törekvő művészi valóságábrázolásnak. Elemzéseinnek fő vonala azonban mást bizonyít: az osztálytudatosság szubjektíviztikusan torzító hatását szemlélteti. Az idevágó fejtegetések tekintélyes része célba talál és teljesen meggyőző. A polgári dekadencia korának burzsoá osztálypszichológiája valóban bénítólag hat a realista alkotó tevékenységre. Plehanov tisztán látja, hogy Bourget, Knut Hamsun vagy Mereskovszkij művészi zsákutca nem tehetség-hiányt, hanem eszméi elerőtlenedést tükröz: „az osztály élményeitől ihletett művészet hanyatlásnak indul”. (148. o.) Ha viszont a hanyatlás tünettanát csaknem változtatás nélkül alkalmazza Ibsen drámaírói munkásságának jellemzésére, akkor ebben már jó adag doktrínér elfogultság rejlik. Engels éppen Ibsennel kapcsolatban tiltakozott az ellen a szociológiai sematizmus ellen, amely elhanyagolja a konkrét nemzeti fejlődés sajátosságainak vizsgálatát s elmosza a német és a norvég kispolgári ideológia tényleges különbségeit. (Ibsen drámái „elénk tükröznek egy világot, amely bár kis-középpolgári, de azért teljességgel elüt a némettől; olyan világot, amelyben az embereknek még van jellemük és kezdeményező képességük és ha külföldi fogalmak szerint gyakran furcsán is, de önállóan cselekszenek.” — Marx-Engels: *Művészetről-irodalomról*. Szikra, 1950. 56. o.) Plehanovnál a dekadencia eluralkodása elkerülhetetlen végzet. „A hanyatlás korában a művészetnek is hanyatlónak (dekadensnek) kell lennie. Ez elkerülhetetlen.” (180. o.) Az osztályok egymáshoz való viszonya és egymásra való hatása, a belőlük előálló társadalmi összmozgás iránya és jellege e koncepció szerint úgyiszlóvén érintetlenül hagyja a művészi világnézetet. Az osztálypszichológia itt már a látás börtönévé válik, melynek ablakán csak

örök-egy aspektusban, egyoldalúan és eltorzultán tárul fel a külső világ. Úgy érzem, ezért tűnik el Plehanovnál a realizmus fogalma: nincs mit jelölni vele. Két jellemző példát erre. *Néhány szó a munkás-olvasókhoz* c. cikkében, abból a tételből kiindulva, hogy „minden osztálynak megvan a maga költészete”; Plehanov utal Puskin *Anyeginjére*. Meghajlik Puskin tehetősége előtt, de kijelenti: az anyegini „kiábrándultság” olyan pszichikai kuriozitás, amely a földbirtokos osztály érzésvilágából sarjad ki és más osztályhoz tartozók számára teljesen érdektelen. „A munkásember egyszerűen nem érti meg ennek a regénynek a tartalmát.” (427. o.) A művészi szubjektivitás tehát csak egy partikuláris világot tud megjeleníteni. Plehanov később enyhített ugyan a puskin életműnek ezen a hamis és igazságtalan értékelésén, esztétikai alapkoncepciója azonban változatlan maradt. 1911-ben publikált Tolsztoj-tanulmánya a marxi és a tolsztoji világnézet „összeegyeztetői” ellen íródott, s mint ilyen, Lenin szerint is hasznos munkának bizonyult. Egyes pontokon Tolsztoj művészetét is elemzi. A tehetőség udvariasság elismerése most sem hiányzik. Az ideologikus torzítások felmutatása azonban esztétikai értékítéletté válik: „Ennek az életnek az undok oldala — a parasztlakó földesúri kizsákmányolása — Tolsztoj számára mintha nem is létezett volna. . . Ha az egyszerű nép színre lép is, pl. a „Háború és béke”-ben vagy a „Kozákok”-ban, akkor csupán azért, hogy közvetlenségével kidomborítsa a comme il faut (jól nevelt) emberek emésztő reflexiókat.” (443. o.) Érdemes lenne Plehanov Tolsztoj-képét részleteiben is szembevetni a Leninével. Lenin is a tolsztoji tanítás belső ellentmondásaiból indul ki, de az ő ábrázolásában ezek az ellentmondások nem egy hermetikusan elzárt földesúri osztályhelyzet kifejezői. Leninél Tolsztoj világnézete csakúgy, mint művészete „az orosz forradalom tükré”, „azoknak az ellentmondásos viszonyoknak a kifejezése, amelyek közé a XIX. század utolsó harmadában az orosz élet jutott.” (Lenin: *Az irodalomról*. Szikra, 1951. 64. o.) A társadalmi összemoszgás, a forradalmosodó orosz élet Tolsztoj „egész világnézetének megváltozásához vezetett”. (Uo. 76. o.) Ezért lehet mélységesen igaz a Gorkij által feljegyzett paradoxon: „eddig a grófi igazi muzsik nem szerepelt az irodalomban.” (Uo. 220. o.)

Ez a dialektikátlan szemléletmód nemcsak a művészet funkcionális törvényszerűségeinek vizsgálata során jelentkezik, hanem a genezissel foglalkozó tanulmányokban is érvényesül és pozitivistá megfogal-

mazásokhoz vezet. Ismét hangsúlyoznunk kell: Plehanov teljesen tisztában van minden olyan kísérlet szükségszerű kudarcával, mely az elvont emberi természettel próbálja magyarázni a történelem objektív fejlődéstörvényeit. Ezért a művészet keletkezéstörténetének, az esztétikai érzék genetikájának vizsgálatával is túl akar lépni „az emberi természet sajátosságairól való okoskodás határain”, s a genezis problémáját a primitív társadalom ökonomiája és szociológiája oldaláról közelíti meg. Megoldásai azonban itt sem mentesek bizonyos felemáságtól. Kritizálja ugyan azt az álláspontot, mely szerint a széperzék biológiai-fiziológiai adottság, de kritikája inkonzekvens. Amikor Darwinnál találkozunk azzal a nézetel, hogy a széperzék nem emberi specifikum, mivel analóg életmegnyilvánulásokat az állatvilág magasabbrendű fajtáinál is megfigyelhetünk, a darwini felfogás differenciált elemzése és a marxista felfogás konkretizálása helyett megelőlegezik a két álláspont eklektikus összeegyeztetésével. (Megjegyzendő, hogy ez a törkevés kitapinthatóan jelen van Plehanov más munkáiban is; *A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez* a marxizmust egyhelyütt éppenséggel „a társadalomtudományra alkalmazott darwinizmusnak” nevezi. — Im. Szikra, 1950. 246. o.) Az ember esztétikai érzékének természetesen van természeti és társadalmi oldala. A marxi álláspont nem dualista egymásmelletiségként fogja fel a két oldal viszonyát, hanem felismeri a meghatározó mozzanatot: azt a tényt, hogy az ember társadalmi lény, s természetét a társadalmi tevékenység fővonalában álló munkafolyamatban teremti meg önmaga számára. Az állatvilágból örökölt ösztönök, reflex-mechanizmusok, affektusok és érzékek ugyanebben a folyamatban humanizálódnak, sajátosan emberi arculatot vesznek fel. Plehanovnál elmosódik a fiatal Marx ama koncepciója mely szerint az emberi érzékvilág a valóság tevékeny-gyakorlati elsajátításának folyamatában kap specifikusan emberi karaktert. Helyette megjelenik egy olyan szillogizmus, amely bizonyított premisszáként az állati és az emberi „széperzék” azonosításának tételéből indul ki. „Az emberre, éppúgy, mint sok állatra, jellemző a széperzék, vagyis megvan az a képessége, hogy bizonyos dolgok vagy jelenségek hatására különleges („esztétikai”) élvezetet érezzen. De hogy milyen dolgok és jelenségek nyújtanak neki ilyen élvezetet, az azoktól a körülményektől függ, amelyek hatása alatt nevelkedik, él, tevékenykedik. Az ember természetéből következik, hogy esztétikai ízlése és fogalmai lehetnek. Az embert körülvevő feltételektől függ, hogy

ez a lehetőség valósággá válik-e ; ezek a feltételek magyarázzák meg, hogy az adott közösségi ember (vagyis az adott közösség, az adott nép, az adott osztály) éppen ilyen esztétikai fogalmakkal és ízléssel rendelkezik, nem pedig másmilyenrel.” (13. o.) Aligha kétséges: lehetőségnek és valóságnak, érzékelő képességnek és érzettartalomnak ez a szétválasztása csak kiterés az eredeti probléma megoldása előtt. Az esztétikai képesség genetikája feltáratlan maradt, csupán transzponálódott egy ősbíbfézfába.

Következetlenség ez, de nem esetlegesen, nem kivételként előálló következetlenség. Ha Lenin *A dialektika kérdéséhez* c. vázlatában kifogásolta, hogy Plehanov nem fordított figyelmet a marxista ismeretelmélet *velejére* : a dialektikára, akkor e megjegyzés teljes joggal vonatkoztatható a most vizsgált esztétikai írásokra is. Sa-

játságos dolog: az elmúlt időszakban a marxista kutatás nem szentelt olyan figyelmet a plehanov ihagytak feldolgozásának, mint amint az megérdemelt volna. A személyi kultusz légkörében persze nehéz volt felmérni az egyéniség és a néptömegek történelmi szerepét megvilágító, a felépítmény-elméletet lényeges pontokon konkretizáló orosz marxista igazi jelentőségét. Ugyanakkor azonban mintha elsikkadt volna a lenini kritika alapvető gondolata is: a plehanovi életművet átható adialektikus pozitívizmus részletes feltárása még várat magára. Történelmi igazságot szolgáltatni Plehanovnak éppen ezért ezt jelenti: a tényleges érdekemek és a tényleges gyengeségeknek megfelelően kell elhelyeznünk az elismerés és a bírálat hangsúlyait.

Zoltai Dénes

Roger Garaudy: Isten meghalt Tanulmány Hegelről*

Garaudy új könyve jelentős segítséget nyújt a hegeli filozófia megértéséhez, méghozzá két egymással összefüggő vonatkozásban: igen érdekesen és gazdagon mutatja meg a hegeli életmű alapvető társadalmi-történelmi meghatározóit, a francia forradalom fejlődésének, fejlődési fázisainak hatását a hegeli problematika kialakulására, az ifjúkori munkák összefüggő elemzésén keresztül egészen az érett művekig; ezen az alapon analizálja azután behatóan Hegel módszerét és rendszerét, annak minden fontosabb oldalát, feltárja az egész életmű belső logikáját és történelmi értelmét.

E munka jelentőségéhez alapvetően figyelembe kell venni azt, amit Marx, Engels, Plehanov és Lenin ismételten aláhúztak: a hegeli filozófia nélkül nem jött volna létre a tudományos szocializmus, a marxizmus, Hegel filozófiája és különösen dialektikája nélkül nem lehet ténylegesen megérteni a marxista filozófiát, nem lehet megérteni Marx Tőkéjét. Garaudy könyve ehhez ad segítséget, más újabb munkákkal egy sorban. Míg pl. Ovszjanyikov „Hegel filozófiája” c. könyve (amely most jelenik meg a Gondolat kiadónál) a hegeli filozófiát Hegel korának, életrajzának, ifjúkori műveinek rövid áttekintésével kezdi, hogy azután alapvetően az érett műveket elemesse, kiindulva a filozófia alapkérdésére adott válasz vizsgálatából, és végül felvázolja a hegeli filozófia történelmi sorsát, addig Garaudy arra törekszik, hogy mélyen megértesse, belülről, történelmi meg-

határozottságai alapján feltárja Hegel problémáját és törekveit.

Garaudy könyvének polemikus értelme is van (bár alapjában nem polemikus jellegű): kritikáját adja annak az irracionalista vonalnak (Wahl, Kojève, Sartre, Croce stb.), amely Hegelt a keresztény vagy az ateista egzisztencializmus atyjaként kívánja feltüntetni; bírálja a polgári filozófiatörténet által alkalmazott külsődleges periodizációt is; elemzéseivel választ kíván adni azoknak, akik hajlamosak a hegelianizmust már többé-kevésbé marxizmusként feltüntetni, de szól a bizonyos vonatkozásokban a burzsoá filozófiai irodalomban is megtalálható korábbi leegyszerűsítő véleményeknek is, amelyek Hegelt a porosz szellem bornírt képviselőjévé, a fasiszta totális ideológia szülőatyjává stb. tették.

Munkájának első részében Garaudy Hegel problémájának genézisével foglalkozik. Hegel olyan kérdést vetett fel, olvashatjuk a Bevezetésben, amely az ő korában még megoldhatatlan volt, de éppen a mi korunkban oldódik meg: ez a társadalmi és a tudat kettéhasadásának és e kettéhasadás megoldásának problémája. Hegel választ keres a kapitalizmus kora, a francia forradalom és a napoleoni birodalom korszaka, a burzsoázia felülkerekedése és hatalomra jutása által felvetett kérdésekre. Hegel problémája ifjúkori munkáiban bontakozik ki — az érett Hegel filozófiai rendszerének roppant absztrakt, titokzatosnak tűnő választ csak akkor érthetjük meg, ha megértjük azt a társadalmi, politikai, teológiai és

* Roger Garaudy: Dieu est mort. Etude sur Hegel. Presses Universitaires de France, 1962., 436. o.

filozófiai problémát, amelyet Hegel maga drámai erővel átélt.

A politikai-vallási probléma a francia forradalom hatására alakul ki Hegelnél. Az állam (a társadalom) és a szellem (a vallás) válsága: ugyanannak a kettőhasadásnak két aspektusa — ez az ifjú Hegel alapvető gondolata. Hegel először a francia forradalomban látja a megoldást, a szabadság birodalmának eljövetelét, az egyén és a társadalom harmóniáját és ezzel együtt a belső szellemi harmónia megvalósulásának útját. De a jakobinus diktatúra, majd a thermidori fordulat hatására módosul és bonyolultabbá válik Hegel problémája: ez Hegel számára az első forradalmi lelkesedés fájdalmas revíziójának időszaka, a döntő fordulat időszaka fejlődése szempontjából, az átmenet egy forradalmi felfogásról a kibékülés filozófiájára. Ezentúl a konszolidálódó polgári rend élesen jelentkező ellentmondásainak magyarázatára törekszik, az elidegenedést a szabadság megvalósulásának mozzanatává teszi, a számára végleges burzsoá rendben keresi a magántulajdonban és a keresztény vallásban kifejeződő individuum összebékítését az állammal (mint társadalmi totalitással) és az abszolútumra törő szellemmel.

Garaudy megmutatja, hogyan fordul ezután Hegel a probléma és a megoldás gazdasági összetevőinek elemzése felé, miért tanulmányozza az angol polgári gazdaságtant. Ekkor bontakozik ki Hegelnél a munka eltárgyasulásának és az elidegenedésnek a problémája, az ember és a természet, az ember és a társadalom, a szükségszerűség és a szabadság problematikája. A burzsoá rend korlátai arra kényszerítik Hegelt, hogy problémáját tisztán spekulatív, idealista, tragikus, végeredményben teológiai síkra transzponálja.

A hegeli probléma teológiai síkra transzponálódik. Hegel lemond a világ megváltoztatásáról, és ehelyett a világ új értelmét, új magyarázatát keresi, kiegészíti a valóságos világgal, és kutatja korának mozgását, belső dialektikáját. Hegel problémája — mutat rá a szerző — filozófiai és erkölcsi problémává válik: célja a világot újra gondolni belülről, gondolatban meghaladni a valóság ellentmondásait. A vallás adja meg számára azt a szimbolikus nyelvet, amelyben kifejezhető a valóság dialektikus ellentmondásossága. A teológiai transzpozíció pedig átvezet a spekulatív filozófiához. Isten halálának szükségszerűsége — ez a gondolat kíséri végig ezentúl Hegelt — az ellentmondás, a rossz, a halál szükségszerűsége: Isten halála a negativitás, a meghaladás, a halált magában mozzanatként foglalja végtelen élet szimbólumába.

A spekulatív filozófia, amelyet innen fejleszt ki — a teológia fogalmi transzponálása. Hegel alapvető problémája — a kettőhasadás megoldása — most már teológiai-spekulatív nyelvezetben ölt formát. Hegel keresi az átmenetet a dualista koncepcióról (amely szembeállítja Istent és embert, végtelent és végest, mindent és egyént, objektumot és szubjektumot) egy organikus felfogásra, amelyben az ellentmondásos oldalak az Eszme szükségszerű fejlődésének egy-egy mozzanatává válnak.

Könyve második részében Garaudy áttér a hegeli módszer elemzésére. A dialektikus módszer kialakítása ebben a spekulatív formában az, ami lehetővé tette Hegel számára — mutat rá a szerző —, hogy megoldja azt a problémát, amelyet elődei nem tudtak megválaszolni. Itt adja Garaudy a német idealizmus fejlődésének elemzését. A német fejlődés elmaradottsága következtében Németországban a burzsoázia uralma elméleti spekuláció maradt. Hegel életművének központi ellentmondása: a francia forradalom iránti lelkesedés, amely átalakul a porosz monarchia gyakorlati igazolásává; a forradalom történelmi szükségszerűségének kimutatása Franciaország vonatkozásában és a forradalom lehetőségének tagadása német viszonylatban. A francia forradalom iránti lelkesedés és a forradalom lehetetlensége Németországban a német idealizmust az ember tevékenységének, hatalmának, autonómiájának kiemelésére, de egyúttal ennek az elmélet, a megismerés síkjára való korlátozására ösztönözte. A materializmus volt a burzsoá forradalom aktív fázisának filozófiája — mutat rá Garaudy —, a győzelmes forradalom filozófiája az idealizmus, és ennek módszerét a német idealisták dolgozták ki.

A következő fejezetek feltárják azt az utat, amely Kanttól, a spekulatív filozófia megteremtőjétől, Fichte antitetikus módszerén és az objektív idealizmusra áttérő Schellingén keresztül elvezet Hegelhez, Hegel módszeréhez, a spekulatív dialektikához.

Garaudy mindenekelőtt összefoglalja a hegeli dialektika forrásait. Ezek: a német idealizmus fejlődése, amely kialakítja az igazi filozófiai, spekulatív módszert; a tudományos fejlődés elért színvonala; a kor történelmi és politikai viszonyai. Hegel dialektikája — húzza alá a szerző — a fennálló viszonyok igazolásának dialektikája. A valóságos totalitás igazolása megköveteli, hogy az ész bekebelezze az ellentmondást mint a totalitás mozzanatát. Ezért válik az ellentmondás a módszer központi problémájává. Garaudy igen érdekesen kiemeli, hogy Hegel nem száll szembe a valósággal

sem romantikus, sem utópikus módon, nem keresi a menekülést, nem fogadja el az eszmény és a valóság absztrakt szembeállítását, arra törekszik, hogy a jelent, a valóságot a maga totalitásában és szükségyszerűségében ragadja meg. Véglegesen megoldódik Hegel ifjúkori problémája: az egyén és a társadalom, a rész és az egész egységének problémája. Számára a napoleoni állam a mintája az ellentmondások meghaladásának, megszűnve-megőrzésének, amelynek Hegel abszolút tudása képezi egyszerre igazolását és spekulatív transzponálását.

Roger Garaudy elemzi a hegeli módszer alapvető fogalmait és jellegzetességeit (a totalitás, az ellentmondás fogalmát; a módszert mint oszthatatlan objektív és szubjektív dialektikát, mint a lét fejlődéstörvényét és a megismerés mozgását). Ez a módszer, amely pedig mélységesen forradalmi, mert kifejezi egy forradalmi kor dinamizmusát, amely mindent bevon a keletkezés, fejlődés, hanyatlás és halál ciklusába — egy konzervatív rendszerhez, a fennálló rend igazolásához vezet. Hegel alapvető ellentmondása, a módszer és a rendszer ellentmondása: a mély történelmi értelem összeütöközése azzal a törekvéssel, hogy a történelmet és az életet befejezze — ez az ellentmondás áthatja a hegeli módszert minden részletében.

A hegeli rendszerrel foglalkozik a könyv harmadik része. Ennek I. fejezetében (A megismerés rendszere és A szellem fenomenológiája) Garaudy módszeres elemzését adja Hegel egyik fő művének, A szellem fenomenológiájának. Kimutatja, hogy a megismerés rendszere Hegelnél egyúttal a megismerés története és pedagógiája, amellyel felülemelkedhetünk a közvetlen, vulgáris megismerésen és eljuthatunk az abszolút tudásig. Garaudy gondosan elemzi Hegel pozitív eredményeit és idealista korlátait, a rendszer mögött rejlő problémákat, a rendszer materialista tartalmait, alapos, többszintű kritikáját adja az elidegenedés hegeli felfogásának.

A II. fejezetben (A lét dialektikája) elemzi Garaudy a lényeg alapvető rendszerét, rámutat arra a megfelelésre, amely fennáll a lét mozzanatai (Logika) és a megismerés mozzanatai (Fenomenológia) között. A Logika kiindulópontja az az eredmény, amelyre a Fenomenológia jutott: a lét és a tudat objektív idealista értelemben vett azonossága. Garaudy kiemeli a Logika nagy fontosságát a pozitívizmus elleni harcban, elemzi a Logika tartalmát, a célszerűség, a szubsztancia és a szubjektum egységének, a tevékenység és a megismerés egységének, az ellentmondás elvének problémáját. Rámutat a hegeli Logika óriási jelentőségére, arra, hogy — misztikus

formában ugyan — egy roppant értékes módszert fedezett fel, és hogy a fogalom dialektikájában kifejtette a természet és a történelem dialektikáját, az ellentmondás törvényét.

Hegel természetfilozófiai nézeteinek rövid elemzése után, a III. fejezetben Garaudy áttér a szellem filozófiájára (A szellem filozófiája és a „totalis ember”). Ez a szellem rendszere, mutat rá a szerző, amely egyszerre történetfilozófia és filozófiatörténet, három alapvető mozzanatával: a művészettel, a vallással és a filozófiával. Garaudy kiemeli azokat az értékes hegeli gondolatokat, amelyeket azután a marxizmus tett közkincsé (a történelem az ember munkájának terméke; az ember a munka teremtménye; a munka elidegenedése; a személyiség történelmi szerepe; a dialektika forradalmi értelme; a tagadás mint a haladás szükségszerű mozzanata; a történelem mint a munka és a harc terméke stb.), és elemzi ezek idealista korlátait, Hegel humanizmusának, szabadságfelfogásának idealista jellegét. Garaudy érdekesen taglalja Hegel ateizmusának kérdését és megmutatja annak kétértelműségét.

Következtetéseiben Garaudy rámutat arra, hogy végeredményben a hegeli filozófia a társadalom kettéhasadottságának a terméke, mely ezt a kettéhasadást szeretné megszüntetni, erre azonban kora feltételei között képtelen. Hegel problémáját a mi korunk oldja meg. Hegellel szemben Marx a világ forradalmi átalakításának útjára léphetett.

Talán sikerült e rövid vázlattal érzékelteni Roger Garaudy új könyvének gazdagságát. Hozzá kell tennünk azonban, hogy e gazdagsággal kapcsolatosak bizonyos nehézségek is. Egyrészt a könyv nem könnyű olvasmány, a hegeli filozófia részletes elemzése, a sok idézet szükségképpen megnehezíti az olvasó feladatát — de hát ez olyan nehézség, amelyet nem kerülhetünk el. Másrészt azonban — ez már a könyv fogyatéka — a szerző nem nyújt mindenütt elegendő segítséget a hegeli gondolat megértéséhez, megítéléséhez és értékeléséhez a hegeli problematika immanens bírálatának folyamatában. Nem a szájbarágást hiányolom: Garaudy könyvének egyik erénye, hogy igen termékenyítően hat az ember gondolkodására. De a nagyobb segítség nem ártott volna, egyes részletkérdésekben sem.

Kíváncsaink nem vesznek el semmit Garaudy könyvének értékéből. Éppen ezért csak örülhetünk annak, hogy ezt a Hegelről szóló jelentős művet a közeljövőben a Kossuth kiadó a hazai olvasóközönségnek is rendelkezésére bocsátja

Sipos János

Rased Hoszein-Ali: A Kelet és a Nyugat két filozófusa¹

Rased Hoszein-Ali ma élő iráni filozófus és egyházi személyiség. Szentbeszédeivel óriási tekintélyre tett szert, legnevesebb prédikátora Iránnak. Szóban forgó könyvének harmadik kiadása 1955-ben látott napvilágot, s most készül a negyedik.

A szerző a művét filozófiai kérdések népszerűsítésének szenteli, egyrészt számos általános filozófiai problémával kívánja megismertetni az olvasót, másrészt — s erre utal a kötet címe is — igyekszik összevetni Szadr-ol-Motaahhelin (Szadra) és Einstein nézeteit.

A könyv értékelése szempontjából mindekelőtt le kell szögezni, hogy Irán jelenlegi viszonyai között e kötet megjelenése már önmagában pozitív és értékes tény. Az ország társadalmi és kulturális körülményeire teljesen ráillik Forughi Mohamed-Ali XX. sz. eleji filozófus, irodalomtörténész és politikus megállapítása: „*Figyelemre méltó, hogy a Keleten és a muzulmán országokban is a kulturális ügyek néhány évszázada teljesen ott tartanak, mint a skolasztika idején Európában.*”²

A feudális Iránban eretneknek bélyegezték Avicennát,³ Omar Chájjámnak bizonygatnia kellett, hogy nem filozófus⁴, az „Ehvan-osz-Szafa”⁵ tagjainak titokban kellett összeállítaniuk enciklopédiájukat, és Szadrának, az újkor legnagyobb közéleti gondolkodójának az élete felét bujdosásban kellett töltönie. Lényegében nem változott a helyzet évszázadunkban sem. A monopóliumok, elsősorban az olajtrösztök bábjaként uralkodó kormányzatok olyan viszonyokat teremtenek a tudomány és kultúra terén is, hogy pl. Forughi kénytelen elhallgatni a filozófiatörténetében Marx nevét, meg sem említheti a marxizmust, az egyetemeken és a

főiskolákon pedig betiltották a darwinizmus tanítását. És szabadságát, életét kockáztatja az, aki a kor haladó gondolataival próbál megismerkedni, vagy másokat igyekszik megismertetni velük.

Ilyen körülmények között vet fel Rased számos filozófiai kérdést, és törekszik arra, hogy a természettudomány legújabb eredményeit felhasználva, logikus érvelésekkel választ adjon e kérdésekre. Ez már önmagában tiszteltetreméltó vállalkozás, és hosszasan lehetne részletezni a könyv pozitív vonásait. A problémák tisztázása érdekében azonban inkább a mű árnyoldalait emelem ki, különösen Einstein és Szadra összevetését.

Szadr-ol-Motaahhelin — aki, akárcsak Szaádi és Hafiz, sirázi volt — a XVII. század első felében új filozófiai nézeteivel megrendítette az iszlám filozófiáját. A skolasztika és a neoplatonizmus közötti ellentétek és ellenségeskedések megoldásából indult ki, de olyan filozófiai állásponthoz jutott el, amely alapjában véve mindkét irány ellen fordult. Nézeteit az „Aszfár” (Utak, Utazások) című fő művében fejti ki. Ebben a világ eredetét természeti anyagból vezeti le, amely anyag egységes, arkhéból és formából áll. A világ szubsztanciája állandó mozgásban és változásban van, és ez a mozgás, mely szükségszerűsége ennek a szubsztanciának, elválaszthatatlan tőle. A mozgás magában a szubsztanciában megy végbe, és nemcsak az attribútumokban, mert — mondja — ha az attribútumok leszármazottai a szubsztanciának, akkor csak úgy változhatnak, ha maga a szubsztancia változik. Szadra ebből az alaptételből olyan következtetést von le, amely még bátrabb lépést jelent. Szerinte a szellem kezdetben nem létezhet anyagtól függetlenül, vele és belőle jön létre és fejlődik ki. Csak később, a test halála után válik függetlenné az anyagtól. Mint látjuk, Szadr-ol-Motaahhelin nézetei határozott materialisztikus és dialektikus vonásokat tartalmaznak.

Rased a Szadra és Einstein filozófiai nézeteinek hasonlóságát abban látja, hogy a „relativitáselmélet alapja is a mozgás általánossága”, és Szadra véleménye is az, hogy a „világ eredeti szubsztanciája állandó mozgásban van”.⁶ A szerző azonban érzi, hogy érve elégtelen, ezért így igyekszik megerősíteni álláspontját: „Bár... Szadra koncepciója a természeti anyagra és azokra a tárgyakra vonatkozik, melyekben a mozgás végbemegy, a modern természettudósok pedig (itt Einsteinre is gondol — H. K.) a dolgok fizikai tulajdon-

¹ Rased: Do filszufe sargh va gharb. Teherán, 1955

² Forughi: Szejre hekmat dar Órupa (A bölcsélet története Európában). Teherán, 1941. 66. o.

³ Avicennának tulajdonítják a következő négy-sorost:

„Engem eretneknek bélyegezni nem könnyű,
Nincs az én hitemnél erősebb hit.
Olyan, mint én, egy van a világon, és ha az is

eretnek,
Akkor nincs az egész világon egyetlen muzulmán”.
L. Dr Safagh: Tarighe adabijate Iran (Irán irodalomtörténete). Teherán, 1958. 102. o.

⁴ Chájjám egyik híres négyesorosa így szól:

„Az ellenség hazugul azt állítja, hogy filozófus

istén azonban tudja, hogy én az nem vagyok.
De ha már e siralomvölgybe kerültem,

Vajon értéktelenebb vagyok annál, hogy tudjam

ki vagyok?”

Chájjám: Robalijate. Teherán, 1954. 34. o.

⁶ Szűkebb körű értelmiségi földalatti szervezet, melyet a XI. században hoztak létre azzal a céllal, hogy írásbeli tevékenységével küzdjön a tömegek felvilágosításáért. Tagjai ötvenkét témakörből álló természet- és társadalomtudományi gyűjteményt szerkesztettek.

⁶ Rased: i. m. 80. o.

ságaira és matematikai arányaira... Mindamellet egy pontban megegyeznek, abban, hogy a dolgok eredete — mozgás.”⁷

Ez az idézet tömören visszatükrözi a műben kifejtett gondolatok jó részét, de a szerző módszertani felfogásáról is tájékoztatást nyújt. Így, ha az itt felmerült problémákat megvizsgáljuk, egyben a könyv más hiányosságaira is fényt deríthetünk.

A szerző, amellet, hogy nézetei igazolására filozófiai rendszerüktől függetlenül minden filozófust maga mögé sorakoztat fel — pl. kijelenti, hogy minden filozófus egyetért abban, hogy a világ lényegében megismerhetetlen —, a filozófusokat általában két táborra osztja: a régi és az új filozófusokra. E felosztás kritériuma Rased szerint az, hogy a régi filozófusok az anyagot csak logikai érvelésekkel és spekulatív eszközökkel vizsgálták, az új vagy modern filozófusok viszont az anyagot a fizikai sajátosságok és a matematikai számítások alapján veszik szemügyre.⁸

Rased azonban ezzel a sajátos felosztással nemcsak teljesen mellőzi a filozófiai elméletek alapvető különbségét — a materialista, illetve az idealista felfogást —, hanem egyben egy felszínes módszertani különbözőséggel is helyettesíti. Ebből azután olyan megállapításokra jut, hogy Szadra régi filozófus, Püthagorasz pedig új, mert az utóbbi matematikailag magyarázta a világot.

Nyilvánvaló továbbá az is, hogy nem a mozgás általánosságának elismerése a legjellemzőbb filozófiai vonása a relativitáselméletnek. A speciális relativitáselmélet két kiinduló posztulátuma a következő: a fénysebesség állandósága és felülmúlhatatlansága, valamint mindazoknak a koordináta-rendszereknek az elvi egyenértékűsége, amelyek egyenletes egyenesvonalú mozgást végeznek egymáshoz képest.

Nem helytálló az a megállapítása sem, hogy a régi és a modern filozófusok abban az egy kérdésben egyetértenek, hogy „a dolgok eredete — mozgás”, hiszen még a mozgás általánosságának elismerésében sem osztozik minden gondolkodó. Maga a szerző mutat rá másutt a könyvében a skolasztikus felfogásra, amely szerint a szubsztancia nem mozog, hanem a mozgás csak az attribútumokban, illetve ezeknek is csak négy falfajában létezik. Itt ismét kibukkan helytelen felosztási alapja is, hiszen megint csak ezen az idealista állásponton belül differenciál a filozófusok között.

Rasednek az a törekvése, hogy összefüggésbe hozza Szadrát Einsteinnel, szer-

vesen összefügg a szerző világnézetével. Ez a szemlélet elméletileg közel áll a „fizikai idealizmushoz”, melyet fantasztikus módon fejleszt tovább. „A fizikusok bebizonyították, hogy a fény, a hang, továbbá minden gáz-, folyékony és szilárd halmazállapotban lévő dolog semmi más mint mozgás” — mondja „A relativitás” című fejezetben.⁹

A tudomány, szerinte, a fény- és elektromos részecskékből álló atomok küszöbéig juttat el bennünket. „És itt már megtorpan a tudomány, tovább már csak a filozófia szárnyán szállhatunk. Ez pedig csak annyit tud mondani, hogy a fényrészecskék egy a fénynél finomabb szubsztanciából állnak, melyet nem lehet anyagnak nevezni.”¹⁰

Rased világnézetének másik oldala — ismeretelmélete — a fizikai idealizmushoz hasonlóan agnosztikus: minden tudásunk viszonylagos, a világ tehát nem ismerhető meg — mondja. Úgy véli, hogy ismeretelméletét is alátámasztja a relativitáselmélet. Rased a viszonylagosság abszolutizálása következtében odáig jut, hogy visszafordíthatónak tartja az idő kerekét. Szerintünk — írja — egy vonat *A* városból *B* városba haladva teszi meg a közöttük lévő távolságot, de a Mars felé utazó ember számítása szerint a vonat először *B* városba érkezik, azután indul el *A* városból.¹¹ E logika alapján a más feltételek között létező lények szerint Földünkön úgy zajlik az élet, hogy a porladozó holttestek feltámadnak, minden életfunkciót visszafelé végezve kiskorúvá, majd csecsemővé válnak, és így tovább. Ez azonban meghamisítása Einstein nézeteinek. Einstein szerint két „elemi esemény” időbeli egymásutánisága csak abban az esetben fordulhat a vonatkoztatási rendszerek mozgási állapotától függően a visszájára, ha olyan eseményekről van szó, amelyek nem gyakorolhatnak egymásra fizikai hatást. Ha azonban egy és ugyanazon természeti folyamat két mozzanatáról van szó, amelyek közül a korábbi hatást gyakorol a későbbire, ezek egymáshoz képest a relativitáselmélet szerint is *abszolút* érvénnyel jelentik a múltat, illetve a jövőt. Utóbbi esetben a közöttük lévő időköz *nagysága* lesz csak Einstein szerint viszonylagos jellegű, de nem az iránya. Az ok és az okozat időbelisorrendje egyetlen vonatkoztatási rendszerben sem fordulhat meg, ezt Einstein világosan leszögezi.

A könyvnek talán az a legnagyobb fogyatéka, hogy Einstein nézeteit nem saját műveiből, hanem Arthur Eddington interpretációiból veszi, főleg

⁷ Uo.

⁸ L. uo. a 6., illetve a 11. fejezet.

⁹ Uo. 83. o.

¹⁰ Uo. 35. o.

¹¹ Uo. 85. o.

„A fizikai világ természete” című műből.¹²

Eddington, hivatása szerint matematikus és csillagász, valóban sokat foglalkozott a modern fizika problémáival. Idealista filozófusok körében Einstein legnagyobb angol nyelvű interpretátorának tartják, de távolról sem egyszerű ismertetője és népszerűsítője Einsteinnek, hanem tulajdonképpen a relativitáselméletben találja egyik legjobb eszközt annak, hogy saját zavaros, félig szubjektív, félig objektív idealista agnosztikus-misztikus nézeteit alátámassza és magyarázza. Szóban forgó könyvében ez kiváltképp kifejezésre jut. Ebben — miután örömnépet ül a klasszikus tudomány összeomlásán,¹³ hiszen abban látta alapját az anyag létezéséről alkotott materialista nézeteknek —, elhomályosítva reális tudományos ismereteinket, a következőképpen házasítja össze őket a misztikával: „Mi üldöztük a szolid szubsztanciát a folytonos közegtől az atomig, az atomtól az elektronig, és ott elvesztettük. Azt mondhatják nekünk, hogy ezen üldözés végén legalább valami reálishoz értünk: a protonokhoz és az elektronokhoz. Amde az új kvantumelmélet elítéli ezeket a modelleket mint túlkonkrétakat, és otthagy minket minden összefüggő kép nélkül. Végül is csak a szimbolikus koordináták és mozzanatok maradnak meg nekünk, valamint a hamiltoni funkciók.” Eddington az eszmefuttatását így folytatja:

„Már láttuk, hogy a fizikai világban a dolgok jelentése nagymértékben megváltozik, mihelyt kívülről elmélkedünk rajtuk, ahelyett hogy belülről tennénk ezt, amint kell. Az önvizsgálattal kiderítjük az igazságot a külső szemlélet számára, de a misztikus érzésben az igazságot belülről ragadjuk meg, és az, ahogy kell is hogy legyen, saját magunk egy része.”¹⁴

Eddington felfogását a mi számunkra is kielégítően foglalja össze a könyv posztumusz kiadása előszavának szerzője, Bozman: „Ez a könyv a természettudományok világát az árnyékok és a szimbólumok világává változtatta át. Az árnyékok és a szimbólumok e világában töltötte élete hátralévő részét mint író, időnként kibújva a matematikai okfejtések fellegei és hegyei mögül, hogy egyet vigyorogjon vagy szemtelen megjegyzést tegyen, miközben a kozmikus térről leszállt a kozmikus világba, és — a fejünkre mért ütéssel — vissza-

hozott bennünket olvasmányaink vad kalandor világából megszokott érzésvilágunkba.”¹⁵

Bozman nyíltságában azt is megmondja, hogy mire jó ez az árnyékos, ködös kép, amelyet Eddington ad a „két világ”-ról. A két világ közül az egyik érzéki, a másik tudományos, az egyik intím és misztikus, a másik szimbolikus és megismerhetetlen.

„Nem lenne túlzás, ha elsőrendű jelentőséget tulajdonítanánk e könyvnek abban, hogy a gondolatot felszabadították a klasszikus tudomány béklyóiból. Az új eszmék annyira gyorsan terjedtek el, hogy az új generáció már aligha értheti meg azt a fojtogató hatást, amelyet a materializmus gyakorolt a filozófiára a XIX. század folyamán elért szenzualista gyakorlati sikerei következtében. A klasszikus tudomány mindenható erő volt. . . (Kiemelés tőlem. H. K.) és ugyanakkor elnyomta az emberi szellemet. Talán egyenesen a materializmus okozta a világháborúkat és a két háború közötti merev államformák keletkezését. És éppen amikor az teljeshatalmúnak és terjeszkedőnek látszott, Einstein, Eddington és mások. . . leplezték korlátaikat és eloszlatták a lidércet.”¹⁶

Világos beszéd ez, úgy véljük, nincs szükség semmiféle kommentárra. Egy tény azonban le kell szögezni: Einstein, aki az ismeretelméletben racionalista volt, munkálkodását és tudását nem az árnyékok és homályok kódének sürítéséért vetette latba, hanem szétosztására. Posztulátumokból indult ki és ezekből a logikai és matematikai dedukció módszerével vezette le elméletének tételeit. A relativitáselméletnek egyik legfontosabb felismerése, hogy minden energiaátadás tömegátadással jár együtt és megfordítva. A tömeg elválaszthatatlan az energiától, az anyag elválaszthatatlan a mozgástól.

Az a körülmény, hogy Einstein idealista, magyarázó az ő nézetei zászlaja alá sorakoznak, a modern fizika még meg nem oldott problémáin kívül abból származik, hogy Einstein filozófiai téren valóban idealista.

*

Összefoglalóan leszögezhetjük tehát, hogy Rased állást foglal ugyan Szadra előremutató filozófiája mellett, ezt azonban zavaros összefüggésbe hozza a nem eredeti források alapján ismertetett, vélt einsteini világképpel.

Ki kell emelni, hogy Rased — bár sok mindenben téved — az idealizmusa ellenére sem sodródik Eddington misztifikáló ára-

¹² Uo. 78. o.

¹³ Arthur Eddington: The nature of the physical world (A fizikai világ természete). London, 1946. „A tudomány és a misztika” c. fejezet.

¹⁴ Uo. 309. o.

¹⁵ Uo. IX. o.

¹⁶ Uo. X. o.

datába. Érdeme továbbá, hogy — bár csak futólag — összeveti Szadra és Descartes nézeteit is. Ha ezt az összehasonlítást tette volna műve alapjává, jobban sikerült

volna érzékeltetnie Szadrának a filozófia terén elért, a korában ragyogó eredményeit.

Hekhamaneshi Keykhosrow

G. Gurvitch: *Dialectique et sociologie*¹

Gurvitch² e munkája két részből áll. Az első a dialektika történetének áttekintése (kereken 150 oldalnyi), a második pedig a dialektika elméleti kérdéseivel foglalkozik (mintegy 65 oldalon). Az aránytalanság szembeszökő. Ezt a szerző is érzi, és ezért a két téma egységére hivatkozik. Arra utal, hogy a történelmi részben is egy sor elméleti, elsősorban a dialektika jellegére és érvényességi körére vonatkozó kérdést érint és világít meg. Még ezzel sem tudja elkerülni azt, hogy a történelmi rész bevezető jellegűvé váljék. Mint ilyen pedig nem csak előkészíti a másodikikat, hanem el is válik tőle. Túlméretezett bevezetés lesz belőle, amely mellett az elméleti rész összezsugorodni látszik. Így azután az olvasóban az a rossz érzés ébred, hogy Gurvitchnek valójában kevés mondanivalója van a dialektikáról (s ezt próbálja a történelmi rész terjedelmével leplezni). Ehhez járul, hogy amit a dialektikáról magáról mond, az inkább véleménye, mint érveléssel-bizonyítással alátámasztott tudományos analízis. Így könyve meglehetősen diszkurzív válik, és álláspontja nem valami meggyőző, még ott sem, ahol valami érdekeset mond. Ugyanakkor viszont a helyes megfigyelések könnyedén keverednek a megalapozatlan kijelentésekkel és állításokkal, s ennek következtében a nem kellő alátámasztottságból eredő labilitás zavarosság érzetét is kelti. Ez a sajátos bizonytalanság megéreződik a gurvitchi koncepció alaptételein is.

A történelmi részből kiderül, hogy Gurvitchnek a dialektikával kapcsolatos alaptétele azonos a polgári gondolkodásban manapság terjedő — és főképpen a fenomenológiához kapcsolódó gondolkodóknál fellelhető — azon nézettel, hogy a dialektika valójában az emberi lét specifikuma. Szerinte is csak az emberi lét, tehát a történelem, a társadalom élete, továbbá a megismerés az, ami dialektikus, tehát a tudományos kutatás módszere is, még akkor is, ha a tárgya maga nem az, mint ahogyan a természetéről állítja. Mert Gurvitch a legmerevebben tagadja a természet dialektikájának létét. Ezzel az előítélettel indulva, a dialektika történetéről alkotott képe, természetesen csak torz lehet. Az áttekintés valójában a reális

történet feje felett való áttekintéssé válik, és Gurvitch egyszerűen átnéz olyan gondolkodók feje felett, mint Hérakleitosz és Diderot. Ők ketten azonban éppen ezért jobban jártak, mint azok, akiket Gurvitch tárgyal. Hegelt például meglehetősen furcsán intézi el — inkább szidja ugyanis, mint elemzi —, és ebben, az olvasó úgy érzi, elsősorban Gurvitch ellenszenvet jut szóhoz. Persze, elzárkózva a természet dialektikája elől, hogyan is tudná megérteni a nagy német gondolkodót. Így következik azután az, hogy jelentős szerepet juttat olyan gondolkodónak mint Plotinosz, valamint a koraközépkori misztikusoknak. Ugyancsak Gurvitch sajátos szemléletéből ered az, hogy Proudhont mindenek fölé emeli. Ebben azonban még az is közrejátszik, hogy a történelmi kép, amelyet fest, lényegében saját nézetének az apológiája. Ennek a résznek ugyanis az az alapvonása és többé-kevésbé nyíltan kimondott végkövetkeztetése, hogy a dialektika történetében egyetlen koncepció igazán következetes és helyes — a Gurvitché.

Ennek a gurvitchi dialektikának az alaptétele: az emberi valóság állandó mozgásban, totalizációban és detotalizációban van, semmi sem állandó. Ezt a jellegét, a mozgás egyetemes voltát azután a szerző a teljes relativizmusig ágátja-torzítja. Ennek megfelelően, a dialektika mint módszer fel kell robbantson minden kikristályosodott fogalmat, „hogy megakadályozza mumifikálódásukat, ami abból ered, hogy képtelenek a menetben (en marche) lévő emberi totalitásokat megragadni.” (180. o.) Ez nála, bizonyos szinten, az általános törvényszerűségek keresésének elvetését jelenti, és végső soron, azt a követelést, hogy a dialektikának semmilyen filozófiához sem szabad kapcsolódnia. A „minden” filozófiától való elzárkózás azonban, végső soron, a materialista és a marxista alapú dialektikával való szembefordulás. Az egyszerű leírásnak mint egyedül üdvözítőnek a hirdetése pedig Gurvitchet, minden tiltakozása ellenére, a neopozitivizmussal rokonítja. Nyilvánvaló tehát, hogy azok az érvek, amelyeket Gurvitch felhoz az öt neopozitivizmussal vádoló Sartre ellen, legkevésbé sem lehetnek meggyőzőek.

Gurvitch továbbá szembefordul azzal a felfogással, hogy a dialektika központi

¹ Flammarion, Párizs, 1962. 242. o.

magva az ellentmondások kérdése. Ezt a felfogást a legkülönbözőbb oldalakról támadja, érvként azonban csak azt hozza fel, hogy a valóságban nemcsak ellentmondásra épülő, hanem másféle mozgásformák is léteznek. Könyvének legjelentősebb részét, ha a pozitíven kifejtett nézetekre gondolunk, az utóbbiaknak a vizsgálata képezi. Szerinte a következő dialektikus formákat kell számon tartani: „1. a dialektikus komplementaritás, 2. a kölcsönös dialektikus feltételezettség, 3. a dialektikus kétértelműség, 4. a dialektikus polarizáció, 5. a perspektívák kölcsönösége”. (184. o.) Ezek közül, szerinte, csak a 4. pontban van szó az ellentmondás dialektikájáról, amely így egy kérdés a sok között. A továbbiakban Gurvitch az öt típust bővebben is kifejti, egyiket sem analitikusan, hanem pusztán leíróan, állítván, tételeit legfeljebb példákkal illusztrálva. Ezzel, természetesen, a bizonyítottságnak csak a látszatát tudja kelteni. Ez a módszer azután ahhoz a sajátos helyzethez vezet, hogy az abszolút relativizmust hirdető Gurvitch nemcsak a relativizmus abszolútságának hirdetésében, de ezekben a fejtegetésekben is a legmeregvebben dogmatikusnak bizonyul, mert a tudományos analízisre és bizonyításra épülő érvelés elől elzárkózva akar általános dolgokat mondani.

Ami mostmár az említett mozgásformákat illeti, azokról a következőket mondja: 1. A dialektikus komplementaritás „operatorikus eljárás, mely bizonyos kontrárius fogalmak és elemek kölcsönös kizárásának a látszatát mutatja ki, és e fogalmak és elemek a dialektika fényénél mint ikerestvérek mutatkoznak meg”. (190. o.) Komplementaritás jelentkezik, szerinte, az atomelméletben a hullám-korpuszkula viszonyban, vagy Heisenbergnél, az elektron sebessége és helyzete között. Hasonló viszonyt talál a mikroszociológia által tárgyalt csoportok között is. Erre a viszonyra, szerinte, az jellemző, hogy bár tagjai egymással konfliktusban vannak, nem létezhetnek egymástól függetlenül sem, létük egymás által feltételezett. 2. A kölcsönös implikáció lényege: „megtalálni az első pillanathan heterogén vagy kontrárius elemekben vagy terminusokban azokat a szektorokat, amelyek egymást metszik, amelyek összevágnak, amelyek tartalmazzák egymást, amelyek bizonyos fokig kölcsönösen áthatják egymást, vagy pedig amelyekben — az egyik a másikon — részlegesen immanensek”. (199. o.) Példának a pszichikai és a társadalmi élet viszonyát hozza fel, megemlíti a példák sorában az ókori görögység és a római birodalom viszonyát. Lényegében a kölcsönhatás vonatko-

zása az, amit ebben a viszonyban aláhúz. 3. A dialektikus kétértelműség terminusról definíciót nem ad, és a dolgok kétértelműségére, illetve kettős jelentésére hivatkozik. Az ilyen kettőséget olyan társadalmi csoportokkal és egységekkel illusztrálja, amelyek egyszerre vonzzák és taszítják egymást, amelyek barátok is és ellenségek is. (203. és köv. o.)

Az említett formákat vizsgálva Gurvitch kifejti, hogy ezek a dialektikus viszonyok bizonyos körülmények között antinómiákban fordulhatnak. Ez az antinómiás jellegű szembeállítás az, amely a 4. pontban tárgyalt dialektikus polarizációt jellemzi. Nála tehát az ellentmondás problematikája az antinómiákra zugsorodik, illetve mestersegesen erre szűkíti. E kérdéssel kapcsolatban élesen támadja Marxot, mondván, hogy Marx fetiszizálná a polarizációt és az antinómiákat. Ebből kiderül, hogy Gurvitchnél itt valójában egy megengedhetetlen csúsztatásról van szó, a marxi koncepció meghamisításáról. Abban igaz van, hogy „a dialektikus polarizáció sohasem egyetemes eljárás, és nincs benne semmi kizárólagos” (213. o.), csak hogy az ellentmondások problémája sem Marxnál, sem a marxizmusban nem szűkül le a polarizációra.

Az ötödik eljárásaként említett perspektívák kölcsönösségéről azt írja, hogy olyan elemekben, amelyek sem azonosítást, sem elválasztást nem engednek meg, „ki kell mutatni a kölcsönös immanenciájukat, amely olyan erőssé vált, hogy a megnyilvánulási formáikban bizonyos, többé-kevésbé szigorú parallelizmusoz vagy szimetriához vezet.” (213. o.) A példák sorában az egyén és a közösség között, az etika területén megnyilvánuló viszonyt említi.

Bármilyen röviden is tekint az ember végig a Gurvitch által felsorolt formákon, szembeötlő és minden közelebbi vizsgálatnál még jobban kidomborodik, hogy minden formában újra és újra az ellentmondás kérdésével találkozunk, és hogy valójában minden forma az ellentmondás dialektikájának egyik formáját képviseli. Így azután Gurvitch értelmezése semmit nem cáfol meg a marxista dialektikus szemléletről. Nem dönti meg azt az igazságot, hogy a dialektika magva az ellentmondás kérdése. Megállapíthatjuk továbbá, hogy Gurvitch valójában az egyes momentumoknál az egységvonatkozásokat igyekszik előtérbe állítani. A polarizáció esetében éppen ezt az egységet tépi szét. Így koncepciója bizonyos értelemben mechanikusnak mutatkozik: nem tudja megérteni a szembeállítás, valamint az azonosság sajátos viszonyát, és így, végső soron, az ellentmondás dialektikáját sem.

Az említett merevítés azt is eredményezi, hogy Gurvitch nem tudja a marxista dialektika lényegét sem meglátni, és az erre vonatkozó álláspontja nem más, mint dogmatikus szemlélet — negatív előjellel. Az így kialakuló torzképre épül azután mindaz, amit a marxizmus ellen mond. Ez a marxizmussal szembeni álláspontjának egyik alapvető jellege. Ennek a szembenállásnak egy másik vonatkozása ahhoz kapcsolódik, hogy a marxizmus eljut a filozófiai megállapításokhoz, és így a dialektikát szilárdan a materializmusra építi. Ezt a kapcsolatot Gurvitch „hyperempirizmusa” nem tudja elfogadni. És itt a filozófia ellenessége mint marxizmusellenesség leplezi le magát.

Ezzel egyúttal eljutottunk az utolsó kérdéshez, amelyet érinteni kell, ahhoz, amely a könyv címéhez kapcsolódik. Az eddigiekből főképpen az derült ki, hogy Gurvitch műve valójában a dialektikáról szól, nem pedig a dialektika és a szociológia viszonyáról. És ez így is van. Igaz ugyan, hogy Gurvitch, a szociológus, példának döntő többségét a szociológia területéről veszi. És igaz az is, hogy amikor a nézetei kifejtésekor azt a szempontot is érvényesíti, amely elválasztja a szociológiát a „történetbölcslelettől”, ez utóbbitól nem tagadja meg az általánosítás jogát. Ez, első pillanatra, egyszerűen feladatmegosztásnak tűntetné. Ám mindgyárt gyanussá válik a dolog, amikor Marxot, a fent említett séma szerint, egyszerűen mint szociológust tárgyalja, bár mint az ő felosztása szerinti „történetbölcslelőt” is számításba kellene vennie. Fogalmazunk egész nyíltan: Gurvitch álláspontjából az derül ki, hogy

van, akinek joga van a történetbölcslethez, és van, akinek nincs. A marxizmusnak — Gurvitch szerint — nincs. Ehhez, szerinte, csak a polgári történetbölcslethez van joga. Ugyanakkor meg kell állapítani, hogy az, amit Gurvitch csinál, szintén beletartozik az általa koncipiált „történetbölcslethez”. Ide tartoznék az a megállapítása, hogy a történeti mozgás, dialektikus léven, nem vezethet sehová és semerre. Ez a „semerre”, összevetve a valósággal, a mozgás tényleges iránya elleni tiltakozás, tehát a kommunizmus perspektívája elleni támadás. Ez a lényege a gurvitchi dialektikus szemléletnek, annak a kísérletnek, hogy a dialektikát „hyperempirikus” leíró módszerre alacsonyítsa le.

Ha most már számításba vesszük azokat az alapvető csúsztatásokat, amelyeket Gurvitch a dialektika és a szociológia, illetve a dialektika és a filozófia vonatkozásában elkövet, és ezt összekapcsoljuk azzal a labilitással, amely az általa követett, bizonyítás nélküli, diszkurzív módszerből ered, világossá válik az egész írás meglehetősen csúszós és kuszáldó vonalú jellege. Ezt tetézik a marxizmussal kapcsolatos többrendbeli konkrét csúsztatások is. Mindezt figyelembe véve: a mű ködössége illetve a benne található ködösítések most már mint a marxizmusellenesség alapjai kapják meg a maguk funkcionális helyét a könyvben.

Gurvitchnek igaza van abban, hogy a dialektika nem tűr merevítést és egyoldalúságot. De nem tűri azt az abszolút relativizmus oldaláról sem.

Tordai Zádor

Jean Kanapa: Az egyház szociális doktrínája és a marxizmus¹

Kanapa könyve a katolikus egyház jelenkori szociális doktrínáinak részletes ismertetését és bírálatát tűzi ki céljául. Elemzése kezdettől fogva kettős vágányon halad. A mindenkori konkrét osztályerőviszonyok számbavétele útján kifejti az egyháznak a kapitalizmusban betöltött funkciója reális társadalmi alapjait, egyidejűleg azonban magukból az autentikus egyházi forrásokból, a pápai enciklikákból és a francia püspökök pásztorleveleiből kiindulva elvégzi az egyház ideológiájának, szociális elméleteinek az immanens kritikai analizisét is.

A proletártömegek korunkban egyre inkább elfordulnak a vallástól, míg a munkásmozgalom, elsősorban a Kommu-

nista Párt és a szakszervezetek állandóan erősödnek. Az egyház ennek a „dekrisztianizáció”-nak a közömbösítésére, megállítására, illetőleg megfordítására — sajátos terminológiájával szólva — „ideológiai szükségállapot”-ot proklamál, azaz a harcos klerikális állásfoglalás és ideológiai ellentámadás szükségességét hirdeti. Ez utóbbi legfontosabb eszköze a katolicizmus szociális doktrínája.

Kanapa a természetjog katolikus definíciójából kiindulva — a katolicizmus tekintélyeivel teljes egyetértésben — megállapítja, hogy a természetjog az az elvi alap, amelyen az egyház szociális doktrínája nyugszik. A természetjog lényegében etikai tanítás, nem egyéb mint maga az erkölcsi törvény. Mint ilyen, normákat szolgáltat a társadalmi szervezet szabályozására, egyben betölti a legmagasabb

¹ La doctrine sociale de l'Eglise et le marxisme. (Edition Sociale, Párizs.)

etikai eszmény, az erkölcsi idea szerepét is. A szerző ezután világosan és következetesen kifejti a természetjog e definíciójából szükségszerűen adódó társadalmi következtetéseket. Ezek közül az első az, hogy a társadalmi problémák mindenképp előtt erkölcsi kérdések — tehát megoldásukat is az etika területén kell keresni. Ki kell hangsúlyozni, hogy itt a speciális katolikus etikáról van szó, amely szerint a természet-törvények isten örökkévaló és megváltoztathatatlan, tehát az emberi cselekvéstől, a társadalmi-gazdasági környezettől független, mindezek felett álló törvényei. Így a társadalmi-gazdasági viszonyokkal, a szociális problémákkal szemben a vallásnak primátusa van, e kérdések megoldására, csak az egyház hivatott, hiszen a fentiek szerint mindezek teljesen alá vannak rendelve a vallásnak. Az elmondottakból automatikusan következik, hogy a római katolikus egyháznak nemcsak joga, hanem kötelessége is beavatkozni a társadalmi problémákba, sőt a megoldásuk egyetlen lehetséges módja a természetjogi tételek egyházi közvetítéssel és interpretációval történő szabályozása.

Kanapa, összegezve a természetjog kritikájában felmerült ellenvetéseket, világosan kidomborítja, hogy a természetjog koncepciója mélysegesen irracionális és antiprogresszív, mert a szubjektív isteni önkényen, a kinyilatkoztatáson alapul, tulajdonképpen fikció, minden objektív tartalmat, minden társadalmi és gazdasági determinációt és konkretizálást nélkülöz, teljesen metafizikus jellegű. Kiválóan alkalmas tehát a fennálló társadalmi rend igazolására.

A természetjog — az egyház szerint — három alapvető intézményben realizálódik: a családban, az államban és a magántulajdonban. Az emberrel a természet-törvényből eredően „veleszületett” jogok közül a legfontosabb a tulajdonjog — tehát a magántulajdon a társadalom alapvető intézménye. A magántulajdon nincs semmiféle határozott társadalmi formációhoz kötve, a természetben gyökerező „örök” kategória, az emberi társadalom és minden „igazi” civilizáció alapja, az iránta való vágyat maga isten plántálta az emberek szívébe.

A szerző konkrét szemléletességgel cáfolja meg e tételeket, utalva a fennálló szocialista társadalmi rendszerekre, ahol a tőkés magántulajdon eltörlése után az emberek alkotókedve eddig nem ismert hallatlan lendületet vett.

A következő fejezetben az író az egyház és a kapitalizmus viszonyát elemzi. Bő tényanyagra támaszkodva bizonyítja, hogy az egyház nem a kapitalizmust mint

társadalmi rendszert ellenzi, hanem csupán a „kóros kinövéseit”, egyes kapitalisták „visszaéléseit” ostromozza, hiszen „a hiba nem a társadalmi rendszerben, hanem egyes lelkiismeretlen emberekben van”. A szerző meggyőzően mutat rá az objektíve hamis kiinduló pontokra: ismét jelentkezik a téves etikai koncepció — a kizsákmányolás szubjektív kategóriává válik, az osztályharc helyébe pedig a „gonosz”, a visszaéléseket elkövető, az isteni törvényeket lábbal tipró egyesek elleni harc lép.

Kanapa ezután az osztályokkal és az osztályharcra kapcsolatos katolikus doktrínákat elemzi. Az egyházi állásfoglalás ezen a területen is teljesen egyértelmű és határozott: a társadalmi különbségek, a társadalmi egyenlőtlenség a természet-törvényből eredő magántulajdon eredményeképpen elkerülhetetlen, sőt feltétlenül érintetlenül is kell hagyni, mert ez minden társadalom alapja.

Az elnyomottak, a kizsákmányoltak felé az egyház intelemmel fordul: még ha méltányosak és jogosak is a nyomortól való megszabadulásra irányuló törekvéseik, a „természetjogból eredő igazságosság” akkor is tiltja számukra hogy kísérletet tegyenek az isteni gondviselés által létrehozott rend felforgatására. Kanapa eleven dialektikával leplezi le az osztályharc megszüntetésére irányuló, a társadalmi békét prédikáló frázisok mögött rejtőző reális tartalmat: az egyháznak a kizsákmányoló osztályokkal való érdekközösségét. A papi tanításokkal szemben kifejti az osztályok marxi elméletét, felvázolja az osztályok kialakulásának a konkrét történeti folyamatát, majd a lenini osztálydefinícióból kiindulva leleplezi a katolicizmus tudománytalan állításait. Nagy súlyt helyez az osztályantagonizmus szükségszerűségének a bizonyítására, mert az egyház éppen ezt tagadja a leghatározottabban, azt állítja, hogy az osztálybéke egyaránt érdeke a kapitalistáknak és a proletáriátusnak. Kanapa a korszerű marxista társadalomtudomány eredményeinek felhasználásával fölényen biztonsággal cáfolja ezt, bebizonyítva, hogy az osztályokat objektív osztályhelyzetük kényszeríti az osztályharcra.

A könyv következő része a természetjogi felfogás rendszerének második alappillérével a klerikális államelmélettel foglalkozik. A katolicizmus szerint azért, hogy — akár a természetben — a társadalomban is káosz helyett rend uralkodjék, kell legyen egy felsőbb hatalom, amely szabályozza az emberi viszonyokat. E felsőbb hatalom pedig, amely csak istentől jöhet, az állam. Szükségszerű, hogy az emberek alávéssék magukat az állam érdekeinek, mert végső soron minden hatalom forrása

a mindenható. Természetét tekintve tehát az állam osztályfeletti szervezet, funkciója éppen az, hogy a különböző társadalmi alakulatok, csoportok és osztályok szempontjait a közös érdekében összehangolja. Ezzel a teóriával Kanapa a marxizmus államelméletét szegezi szembe, rámutatva arra, hogy az egyház álláspontja ebben a kérdésben is a monopoltőke ideológiai támasza, álláspontja tökéletesen fedi a monopoltőkéséket.

Végül az egyház szociális elméletéből levonható konzekvenciákkal foglalkozik a szerző. Megállapítja, hogy bár az egyház a monopolkapitalisták ideológiai segédcsapata, legfőbb törekvése a kapitalista rend védelme, s szociális mozgalmának a megszervezésénél is legfontosabb célja az, hogy minél több dolgozót vonjon el a forradalmi munkásmozgalomtól és állítson szembe vele, a forradalmi munkásmozgalomnak minden, a tömegek érdekeit szolgáló

megmozdulásában mégis együtt kell működnie a klerikális hivatásrendekkel és egyéb szervezetekkel is. E közös akció során meg kell győzni a klerikális befolyás alatt álló tömegeket, erre lehetőséget nyújt, hogy a dolgozók érdekközössége szükségszerűen erősebb minden vallási kapcsolatnál.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a könyv, bár túlnyomórészt az irodalomban ismert anyagot tartalmaz, mégis hasznos, mert a feldolgozott kérdéseket pontosan, világosan és közérthetően ismerteti, a népszerűség és a tudományosság követelményeinek egyenlő mértékben eleget tesz. A munka legfőbb hiányossága, hogy nem veszi figyelembe a természetjog polgári koncepcióját, amelyből a katolizmus teoretikusai nagyon sokat magukévá tettek. Pedig ennek a rendkívül érdekes problémának elemzése a könyv világnézeti hatékonyságát és korszerűségét is növelné.

Lenkei László

Az 1962-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

Ágoston György : A kommunista erkölcs tartalma és az erkölcsi nevelés feladatai. II. kiad. Tankönyvkiadó, 218. o.
Babirák Ilona : A gyarmati kérdés és a nemzeti felszabadító mozgalmak. Kossuth, 71 o.
Baktai Ferenc : Ki a hazafi? Kossuth, 115 o.
Bebel, August : Charles Fourier élete és eszméi. Gondolat, 269 o.
Benedek István : A darwinizmus kibontakozása. Tankönyvkiadó, 171 o.
Bieber Ilona : A kommunizmus anyagi-technikai bázisa. Kossuth, 42 o.
Childe, G. V. : Az európai társadalom őstörténete. Gondolat (Studium 35.), 181 o.
Clausewitz, C. v. : A háborúról. II. köt. Zrínyi, 517 o.
Comenius : Magyarország (Sárospatakon írt műveiből). Tankönyvkiadó, 409 o.
Dankó László : A szocialista termelési viszonyok átféjlődése kommunista termelési viszonyokká. Kossuth, 54 o.
Eörsi Gyula : A jogi felelősség alapproblémái. Akadémiai K., 489 o.
Erdey-Grúz Tibor : Anyag és mozgás. Adalékok a kémiai jelenségek dialektikájához. Akadémiai K. (Társadalomtudományi kismonográfiák 2.), 193 o.
Erényi Tibor : A magyar szakszervezeti mozgalom kezdetei. A budapesti szakszervezeti mozgalom kialakulása 1864—1904-ig. Táncsics, 403 o.
Fencsik László : Az SzKP XXII. kongresszusa és a nemzetközi munkásmozgalom. Kossuth, 55 o.

Farkas László : Haeckel és Virchow. A materializmus és idealizmus harca a biológiában és az orvostudományban. Medicina, 272 o.
Feri Sándor : A jog és erkölcs egyes kérdései. Közgazd. és Jogi K., 231 o.
Fényes Imre : Entrópia. Gondolat (Studium 34.), 141 o.
A Filozófia története. III. k. Gondolat, 531 o.
Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. Egyetemi segédkönyv II. kiad. 1. köt. Az ókortól a XVII. századig, Tankönyvkiadó 339 o.
Fischer Ennst : A nélkülözhetetlen művészet. Gondolat (Studium 32.), 243 o.
Forgács László : (A szocialista realizmus esztétikai meghatározásához). 1. Tudatosság és költőiség. Magvető, 499 o.
A Francia Enciklopédia. Gondolat (Európai antológia; a francia felvilágosodás), 253 o.
Glunyin, V. I. : Szocialista forradalom Kínában. Kossuth, 282 o.
Gyeborin, A. M. : Az újkor társadalmi és politikai tanai. Gondolat, 666 o.
Jacobson, P. M. : Az érzelmek pszichológiája. Tankönyvkiadó 418 o.
Kézikönyv a vallásról. Kossuth, 499 o.
Kiss Tibor : A szocialista nemzetközi munkamegosztás néhány főbb kérdése. Kossuth, 83 o.
Kovács Endre : A mai polgári történetírás. Gondolat (Studium 38.), 209 o.
Kocsis Ferenc : Célszerűség az élővilágban és az istenhit. Kossuth, 320 o.

- Kocsis István* : A szocialista alkotmány-
fejlődés új elemei. Akadémiai K., 442 o.
- Kínai filozófia*. Szöveggyűjtemény. Ökor 1.
köt. Akadémiai K., 401 o.
- Lenin, V. I.* : „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége. Kossuth, 164 o.
- Marx-Engels* : Művei. 6. köt. Kossuth, 705 o.
- Marx-Engels* : Művei. 7. köt. Kossuth, 655 o.
- Marx-Engels* : Művei. 8. köt. Kossuth, 688 o.
- Marx-Engels* : A Kommunista Párt Kiáltványa. Kossuth, 130 o.
- Marx K.* : Értéktöbblet-elméletek (A Tőke 4. könyve). Kossuth, 581 o.
- A modern természettudomány filozófiai problémái*. Akadémiai K., 869 o.
- Molnár Erik* : Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 480 o.
- Mills, W. C.* : Az uralkodó elit. Gondolat, 451 o.
- Montesquieu* : A törvények szelleme. 1—2. köt. Akadémiai K., 533, 537 o.
- MSzMP Pártdokumentumok az ideológiai és kulturális munkáról*. Kossuth, 274 o.
- Nemes Dezső* : A kommunizmus építésének elvi kérdései. Kossuth, 38 o.
- Oszipov, G. V.* : A technika és társadalmi haladás. Kossuth, 303 o.
- Pataki Ferenc* : Az utópista szocializmus pedagógiája. Tankönyvkiadó, 268 o.
- Plehanov, G. V.* : Irodalom és esztétika. Kossuth, 556 o.
- Rousseau, J. J.* : Vallomások. Magyar Helikon, 698 o.
- Rubinstein, Sz. L.* : Léte és tudat. Kossuth, 351 o.
- Szabad B. A.* : A neokolonizmus ideológiája. Kossuth, 137 o.
- Segal, J.* : A dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 289 o.
- Szabó Bálint* : Forradalmunk sajátosságai. 1944—1948. Kossuth, 74 o.
- Szabó József* : A szocialista világrendszer. Kossuth, 67 o.
- Szacskov, J. V.* : A kvantummechanika materialista értelmezéséről. Gondolat (Studium 29.), 197 o.
- Siskin, A. F.* : Az etikai tanok történetéből. Gondolat, 354 o.
- Ujjalussy József* : A valóság zene képe. A zene művészei jelentésének logikája. Zeneműkiadó, 172 o.
- Varga Tamás* : A Matematikai logika kezdőknek. 2. kiad. Tankönyvkiadó, 166 o.
- Vészi Béla* : A szocialista államiság fejlődése a kommunizmus építésének időszakában. Kossuth, 38 o.
- Wells, H. K.* : Pavlov és Freud. Kossuth, 535 o.
- Burov, A. I.* : A művészet esztétikai lényege. Képzőművészeti K., 219 o.
- 1961-es impresszummal 1962-ben megjelent* :
- Ágoston György* : A kommunista erkölcs és az erkölcsi nevelés feladatai. I. kiad. Tankönyvkiadó, 208 o.
- Boeck, Hans* : Marxista etika és szocialista erkölcs. Kossuth, 250 o.
- Feuerbach, L.* : A kereszténység lényege. (FIT uf. 21.) Akadémiai K., 518 o.
- Kriveljov* : Könyv a Bibliáról. Kossuth, 388 o. T. Z.