a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

PIRITYI OTTÓ
A tudomány termelőerővé válásának folyamata

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ
Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma

LENKEI LÁSZLÓ
A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában

SZÉKELY SÁNDOR
A kibernetika néhány filozófiai problémájáról

KULCSÁR KÁLMÁN
A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban

SZÁNTÓ MIKLÓS
A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában

GERÉB ANDORNÉ
A munkához való morális viszonyról

HETEDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1963

FILOZÓFIATÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Pirityi Ottó : A tudomány termelőerővé válásának folyamata 837
Rózsahegyi Tiborné : Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma ... 859
Lenkei László : A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában 886
Székely Sándor : A kibernetika néhány filozófiai problémájáról 911
Kulcsár Kálmán : A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban .. 928
Szántó Miklós : A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában 936
Geréb Andorné : A munkához való morális viszonyról 953

FIGYELŐ

Mátrai László : Az idő fogalma Thomas Mann „Varázshegy" c. regényében 969
Szabó András György : Az alkotó marxizmus útján 974

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

Kalocsai Dezső : Hozzászólás a logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás kérdéséhez 981

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Marx—Engels Művei V—VI. kötet *(S. V.)* 982
Új megoldási kísérlet a történelmi materializmus szerkezeti felépítésére *(Farkas Endre)* 985
Az elidegenedés burzsoá felfogásának kritikája *(Ágh Attila)* 989
Rozsin: Bevezetés a marxista szociológiába *(Földvári Tamás)* 993
A. N. Filatova: A fogalomelmélet néhány kérdése *(G. Havas Katalin)* 998
H. K. Wells: Pavlov és Freud *(Rudas János)* 999
Folyóirat ismertetések 1006

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A tudomány termelőerővé válásának folyamata*

PIRITYI OTTÓ

A tudomány társadalmi-gazdasági szerepének tisztázása időszerű feladat. Gyakran halljuk, hogy a „tudomány termelőerővé vált". Mit jelent ez, és milyen tények támasztják alá? Számos új jelenség ötlik elénk: a tudomány eredményeit a termelésben tömegméretekben alkalmazzák, nő a tudósok, tudományos intézmények száma, emelkedik a kutatások költsége stb. Mi a magyarázatuk, az okuk, a céljuk?

Ami *van*, azt csak azon keresztül érthetjük meg, hogy hogyan *lett*. E tanulmány célja: megvizsgálni a termelés és a gondolkodás fejlődésének mozgástörvényeit egyrészt abban a vonatkozásban, vajon magukban rejtik-e a tudománynak a fejlettsége adott fokán történő termelőerővé válását, másrészt — hogyha igen — létrejöttek-e korunkban azok a feltételek, melyek mellett ez a történelmi szükségszerűség beérettnek tekinthető és a lehetőség fokozatosan valósággá válhat? A jelenségek *okait* kell tehát kutatni, a *folyamatot* kell vizsgálni, s ennek csupán fázisaként a meglevő állapotot.

Az emberi tevékenység két oldalát kell vizsgálni fejlődésében és egymással való szoros kölcsönhatásában: a munkát és a gondolkodást. Az elemzés alapossága bizonyos módszert követel. Előbb el kell indulnunk a munka oldaláról, majd a gondolkodás oldaláról.

A termelőerők és a termelő munka fejlődése

A *termelőerő* kifejezés két, egymással szorosan kapcsolódó fogalmat jelöl. A *munka termelőereje* a munkának az a vonása, hogy termelni tud, szükséglet-kielégítésre alkalmas javakat hoz létre. A munka termelőereje annál nagyobb, minél több használati értéket állít elő a munka egysége. Ebben a vonatkozásban a termelőerő és a termelékenység azonos fogalmak.

A munka a termelésben élő- és holtmunkaként vesz részt. A holtmunka termelési alkalmassága, az őt felhasználó élőmunka termelékenységi szintjét tárgyi oldalról meghatározó funkciója: a holtmunka hatékonysága. Ez a termelési eszközöket előállító élőmunka termelékenységének, termelőerejének tárgyiasulása. A termelő ember, aki az élőmunka hordozója, és a termelési eszközök, melyek a holtmunka hordozói, egyaránt termelőerejük — termelékenységük és hatékonyságuk — révén vesznek részt a termelési folyamatban. Így az anyagi javak előállításának folyamatában termelőerőként működnek.

* A cikk érdekes és fontos kérdéseket tárgyal, ezért kívánatosnak tartjuk, hogy olvasóink a felvetett témakörhöz hozzászóljanak. *A szerkesztőség.*

Részvételük közvetlen és anyagi hatású, így a *társadalom* közvetlen anyagi *termelőerői*. Ebben az értelemben a termelőerők: a termelési tapasztalattal rendelkező termelő ember és a termelési eszközök.

A munka termelőereje a munka leglényegibb vonása. Az élő- és a holtmunka egyaránt mint termelőerő vesz részt a termelésben. Csak az olyan élő vagy tárgyiasult tevékenység hordozója nevezhető termelőerőnek, amely az anyagi termelésben *közvetlenül* résztvesz.

Kimondhatjuk tehát előre, hogy a tudományos tevékenység, illetve ennek hordozói csak akkor lesznek termelőerőnek minősíthetők, ha kétséget kizáróan bebizonyosodik a termelési folyamatban — részben vagy egészben való — közvetlen részvételük, annak szerves részévé, el nem hagyható elemévé válásuk.

„*Az egész emberiség első termelőereje a munkás, a dolgozó.*" (Lenin Művei. 29. köt. Szikra, 1953. 369. o.) De a fejlődés során az élőmunka termelőerejének egyre nagyobb hányada tárgyiasul a munkaeszközökben és az anyagokban, hogy tárgyi meghatározójává váljék az őt felhasználó újabb élőmunka termelékenységi szintjének. A termelési eszközökben levő erő, mint „minden termelőerő, szerzett erő, megelőző tevékenység terméke. Így a termelőerők az emberek gyakorlati energiáinak eredményei". (Marx: Annekovhoz küldött levele. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 441. o.) Nem lehet tehát azt mondani, hogy „a társadalom termelőerői az anyagi termelési folyamat megvalósulásához szükséges személyi és dologi tényezők egysége". (A. M. Mendelszon, Voproszi Filoszofii, 1959. 1. sz. 159. o.) A *természet* tárgyai, erői — bár dologi tényezők — csak akkor szerepelhetnek termelőerőként, ha emberi tevékenység már áthatotta, a termelési folyamat irányába állította őket. E nélkül legfeljebb *termelési tényezőként* vesznek részt az anyagi javak előállításának folyamatában, természeti *feltételeiként*.

Nincs olyan termelőerő, amely ne előző tevékenységen alapulna. Nincs termelőerő munka nélkül, nincs munka termelőerő nélkül. Az emberiség termelő tevékenysége hozza létre az ember munkára való alkalmasságát és a termelési eszközök felhasználási alkalmasságát. A tudomány is csak akkor lehet termelőerő, ha a termelésben felhasznált ismeretek létrehozása munka* jellegű tevékenység, „*ismerettermelés*".

Mi által válhat a tudomány a termelési összfolyamat szerves részévé s így munka jellegűvé? Nyilván *funkciói* által. Ha a tudomány olyan társadalmi tevékenység, amely hatásában, céljaiban a termelő tevékenység vonásaival rendelkezik és a szükségletek kielégítését célzó társadalmi össztevékenység nélkülözhetetlen eleme, akkor termelőerői mivolta nyilvánvaló. Bizonyítandó tehát, hogy a tudományos tevékenység részben vagy egészben, lényegénél fogva és közvetlenül, szükségképpen és folyamatosan a társadalom anyagi szükségleteinek kielégítését célozza. A munkával való részleges vagy teljes funkcióazonosságot csak akkor bizonyíthatjuk be, ha igazolni tudjuk a munka és a tudomány *cél szerinti helyettesíthetőségét*. Ha az anyagi javak termelésének összfolyamatában a tudományos tevékenység anyagi termelési mozzanatok helyére léphet, potenciális termelőerői mivolta evidens: ha ismétlődően, széles körben és szükségszerűen lép is, akkor az általános helyettesítés mértékének megfelelően már termelőerő.

* Munkán mindenütt termelő munkát értek.

A termelési folyamatban a különböző munkafajták és munkafázisok között magasfokú helyettesíthetőség áll fenn. Ha például az alkatrészgyártó műhelyben pótlólagos munkaráfordítással megjavítják az alkatrészek minőségét, növelik csereszabatosságukat, a szerelő műhelyben a munkaigényesség csökkenni fog. Ha az alkatrészek előállításánál a minőség rovására munkaidőt „takarítanak meg", a szereldében megnő a munkaigényesség, mivel az alkatrészek nagy hányadát utána kell igazítani. A kétféle munka között részleges helyettesítés áll fenn.

A holtmunka és az élőmunka között hasonló viszony van. A holtmunka — különösen a munkaeszközök — lényegi vonása, hogy a bennük tárgyiasult munkamennyiségnek megfelelő, rendszerint azonban nála több másfajta munkát helyettesítenek felhasználásuk során. Hatékonyságukat éppen az méri, hogy a bennük levő holtmunka egységére a megtakarított munka milyen mennyisége jut. Az anyagi javak termelésére általában jellemző az élő- és a holtmunka helyettesíthetősége, funkcióik cél szerinti azonossága. Ezt az azonosságot jelzi a termelőerők fogalma, amely a munka mindkét formáját jelenti *együtt és szétválaszthatatlanul*. Ha a tudományos tevékenység bizonyos területeiről kétséget kizáróan megállapítható, hogy funkciói azonosak a munkáéival és ez a funkcióazonosság részleges helyettesítésben érvényesül, akkor a tudományos kutatás termelőerői jellege kétségtelen.

Ebből következik néhány előzetes megállapítás:

1. Számos tudományág — jellegénél fogva — az anyagi javak előállításával nem lehet *közvetlen* kapcsolatban, hatása nem lehet közvetlen *anyagi* hatás, az élő- és a holtmunkával való közvetlen helyettesíthetősége nem válhat a termelés területén általánossá, így nem lehet munka jellegű tevékenység s nem lehet a termelés szerves része. Minden tudományos tevékenység társadalmi erő, de nem termelőerő. Persze az olyan szaktudományoknak is van *közvetett* gazdasági hatásuk, melyek az anyagi javak termelési szféráján kívüleső társadalmi tevékenységek tökéletesítését célozzák. Egy új gyógyászati mód, amely elsősorban az emberek életét könnyíti meg, kihat például a gyógyászati eszközök, berendezések, épületek stb. iránti objektív igény csökkenésére s végső fokon társadalmi munka-megtakarítást jelent.

2. *A közvetlen termelőerővé válás kérdése pillanatnyilag csak a természettudományoknál, a műszaki tudományoknál és a gazdaságtudományoknál vethető fel.* (A vizsgálat persze mégsem korlátozható csak rájuk; az egyéb tudományágak termelési kihatásai rajtuk keresztül érvényesülnek.) Teljes egészükben azonban ezek a tudományágak sem válhatnak termelőerővé, hiszen nyilván mindig lesznek olyan alapkutatások, amelyek a gyakorlati alkalmazástól, a közvetlen helyettesíthetőségtől rendkívül messze fognak állni.

3. Az említett tudományágak *nem egyszerre válnak termelőerővé*, hanem a fejlődés során termelőerői funkciókat nyernek. E funkciók gyakorivá, szükségszerűvé, az anyagi termelés fejlődésének *conditio sine qua non*-jává válása teszi őket egyre inkább termelőerőkké.

4. A tudomány termelőerővé válásának folyamata nem szakítható ki a termelőerők és a munka fejlődésének folyamatából. E fejlődés egyik leglényegibb vonása, hogy állandóan nő az anyagi termelő tevékenység szellemi tartalma és ennek alapján bővül a munka és a termelőerők fogalma is. A tudomány termelőerővé válása nem fogható fel másképp, mint a termelés szellemi tartalmának ugrásszerű növekedése a termelőerők fejlettségének egy adott fokán.

A munka szellemi tartalmának növekedése

A termelés fejlődésével mind a termelő emberek, mind a termelési eszközök egyre nagyobb és magasabb színvonalú ismeretanyagot rejtenek magukban. Ez az ismeretanyag közvetlenül nem bír hatóerővel, csak az őt hordozó termelőerőkön keresztül; a mögötte álló szellemi tevékenységnek a termelésben nincs semmi önálló szerepe, kívülesik az anyagi javak előállításának szféráján.

A munka kooperatív jellegének fokozódásával azonban a szellemi tevékenység a közvetlen fizikai tevékenységtől és a termelési eszközöktől elkülönülve, már *önálló funkciót* is betölt. Marx A tőke I. kötetében utal arra, hogy szükségképpen kibővül a termelő munkának és a termelő munkásnak a fogalma. Ahhoz, hogy valaki termelő módon dolgozzék, nem szükséges, hogy a munkatárgyat maga vegye kézbe; elegendő, ha az illető az „összmunkás" szerve, ha annak valamilyen részfunkcióját végzi. A munka *szervezése, irányítása* a gépi nagyipar létrejöttével a termelés szükségszerű, el nem hagyható része lett. Mikor általánossá vált az irányító és a szervező tevékenység, valamint a közvetlen termelő tevékenység helyettesíthetősége, mikor a jobb szervezéssel létszámot, anyagot lehetett megtakarítani s így a munka társadalmi termelőerejét is nagy mértékben mozgósítani, ez a tevékenység, illetve hordozói termelőerői vonásokat nyertek.

Bár a munka mindig igényelt valamilyen szervezettséget, irányítást, mégis csak a munka kooperatív jellegének általánossá válásával lett a koordináló tevékenység munka jellegűvé, a termelés nélkülözhetetlen elemévé. A fejlődés további fázisát jelentette, mikor az irányításon belül a termelés *műszaki előkészítése* került előtérbe. Ez a szellemi tevékenység bizonyos fokig már időben is elvált a közvetlen fizikai termelő tevékenységtől. Az elszakadás azonban nem azt jelentette, hogy a műszaki előkészítés a termelési szférán kívüleső tevékenységként segítette a termelést. Sokkal inkább azt jelentette, hogy *kibővült a termelő munka fogalma*:* tartalmazza már a szervező, irányító, műszaki-gazdasági előkészítő tevékenységet is. A tőkés nagyon hamar rájött arra, hogy az előzetesen befektetett szellemi munka saját magánál sokkal több fizikai munkát szorít ki — a többletköltség megtérül. Arra is rá kellett jönnie, hogy amennyiben üzeme fejlettségi foka a konkurrenciáé alatt van, profitja is kisebb az átlagosnál. Gazdasági törvények objektív ereje folytán szerveznie *kellett :* ha nem szervez, elbukik. A helyettesítés szükségszerű és általános lett.

A termelés műszaki előkészítése, a tudományos munkaszervezés térhódítása már a tudomány betörését jelentette a termelésbe. Azelőtt a termelőerők fejlődése lényegében a tudomány szervezett közreműködése nélkül történt; a tudományos eredmények alkalmazása a felfedezésüktől időben és térben elszakadt, esetleges volt. A gépi nagyipar kialakulásával a tudományos eredményeket már viszonylag gyorsan alkalmazták. A kutatás és a munka között helyettesítés már volt, de ez még közvetlen és állandóan ható viszonnyá nem fejlődött.

Marx A tőke III. kötetében (Kossuth, 1961. 123. o.) így ír: „Mellesleg megjegyezzük, hogy különbséget kell tenni általános munka és közös munka között. Mind a kettő szerepet játszik a termelési folyamatban. mindkettő

* Lásd Nyilas József „Korunk tudományos-technikai forradalma" című cikkét. (Közgazdasági Szemle, 1962. 4, sz.)

átcsap egymásba, de különbség is van közöttük. Általános munka minden tudományos munka, minden felfedezés, minden találmány. Ennek feltétele egyrészt a kooperáció a kortársakkal, másrészt az elődök munkájának felhasználása. Közös munka az egyének *közvetlen* kooperációját tételezi fel". (Kiemelés tőlem.) A tudományos munka és az anyagi termelő munka közötti *közvetlen kooperáció* csak később kezd kialakulni.

A termelési eszközökben és a termelő emberben mind több *közvetett termelési tapasztalat* halmozódik fel. A munkához régebben általánosan elegendő közvetlen termelési tapasztalat, jártasság és a generációkon át felhalmozott nem-tudományos ismerettömeg már nem elég. A termelőerők szubjektív elemévé vált a magasfokú természettudományos, műszaki és közgazdasági képzettség és jártasság is. Az alkalmazott termelési eszközök és technológiák bonyolultsága, a bennük tárgyiasult, illetve érvényesülő magas fokú és nagy tömegű természettudományos ismeret objektíve meghatározza a termelőerők személyi oldalának színvonalát. A haladás útjára jellemző, hogy a kétféle — a tapasztalattal és a tanulással szerzett — ismeretek közötti éles határvonal megszűnik, hiszen a termelési tapasztalat egyre inkább új természettudományos ismeretek forrása lesz, a természettudományos ismeretek nélkül pedig számottevő termelési tapasztalat sem szerezhető.

A termelés *további* haladásához már a termelőerők által bekebelezett tudományos ismeretanyag sem elég. *A technika színvonala csak úgy emelkedhet, ha a tudomány utat tör neki.* Sem a társadalmilag szükséges munkamennyiség jelentős csökkentése, sem a gyártmányok társadalmi hasznosságának számottevő emelése nem lehetséges a tudomány gyors haladása és az új ismeretek gyors alkalmazása nélkül. A tudományos haladást ki nem aknázó kisebb intézkedések a termelékenység-emelkedés mind elenyészőbb hányadát eredményezik. Így válik a tudomány egyre növekvő mértékben közvetlen termelőerővé, hiszen nélküle nincs bővített újratermelés, nincs jelentősebb gyártmány- és gyártásfejlesztés. A tudomány újabb eredményeit az egyes vállalatoknak nemcsak ajánlatos, hanem szükségszerű is alkalmazni. Nem tehetik, hogy ne alkalmazzák.

A munka közgazdasági fogalma nem egyszer s mindenkorra definiált. Ahogy fejlődik a munka, úgy alakul természetesen fogalmának tartalma is. Minden fejlődés — így a munkáé is — önmaga teljes kibontakozása, lényegének teljes megélése. A munkának három lényegi vonása van: 1. *célszerű* tevékenység, 2. *emberi* tevékenység és 3. *szükségletek kielégítésére irányul.* Fejlődése során nő célszerűsége az eszközök és célok mind teljesebb és mind magasabb szintű megfelelésében; nő emberi, tudatos, racionális jellege a munkamegosztás, a kooperáció, a társadalmi jelleg erősödése által; és nő szükséglet-kielégítési képessége, termelési alkalmassága, termelékenysége. E lényegi vonások erősödése megnyilvánul abban is, hogy *a munka közgazdasági fogalma a fizikai közvetlen munkán kívül magában foglalja a hozzá kapcsolódó irányító, szervező munkát, a műszaki előkészítést és korunkban egyre bővülő mértékben a tudományos kutató tevékenységet is.*

A munka fogalmának bővülése jelenti egyúttal a termelőerő-fogalom megfelelő bővülését is. A termelőerők körébe tartoznak: 1. a termelési eszközök, 2. a már alkalmazható vagy alkalmazásban levő természettudományos, műszaki és közgazdasági ismeretek, 3. a termelő ember, aki *a)* termelési tapasztalattal és jártassággal rendelkezik, *b)* magasfokú természettudományos. műszaki és közgazdasági ismeretekkel bír, *c)* a termelési folyamat fizikai,

figyelmi, nem-alkotó szellemi, szervezői-irányítói, műszaki előkészítési és tudományos megalapozó funkcióit végzi.

Az emberi tevékenység egy-egy fajtája olyan fokon válik termelési, termelőerői funkcióvá, amilyen fokon bekerül a termelőerők közötti általános helyettesítési összfolyamatba. Így vált termelőerővé valamikor a kéziszerszám, majd az erőgép, a munkagép, a műszer, így válik azzá az automatizálásban az önműködő szabályozó berendezés, így nő az anyag termelőerői mivolta a kemizálásban. A termelőerők személyi oldalán az általános helyettesítés vonja be a termelőerői funkciók közé a szervezést, az irányítást a műszaki előkészítést és a tudományos megalapozást.

Napjainkban a megelőző tudományos tevékenység nagyságától és hatékonyságától egyre inkább függ a termelésben lekötött eszközök és a fajlagos folyó ráfordítások nagysága. Köztudomású, hogy az automata sorok beruházási költsége sokszor alacsonyabb, mint az ugyanolyan volumenű termeléshez szükséges nem-automata gépi berendezések költsége. Itt már nem kielégítő az a magyarázat, hogy pótlólagos holtmunka-ráfordítás nála nagyobb élőmunka-ráfordítást szorít ki felhasználása során. Nyilvánvaló, hogy az automata soroknak és a technológiának megalapozását végző előzetes tudományos ráfordítás nagy hatékonyságú helyettesítő funkciójáról, termelőerői szerepéről van itt szó. Míg régebben az élőmunka termelékenysége növelésének általános feltétele volt a réginél drágább berendezések beállítása, ma már — a tudomány eredményei miatt — ez nem feltétlen érvényű szabály.

A tudományos kutatás termelőerői jellege a legjobban abban domborodik ki, hogy *van „hatékonysága"*. Nem véletlenül foglalkoznak napjainkban annyit a kutatás hatékonyságával, gazdaságosságával, ezek mérhetőségével. Az ismerettermelés — hatékonysága vonatkozásában — a termelési célú beruházások szerepét tölti be, bár ettől jellegében eltér. A munkaeszközök fizikailag fokozatosan elkopnak, tönkremennek, mint ilyenek megszűnnek, miközben a termelési folyamatban alkalmazzák őket. A tudományos ismeret — felhasználása során — nem vész el, bár idők során elavulhat. Elavulása bizonyos mértékben a gépekéhez hasonló. Mint ahogyan teljesen csak egy-egy konkrét gép avul el, de a konstrukció egyes elemei az új gépekben tovább élnek, úgy a tudományos ismeret is részben túléli önmagát és beleépül az őt túlhaladó új ismeretekbe. A tudományos ismeret, mivel konkrét anyagi léttel nem bír — eltérően a gépektől —, egyszerre számos helyen alkalmazható, így hatékonysága is potenciálisan korlátlan és sokirányú.

Az általános helyettesíthetőség magában rejti a rendelkezésre álló társadalmi erőforrások olyan elosztásának lehetőségét, hogy adott használatiértéktömeg előállításához a minimális összráfordítás legyen szükséges. Általános gazdasági törvény a munka társadalmivá válásának mai fokán, hogy *a munka „megkeresi" azokat a területeket, ahol leghatékonyabban működhet.* Ez az objektív tendencia a kapitalizmusban törésekkel, a profitérdekeknek alárendelve, társadalmilag spontán érvényesül, a szocializmusban tudatosan jut érvényre. Minél magasabb a tudományos kutató tevékenység hatékonysága, a társadalomnak annál több erőforrást érdemes feléje irányítani. Ebben az értelemben — végső soron — a tudomány maga határozza meg a társadalomban elfoglalt helyét, saját munkavolumenét és a társadalmi termelés összfolyamatában kialakuló részarányát. Természetesen ennek az objektív tendenciának az érvényesülése nemcsak a társadalmi-gazdasági formációtól függ, hanem ezen belül a termelőerők fejlettségi szintjétől, a munka társadalmasodásának foká-

tól, a társadalmi tudatosság mértékétől, a gazdasági irányító apparátus megfelelőségétől és számos szubjektív tényezőtől is.

A tudományos kutató tevékenység és az anyagi termelő munka széles helyettesíthetőségét, az ismerettermelés rendkívüli gazdasági hatékonyságát bizonyítja, hogy a fejlett országokban a tudományos kutatás a leggyorsabban növekvő „iparág". Amelyik nemzet nem fokozza kellőképpen a kutatási tevékenységet, az a „világszínvonaltól" elmarad. A tudományos munka részarányának növelése objektív szükségszerűséggé vált. De vajon lehetővé is vált? Igen. Ha szükségszerű, akkor lehetséges is. Ha nem lehetséges, nem lehet szükségszerű sem. A társadalom történetében sohasem alakul ki olyan objektív tendencia, melynek ugyanez a fejlődési folyamat ne teremtené meg egyúttal az érvényesülési lehetőségét is. A következőkben tehát azt kell megvizsgálnunk, hogy a tudományok gyorsuló ütemű fejlődésének objektív *lehetősége* is létrejött-e.

A tudományos tevékenység bővülésének lehetősége

A termelési eszközök, de főképp a munkaeszközök fejlődése azt mutatja, hogy az ember fokozatosan egyre bonyolultabb fizikai, idegrendszeri és agyfunkciókat visz át az általa létrehozott gépekre. (Lásd B. H. Gurevics „Az ‚értelmes' automaták és a magasabb idegtevékenység" c. cikkét; megjelent a Voproszi Pszihologii 1959. 4. számában, ismerteti a Valóság 1959. 5. száma.) Így az emberi fizikum és agy fokról fokra felszabadul, hogy a soronlevő magasabbrendű feladatokat teljesítse, tökéletesítve egyúttal önmagát is. „Az efféle alkalmazkodási folyamat egyben *a legprogresszívebb folyamat a természetben*, mert az ember a saját fejlődése érdekében mindig maximális mértékben átruházza majd funkcióit és ismereteit a gépekre" (uo.).

A munkaeszközök fejlődése során először a kézi szerszámok alakultak ki, elhárítva nagy mértékben azokat az akadályokat, melyek az emberi kéz alkalmasságának korlátaiból adódtak. A munkagépek a szerszámok tökéletesítései; bevezetésük az ember fizikai ügyességének korlátaitól majdnem teljesen megszabadította a fejlődés útját. A meghajtógépek azokat az akadályokat hárították el, melyek az emberi vagy állati fizikai erő meghatározottan véges voltából adódtak. Ahogy nő az élőmunkával mozgósított holtmunka tömege és hatékonysága, úgy hárulnak el sorra a termelés további fejlődésének akadályai. A termelésben és a kutatásban megjelennek a műszerek, ezek a mesterséges érzékszervek, melyek sok vonatkozásban tökéletesebbek a természeteseknél.

Az ember „felszabadulásának" folyamatát az nyitotta meg, hogy a mezőgazdasági munka termelékenysége túlhaladta azt a szintet, mely alatt a termelő ember csak annyit tudott előállítani, amennyi magának és családjának létfenntartásához szükséges volt a fejlődés akkori szakaszában. „A mezőgazdasági munkának a munkás egyéni szükségleteit meghaladó termelékenysége az alapja minden társadalomnak és elsősorban a tőkés termelésnek, amely a társadalom egyre növekvő részét szakítja el a közvetlen létfenntartási eszközök termelésétől." (Marx: A tőke III. köt. id. kiad. 753. o.).

E folyamat nélkül soha nem alakulhatott volna ki a termelés többi ágazata, elsősorban az ipar. Az ipari munka az „elszakadás" terméke és további „elszakadás" okozója. A termelési eszközök termeléséhez felszabadult munkaerő olyan munkaeszközöket adott a közvetlen létfenntartási eszközöket elő-

állító tevékenységnek, amelyek ennek további fejlődését tárgyi oldalról meghatározták.

Napjainkban a termelékenység növekedése az ember újabb felszabadulását eredményezi. Az automatikus szabályozó berendezések, aktív mérőműszerek pontosabbak, gyorsabbak, sok vonatkozásban érzékenyebben reagálnak, mint az ember központi idegrendszere; „a reflexeik" tökéletesebbek és szabályozhatóbbak, mint az emberéi. Így széles körű alkalmazásuk elhárítja majd az emberi idegrendszer, reflex-rendszer véges voltából adódó korlátok egy részét is. A napjainkban végbemenő tudományos-technikai forradalom legjelentősebb vívmánya a termelési folyamatok automatizálása. „A termelés automatizálásának az a jelentősége, hogy felszámolja az ember utolsó közvetlen termelési funkcióját, a termelési folyamatok közvetlen emberi irányítását és ellenőrzését is." (Nyilas József: Mit várhatunk a tudományos-technikai forradalomtól?, Kossuth, 1962. 8. o.). Újabb társadalmi energiák szabadulnak fel, amelyek egy része a termelés fejlesztését szolgáló tudományágakban kötődik meg.

A szükségletek rendkívül gyors mennyiségi és minőségi növekedése, a termelés fejlődésének gyorsulása a tudományok iránti objektív igényeket mérhetetlenül felfokozza. A fejlődés egyrészt lehetővé, másrészt objektíve szükségszerűvé is tette, hogy a társadalom erőforrásainak mind nagyobb hányada a tudományos kutatás, a műszaki előkészítés területeire áramoljék.

A tudomány eredményei „in statu nascendi" kerülnek alkalmazásra

Míg a termelés nem rendelkezett a fejlett gépekkel, műszerekkel és szabályozó berendezésekkel, addig haladása az alkotó szellemi tevékenység közvetlen közreműködése nélkül is lehetséges volt. A termelés a tudományos munka eredményeit ugyan egyre tömegesebben alkalmazta, de nem hajtotta a kutató tevékenységet maga előtt. Nem adta fel a tudománynak napról napra a „leckét", mint ma, amikor nem egyszerűen alkalmazza már előbb elért eredményeit, hanem *előre megmondja*, mit akar alkalmazni. Ezt pedig tömegméretekben teszi mindenütt, ahol a termelés fejlődésének objektív korlátja az alkotó szellemi tevékenység üteme.

A termelés a tudományt meghódítja, hogy önmaga irányítójává tegye. Szinte be sem várja a kész tudományos tételeket; a tudomány fejlődésének erőltetett ütemet diktál: ez nyilvánul meg a tudományos munkával foglalkozó emberek, intézmények számának és költségei nagyságának rohamos növekedésében. A termelés a tudományt nemcsak mint megfogalmazott, kiforrott és rendszerezett tételek sorát, mint a „tudati szféra" elemét veszi igénybe, hanem mint a törvényszerűségek feltárására, megfogalmazására irányuló *tevékenységet*. Ennek csupán megnyilvánulása az, hogy sok területen nem válik külön a törvényszerűségek felderítésére és a gyakorlati alkalmazásukra irányuló tevékenység.

Ugyanilyen jelenség a tudósok részvétele a termelési folyamatban. Amennyiben a tudományos tételek teljes kiforrottsága még hiányzik, és a gyakorlat a tudomány eredményeit *„in statu nascendi"* veszi igénybe, az ismeretek alkalmazásához „helyben" szükségesek azok a tudósok is, akik a kutatási munkát végzik. Így tudják tételeik helyességét a gyakorlatban közvetlenül ellenőrizni és szakterületüket a gyakorlati problémák megoldásával előbbrevinni. Ez utóbbi rendszerint együttjár a termelési folyamatban mutatkozó

nehézségek elhárításával, aminek bonyolultsága valóban magasfokú tudományos felkészültséget igényel, éppen *az alkalmazott ismeretek kiforratlansága miatt.*

A tudósoknak a termelésben való közvetlen, *egyidejű* részvétele annak az ellentmondásos fejlődésnek egyik jelensége, hogy a termelés színvonalnövekedése elvileg a már kidolgozott ismeretek alkalmazásának függvénye, de a szükséges ismeretek általában az objektív igény keletkezése idején még nem állnak rendelkezésre. A fejlődés ellentmondásos annyiban is, hogy bár az alkalmazás — mint gyakorlat — a tudománytól — mint ismeretteremeléstől — fogalmilag elválik, mégis a gyakorlat egyre inkább a tudományos kutatás részévé, a tudomány pedig, mint a termelés természettudományos és műszaki előkészítése, a gyakorlat részévé válik. A közvetlen termelő munka növekvő termelékenysége jelentős társadalmi energiákat szabadít fel a tudományos kutatás számára, de ezek egy részét azonnal le is köti, nemcsak közvetetten — a tudománynak kiadva a soronlevő feladatokat —, hanem közvetlenül is — konkrét termelési segítséget kérve tőle.

Nem is mindig arról van szó, hogy a munkák bonyolultsága miatt szükséges a tudósoknak a közvetlen termelésben való részvétele. A fejlődés nemcsak az egyszerűtől a bonyolult felé halad, hanem egy-egy részterület vonatkozásában a bonyolulttól az egyszerű felé is. Sokszor éppen megelőző bonyolult munka — tudományos kutató és konstrukciós munka — szorít ki a közvetlen termelési folyamatból bonyolult elemeket, helyettesít figyelmi, idegrendszeri erőfeszítést. Azért lehet a közvetlen termelő funkció sokszor egyszerűbb, mert előkészítő fázisában a bonyolult, alkotó munka részaránya és hatékonysága megnőtt.

A termelés össztársadalmi folyamata egyre bonyolultabbá válik, de egyes elemei ezen belül egyszerűsödhetnek. A társadalmi munkamegosztás rendkívül magas foka áll elénk, melyben a termelési folyamat 1. közvetlen fizikai termelésre, 2. a termelés operatív irányítására, 3. anyagi és műszaki előkészítésére és 4. tudományos megalapozására bomlik. De a differenciálódás integrálódással jár együtt, hiszen e fázisok szerves egységet alkotnak, nélkülözhetetlenek, egyik tevékenység nagyságának vagy hatékonyságának növekedése a másik nagyságát és hatékonyságát objektíve meghatározza. Pótlólagos munkaráfordítás az egyik területen általában nála nagyobb, addig szükséges munkamennyiséget szorít ki a másikon, növelve ezzel a társadalmi termelés összfolyamatának hatékonyságát.

A termelőeszközök hatékonysága azért nő a történelem folyamán, mert nő bennük a tárgyiasult szellemi tartalom, tárgyi ismeret, alkotó szellemi tevékenység részaránya, s így az „*öntevékeny*" elem. Valószínűleg *az ember e tárgyiasult, kiterjesztett öntevékenységének növekedése a fejlődés gyorsulásának fő oka.* A növekedés akadályait sorra hárítja el a tudomány, mígnem maga válik a legfőbb akadállyá. A tudomány fejlődési üteme határozza meg végső soron a termelési színvonal emelkedésének ütemét. De nem úgy, mintha nélküle nagyobb ütem volna lehetséges! Sőt nélküle ma már csak olyan változás lehetséges, mely fejlődésnek legfeljebb vállalati szinten nevezhető.

A napjainkban lejátszódó tudományos-technikai forradalom a termelés fejlődésének további korlátait tágítja. Az atomtechnika az energiatermelési, a vegyipar az alapanyag-korlátokat lazítja. Az ember behatol a „végtelen kicsiny" és a „végtelen nagy" rejtelmeibe. Ez a behatolás csak közvetve épül a termelési hagyományokra, lényegében a tudományos alkotó tevékenység ered-

ménye és függvénye. „Az anyagi termelésben a tudományos-technikai forradalom érinti a termelés mindhárom elemét: 1. a termelésben szükséges energia előállítását az atomenergia feltárása; 2. a munkaeszközöket az automatizálás; 3. a munkatárgyakat a vegyiparban előállított új, ún. műanyagok révén." (Nyilas József i. m. 6. o.) Ezek közül legjelentősebbnek látszik az automatizálás. Az automaták az emberi agy további felszabadulását hozzák.

A gondolkodás fejlődése

Ha a tudomány termelőerővé válásának folyamatát a tudomány oldaláról elemezzük, a következő fő kérdésekre kell válaszolnunk:

1. A gondolkodásnak, a fejlődése során, kialakulnak-e olyan lényegi jegyei, amelyek — miközben tudományos gondolkodássá emelik — termelőerői funkciók ellátására is alkalmassá teszik?

2. Létrejön-e a tudományos tevékenység és a termelés olyan kapcsolata, amely megteremti az elmélet és a gyakorlat tényleges egységét?

3. Kialakulnak-e a tudományos tevékenységnek olyan lényegi vonásai, amelyek az eddiginél gyorsabb ütemű fejlődését teszik lehetővé? Ugyanis csak a gyors ütemű tudományos munka képes a gyors ütemű termésfejlesztés közvetlen tényezője lenni.

Mindezeket a kérdéseket a termeléssel való szoros kapcsolatukban kell vizsgálni, de a kiinduló nézőpont a tudomány oldalán áll.

A tudomány mint tevékenység

A munka és a gondolkodás a fejlődés kezdeti szakaszában *minden mozzanatában* egységet alkotott. Bár a történelem folyamán a két tevékenység-típus viszonya sokat változott, az alapösszefüggés mégis megmaradt: a munka *egésze* mindig egységet képezett a gondolkodással, a gondolkodás *egésze* pedig a munkával. Társadalmi osztályok, egyedek, munkafázisok és -műveletek vonatkozásában a két tevékenység-típus szétválása magasfokú lehet, de társadalmi méretekben a szétválás lehetetlen és elméletileg sem végiggondolható. Ez témánk szempontjából rendkívül lényeges. Ha ugyanis a történelem azt bizonyítaná, hogy a megismerés és a munka egymás nélkül is létezhet és fejlődhet, nehéz volna bizonyítani, hogy korunkban éppen ennek az ellenkezője igaz. Ha a gazdasági tevékenység, a munkamódszerek fejlődése, a munkaeszközök és technológiák bonyolultabbá válása nem segítené a gondolkodás magasabb formáinak kialakulását, a gondolkodás magasabb formái sem nyerhettek volna és nyernének fejlődésük során olyan vonásokat,hogy a termelést előbb közvetve, majd később közvetlenül is előbbrevigyék.

Primitív fokon kétségtelenül a szerszám előállítása volt a munkának az a fajtája, amely objektíve megkövetelte a gondolkodásban az *elvontságot*, a fogalmi általánosítást, a fogalmak összekapcsolását, a logikus gondolkodást. A szerszám előállítása maga is absztrakció. Tulajdonképpen a termelés, a gyakorlat, a valóság maga „absztrahál". A szerszám fogalmi eleme, lényegi vonása a több cél elérésére való alkalmasság. *Egy* eszközzel *több* potenciális cél áll szemben. Mivel pedig több — akár teljesen azonos — cél elérésére alkalmas, önmagát már mint eszközt általánosítja, hiszen eszközi mivoltát —

a benne rejlő többcélú megfelelésen keresztül — általánosítva „megfogalmazza", önmagát „definiálja".

A munkamegosztás a gondolkodás fejlődésének további lökést ad. Állandó összehasonlítás, számolás, általánosítás, analízis és szintézis kell a koordináláshoz. A munkamegosztás ténye „fogalmazza" meg az általános munkát. Az egyes munkaműveletek mint egymástól különbözőek, de mégis mint egymással azonosak kerülnek összefüggésbe egymással. A csere általánossá válása magában rejti a konkrét és az általános munka közötti ellentmondást. A termelő tevékenység önmaga adja az azonosság és a különbözőség fogalmait, részekre bontja az egészet és egésszé kapcsolja a részeket.

A tudományos tevékenység nemcsak a munkamegosztás egyik eredménye, hanem maga is a társadalmi munkamegosztás, a tevékenységek cseréjének része. Ha nem a munkából fejlődött volna ki, ha nem lett volna mindig a tevékenységek cseréjének valamilyen eleme, nem bírhatna ma sem olyan vonásokkal, melyek termelőerővé válását lehetővé teszik. A tudomány *mint tevékenység* válik el a közvetlen termelő tevékenységtől, hogy később szintén *mint tevékenység* egyesülhessen vele. Az anyagi javak termelése szempontjából a tudomány — a termeléstől való elválása során — önmagát mint munkatevékenységet tagadta és a termelés felé magát mint igazolt, rendszerezett tudományos tételek holt rendszerét mutatta. A ma lejátszódó tudományos-technikai forradalomban a tudomány a termelés vonatkozásában a saját eredeti munka-tevékenységi mivoltát állítja helyre magas szinten, és mint sajátmagával egyneművel, ismét egyesül a termeléssel.

Az egyesülés lényege nem az, hogy a termelés a tudományos eredményeket gyorsan és tömegesen alkalmazza, hanem hogy a tudományos tevékenység ismeret*termeléssé*, az *anyagi* termelő összfolyamat szerves részévé válik.

A tudományt — a tárgyalt vonatkozásban — úgy felfogni, mint felismert törvényszerűségeket megformulázó tételek rendszerét, mint csupán a társadalmi tudat egyik formáját, rendkívül egyoldalú szemlélet. A megfogalmazott törvényekbe, holt betűkbe öntött tudomány soha nem válhat *közvetlen* termelőerővé. Alkalmazása sohasem jelentheti és nem is jelentette a termelésben való részvételt. A tudomány eredményeit kisebb-nagyobb mértékben mindig alkalmazták, de ettől még nem vált termelőerővé.

Amikor a tudomány alkalmazásra kerül, sőt amikor termelőerővé válik, nem hagyja el a tudat szféráját, nem „megy át" a lét kategóriájába. Semmiféle metamorfózison nem megy át! Itt legfeljebb a tudatnak a létre való *visszahatásáról* beszélhetnénk. Ami hat, az nem olvad bele abba, amire hat. Az ok mint ilyen megtartja különállását attól, aminek az oka. Különben is: nem a tudományos tétel „megy át" a tudatformából a létformába, hanem csak a hatása. A lét sem „megy át" a tudati szférába, miközben a tudatot meghatározza, sőt megtartja, kiemeli önmaga léti, tudattól és akarattól független mivoltát, objektív helyzetét.

A tudomány elsősorban és lényegében tevékenység, bár eredményei a tudat szférájába tartoznak. A tudományos tevékenységnek tehát nem kell „átmennie" a létformába, mert ott van. A gondolkodás mint tevékenység nem tudatforma, hanem az emberi szervezet legmagasabbrendű tevékenysége. Ezt azért kell témánk szempontjából hangsúlyozni, mert *a tudomány mint tudatforma soha nem válhat közvetlen termelőerővé.*

Azzal, hogy a tudományt tevékenységként fogjuk fel, még nagyon keveset bizonyítottunk be abból az előrebocsátott tételünkből, hogy alkalmassá

válik termelőerői funkciók betöltésére. Erre ugyanis nem akármilyen tevékenység alkalmas, csak az olyan, amelyik saját belső mozgástörvényének kényszerében a fejlődés során a modern munka fő vonásait magára ölti. Fellelhető-e ilyen folyamat?

A tudományos kutatás munkajellegének erősödése

A tudományos gondolkodás fejlődésére, az egyszerű gondolkodásból, primitív megismerési tevékenységből való kiemelkedésére az jellemző, hogy egyre több olyan vonást vesz fel, amely a munkának, a modern termelő folyamatnak is jellemzője. Ahogy erősödnek ezek a vonásai, úgy válik mind alkalmasabbá arra, hogy a fejlődés adott szakaszán maga is munkává válhasson. Ezek a vonások ugyanis éppen azért erősödnek, mert a tudomány eredményeit az embereknek a szükségletek kielégítésére irányuló objektív szándéka egyre inkább igényli. Néhány ilyen tulajdonságot vizsgáljunk meg.

1. A tudományos kutatás *módszeres*. Kialakul a kutatás speciális „technológiája", műveleti sorrendje, akár a termelésnek. A módszertani megalapozás éppen olyan fontos a tudományos kutatásban, mint a gyártástechnológia kidolgozása a termelésben. Enélkül a kutatás csak keresgélés, találgatás, kapkodás lenne, mely véletlenül vezetne eredményre. Az alkotó szellemi tevékenység módszeressége történelmi fejlődés eredménye, és mint ilyen kiforrottsága relatív.

2. A tudomány a felismert törvényszerűségeket, a megfogalmazott tudományos tételeket *igazolja*. Alig nevezhető tudományos eredménynek ma már a zseniális meglátás, legfeljebb részeredménynek. Ahogyan a termelő munkát a termék használhatósága, szükségletkielégítési alkalmassága objektíve igazolja, úgy igazolja a tudományos tevékenységet és eredményét a megfogalmazott tétel logikai és kísérleti bizonyítása. *A végső igazolás az alkalmazás*. Igazán tudományos tétel tehát az, amelynek alkalmazhatósága megvan, illetve megteremthető. Az alapkutatások eredményei is igazolást igényelnek. Az igazolás egyik módja a törvények már meglevő rendszerébe való beleillesztés, a formális-logikai ellenőrzés, a másik mód az alkalmazott tudományokba való beépítés. A tételek igazolása nemcsak szellemi, szubjektív művelet, hanem mint a gyakorlat által való bizonyítás, objektív is.

3. A tudomány az ismereteket *rendszerezi*. Az olyan ismeret, amely a már meglevő ismeretek rendszerébe nem illeszthető bele, nincs tulajdonképpen igazolva. Lehet, hogy igazságot tartalmaz, de akkor a már meglevő ismeretek eddigi rendszere szorul módosításra. A társadalmi termelés fogalmának is lényegi eleme a rendszer, a szerves egység. A munkaműveletek, a munkatermékek is szerves egységet alkotnak, egymást mennyiségileg és minőségileg meghatározzák. Az ágazati kapcsolatok sakktábla-mérlege jelzi az ágazatok közötti technológiai összefüggéseket, melyek objektíve meghatározottak. Például a bányászat által termelt 1000 Ft szénhez meghatározott mennyiségű, illetve értékű kohászati, vasipari, faipari termékekre, energiára stb. van szükség. A zavartalanul megvalósuló bővített újratermelés absztrakt feltétele, hogy az egyes ágazatok által kibocsátott termékek mennyisége és összetétele a technológiailag meghatározott összefüggéseknek megfelelő legyen. Az objektív arányok persze általában önmaguk megsértésén keresztül érvényesülnek, éppen úgy, mint ahogyan a tudományos tevékenységnél is a már meglevő ismeretek

rendszere állandóan önmaga részleges felbomlásába megy át, mihelyt olyan ismeretre tesznek szert, mely ugyan kétségtelen igazság, de az ismeretek meglevő rendszerébe bele nem helyezhető. A rendszer felbomlása forrása önmaga magasabb szinten való helyreállításának, akárcsak a termelésben.

4. A tudományos kutatás *céltudatos tevékenység*, éppen úgy, mint a termelő munka. Fogalmi eleme a célszerűség. Bár előfordul, hogy olyan ismeretet „termelnek", melyet nem is akartak, de ez mindig a kutatás melléktermeke, akkor is, ha a célzott főtermeknél jelentősebb. Az alkotó szellemi tevékenység célirányossága azt jelenti, hogy az elérendő eredményt mint fikciót előre felállítják, illetve a gyakorlat előre megmondja a tudománynak, hogy mit kell megoldania, felfedeznie. Ez is persze történelmi fejlődés eredménye. Régebben is volt olyan kutatási tevékenység, melyet közvetlenül és konkrétan a gyakorlati szükséglet inspirált, de általánossá, jellemzővé ez csak korunkban válik. Ma már a legtöbb természettudományi kutatási téma előre megrendelt „termék", melyet a tudománynak „elő kell állítania" és „le kell szállítania". A célszerűség tehát általános és magasfokú, akárcsak az anyagi termelésben.

5. A tudomány *aktív* gondolkodás, a természethez való aktív alkalmazkodás. Parendo natura vincitur. Nem egyszerűen megismeri a valóságot, hanem fegyvert ad az ember kezébe a természet birtokbavételére. Ez szintén munkajellegű vonás. Az ember, miközben szükségletei kielégítéséért dolgozik, megváltoztatja önmagát és környezetét. Az emberi magatartás a fejlődés során egyre veszít passzív alkalmazkodási jellegéből és nő aktivitása. A tudomány is túljut az anyaggyűjtésen, rendszerezésen; eljut az általánosításig, majd aktivitásba megy át. Nemcsak azt állapítja meg, hogy mi van, hanem azt is, hogy minek kell lenni. A tudomány nem ismeri el az aktív természettel szemben a megismerés passzivitását, hanem a természettel mint megzabolázhatóval állítja szembe önmaga megismerő, *alkotó* aktivitását. Ahogy csökken az ember kiszolgáltatottsága környezetével szemben, úgy nő tevékenységének, magatartásának aktivitása (munkajellege) és gondolkodásának aktív jellege (alkotó funkciója.)

6. A legtöbb tudományszakban a kutatás *tárgyi eszközöket alkalmazó megismerés*, mint ahogy a munka is tárgyi eszközöket felhasználó tevékenység. Mind a tudomány, mind a termelés fejlődésére jellemző, hogy egyre több tárgyi eszközt használ fel. Tudományos kutatás ma már lassan el sem képzelhető kísérleti berendezések, műszerek, laboratóriumok, számológépek stb. nélkül. Mind a munka, mind a kutatás hatékonyságát rendkívüli módon emelik a tárgyi eszközök, amelyek előző felhalmozott munka és tudás megtestesítői.

Mindkét céltudatos tevékenységi forma alkalmaz *nem anyagi* eszközöket is. Az egyes tudományágaknak — éppen úgy mint a termelésnek — kialakul a formanyelve, jelrendszere. A termelés, a gyakorlat fogalmakat alkot, általánosít. Gondoljunk csak olyan fogalmakra, mint „technológiai sorrend", „csereszabatos alkatrész", „folyamatos termelés", „szűk keresztmetszet" stb. Ezeket a fogalmakat a termelés maga alkotja; a termelő ember vagy a közgazdász csak a nevet és a szabatos definíciót adja neki.

De ma már a tudomány a fogalomalkotáshoz is tárgyi eszközöket és gyakorlati eljárásokat alkalmaz. Az összehasonlítás, az analízis, a szintézis, az absztrakció tényleges kísérleteket, méréseket, kombinációk és variációk kipróbálását jelenti. *Gyorsított, tárgyi alapra helyezett fogalomalkotás folyik a kutató laboratóriumban*, de ez nem szorítja ki a fikciók, a feltevések, a „meglátások"

szerepét. Közöttük lehet számos téves meglátás és fogalom, de ezek élete — — éppen a fogalomalkotás tárgyi jellege miatt — rövid.

Mivel a fogalmak és ítéletek az általuk jelentett konkrét tárgyi tartalommal szinte egyidőben jönnek létre a kutatóintézetben, a szervezett, állandó objektív kontroll magasfokú biztonságot jelent az igazságtartalmukat illetően. *Az ítélet és a következtetés a laboratóriumban mint tényleges, tárgyi összefüggés megjelenik.* A kutató a fogalmakat sokszor előbb csak feltételes ítéletekben, az ítéleteket feltételes következtetésekben kapcsolja, fikciókat állít fel, de ezeket a gondolati, logikai kapcsolásokat a valóságban „lejátszatja".

Így tárgyiasul már születésekor a megismerés, a gondolkodás, hogy azután tárgyiasulhasson megfogalmazott, leírt tudományos tételek, könyvek, majd műszaki, közgazdasági stb. gyakorlat alakjában. Az emberi megismerés útja az érzékitől halad a logikai felé. A logikai most visszatér magasabb szinten az érzékihez a természettudományokban úgy, hogy szinte egyesül vele. Így valósul meg már az ismeret „termelése" fázisában az elmélet és a gyakorlat tényleges egysége, hogy majd létrejöhessen az anyagi termelésben is.

7. A tudomány *okozati viszonyokat tár fel és hoz létre.* Az eszközök és célok tudatos összekapcsolása a kutatásra éppen úgy jellemző, mint a termelésre. A termelés okozati összefüggések tudatos létrehozása tömegméretekben. Mindkét tevékenység speciális körülmények között működteti eszközeit, az okozati összefüggéseket a maguk konkrétságában mesterségesen hozza létre, az összefüggő okozati láncot térben és időben elhelyezve műveletekre bontja, és a műveleteket összekapcsolja, tudatosan szervezi. A kutatóintézetek és laboratóriumok kísérleti-vizsgálati tevékenysége a termelő tevékenység, a gyári munka mintájára szerveződik.

8. A tudományágak éppúgy *differenciálódnak*, mint a termelési ágak. Egyre több új tudományág alakul ki, ezek egymástól elhatárolódnak, de ezek a részek az egységes ismeretrendszernek egyre szervesebben összeillő, egymásba fonódó részei. Különös súllyal fordul napjainkban a kutató tevékenység az ún. határterületek felé, felismerve az *integrációs* folyamat szükségszerűségét és azt, hogy egyetlen tudományág sem fejlődhet a többitől elszigetelve.

A termelés fejlődésére szintén a differenciálódás, új termelési ágazatok kialakulása, a kooperáció bővülése, a technológiák és a termékek ezernyi változata jellemző. De közben erősödik a termelés társadalmi jellege, a munkaműveletek és a vertikalitások kapcsolata is. Ez a fejlődési folyamat jellemző a társadalom más tevékenységeire is, így a művészetre, a nevelésre, a jogi szabályozásra stb., sőt ezek egymáshoz való viszonyára is. Ki tagadhatná, hogy miközben a művészet és a pedagógia rohamosan fejlődik külön-külön, a pedagógia egyre inkább művészet is, a művészet egyre inkább pedagógia is lesz. Ugyanez a helyzet a lélektan és a pedagógia között, az orvostudomány és a lélektan között, az erkölcstan és a jog között. Ennek az integrálódási folyamatnak szerves része természetesen a tudomány termelőerővé válása is.

10. A tudomány eredményei sajátos formában *tárgyi alakot öltenek.* Az ismeretek elszakadnak felfedezőjüktől, tudományos kézikönyvekbe kerülnek, mintegy önálló létre tesznek szert. A kutatás eredményei a nyelv, az írás, és egyéb jelrendszerek útján tárgyiasulnak a társadalom számára, s így sokak számára válnak hozzáférhetővé. A munka is tárgyi alakot ölt a termékekben, s mint ilyen elszakad a munkástól, önálló léte lesz. A munka a termékeken keresztül válhat társadalmi kinccsé, és a tevékenységek cseréjét a termékek cseréje közvetíti.

A tudomány fejlődése meggyorsulásának belső okai

Ha a tudományról kimutattuk, hogy elsősorban tevékenység, sőt azt is, hogy a modern termelés egyre több vonásával bíró társadalmi folyamat, még mindig nincs bizonyítva teljesen arra való alkalmassága, hogy a termelés szerves részévé, munkává váljék, s bizonyos funkcióiban termelőerőnek legyen nevezhető. Alkalmassá erre csak úgy válhat, ha bír olyan belső vonásokkal, melyek egyre gyorsuló fejlődését lehetővé teszik. Csak így lehet az anyagi javak előállításának állandó és közvetlenül ható tényezője.

A gyors fejlődést biztosító vonások lényegében azok, melyeket a fentiekben mint munka jellegűeket tárgyaltam. Igen fontos ezek között *a tudományágak differenciálódása.* Az új tudományágnak fejlődési sebessége bizonyos kezdeti szakasz után az átlagosnál nagyobb. Ez a fokozott ütem áthat más tudományágakra, azokat megtermékenyíti, új lendületet ad nekik. Lendületet vesz a határterületek kutatása, az egyes tudományágak külön-külön elért egyeztetése.

A legtöbb tudományág a fejlődés olyan fokára ért, hogy megteremtette saját eddiginél gyorsabb előrehaladásának lehetőségét. A tudomány a legtöbb területen túljutott az anyaggyűjtésen. Kialakultak az egyes szakágak logikai-módszertani eszközei, a kísérleti és bizonyítási típusok, adatgyűjtési és értékelési „technika", bonyolult munkamegosztás stb. A tudomány általában kidolgozta a maga formanyelvét, jelrendszerét, alapfogalmait, logikai módszereit. Így az összefüggések kutatásában nem kénytelen a közvetlen tapasztalás ütemét követni. Ezen állandóan túlhalad, és sokszor a kiegészítő tapasztalatokat később, mintegy igazolásképpen szerzi meg. Előbb áll gyakran készen a tudományos hipotézis egy-egy összefüggésről, mint ennek az összefüggésnek a tapasztalata.

A tudomány a termelést alkalmassá tette olyan berendezések előállítására, melyekre kutatásai során szüksége van. A berendezésekben tárgyiasult előző szellemi munka a maga hatékonyságával tárgyi feltétele lett az őt felhasználó újabb szellemi munka még magasabb hatékonyságának.

S végül a tudomány azzal bizonyítja legjobban életrevalóságát, azzal szorít magának mind nagyobb helyet a társadalmi-gazdasági élet összfolyamatában, hogy határtalanul növeli alkalmazásának népgazdasági hasznosságát, rentabilitását, tehát munkájának hatékonyságát. Hiába volna tevékenységnek minősíthető, hiába bírna munkajellegű vonásokkal, hiába volna képes gyors fejlődésre, ha nem volna meg ez a magasfokú társadalmi hatékonysága. Ma a tudomány a szocialista és a fejlett tőkés országokban volumen- és hatékonyságnövekedés tekintetében meghaladja a technika fejlődési ütemét, a technikai fejlődés pedig a termelési volumen növekedését. Ez persze egyelőre csak általánosságban érvényesülő szabály.

Elmélet és gyakorlat egysége

Vannak a tudományoknak olyan jellemzői is, melyek az anyagi javak előállítását végző munkától elválasztják. Ha ilyenek nem volnának, problematikussá sem válhatnék az elmélet és a gyakorlat egysége. Az elmélet éppen ezen megkülönböztető vonások miatt szakadhat el a gyakorlattól. A tudományos gondolkodás az egyes konkrét esetekből ki akarja szívni a lényegest, az állandót

a szükségszerűt, az egyetemest. A tudomány az absztrakciónak ezen az útján racionalizálni, egymás fölé rendelt fogalmak rendszer-hálójába akarja fogni a valóságot. Sokszor elvégez a gyakorlat által közvetlenül nem igényelt absztrakciókat is. Általánosít, elméleteket alkot; fikciókkal, feltevésekkel, meglátásokkal dolgozik. Olyan elméleti kapcsolásokat is végrehajt, amelyeket a valóság közvetlenül nem ad. Sokszor a valóság elé megy. Elszakad a gyakorlattól, hogy gazdagítani visszatérjen hozzá. Az elszakadás a gyakorlat közvetlen ellenőrző funkciójának gyengülését jelenti, amivel vissza lehet és szoktak is néha élni.

Persze ezen tulajdonságok nélkül a tudomány elvesztené dinamikáját, a tények mögött kullogna. Szárnyalásáért fizetnie kell: állandóan magában rejti a tévedés, a gyakorlattól való elszakadás veszélyét. Ez az objektív alapja annak, hogy az elmélet és a gyakorlat egységéről *mint követelményről* beszélünk. Vajon a tudomány fejlődése csökkenti-e ezeket a veszélyeket?

Az elmélet és a gyakorlat viszonya a tudomány és a termelés vonatkozásában a következő fő elemeket tartalmazza: 1. a gyakorlat adja fel a tudománynak a „leckét"; 2. a gyakorlat szolgáltatja a tudománynak az alap-tapasztalatokat; 3. a tudományos eredményeket a gyakorlat hasznosítja; 4. a tudományos eredmények igazságának a gyakorlat a póbaköve, és végül: 5. a termelés nyújtja a tudomány fejlesztésének, megőrzésének és terjesztésének az eszközeit. Ezeknek az elemeknek a minél teljesebb kibontakozása, érvényesülése nem más, mint az elmélet és gyakorlat tényleges egységének megvalósulási folyamata, másszóval a tudomány termelőerővé válása. Meg kell most vizsgálnunk, hogy ezen az úton hol tartunk és merre megyünk.

Napjainkban válik általánossá, hogy a termelés adja fel a tudománynak a „leckét". Régebben is a gyakorlat, a szükségletek szabták meg a tudományos kutatás szükségszerű fő irányát, de a kapcsolat esetleges és eléggé közvetett volt. Engels írja Starkenburghoz: „Ha, mint ön állítja, a technika nagyobbrészt a tudomány állásától függ, úgy a tudomány még sokkal inkább függ a technika *állásától* és *szükségleteitől*. Ha a társadalomnak valamilyen technikai szükséglete van, úgy ez jobban fejleszti a tudományt, mint tíz egyetem. Az egész hidrosztatikát (Toricelli stb.) az idézte elő, hogy Olaszországban a XVI. és XVII. században szükségessé vált a hegyi folyók szabályozása. A villamosságról csak azóta tudunk valami ésszerűt, mióta technikai alkalmazhatóságát felfedezték. De sajnos, Németországban úgy szokás megírni a tudományok történetét, mintha azok az égből pottyantak volna." (Marx—Engels Válogatott Művek II. köt. id. kiad. 504. o.)

Ez a szoros kapcsolat az individuumban nem tudatosul mindig. Így adott esetekben más lehet az individuális álláspont és más a társadalmi. A kutató — különösen alapkutatásoknál — a mindennapi társadalmi gyakorlat gazdasági, szociális, egészségügyi stb. igényeit nem kívánja és nem is tudja mindig munkája eredményével közvetlenül kielégíteni. De a témát mindig az élet, a praktikum veti fel, ha sokszor alig kibogozható, sok áttételezésen keresztüli közvetítésekkel is. Társadalmilag azonban a tudomány fejlődése mindig a gyakorlat igényein és tapasztalatain alapul.

Ezért a tudományok történetét úgy sem lehet megírni, hogy minden felfedezés, kutató tevékenység valamilyen közvetlen termelési szükségletből fakadt. Ez az elmélet és gyakorlat viszonyának mechanikus felfogása lenne. A tudományok története azt tanúsítja, hogy a közvetlen gyakorlati cél nélkül, magáért a tudásért szerzett tudás előbb utóbb gyakorlati hatóerővé válik.

Az elmélet és gyakorlat egysége nem részletekben való és nem teljes kapcsolat, hanem különböző fokokon meglevő, *fejlődő viszony* .E fejlődésre jellemző, hogy nő az egyes tudományágak eredményeinek gyakorlati alkalmazhatósága és nő a termelésnek az a képessége, hogy egyre több tudományos eredményt és munkát képes felhasználni. A pszichológia egész a múlt század elejéig elméleti tudomány volt, de ma már ezernyi alkalmazása van a nevelésben. a jogszolgáltatásban, a munkaszervezésben, anyagi ösztönzésben stb. A tudás szükségszerűen gyakorlati expanzióra tör. A tudomány célja akkor is objektíve az alkalmazás, ha a kutatók vagy a gyakorlat emberei ezt még nem is tudják.

A tudomány termelőerővé válásának útját napjainkban a többi között éppen az jelzi, hogy nő ebben a vonatkozásban a tudatosság. Az élet egyre szélesebb körben és egyre részletesebbeb *előre* meghatározza a tudományos kutatás elérendő céljait. A tudomány régebbi „kényelmes" helyzete megszűnt. A tudomány ma már nem valami csendes, magát óvatosan elszigetelő külön világ, melynek szellemét csak „az igaz ismeretek megszerzésének, az ideák színről színre való látásának" platóni szent vágya hatja át, hanem hatalmas, az élet valamennyi ágába beleszövődő társadalmi folyamat. A technika a tudomány sarkában van, és nem hagyja pihenni egy percre sem.

A megismerés kérdése „ténykérdéssé" válik

A tudományos kutatás alapja mindig is a tapasztalat volt. Még a legelvontabb tudományágak is a gyakorlati tapasztalat elemeire épülnek. Itt az a lényeg, hogy milyen jellegű a tudomány részéről a tapasztalatok „beszerzése". A fejlődés egyik jellemzője, hogy a tudomány a gyakorlattól, a termeléstől *egyre szervezettebben, egyre közvetlenebbül* veszi át a tapasztalatokat. A tudománynak a termelésben való „jelenléte" általánossá vált.

A tapasztalatok szerepét sem szabad mechanikusan néznünk. „Az elméleti természettudományban. . . igen gyakran kell tökéletlenül ismert mennyiséggekkel számolnunk, és mindenkor a következetes gondolatnak kellett előbbre segítenie a hiányos ismeretet." (Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 48. o.) Bár a tudomány igazolt ismeretek rendszere, a valóságos, élő tudományba azonban nemcsak a már kész, igazolt ismereteredmények tartoznak, hanem azok a problémák, vizsgálatok, feltevések és elméletek is, amelyek majd az érvényes igazságokhoz vezetnek. Gyakori, hogy az élet be sem várja a tudományos tételek teljes elméleti bizonyítottságát. Az elméleti „laboratóriumi" *bizonyítási eljárás egy részét átveszi a gyakorlat.* S miközben bizonyít, a bizonyítandó tételt korrigálja, gazdagítja, elméletileg is helytállóbbá teszi.

„Ha várni akarnánk addig, amig az anyag *tiszta* lesz a törvény számára, ez azt jelentené, hogy a gondolkodó kutatást mindaddig felfüggesztenők, s a törvény már csak ezért sem jönne létre soha." (Engels id. mű 250. o.) Az elmélet és a gyakorlat tényleges egységének megvalósulási folyamatát jelzi az, hogy mind sűrűbben esik egybe a törvényszerűség megállapítását megalapozó tapasztalat részleges megszerzése a még ki nem forrott tudományos tétel alkalmazásával.

A gazdasági életben is számos ilyen esettel találkozhatunk. Kiszámolható például nagyjából, hogy a csokoládé és a narancs árleszállítása, a cigaretta, a pálinka árának felemelése hogyan változtatja meg e cikkek iránti

keresletet volumenben és pénzben. De a közgazdaságtudomány minden tényező hatását előre felmérni nem tudja. A gyakorlati alkalmazás a tudományos gazdaságpolitikai feltevéseket igazolja, cáfolja, korrigálja. Így a legközelebbi árkorrekciónál már több tapasztalat alapján, nagyobb tudományos felkészültséggel állapítható meg a kereslet árrugalmassága. Hasonló módon igazolódik az iparirányítás átszervezésekor alkalmazott tudományos feltevések helyessége. A söripar, a selyemipar, a tömegcikkipar stb. átszervezése rengeteg tapasztalatot nyújtott, amelyek tudományos általánosítása a további átszervezések jó végrehajtásának feltétele.

A természettudományok és a közgazdaságtudományok eredményei *a konkrét termelés folyamatában napról napra* igazolódó ismeretek. A világ megismerhetőségéről folyó filozófiai vitát nyilvánvalóan és cáfolhatatlanul a termelés társadalmi folyamata dönti el. A tudományos tevékenység a társadalmi termelési folyamat részévé csak úgy válhat, ha szerzett ismeretei gazdasági hatékonysággal, vagyis magasfokú igazolt igazságtartalommal bírnak. A termeléssel közvetlenül kapcsolatos tudományágakban az igazság foka: a hatékonyság foka. Az igazság a gyakorlati alkalmazhatóságban van. Ez lényege és bizonyítéka. A tudományos tételeket ezekben a szakágakban véglegesen a gyakorlat fogalmazza meg. Így *a megismerhetőség kérdése ténykérdéssé válik.* Az ismeretelmélet alapkérdésének gyakorlati, mindennapi ténykérdéssé változása a tudomány termelőerővé válásának egyik döntő mozzanata.

A tudomány termelési funkciókat is ellát. A legkorszerűbb termékek kutatóintézetekben születnek. Megszűnik az éles határ az alkalmazott természettudományok és a műszaki fejlesztési tevékenység között. Elmosódik a határ az elméleti közgazdaságtan és a gazdaságpolitika között, a szervezéstudomány és a tudományos munkaszervezés között. A tudományos tevékenység nem áll meg az általános összefüggések megállapításánál, hanem utal ezek gyakorlati alkalmazási lehetőségeire. A kutató végigkíséri az ismeretek alkalmazásának folyamatát. Irányítja a konstrukciós munkát, a műszaki tervezést, jelen van a kísérleti munkadarab, berendezés kipróbálásánál, a prototípus gyártásánál, a tervezői művezetésnél. Ezek során állandóan korrigálja tételeit és megtölti őket konkrét tartalommal.

Az alkalmazott természettudományok *gyártás-gyártmányfejlesztéssé válnak a szó tágabb értelmében.* Egyes termelési ágazatoknak nemcsak a fejlődési sebességét, irányát alakítják, hanem puszta létüknek is okai. Vannak olyan iparágak, melyek létrejötte alig épül az ipar termelési hagyományaira.

A természettudományok, a műszaki tudományok fogyasztása nem végső fogyasztás tehát a termelési össztevékenység vonatkozásában, hanem *termelő* fogyasztás. Nem téveszthet meg bennünket az, hogy a természettudományi és közgazdaságtudományi kutatások költségeinek egy részét költségvetésből, tehát a központosított társadalmi tiszta jövedelemből finanszírozzák. A beruházások zömét is így számolják el. Figyelemre méltó, hogy az iparvállalatok hazánkban költségszerűen számolják el az ún. műszaki fejlesztési alapot, amelynek egy részét a vállalatoktól elvonják és iparági kutatóintézetek fenntartására fordítják. A kutatás egy része így számvitelileg is a termelés költsége; a folyó termelést terheli, bár funkciója fejlesztő, bővítő.

A közgazdaságtudomány is növekvő mértékben termelési funkciókat lát el. A népgazdaság tervszerű, arányos fejlesztése, mint irányítási, szervezési funkció, termelő munka jellegű. Ennek legnyilvánvalóbb bizonyítéka, hogy a

munka üzemi, iparági és népgazdasági szintű megszervezése a munka társadalmi termelékenységét akkor is növeli, ha a gépi felszereltség, technológia, munkaerő stb. változatlanságát tételezzük fel. A többek között ezzel magyarázható, hogy a szocialista országokban még a termelőerők azonos színvonala mellett is általában gyorsabban nő a termelékenység, mint a kapitalista világban. A munka *társadalmi* megszervezése ugyanis a munka addig nem mozgósított erőit szabadítja fel és jelentős akadályokat hárít el. Természetesen üzemi szinten és tőkés viszonyok között is igaz, hogy a munka megszervezése, a kooperáció növeli az egyén termelőerejét, sőt új termelőerőt hoz létre, amely eleve tömegerő. De a társadalmi méretekben való szervezés a munka tömegerejének növekedésében ugrásszerű gyorsulást hoz.

A gazdaságpolitika tudományos megalapozottsága objektív követelmény. A tudományos módszerekkel kialakított beruházás- és exportgazdaságossági számítások, az ágazati kapcsolatok mérlegével kapcsolatos számítások, a lineáris programozás, a kereslet ár- és jövedelemrugalmasságára vonatkozó elméletek stb. gyakorlati alkalmazása bővül és tökéletesedik. A tervezési és ösztönzési rendszerek alakítása, a gazdaságirányítás átszervezése, a nemzetközi kapcsolatok finomítása mind tudományos megfontolásokon is alapszik.

A politikai gazdaságtan szocializmusra vonatkozó elméleti megállapításai üresen kongó alapigazságok, jámbor kívánságok gyakorlati alkalmazhatóság nélkül. A tiszta elméleti következtetések — például a szocializmusbeli áru- és pénzviszonyokra vonatkozóak — hiányosaknak, formálisaknak tűnnek, ha gazdaságpolitikai következtetéseket nem tartalmaznak, vagy belőlük ilyenek le nem vonhatók.

A termelőerővé válás hosszú történelmi folyamat

Számos jelenség és mögöttük számos objektív tendencia mutat arra, hogy a tudományos tevékenység termelőerői vonásai erősödnek. A tendenciák vizsgálata során összefoglalóan megállapítható:

- A termelési eszközök fejlődése oda vezetett, hogy a közvetlen termelési tapasztalat a termelés fejlesztéséhez, sőt az egyszerű újratermeléshez is kevés. Magas fokú tudományos képzettség és jártasság is szükséges hozzá.
- A termelési színvonal további növelése a tudományos alkotó tevékenység közvetlen részvétele nélkül lehetetlen.
- Ahogy a kutató tevékenység a termelés szerves részévé válik, úgy nő a munkajellege.
- Ahogy nő a tudomány anyagi termelő jellege, úgy nyer termelőerői vonásokat.
- Minél általánosabbá válik a tudományos tevékenység és a közvetlen termelő tevékenység helyettesíthetősége, és ahogy szélesedik ez a helyettesítési folyamat, úgy válik a tudomány a termelés szerves részévé, közvetlen termelőerővé.
- A termelőerők személyi oldalának az az eleme, amelyet úgy jelöltünk, mint az ember termelési tapasztalata és jártassága, ma már tágabban értelmezendő. A tapasztalat zömmel nem közvetlen termelési tapasztalat.
- A tudomány elhárítja a termelés fejlődésének számos akadályát, így haladásának üteme a termelés üteme felgyorsulásának legáltalánosabb feltételévé válik.

- A termelés a tudományos eredmények egyre nagyobb hányadát előre „megrendeli", azonnal alkalmazza; sőt gyakran a tudományos tételt véglegesen saját alkalmazása, a gyakorlat „fogalmazza" meg.
- A tudomány eredményeinek felhasználása a termelő munka olyan termelékenységi szintjét fejleszti ki, hogy a társadalom energiáinak egyre nagyobb hányada szabadul fel a tudomány számára.
- A tudományos tevékenység mind több olyan vonást vesz fel, amely a munkának, a modern termelésnek is jellemzője.
- A tudomány megteremti saját, eddiginél nagyobb ütemű fejlődésének feltételeit.
- Az alkalmazott természettudományok gyártás- és gyártmányfejlesztési tevékenységgé válnak a szó tágabb értelmében.
- Az elmélet és a gyakorlat tényleges egységének megvalósulási folyamatát jelzi a kutatásban a tárgyi eszközök széleskörű alkalmazása, a termelésben a tudományos ismeretek igazságának és potenciális hatékonyságának azonosulása.
- Ahogy megvalósul az elmélet és a gyakorlat szerves és állandó egysége, úgy válik egyre inkább ténykérdéssé az ismeretelmélet alapkérdése.

A tendenciák már kibontakoztak, növekvő erővel hatnak, tehát számolni kell velük. A társadalmi tudatosság térhódítása, a tudomány termelőerővé válása egyaránt az ember felszabadulásának folyamata. Szabad utat kell nyitni ennek a folyamatnak mindenütt.

De nem egyszerűen csak az akadályokat kell elhárítani, hanem erőteljes mozgatókat, ösztönzőket kell a folyamat gyorsítására beállítani. Kétségtelen, hogy a tudományok termelőerői funkcióinak erősödése a kapitalista társadalmakban az eddiginél is jobban ki fogja élezni a termelőerők és termelési viszonyok közötti ellentmondást. A tudományos kutatás is kinőtte kapitalista ruháját és — mint a többi termelőerő — objektíve igényli a társadalmasítást. Bár a fejlett kapitalista államokban a tudományok fejlődése igen gyors, mégis a termelési viszonyok a tudományok további gyors haladásának több vonatkozásában torzítói és fékezői.

A szocialista termelési viszonyok megteremtik a lehetőségét a tudományok hatékony munkájának, az eredmények gyors, gazdaságos alkalmazásának. A szocialista államokban a tudomány nemcsak termelőerővé *válik*, hanem tervszerű, tudatos irányítással azzá is *tesszük*. Nemcsak azokat az akadályokat hárítjuk el, amelyek a tőkés államokban a fejlődését fékezik, hanem a folyamat gyorsítására gazdasági és társadalmi mechanizmusokat, szervezettséget is teremtünk. Persze ez csak a kérdés gazdasági, szervezési oldala. Fontos, hogy társadalmunkban a tudomány anyagi és erkölcsi megbecsülése növekedjék. A marxizmus eszmei offenzívájának feladatai között nem elhanyagolható a közvélemény további ilyen irányú alakítása.

Ma még sok gyárunkban nagy az ellenállás az új technológiák, modern gyártmányok bevezetésével szemben. A termelés stabilitását, a gazdasági mutatószámok teljesítését féltik a vállalati vezetők az eddigi munkamenet megbolygatásától. Az anyagi érdekeltség jelenlegi rendszere sok vonatkozásban még mindig fékezi a műszaki fejlesztést, és így akadályozza a tudomány termelőerővé válásának folyamatát. Nem egy példa van arra is, hogy a kutatóintézet a kutatási eredményeket nehezen tudja „elhelyezni", vállalatoknál bevezettetni. Az anyagi érdekeltségi rendszerek aktív nevelőerejét be kell állítani a

műszaki és gazdasági fejlesztés szolgálatába. Olyan gazdasági mechanizmusokat kell kiépíteni, hogy a termelő vállalatoknak és dolgozóiknak „érdemes" legyen az új műszaki kutatási eredményeket bevezetni. Az érdekeltségi rendszerek és a gazdasági mechanizmusok nemcsak gyorsítani fogják a tudományos eredmények realizálását, hanem segíteni fogják a közvélemény egészséges alakítását is.

Ki kell használnunk minél teljesebben azt a történelmi lehetőséget, amelyet az nyújt, hogy a szocializmusnak a kapitalizmussal vaó világméretű gazdasági versenye és a tudományok termelőerővé válása időben szinte egybeesik. A korunkban lejátszódó tudományos-technikai forradalom a szocializmus malmára hajtja a vizet. A tudomány termelőerővé válása segítse a társadalmi tudatosság erősödését, a társadalmi tudatosság, szervezettség, tervszerűség pedig a tudomány termelőerővé válását.

ПРОЦЕСС ПРЕВРАЩЕНИЯ НАУКИ В ПРОИЗВОДИТЕЛЬНУЮ СИЛУ

Отто Пирити

Исследование общественно-экономической роли науки стало назревшим вопросом современности, ее роль в качестве производительной силы требует глубокого философского и экономического анализа.

Автор подходит к вопросу с двух сторон: со стороны развития труда и мышления. Он указывает на то, что естественные и экономические науки превращаются в органическую часть общего процесса материального производства. Все более и более возрастает их трудовой характер и усиливаются их производственные приметы. Соотношение между исследовательской работой и непосредственной производственной работой характеризуется во многих областях тождественными целями и всеобщей возможностью взаимной замены. Предварительная исследовательская работа обусловливает рост производительности труда, применяющего достижения науки, и таким образом научное исследование превращается в деятельность, имеющую характер инвестиции, и обеспечивающую развитие производства и самого продукта.

В статье указывается, что в процессе своего развития наука все более и более приобретает черты, характеризующие современную производственную работу. Тем самым она создает условие своего более быстрого развития. Автор указывает на то, что истина естественнонаучных и экономических знаний тождественна с их эффективностью. В то же время эффективность применения является объективным измерителем того, сколько истины содержится в знаниях. Таким образом осуществляется в наши дни действительное единство теории и практики, и так основной вопрос теории познания становится фактическим вопросом.

HOW SCIENCE BECOMES A PRODUCTIVE FORCE

by O. Pirityi

Clarification of the socio-economic role of science has been insignificant and its role as a productive force requires a philosophical and theoretical economic analysis.

The author treats this topic from a new side: from that of the development of labour and thinking. He proves that the exact and economic sciences become an organic part of the total process of material production. Their labour character increases and their features pertinent to the productive forces become more marked. The relation of research work and direct participation in productive activity may be typified by the identity of goals and universal interchangeability. Preliminary research activity increases the productivity of labour employing scientific results, therefore research becomes an investment-type activity or rather the development of manufacturing and production.

The study shows that throughout its development science adopts more and more features characteristic of modern productive work and simultaneously creates the conditions for its own, and even faster development. He points out that the validity of the information provided by the exact sciences and economics equals their effectiveness. At the same time the effectiveness in use is the objective measure of the extent to which knowledge contains truth. This is how in our age the actual unity of theory and practice becomes more widely established and one of the basic questions of epistemology.

Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma

RÓZSAHEGYI TIBORNÉ

Célok keletkezése és megvalósítása, a megvalósult célok alapján ismét új célok megjelenése az ember tudatában — ez a tudatos emberi tevékenység ritmusa, folyton ismétlődő lüktetése. A cél kialakulásától a megvalósulásig terjedő folyamat felöleli az egész tágabb értelemben vett emberi tevékenységet. E tevékenység alapja az objektív társadalmi valóság, eredménye a megvalósult cél, azaz ismét csak valamiféle *objektív* változás a valóságban. Éppen ezért lehet az egyes *egyéni* célkitűző és megvalósító folyamat a maga egészében az objektív *társadalmi* fejlődés egyik komponense. Egészen nyilvánvaló, hogy ezen az egészében objektív folyamaton belül a megismerés csak mint a változás létrehozásának *eszköze*, de mint szükségszerű, elengedhetetlen eszköze funkcionál. Egyéni célszerű tevékenység és objektív társadalmi fejlődés sajátos dialektikájának egyik megnyilvánulási formája, hogy míg az egyén célszerű tevékenysége éppen objektív volta miatt válik a reális társadalmi fejlődés alkotóelemévé, hatékonysága, előremutató, a fejlődést közvetlenül előrevivő jellege viszont annak arányában nő, minél inkább támaszkodhatik az alapjául szolgáló társadalmi valóság szubjektív ismeretére.

Objektív és szubjektív, gyakorlati tevékenység és megismerés kapcsolata az imént jellemzett folyamat központi kategóriájában, a célban jut kifejezésre. Ez a kapcsolat nyilvánvalóan kölcsönhatás, ezért a cél egyrészt azt fejezi ki, hogyan hat a gyakorlat a megismerésre (és ebből a szempontból vizsgálva a cél a megismerés kategóriája), másrészt azt, hogyan hat a megismerés a gyakorlatra (és ezt kiemelve úgy vizsgálhatom a célt, mint az ember gyakorlati tevékenységének kategóriáját). Ez utóbbi minőségében próbáljuk most megközelíteni, és felvetjük a cél és az ember gyakorlati tevékenysége viszonyának néhány problémáját.

I.

A cél a valóság sajátos tükrözése. Tudati termék, tehát éppúgy szubjektív forma, mint bármely más tudattartalom, ami azonban első megközelítésre is megkülönbözteti a valóság tükrözésének más formáitól, ez valami olyan belső, lényegi aktivitás, tevékeny többlet, amely miatt a cél túlmutat saját szubjektivitásán: a cél elszakíthatatlan attól az aktív tevékenységtől, amely őt megvalósítani törekszik, e tevékenység hiányában egyáltalában nincs értelme célról beszélni. De mi is ez a belső aktivitás? Milyen a cél belső struktúrája? —Minden cél a valóság bizonyos fokú *ismeretét* feltételezi, ez kétségtelen. A cél azonban mégsem a meglevő valóság tükrözése, hanem a jövőé. Éppen ebben jut kifejezésre aktív, tevékenységre ösztönző jellege. Hogyan jön azonban

létre a meglevőnek ez a túllépése, ez a többlet? A valóság megismerése a szubjektum számára sohasem csupán elvont ismeretek felhalmozását jelenti. Egyúttal mindig meghatározott *szükségletek elsajátításának* folyamata is, amelyek megelőző nemzedékek tevékenysége nyomán különböző társadalmi termékekben, dolgokban és jelenségekben „eltárgyiasultak", objektív formát öltöttek. Úgy gondoljuk, itt kell keresnünk az említett többlet létrejöttének forrását. Minden szükséglet, még az ösztönösen érzett állati szükséglet is valamiféle tevékenységre indít, „ösztönöz". Az ember esetében természetesen minőségileg másfajta szükségletekről, tevékenységről és „ösztönzésről" van szó. Mindenekelőtt: *emberi, társadalmi szükségletekről, amelyek mint ilyenek a társadalom fejlődése során elszakíthatatlanul összefonódtak az emberi tevékenységgel,* ezért puszta felismerésük is feltétlenül bizonyos *tevékenység* szükségességének tudatos felismerése is egyben. A szükséglet által *meghatározott irányú* tevékenységről lévén szó, az ilyen tevékenység tudatosulása a célban természetszerűleg mint a *már kielégített szükséglet* tudati tükrözése, a jövő tükrözésének formája jelenik meg. Ez azonban még nem minden. Hiszen pl. a tudományos előrelátás is a jövő tükrözése, sőt *valamit* kívánni, óhajtani is azt jelenti, hogy tudatunkban megjelenik az óhajtott *jövő* képe. Egyik esetben sem célokról van szó. Az alapvető különbség a cél és a jövő eme másfajta tükrözései között, úgy gondoljuk, röviden a következő: A tudományos előrelátás esetében az ember kétségkívül mindig felismer bizonyos (társadalmilag is új és lényeges) szükségleteket, sőt a meglevő valóság, az adott feltételek ismerete alapján felismeri e szükségletek kielégítésének aktualitását, szükségszerűségét is. Ennek megfelelően — éppúgy, mint a cél esetében — tudatában az e szükségletek kielégítésére irányuló tevékenység *eredménye,* az előrelátható *jövő* gondolati képe fog megjelenni. Tekintve, hogy a célnak szintén lényeges mozzanata — a valóság, a feltételek számbavétele alapján — a cél megvalósíthatóságába vetett meggyőződés, ebből a szempontból alapjában véve nincs különbség a cél és a jövő előrelátása között. A cél kialakulásánál azonban hangsúlyozottan bizonyos társadalmi szükségletek egyéni *elsajátításának* folyamatáról beszéltünk, és ez a szó itt többet van hivatva jelölni, mint e szükségletek *felismerését.* Ez a „több" pedig azt jelenti, hogy a cél esetében a gyakorlati tevékenység és a megismerés során feltáruló (az egyén számára új) társadalmi szükségletek meghatározott összhangban vannak már megszerzett szükségletei színvonalával, beilleszkednek, bekapcsolódnak egyéni szükségletei rendszerébe, az egyén magáévá teszi, személyes szükségletének érzi ezeket, és ilyenformán természetesen az a tevékenység is, amely a szükséglettől elválaszthatatlan, saját, személyes tevékenysége lesz. A tudatosan elsajátított szükséglet így válik az egyén tudatos (célratörő) tevékenységének szubjektív, belső ösztönzőjévé — annak a bizonyos többletnek egyik mozzanatává, amelyről a cél esetében beszélünk. A jövő előrelátása, a tudományos előrelátás önmagában, a dolog lényegét tekintve, nem feltételezi az egyéni elsajátításnak ezt a folyamatát. Az ember a birtokában levő ismeretanyag alapján felismerhet a dolgokban, folyamatokban olyan társadalmilag érett szükségleteket, amelyek az általa feltárt feltételektől megszabott irányban szükségszerűen kielégítendők, anélkül, hogy magáévá tenné ezeket, s így személyes tevékenysége révén igyekeznék kielégíteni őket. Cél és tudományos előrelátás viszonyának másik aspektusa, hogy *rendszerint* együttjárnak. Tudniillik a szükségletek felismerése és a kielégítésük szükségszerűségébe vetett meggyőződés azt eredményezi, hogy magam is e szükségszerűség irányában igyekszem cselekedni, magamévá teszem a felismert szükségletet: az előre-

látott jövő célommá lesz. Amikor azonban tudományos előrelátásról beszélünk, a dolog lényegét tekintve közömbös az, hogy az egyén, aki a szóban forgó jövőt előrelátta, e jövőnek megfelelően igyekezett-e cselekedni, céljául tűzte-e ki megvalósítását. (Természetesen nem az ember, hanem a tudományos előrelátás tényének megítéléséről van szó.) Mindennek megfelelően a tudományos előrelátás esetében tehát a jövő olyan tükrözéséről beszélünk, amelyből (a céltól eltérően) hiányzik a személyes mozzanat, az elsajátított szükséglet, az egyéni érdek (illetve közömbös, hogy csatlakozik-e hozzá, vagy sem). Ugyanez a mozzanat viszont teljes mértékben megvan a jövőnek olyan igazán „személyes" tükrözésében, mint az óhaj, a vágy. Bizonyos szükségletek elsajátításának folyamata ez is. Az olyan szükséglet azonban — bármennyire a magaménak, sajátomnak érezzem is egyébként —, amelyet nem tartok aktuális, reális szükségletnek, amellyel kapcsolatban nem vagyok meggyőződve arról, hogy megvalósításának feltételei már megvannak, nem lehet ösztönzője a tevékenységnek, nem jelenhet meg célként a tudatomban. Az óhajok esetében erről van szó. Ami tehát a vágyakból, óhajokból mint a jövő tükrözésének formáiból (a célhoz viszonyítva) hiányzik, az az objektív valóság megismerése alapján a feltételek meglétében való meggyőződés és ennek eredményeképpen ismét csak az az aktív, tevékeny elem, amely nélkül, amint látjuk, nincsen cél.

Bármennyire kitérőnek látszik is itt ilyen részletesen foglalkozni a tudományos előrelátás és az óhaj fogalmával, az összehasonlításnak feltétlenül van annyi haszna, hogy e művelet során kibontakozik a cél strukturális összetettsége, amelynek csak igen sommás kifejezése lehet az, hogy a cél a létrehozandó jövő tudati képe. Bizonyos társadalmi szükségletek felismerésének és egyéni elsajátításának, kielégítésük feltételei számbavételének folyamata, meggyőződés e kielégítés lehetőségében, ennek eredményeként a kielégítésre irányuló tevékenység akarása — mindez kifejezésre jut a célban, amely ilyen módon valóban a valóság sajátos tükrözése. E sajátosság lényege pedig, amely a tükrözés minden más (a jövő tükrözését is ideértve) formájától megkülönbözteti, amint láttuk, az „aktivitás elve", a cél tevékenységre ösztönző jellege. A cél elszakíthatatlan kapcsolatban van az aktív emberi tevékenységgel, amely megvalósítására törekszik. Már most az a kérdés, milyen jellegű tevékenységről is van itt szó.

Mindenekelőtt vessünk egy pillantást a kérdés történeti oldalára, mert nem kétséges, hogy ez a tevékenység a társadalom fejlődése során nem maradt változatlan, maga is meghatározott fejlődésen ment át. A primitív ember céljai csupán mennyiségileg is korlátozott, lényegében egyszerű biológiai szükségletek bizonyos fokú tudatosulását tükrözték, csak a kezdetét annak a folyamatnak, amelynek során e szükségletek lényegükben megváltoztak, társadalmi jellegűekké váltak. Már most az ilyen célok megvalósításának folyamata (amely célok éppen primitívségüknél fogva már keletkezésükkor mintegy magukban foglalják eszközük többé-kevésbé kész, konkrét képzetét is) alig jelent többet, mint ezeknek a célképzetben már adott, igen korlátozott szükségletek kielégítését segítő eszközöknek gyakorlati megragadását. Természetesen, ez az „egyszerű gyakorlati megragadás" semmiképpen sem azt jelenti, hogy ezen a fokon — legyen bármily primitív is — az emberi tevékenység a már megismert munkaeszközök újból meg újból ismétlődő szimpla mozgásbahozatalának folyamatában merül ki, és ennek megfelelően a cél is csak a szükséglettel kapcsolatban levő, már ismert eszközök emlékképe felmerülésé-

nek tudati aktusa. Ilyen értelemben a primitív emberi tevékenység egy olyan örökké önmagába vissztérő kör maradna, amelyből kitörni, amelyet a fejlődés szükségszerű kezdetének felfogni — lehetetlen volna. Ellenben ez a „puszta gyakorlati megragadás" helyesen értelmezve azt jelenti, hogy: 1. A célszerű tevékenység kialakulásának folyamatában először egyszerű biológiai szükségletek válnak céllá, mégpedig úgy, hogy a szükségletek lényeges kapcsolatba kerülnek bizonyos, kielégítésüket elősegítő primitív eszközökkel, aminek eredményeként e szükségletek az eszköz képzetét is magábanfoglaló, tevékenységre ösztönző cél formájában jelennek meg az ember tudatában; 2. Ezeknek az eszközöknek és velük együtt a célnak a továbbfejlődése ezen a fokon *elsősorban* nem tudatosan, szándékosan megy végbe, hanem az eszköz megragadásának gyakorlati folyamatában többé-kevésbé véletlenül végrehajtott változások utólagos felismerésének formájában. Ezek a gyakorlati tevékenység során szerzett tapasztalatok csak azért és csak úgy lehetnek az emberi tevékenység fejlődésének aktív láncszemei, amennyiben a társadalmi érintkezés primitív eszközei — egyre inkább elsősorban a tapasztalatokkal együtt fejlődő beszéd — segítségével elterjednek, bizonyos értelemben általánosan elfogadott és alkalmazott társadalmi tapasztalat rangjára emelkednek. 3. A legegyszerűbb szükségletek célokká válásának ez a kezdetre jellemző, primitív foka már tartalmazza a tovább fejlődésnek nemcsak a lehetőségét, hanem az irányát is, ez pedig éppen abban a tényben fejeződik ki, hogy a primitív célok magukban foglalják az eszköz többé-kevésbé konkrét képét is. A továbbfejlődés iránya ugyanis, ebből következően, szükségszerűen kettős kell hogy legyen: egyrészt nyilvánvalóan a meglevő szükségletek fognak fejlődni, új tartalommal telítődni, azzal együtt, ahogyan a fejlődő munkaeszközök segítségével *másként* vagyunk képesek kielégíteni őket, másrészt egyre inkább tudatossá válván a munkaeszközök *készítésének szükségessége*, az ember ezt a szükségletet egyre tudatosabban törekszik kielégíteni — az eszközök készítése maga is tudatos szükségletté, céllá válik.

Ha tehát azt mondjuk, hogy a primitív emberi célok megvalósítása e célok lényegénél fogva nem több, mint a munkaeszközök objektív, gyakorlati megragadásának folyamata, ezzel a „nem több"-el csupán azt akarjuk hangsúlyozni, hogy ezen a fokon az eszközök, objektumok megismerésére, szubjektív megragadására irányuló törekvés csak csírájában van meg, az eszközök mélyebb megismerése alapjában véve csak eredménye, terméke, még nem előfeltétele egy adott cél megvalósítási folyamatának. Ilyen körülmények között nem lehet kétséges, hogy *a cél megvalósítási folyamata közvetlenül egybeesik az ember objektív-anyagi, gyakorlati tevékenységével*, és megfordítva: a primitív ember anyagi-gyakorlati tevékenysége közvetlenül azonos céljai megvalósításának folyamatával.

A fejlődés során aztán ez a viszony egyre bonyolultabb lesz, azzal együtt, ahogyan egyre bonyolultabbá válik az emberi gyakorlat és ahogyan fokról-fokra megváltozik az emberi célok jellege is.

A cél mindig, az imént jellemzett legprimitívebb fokon is a gyakorlati tevékenység és a megismerés *kölcsönhatását* fejezi ki. Ez azonban a megismerés hatása szempontjából ezen a színvonalon még valóban nem sok: a cél szubjektív képzete nagyjában és egészében előre meghatározza az egyáltalán nem bonyolult cselekvés irányát. A többi a kéz munkája, a gyakorlaté, és amennyiben *ez* új dolgokra bukkan, és ez az „új" ismeretek formájában tükröződik a tudatban, a megismerésnek ez az előrelépése az adott cél szempontjából szinte csak

olyan „melléktermékneк" számít, amelyet az nem előfeltételezett, eleve nem foglalt magában. A kölcsönhatás fejlődésének további iránya aztán az, hogy a cél megvalósításának folyamatában a szubjektív megismerés bizonyos szempontból önálló rangra emelkedik.

Az emberi munkatevékenység kiterjedése a természeti tárgyak mind nagyobb körére, e tevékenység bonyolultabbá válása ugyanis egyúttal a világról szerzett szubjektív ismeretek gazdagodását is jelenti. Ennek pedig egyenes következménye, hogy kibővülnek a lehetőségei, megnövekednek a lehetséges irányai, módjai annak a gyakorlati tevékenységnek, amely egy adott szükséglet kielégítésére irányul. Az ember céljai ennek megfelelően mind merészebbek lesznek. Annak arányában, ahogyan tevékenysége objektív eredményeiben ráébred arra, hogy e tevékenység révén számos hasznos változtatást képes létrehozni a világban, úgy törekszik mind tudatosabban ezekre a változásokra, mindenekelőtt arra, hogy tökéletesítse, hatékonyabbá tegye munkaeszközeit. A cél most már olyan reális változások tudatos igényét tartalmazza, amelyeknek meg kell keresni, meg kell találni a módját. Ehhez pedig *meg kell ismerni* a cél megvalósítása szempontjából számba jöhető tárgyakat és jelenségeket, ki kell választani, szubjektive el kell sajátítani a cél megvalósításának eszközeit. Nem azt jelenti ez, hogy míg a primitív célképzet — amint erre már utaltunk — megvalósítása konkrét eszközének képzetét is tartalmazza, addig a fejlődés magasabb fokát képviselő, érettebb cél már nem kell, hogy eleve magában foglalja az eszközök bizonyos ismeretét is. Ez abszurdum lenne, mert hiszen az előzőekben beszéltünk arról, hogy a megvalósítás *feltételeinek* bizonyos fokú ismerete, ennek alapján a megvalósíthatóságban való meggyőződés a cél lényeges ismertetőjegye minden fokon. A feltételek ismerete pedig nem utolsó sorban éppen annak tudatát jelenti, hogy az adott cél megvalósításának már megvannak, vagy adott körülmények között létrehozhatók az eszközei. Nem egyszer éppen azoknak a tárgyaknak, jelenségeknek a megismerése lesz egy cél kialakulásának kiindulópontja, amelyek aztán az illető cél megvalósításának folyamatában eszközként funkcionálhatnak. Minél gazdagabb lesz azonban az ember szubjektív ismeretekben, ennélfogva minél bátrabb, átfogóbb célokat állít maga elé, annál kevésbé lehetnek e cél kialakulása pillanatában már meglévő „előzetes ismeretek" kimerítőek, teljességgel elegendők a cél megvalósításához. Ellenkezőleg: a cél megvalósítási folyamatában új meg új vonatkozásokban kell megismerni, megvizsgálni a dolgokat, szubjektív megismerésük *szükségszerű előfeltétele* lesz a cél megvalósításának. A célok jellege ebben a folyamatban éppen úgy változik meg, hogy ezek implicite magukban foglalják a célra vonatkozó megismerés szükségességét. Hogy mindez a megismerés szempontjából mit jelent, azzal egy másik cikk keretében foglalkoztunk. Nyilvánvaló azonban, hogy mindennek a gyakorlati tevékenység megértése szempontjából is nagy jelentősége van. A célok „elméleti" jellegűvé válása a fenti értelemben, a megvalósítási folyamat összetett, bonyolult strukturájának kialakulása minden, a leggyakorlatiasabbnak nevezhető célra is vonatkozik. Egy termelési folyamat ésszerűsítésére vonatkozó gyakorlati újítás egy munkaeszközön például magától értetődően nagyon is gyakorlati és nem elméleti cél megvalósítására irányuló tevékenység. Az is nyilvánvaló azonban, hogy noha az a cél, amelynek tartalma az illető munkafolyamat ésszerűsítése meghatározott szempontból, eleve magában foglalja az ésszerűsítés szükségességének és lehetőségének *felismerését*, nem valósulhat meg anélkül, hogy az ember e célból kiindulva ne mérlegelje tovább elméletileg, ne kutassa és ne ismerje meg a

munkaeszköz új tulajdonságait, új „képességeit". Persze, a megvalósításnak ez a „szubjektív vonala" — bár előfeltétele pl. a munkaeszköz objektív átalakítása eredményességének — szorosan összefonódik a gyakorlati tevékenységgel, amely — esetleg újabb próbálkozások, kísérletezések formájában — ismételten cáfolja vagy jóváhagyja, új utakra vezeti, előbbre löki az elméleti próbálkozásokat.

Láthatjuk, hogy ennél a célnál már korántsem olyan egyszerű, szinte kézenfekvő a célszerű tevékenység jellegének, elmélet és gyakorlat viszonyának, még inkább a kettő elhatárolásának kérdését megoldani. A primitív ember gyakorlati tevékenységét még lehetett lényegében azonosítani céljai megvalósítási folyamatával, és nyilvánvaló volt e tevékenység objektív-anyagi jellege is. Az érett, „elméleti" jellegűvé vált célok megvalósítási folyamata azonban, már lényegesen bonyolultabb, ennek a folyamatnak szükségszerű eleme a megismerés, *a cél által meghatározott* megismerés, amely tehát maga is célszerű tevékenység, még ha a gyakorlati célok megvalósítására irányuló folyamatban csak az eszköz szerepét tölti is be. Egyébként a megismerés „önállósulása" a cél megvalósítási folyamatában nem áll meg itt. A megismerés maga is céllá válhatik, olyan — idézőjel nélküli — elméleti célok alakulnak ki, amelyeknek nincs közvetlen kapcsolatuk a gyakorlati tevékenységgel, vagy legalábbis megvalósulásuk közvetlenül semmiféle objektív változást nem eredményez a társadalomban vagy a természetben. Az ilyen tisztán elméleti célok kialakulása természetes velejárója a szellemi és fizikai munka történelmi szétválásának. Ha az ember célul tűzi ki pl. egy természeti folyamat tanulmányozását, lényegének megértését, a szó szoros értelmében ez a cél akkor valósul meg, amikor az emberi megismerés olyan mélyen hatolt a folyamat lényegébe, hogy képes azt logikusan megmagyarázni, belső törvényszerűségeit feltárni, azaz megvalósultnak tekinthető anélkül, hogy a megvalósítás bármiféle „gyakorlati" változást hozott volna létre az objektív valóságban. Hangsúlyozzuk, egy *adott cél* megvalósításáról van szó, mert elméleti célok ilyen önállósulása semmiképpen nem a megismerés elszakadását jelenti a gyakorlattól, hanem azt, hogy a társadalmi gyakorlat minden tekintetben mélyebb, kiterjedtebb, összetettebb lett. Célok „hierarchiája" jön létre, amelyben egy nagy cél megvalósításához eszközök sorát kell létrehozni, egy-egy eszköz megteremtése, megragadása maga is bonyolult folyamat, cél lesz, amely mint ilyen, láncszemként kapcsolódik be az átfogóbb, perspektivikusabb, „nagy" cél megvalósításába. Az önállósult elméleti célok valójában így vagy úgy mindig bekapcsolódnak a társadalom vagy a természet reális megváltoztatásának folyamatába. Sőt, az ilyen célok igazi értéke (egyáltalában az, hogy megvalósultak-e maradéktalanul vagy sem) végső soron mindig azokon az objektív változásokon mérhető le, amelyeknek létrehozásában közvetve részt vettek. Ez persze a célokat kitűző és megvalósító ember számára szubjektíve korántsem mindig ilyen világos, az elméleti célok viszonylagos önállósága az abszolút önállóság látszatát öltheti a szemében — sőt, a társadalmi fejlődés meghatározott fokain éppen ez, a célok összefüggésének, kapcsolatának meg nem értése az általános, a jellemző, a törvényszerű, legalább is a szűkebb értelemben vett társadalmi tevékenység területén.

Az elmondottakkal csupán vázolni szerettük volna, mennyire bonyolultan, sokrétűen szövődik össze a magasan fejlett emberi tevékenységben megismerés és anyagi tevékenység. A történeti kezdet a maga primitívségében még viszonylag könnyen kibogozható módon bizonyítja az ember gyakorlati

tevékenységének objektív voltát, a kölcsönhatásnak olyan bonyolult fokán azonban, amely a kifejlett emberi társadalomra jellemző — objektív és szubjektív viszonya már korántsem ilyen egyszerű.

II.

Ez magyarázza mindazokat a nehézségeket, tisztázatlan kérdéseket, véleményeltéréseket is, amelyek a gyakorlat fogalmával, jellegével és szerepével kapcsolatban a marxista filozófiában is felmerülnek.

A gyakorlat a marxista ismeretelmélet alapvető, központi kategóriája. Mint ismeretes, a marxizmus éppen azzal a „fegyverténnyel" hajtott végre forradalmi fordulatot az ismeretelméletben, hogy a *gyakorlatot* az egész megismerési folyamat alapjává, az igazság kritériumává tette. Nem akarjuk itt e tény jelentőségét méltatni, de azt ki kell emelnünk — mert kapcsolatban van a továbbiakkal —, hogy e forradalmi lépés teljességét éppen az fejezi ki, hogy szembefordul és szakít mind az idealista, mind a mechanikus materialista ismeretelmélet tévedéseivel és fogyatékosságaival. Nyilvánvaló, hogy e fordulat konkrét tartalmának számbavétele nélkül nem lehet a gyakorlat marxista fogalmát helyesen és teljesen kidolgozni. Márpedig a gyakorlat problémájával foglalkozó marxista irodalomban ez a számbavétel néha nem történik meg elég sokoldalúan és elég körültekintéssel.

Az utóbbi években néhány, ismeretelmélettel foglalkozó munka szembefordult a gyakorlat szerepének a filozófiai tankönyvekben azzal a valóban nem ritka felfogásával, hogy a gyakorlat (mint az igazság kritériuma) a megismerés harmadik — az absztrakt gondolkodást követő — lépcsőfoka. A gyakorlat ilyen egyszerű feloldása, beolvasztása a megismerésbe — bármilyen minőségben történjék is —, úgy gondoljuk, valóban helytelen és a dolog lényegét meghamisító leegyszerűsítése objektív és szubjektív az emberi tevékenységben egymást feltételező, de ennél sokkal bonyolultabb viszonyának. Éppen ezért a fenti nézetet bíráló munkáknak — az általuk nyújtott megoldás helyes vagy nem helyes voltától eltekintve is — feltétlenül igazuk volt abban, hogy felhívták a figyelmet: alaposabb vizsgálatnak kell alávetni ezt a vitathatatlanul rendkívül fontos kérdést. Egyébként, hogy ezzel a problémával — a gyakorlat problémájával általában — valóban foglalkozni kell, azt az imént említetteken kívül hadd illusztráljuk még egy ténnyel.

Filozófiai irodalmunkban — a tankönyvek kivételével, amelyek átfogó jellegüknél fogva természetszerűleg foglalkoznak a gyakorlat kérdésével is — viszonylag kevés a gyakorlat problémáinak szentelt munka. De ha ezekben megvizsgáljuk a gyakorlat fogalmának meghatározását, a bennük található eltérések — lévén a meghatározás a fogalomra vonatkozó nézetek lényegének tömör összefoglalása — szintén arra utalnak, hogy a véleménykülönbségek mélyén tisztázatlan problémák rejlenek.

T. Pavlov „Теория отражения" c. munkájában például a gyakorlat következő meghatározását adja: „Mindenfajta gyakorlat lényegében a dolgok közötti (és a dolgokban levő) kölcsönhatások konkrét megnyilvánulása, különleges fajtájú *viszony*".

I. D. Andrejev 1954-ben írt „A dialektikus materializmus a megismerési folyamatról" című munkájában viszont így határozza meg a gyakorlat fogalmát: „A dialektikus materializmus gyakorlaton az ember egész sokféle és sokoldalú tevékenységét érti, amelyet a termelés, a politikai élet, az osztályharc,

a tudomány és a művészet terén kifejt. A gyakorlat megjelenhet a természettudományos kísérlet, megfigyelés, tudományos és technikai felfedezések, forradalmak, háborúk stb. formájában. Ez teszi lehetővé, hogy a társadalmi-történelmi gyakorlat minden természet- és társadalomtudomány alapja legyen" (I. m. 79. o.) (Az igazság teljessége kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy ez a meghatározás Andrejev 1959-ben megjelent „Az ismeretelmélet alapjai" című könyvében némileg módosul. Itt a meghatározás így hangzik: „Gyakorlaton mi az emberek egész sokrétű és sokoldalú tevékenységét értjük, amely a társadalmi fejlődés adott foka által meghatározott, a természet és a társadalmi élet átalakítására irányul, progresszív változásokra a társadalmi termelés, a politikai élet, az osztályharc, a tudomány és a művészet területén". (I. m. 128. o. oroszul.)

Ezzel szemben M. N. Rutkevics szerint: „A marxizmus gyakorlaton az emberek anyagi tevékenységét érti, amelynek során megváltoztatjuk a környező világot". (Voproszi Filoszofii, 1954. 3. sz. Rutkevics: A gyakorlat szerepe a megismerés folyamatában)

Csak egy kissé alaposabban kell szemügyre vennünk a fenti meghatározásokat és máris világos, hogy a közöttük levő különbségek korántsem csak megfogalmazásbeli, hanem tartalmi véleményeltéréseket tükröznek. Pavlov meghatározásával, amely ugyan a „különleges fajtájú viszony" hangsúlyozásával egy helyes mozzanatra tapint rá, de a gyakorlat és a dolgok közötti kölcsönhatások legalábbis félreérthető azonosításával megengedhetetlenül kiterjeszti e különleges viszonyt — nem foglalkozunk részletesebben. Rutkevics: „A gyakorlat mint a megismerés alapja és az igazság kritériuma" című könyvében lényegében helyesen cáfolja ezt a felfogást. — Ami mármost a második meghatározást illeti, itt szemmel láthatóan a gyakorlat fogalmának egy olyan fajta kiterjesztésével van dolgunk, amelyben Andrejev nem azonosítja ugyan a gyakorlatot a dolgok közötti kölcsönhatások megnyilvánulásával általában, ellenben azonosítja az *emberi tevékenységgel* általában. E meghatározás szerint az ember legkülönbözőbb területeken — a termelés, a politika, a tudomány, a művészet stb. területén — kifejtett *mindenfajta tevékenysége* gyakorlat, a gyakorlat fogalmába tartozik tehát az említett területeken kifejtett megismerő tevékenység is, amely végeredményben szintén megjelenhet azoknak a formáknak legalábbis egy részében, amelyeket a szerző a gyakorlat megnyilvánulási formáinak nevez. Az 1959-es meghatározás egy lépést tesz ugyan előre a gyakorlat differenciáltabb felfogása terén, de ha jobban megnézzük, ez az előbbrelépés egyrészt csak azt jelenti, hogy itt a gyakorlat történelmileg meghatározott voltát hangsúlyozza, másrészt a „progresszív változásokra irányuló" kifejezéssel ismét csak nem lesz világosabb előttünk, milyen jellegű változásokról is van szó. Rutkevics az említett könyvében általában bírál egy olyan álláspontot, amely az ember megismerő tevékenységét bevonja a gyakorlat fogalmába. Ez a nézet — mondja —, ellenkező előjellel, de lényegében ugyanoda vezet, ahová az a törekvés, amely mindenfajta emberi tevékenység célszerű jellegére hivatkozva a gyakorlatot feloldja az elméleti, megismerő tevékenységben — azaz elmossa a közöttük levő határokat. A fenti meghatározás pedig akarva-akaratlanul éppen ezt teszi: a gyakorlat fogalmába bevonja az ember megismerő tevékenységét, ezzel feloldja, tulajdonképpen lényegtelenné teszi a közöttük levő különbségeket.

Ezekután világos, hogy a gyakorlat fogalmának az a felfogása, amelyet a harmadik meghatározás képvisel, nyilvánvalóan a fenti hibákat felismerve,

tudatosan igyekszik körülhatárolni a gyakorlatot úgy, hogy azt mint az embereknek a környezet megváltoztatására irányuló anyagi tevékenységét jellemzi.

Ezt a felfogást kell egy kissé alaposabban megvizsgálnunk. És itt most már nem elégedhetünk meg pusztán a meghatározás elemzésével. Bármilyen sokat mond is egy felfogás lényegéről a meghatározás, természetesen nem merítheti ki az adott kérdést mindig több oldalról megközelítő nézetek egészét.

A szóbanforgó felfogás lényegét — amely korántsem csak Rutkevics említett könyvére jellemző, egyszerűen csak ott nyer részletes és igen sokoldalú kifejtést — úgy fogalmazhatnánk meg, hogy ez a következetes materializmus szemszögéből szükségesnek tartja a gyakorlatot — ennek anyagi jellegét hangsúlyozva — mint *objektív folyamatot* szembeállítani a megismerés *szubjektív folyamatával.*

Itt rögtön előrebocsátjuk, hogy bár megismerő és gyakorlati tevékenység ellentéte, szembenállása ismeretelméletileg kétségtelen, elmoshatatlan ellentét, és bár meghatározott szempontból ez valóban mint szubjektív és objektív ellentéte jellemezhető, véleményünk szerint a gyakorlat sokoldalú, tudományos fogalmának kidolgozása szempontjából torzítás, lényeges hiba az objektív mozzanat olyan egyoldalú kiemelése, egyoldalú hangsúlyozása, amely a fenti nézetre jellemző, és amely ráadásul az ilyen felfogásban elkerülhetetlenül bizonyos belső ellentmondásokra vezet.

Jól tudjuk, hogy az ilyen előrebocsátott, sommás bírálat éppoly kevéssé meggyőző, mint amilyen keveset mond. Nézzük meg tehát részletesebben a kérdést.

Az imént utaltunk annak a nézetnek szerintünk jogos bírálatára, amely a gyakorlatot — a megismerés harmadik fokozataként — bevonja a megismerés folyamatába, és ezzel teljes egészében szubjektivizálja. (Lényegtelen — legfeljebb csak fokozza a dolog abszurditását —, hogy a gyakorlatot csupán mint az igazság kritériumát teszik meg a megismerés lépcsőfokává, a gyakorlat mint alap lényegében más megítélés alá esik. Hiszen természetes, hogy a funkció — konkréten itt az, hogy a gyakorlat adott összefüggésben mint alap, máskor mint kritérium szerepel — nem változtathatja meg egy dolog alapvető jellegét.)

Mármost itt nyilvánvalóan igen lényeges filozófiai kérdésről van szó. A dialektikus materializmus azzal, hogy a megismerés kiindulópontjául, alapjául a gyakorlatot teszi meg, mindenfajta idealizmussal szemben az objektív (társadalmi) valóság elsődlegességét hangsúlyozza. Ha tehát a gyakorlatot a megismerés részévé tesszük, szubjektivizáljuk, ezzel durván következetlenek leszünk saját materialista álláspontunkhoz. Objektív és szubjektív ellentéte az elsődlegesség ismeretelméleti alapkérdésén belül feloldhatatlan ellentét. Nyilván ez a — helyes — belátás az, amely Rutkevicset — és mindazokat, akik a fenti hibával szembefordulva a gyakorlat objektív jellegét hangsúlyozzák — arra készteti, hogy megismerés és gyakorlat *elvi különbségéből* induljanak ki, és ezen az alapon oldják meg a gyakorlat lényegének, jellegének, szerepének kérdését. — Tulajdonképpen ezt mondják: A dialektikus materializmus szerint a megismerés — mindenfajta megismerés — a tudattól független *objektív realitás* visszatükrözésének folyamata, a gyakorlat tehát *csak azért* lehet a megismerés alapja, kiindulópontja, mert *objektív jellegű* folyamat, és mint ilyen szemben áll a megismerés szubjektív folyamatával. — Mi következik ebből? Az, hogy a gyakorlat fogalmát ebből kiindulva úgy

kell meghatároznunk, hogy az — objektív anyagi tevékenység, amely a környezet megváltoztatására irányul.

A gondolatmenet teljesen logikus, az eredmény mégsem tökéletes. Miért nem? Egyszerűen azért nem, mert a gyakorlatnak ebbe a fogalmába valójában nem fér bele, lényegében idegen tőle az a letagadhatatlan körülmény, hogy a gyakorlat *tudatos, célszerű* tevékenység is egyben. Nem arról van itt szó, hogy a meghatározásból hiányzik-e vagy sem a „célszerű" szó. Hiszen például Rutkevics több helyen hangsúlyozza, hogy az ember gyakorlati tevékenységét az állat élettevékenységétől éppen a tudatos, célszerű jellege különbözteti meg. De mit jelent ez a célszerű jelleg? — ez éppen a kérdés. Azt jelenti-e, hogy a gyakorlatban *van* szubjektív mozzanat, *lényeges* szubjektív mozzanat, vagy csak azt jelenti, hogy a cél valahogyan kívülről „megalapozza" és „irányítja", végigkíséri a gyakorlati folyamatot? — Erre végeredményben nem kapunk választ. Ha abból indulunk ki, hogy a gyakorlat egyértelműen objektív folyamat, mert csak így lehet alapja és próbaköve a megismerésnek — ebből szigorúan véve az következnék, hogy a gyakorlat lényegéből ki kell zárnunk a megismerést a maga egészében, hogy végeredményben a gyakorlatot le kell szűkítenünk a végrehajtás mechanikus, önmagában tudattalan aktusára. Ezzel azonban elvész a gyakorlat emberi jellege is, illetve csak annyi marad meg belőle, hogy a gyakorlat sajátosan emberi tevékenység, amennyiben mindig *együtt jár* a megismeréssel. Hogy ez a végkövetkeztetés lényegében mechanisztikus és nem old meg semmit, az annyira nyilvánvaló, hogy így nyiltan általában nem is mondják ki. Hogyan lehet hát elkerülni? Rutkevicsnél ez így fest: Egyfelől hangsúlyozza a gyakorlat objektív jellegét, mint alapelvet, másfelől többször kijelenti, hogy a gyakorlat tudatos, célszerű tevékenység. Hogyan lehet ezt a kettőt egyesíteni az alapelv megsértése nélkül? — A megismerés mindig alapját képezi a gyakorlati tevékenységnek és végigkíséri azt — mondja, de nyilván érzi, hogy ez a külsőleges kapcsolat így nem sokat mond. A megoldást végül is abban véli megtalálni, hogy kijelenti: a megismerés, az elmélet *általában* nem tartozik bele a gyakorlati tevékenységbe, az elmélet *egy része*, a cél azonban beletartozik, a cél a gyakorlat egy mozzanatát alkotja. (M. N. Rutkevics: A gyakorlat a megismerés alapja és az igazság kritériuma. Szikra, 1953. 38. o.) Ez a megoldás azonban nem megoldás. Először is ha el is fogadjuk ezt az álláspontot, az összes „miért és hogyan" változatlanul megmarad, ha csak nem tételezünk fel egy olyan abszurditást, hogy van a megismerésnek egy olyan „része", amely a megismerés többi részétől — a fogalmaktól, ítéletektől stb. — abban *különbözik*, hogy nem szubjektív jellegű. Másodszor, ebből az következnék, hogy a cél a megismerésnek egy meghatározott, különálló „része", amely — beletartozván a gyakorlatba — nyilván valahol a megismerés és a gyakorlat *között*, valamiféle összekötő kapocsként létezik. Véleményünk szerint azonban *nem ez a cél*, s ha nem ez, akkor nyilván egészen másként fog festeni az a kapcsolat is, amelyet a cél a megismerés és a gyakorlat között „megvalósít". (Hogy mi hát a cél és milyen ez a kapcsolat, arra, természetesen, a továbbiakban kitérünk.)

Marad még egy érv, amelyet nem lehet megkerülni. Ez pedig a következő: A gyakorlat mint társadalmi-történelmi folyamat képezi a megismerés alapját, ez a gyakorlat pedig nem egyszerűen az egyes egyéni gyakorlati tevékenységek mechanikus összege. A gyakorlat mint társadalmi-történelmi folyamat objektív jellegű és mint ilyen áll szemben a megismerés folyamatával. Valóban, a társadalmi gyakorlat objektív jellegéhez kétség sem férhet. A kérdés

mégsem ilyen egyszerű. Mit is értünk a társadalmi gyakorlat fogalmán? — Az egyes ember gyakorlati és megismerő tevékenységének objektuma és legmélyebb kiindulópontja a környezet, tárgyak és jelenségek, emberek, dolgok, folyamatok összessége, az egész társadalmi valóság, amelyben él. A dolgok és jelenségek azonban úgy, amint a jelenben vannak, úgy, amint az ember az egyéni tevékenységében megismeri őket — *társadalmi* jelenségekről lévén szó —, maguk is emberek, kortársak és megelőző nemzedékek tevékenységének *termékei*, objektív formát öltött *gyakorlat*. Az egyén előtt tehát az emberiség gyakorlata tárul fel azokban az objektív társadalmi jelenségekben, amelyekkel élete során kapcsolatba kerül. A társadalom élete, mozgása, előrehaladása természetesen elválaszthatatlanul magában zárja az emberi ismeretek gyarapodását, a társadalmi tudat különböző formáinak mozgását is, az egyén számára valóságossá, létezővé azonban mindez csak akkor válik, egyáltalában más emberek bármiféle tevékenysége számára csak annyiban van, amennyiben objektív formát öltött, ha még oly jelentéktelen, de objektív változást idézett elő a valóságban. Ilyenformán a társadalmi gyakorlat mint a társadalom objektív fejlődése, mint az eredmények objektíve törvényszerű mozgása a kiindulópontja, az elsődleges meghatározója minden egyéni emberi tevékenységnek. (Már ez is bizonyítja, hogy társadalmi gyakorlat és egyéni tevékenység valóságos viszonyában igen világosan jut kifejezésre, hogy a szubjektív megismerő tevékenység értelme, reális léte abban van, hogy önmaga ellentétébe, objektív formába alakul át, hogy a gyakorlati tevékenység eredményében tárgyi formát ölthet, mert csak így gyakorolhat hatást a társadalmi fejlődésre). Az egyes ember számára tehát a társadalmi környezet mindenekelőtt objektíve adott, tudatától független jelenségek mozgását, bonyolult hálózatát jelenti.

Ahhoz azonban, hogy az ember fel is ismerje környezete objektivitását, hogy számára a környezet objektivitása valóságossá váljék, sajátos módon fel kell ismernie az objektív társadalmi jelenségekben, tárgyakban a tudatos emberi tevékenységet, azaz úgy kell felfognia őket, mint a célszerű emberi tevékenység objektív eredményét. Más szavakkal ezt úgy fejezhetnénk ki, hogy az embernek a maga egyéni tevékenységével be kell kapcsolódnia a társadalmi gyakorlat történeti folyamatába ahhoz, hogy ez utóbbi objektivitása számára valóságossá váljék.

Mindez mármost azt jelenti, hogy amikor kijelentjük, hogy az ember megismerő tevékenységének alapja a gyakorlat, ebben valóban mindig benne van a társadalmi gyakorlat mint szükségszerű és elsődleges kiindulópont. Lévén az utóbbi objektív tárgyak és jelenségek (emberek közreműködésével megvalósult) mozgása, jellege is kétséget kizáróan objektív. Ez azonban nem minden, mert a gyakorlat mint a megismerés alapja ugyanígy mindig és elválaszthatatlanul magában zárja a társadalmi gyakorlattal összefonódott, ehhez kapcsolódó egyéni gyakorlati tevékenységet is, mert enélkül az egész társadalmi mozgás, az objektív társadalmi valóság az egyes ember számára egyszerűen nem létezik. Éppen ezért érezzük bizonyos fokú leegyszerűsítésnek az olyan felfogást, amely szerint: az ember megismerő tevékenységének alapja a társadalmi gyakorlat, s mivel ez objektív jellegű, nyilvánvaló a megismerés alapjának objektív jellege is. Ez az alap valóban sohasem egyszerűen az egyéni gyakorlati tevékenység, de nem is az ettől különválasztott, „önmagában vett" társadalmi gyakorlat, hanem a kettő sajátos egysége. Ha pedig ez így van, nem természetes-e, hogy a gyakorlatot minden fokon mint *emberi* tevékenységet kell megközelítenünk, hogy tehát feltétlenül tisztáznunk kell célok és

anyagi tevékenység kölcsönhatásának problémáit, hogy csak így lehet a társadalmi gyakorlat lényegét és imént említett sajátos objektivitását is megérteni. De természetesen ez világos — mondhatná bárki —, hiszen ezért hangsúlyozza pl. Rutkevics is mindenfajta emberi gyakorlat célszerű jellegét. — A baj nem is e tények elismerése, hanem belső, lényegi összefüggésük feltárása körül van. Akörül, hogy — amint már mondtuk — e célszerű jelleg végül is valahogyan kívül reked a gyakorlat fogalmán.

Az ember a társadalom fejlődése során tevékenységével a legkülönbözőbb módokon megváltoztatja, átalakítja környezetét — ez tény. Mindenekelőtt növekvő szükségletei kielegítésére anyagi javakat hoz létre: termel. Tevékenységének ez a — fejlettsége minden fokára jellemző — alapformája, a munka — célszerű tevékenység. A legrosszabb építőmester munkája is éppen abban különbözik, azáltal lesz mérhetetlenül magasabbrendű a legügyesebb méh tevékenységénél is, hogy célszerű — mondja Marx a *Tőké*ben. Azaz: az ember e legfőbb anyagi tevékenységének *eredménye* valami reális, objektív változás a környezetben, közvetlen *alapja* pedig e változás előbb felépített, megtervezett szubjektiv képe a tudatban — a cél. E közvetlen alapból kiindulva — márpedig nyilvánvalóan innen kell kiindulnunk, ha nem a megismerést is magában foglaló emberi tevékenységet általában, hanem az ember gyakorlati tevékenységét akarjuk vizsgálni — a célszerű tevékenység tartalma nyilvánvalóan a szubjektív objektivvé válásának folyamata lesz. A két alapvető probléma már most, amely a kiindulóponttal kapcsolatban rögtön felmerül — a következő: 1. mi a tartalma a közvetlen alapot képviselő célnak, mi a helye egyáltalában a célnak a megismerés folyamatában, és ennek megfelelően milyen lesz az a kapcsolat, amelyet a megismerés és a gyakorlat között a cél „valósít meg", helyesebben: fejez ki. (Azzal a kérdéssel van ez kapcsolatban, amely az előbbiekben úgy merült fel, hogy vajon a cél meghatározott része-e a megismerésnek vagy sem. 2. Hogyan valósul meg ez a kapcsolat a gyakorlati tevékenység folyamatában?

Az első kérdés bizonyos vonatkozásaival — a cél helyével és szerepével a megismerésben — egy másik cikkben részletesen foglalkoztunk. Elkerülhetetlen azonban itt is — ha csak röviden is — néhány kérdés tisztázása. Véleményünk szerint az *egész* tudatos emberi tevékenység alapvetően célszerű jellegű, azaz ez a tevékenység meghatározott szempontból nem egyéb, mint célok keletkezésének és megvalósításának folyamata. A cél tehát az egész *megismerő* tevékenységet is átfogó kategória, ami más szavakkal azt jelenti, hogy a megismerés mozgása, előrehaladása is mindig meghatározott célok jegyében, a célok megvalósítási folyamatában megy végbe. Meghatározott célok megvalósítására törekedve, *e célok szempontjából* vizsgálom, ismerem meg a dolgokat és jelenségeket, és új célok akkor jelennek meg a tudatomban, amikor az így szerzett tapasztalat és ismeretanyag alapján más, hasznos tevékenységek lehetőségét ismerem fel. A megismerés fejlődése szempontjából minden új cél ugyancsak bizonyos *lehetőség* felismerését jelenti: azét a lehetőségét, hogy ismereteink meghatározott, új irányban tovább mélyíthetők. A megismerés egész további mozgása, fogalmaink, ítéleteink gyarapodása, mélyülése és pontosabbá válása is a cél jegyében megy tehát végbe, és minden esetben a célok fogalmának teljesebbé, konkrétabbá válásában is tükröződik. Mindez azt jelenti, hogy megismerés és gyakorlat kapcsolata valóban a célban nyer ugyan kifejezést, de ennek a kapcsolatnak teljes meg nem értése, megengedhetetlen leegyszerűsítése az olyan elképzelés, amely szerint a megismerés

mintegy két részre osztható, a valóságot tükröző fogalmakra, ítéletekre stb., amelyek nem, és a célképzetekre, amelyek beletartoznak a gyakorlat fogalmába. A gyakorlat az emberi megismerésnek elejétől végéig alapja, és ez abban nyer kifejezést, hogy a megismerés célszerű jellegű, végig meghatározott célok keretében halad előre. A valóságot tükröző fogalmaink, ítéleteink szerves, elszakíthatatlan kapcsolatban vannak céljainkkal, és ez a kapcsolat nem egymásmellettiség és nem egymásutániság, hanem a legszorosabb kölcsönhatás. Fogalmaink, ítéleteink célok alapján, célok megvalósítása folyamán, sőt célok megvalósításáért keletkeznek, és a megvalósítás során állandóan gazdagodó, konkretizálódó célképzet a maga mozgásában mindig mintegy sűrített kifejezése, valamiféle gondolati összefoglalása a valóságról nyert új meg új ismereteinknek, fogalmainknak és ítéleteinknek. Egyáltalában, szubjektív ismereteink „aktív léte", mozgása, „élete" éppen abban nyer kifejezést, hogy elszakíthatatlanok céljainktól, a szubjektív célok mozgása pedig csakis a valóságról alkotott fogalmaink gazdagodása révén, ezek fejlődésében valósul meg. Ilyen körülmények között mit fejezhet ki az olyan elképzelés, amely szerint az elméletnek „csak egy része", a célképzet tartozik bele a gyakorlatba, „a megismerést azonban nem lehet erre leszűkíteni"? A megismerés valóban nemcsak célképzetekből áll, de a cél fogalmát sem lehet úgy leszűkíteni, hogy ne lássuk meg *benne* a fogalmak és ítéletek, az elmélet „többi részének" mozgását. Ha pedig ezt meglátjuk, a cél szerepe, egészében elmélet és gyakorlat kapcsolata is más megvilágításba kerül. Ennek megfelelően elmélet és gyakorlat kölcsönhatása, a gyakorlat fogalmát vizsgálva, a gyakorlat lényege szempontjából közelítve meg ezt a viszonyt, valóban az ember anyagi tevékenységének *célszerű* jellegében fejeződik ki. A cél azonban, éppen ebben a minőségében, hogy ezt a kapcsolatot közvetlenül kifejezi, abban, hogy az ember tevékeny, anyagi és megismerő mivolta közötti elszakíthatatlan kapcsolat jut kifejezésre benne, lényegesen több, mint a megismerés „egy bizonyos része", amely beletartozhat a gyakorlatba, anélkül, hogy „más részei" is beletartoznának. Az, hogy a gyakorlat célszerű tevékenység, éppen az *egész* megismerő tevékenység — és a megismerés során szerzett ismeretek — „beletartozását", a gyakorlattal való meghatározott viszonyát jelenti. Ez egyenesen következik a cél szerepének abból a felfogásából, amelyet fent röviden vázoltunk, és amely szerint a cél az egész megismerést is átfogó kategória, amennyiben a megismerés folyamán viszont a *gyakorlat* meghatározó szerepe jut kifejezésre benne. Ezek szerint tehát a gyakorlat célszerű jellege 1. jelenti a megismerésnek az ember anyagi tevékenységével való belső, lényeges kapcsolatát, azt, hogy igenis *van* valamiféle szuvjektív mozzanat a gyakorlatban, 2. *nem jelenti azt, hogy a cél sajátos természetére hivatkozva egyszerűen kizárhatjuk, megoldottnak tekinthetjük a szubjektív és objektív kapcsolatának a milyenségére vonatkozó kérdést*, de úgy gondoljuk, a célszerű jelleg valóban kifejezi azt, hogy szubjektív ismereteink maguk is a gyakorlat talaján, a gyakorlattal állandó kontaktusban jöttek létre.

Úgy tűnhetik, eltúlozzuk annak a felfogásnak a tévedéseit, amely a gyakorlat fogalmába csak a célképzetet engedi belefoglalni. Annál is inkább, mert Rutkevics szóban forgó munkájában elenyészően kis súllyal szerepel annak a kérdésnek az elemzése, hogy *mit jelent* a gyakorlat célszerű jellege, és a — szerintünk elfogadhatatlan — megoldást lényegében az a néhány sor képviseli, amelyet az előzőkben idéztünk. Ez azonban semmit sem von le a kérdés jelentőségéből, abból, hogy a cél, a célszerűség problémáit *meg kell oldani*, ha a gyakorlatot akarjuk filozófiailag vizsgálni. Éppen ezért az általunk

bírált megoldás — bármennyire sommásan van is elintézve — a lényeges koncepciót érinti, és amennyiben hibás, eltorzítja az egész felfogást. De vajon valóban hibás felfogás az, amely szerint csak a cél tartozik bele a gyakorlatba? Hiszen fentebb mi is arra a következtetésre jutottunk, hogy megismerés és gyakorlat kapcsolata közvetlenül valóban a célban jut kifejezésre. Nem ezt mondja-e Rutkevics is, hiszen nyilván képtelenség lenne azt állítani, hogy ő tagadja a megismerés „többi részének" a célképzettel való kapcsolatát általában. — Nem, nem ezt mondja, és ezt nagyon könnyű bebizonyítani. Szerintünk annak a megállapítása, hogy a gyakorlat célszerű tevékenység, hogy tehát a *célban* jut kifejezésre a szubjektív megismerés hatása a gyakorlatra — csak a problémák *felvetése*, semmi több. Azoké a kérdéseké, hogy milyen és hogyan valósul meg ez a hatás, külső-e, belső-e, lényeges-e, lényegtelen-e a gyakorlat számára stb. Rutkevicsnél — amint láttuk — ugyanez már a probléma *megoldása*, amennyiben szerinte csak különbséget kell tenni a célképzetek és a megismerés „más részei" között, a megismerést nem szabad e célképzetekre redukálnunk, és máris elkerüljük azt a hibát, hogy a gyakorlatot „szubjektivizáljuk", hogy célszerű jellege alapján a gyakorlatot bevonjuk a megismerésbe. A továbbiakban nyugodtan operálhatunk úgy a gyakorlattal, mint egyértelműen objektív folyamattal. — Sajnos, Rutkevics nem foglalkozik a cél fogalmával, s így nem derül ki, milyen alapon, de a fentiekből világos, hogy a célt valami „másnak" tartja, amely pl. a fogalmaktól eltérően beletartozhat a gyakorlat fogalmába, anélkül, hogy ezt a folyamatot „szubjektivizálná". Valójában objektív és szubjektív viszonyát így sohasem lehet megoldani, ezzel a merev szétválasztással, amely ráadásul mindig feltételez egy olyan közbülső tagot, összekötő kapcsot, amelynek jellegét ezen az alapon végkép nem lehet tisztázni. Jelen esetben ez az „átmeneti alak" — a cél. Egyébként korántsem csak Rutkevicsre jellemző a cél szerepének ilyen felfogása, amely szerint lényegében a cél az absztrakt megismerésnek az a meghatározott foka, amelyen a megismerésnek a „gyakorlat felé fordulása" történik meg. Sőt inkább ez az általános. Csakhogy, ha ez így van, még mindig megmagyarázatlan, helyesebben megmagyarázhatatlan marad, miért és hogyan képes megvalósítani a cél ezt a fordulatot. Továbbá — ismét visszatérve Rutkevicshez —, miért nem jelenti a gyakorlat „szubjektivizálását" az a körülmény, ha a *megismerésnek* csak „egy része", a cél tartozik bele a gyakorlatba? Úgy gondoljuk, ha a kiindulópontnál ennyi kétes megoldás, ennyi tisztázatlan probléma marad, ez valóban hatással kell legyen az egész felfogás hitelére. De hát akkor az lenne a megoldás, hogy „szubjektivizálni" kell a gyakorlatot és ilyenformán elmosni a lényeges különbséget megismerés és gyakorlat között? — Természetesen nem. A marxista filozófia egyik alaptétele az, hogy a gyakorlat a megismerés *objektív* alapja és *objektív* kritériuma. Ez a funkció a gyakorlat lényegéből folyik, abból, hogy elmélet és gyakorlat között elmoshatatlan elvi ellentét van. Csakhogy mindezt bizonyítani kell, a gyakorlat lényegéből kell megmagyarázni, és nem megfordítva.

Az előzőkben röviden kifejtettük, milyen szerepe van a célnak a megismerésben. Láttuk, hogy az a kapcsolat, amelyet a cél kifejez, nem a megismerésnek meghatározott fokon a gyakorlathoz fordulása, hanem sokkal inkább megismerés és gyakorlat állandó kölcsönhatása. A megismerés célszerű jellegű, és ebben a gyakorlat elindító és meghatározó szerepe nyilvánul meg. De ez a célszerűség egyúttal azt is jelenti, hogy a megismerés az eszköze, s így meghatározott szempontból maga is elindítója, motivuma a gyakorlati tevékeny-

ségnek. A kérdés ezek után az, hogyan valósul meg a kölcsönhatás a gyakorlatban, milyen a célszerű gyakorlati tevékenység mechanizmusa?

Ez a dolog nehezebbik része, és nemcsak azért, mert a célszerűség kérdésével a marxista filozófia eddig keveset foglalkozott. Egészen nyilvánvaló, hogy a filozófia itt csak a szaktudományok — mindenekelőtt a fiziológia, pszichológia — eredményeire támaszkodva adhat egyáltalában valamit. Ezek az eredmények nem lebecsülhetők, de túlzás lenne azt állítani, hogy már csak a filozófiai általánosításra várnak. Nem is akarunk itt többet nyújtani, mint néhány gondolatot felvázolni, amelyek véleményünk szerint közelebb visznek a gyakorlat fogalmának tisztázásához.

A gyakorlat folyamat, emberi *tevékenység*, amelynek mint ilyennek nyilvánvalóan lényeges eleme az aktív, fizikai, fiziológiai mozgásban megnyilvánuló cselekvés. Maga a cselekvés, a tárgyakra való aktív ráhatás folyamata azonban a gyakorlati tevékenység síkján meghatározott minőségi átalakuláson megy át, amennyiben elválaszthatatlan, belső kapcsolatba kerül azzal az *eredménnyel*, amelyet létrehoz. A tevékenység, lényegénél fogva, természetesen mindig valami változást *eredményez*, és ez az eredmény szükségszerű kapcsolatban van az őt létrehozó tevékenységgel. Az állat is „átalakítja" környezetét, saját tevékenységével hoz létre benne bizonyos változásokat, és e változások jellege, valamint az állat tevékenysége között szükségszerű összefüggés áll fenn. Ez az összefüggés azonban az állat számára nem létezik, külső szükségszerűség csupán, a cselekvés mint szubjektív tevékenység szempontjából az eredmény esetleges, véletlenszerű. Ahhoz, hogy cselekvésnek és eredményének ez a belső törése, széthullása megszünjék, szubjektív, belső szükségszerűséggé kell válnia annak a kapcsolatnak, amely a kettőt összefüzi. Ez nyilvánvalóan akkor következik be, amikor az egész cselekvés valóban szuvjektívvé válik, azaz, amikor a cselekvő egyén előre látja tevékenysége eredményét. Láthatjuk tehát, hogy ugyanaz a folyamat, amely meghatározott szempontból nem egyéb, mint objektív és szubjektív különválásának folyamata, a szubjektum *tevékenysége* szempontjából egy új, lényegi *egység* kialakulása, amelyben belső szükségszerűség kapcsolja egybe az egyén cselekedeteit és ezek *objektív* eredményét. Enélkül az egység nélkül nincs értelme gyakorlatról beszélni. Ezzel azonban az egység még nem teljes. Magától értetődően felvetődik ugyanis a kérdés, mi az alapja annak a belső kapcsolatnak, amelyben a cselekvés szubjektíve feltételezi objektív eredményét. Ez az alap nyilvánvalóan a cél. Az eredmény előrelátása és akarása az, ami meghatározott, tudatos irányt szab a cselekvésnek. Ilyenformán a gyakorlat fogalmába beletartozik a tevékenység alapját képező cél is, mert enélkül értelmét veszti a tevékenység és eredmény belső kapcsolata, elvész az eredmény objektivitása, megsemmisül az egész tevékenység emberi jellege. *A gyakorlati tevékenység tartalma ezek után úgy határozható meg, mint a szubjektív objektívvé válásának folyamata.* A gyakorlat a megismerési folyamattal éppen *irányát* tekintve áll szemben. A megismerés a valóság visszatükröződése, az objektív szubjektívvé válásának folyamata. Mennyiben szubjektív jellegű a megismerés? Nyilván, amennyiben szubjektív jellegűek fogalmaink és ítéleteink, amelyeket e folyamat eredményez. „A gyakorlati tevékenység anyaginak mondható, az elméleti pedig eszmeinek, ama fő *termék* jellegét tekintve, amelyet létrehoz" mondja Rubinstein, és ezzel tökéletesen egyetértünk. (Sz. L. Rubinstein: Gondolkodáslélektani vizsgálatok. Gondolat, 1960. 56—57. o.) A megismerés ugyanakkor több, mint fogalmaink és ítéleteink

szubjektív rendszere, *folyamat*, amelynek irányát, tartalmát az objektív valóság szabja meg, amelyet visszatükröz, amely tehát ebből a szempontból objektív jellegű. A megismerés folyamatának az objektív valóság mint alap éppúgy lényeges mozzanata, mint a szubjektív jellegű fogalmak és ítéletek. Ez természetesen nem az objektív valóság „feloldódása" a megismerésben, hanem csupán az objektív valóság hatása a szubjektumra. Annak viszont, hogy ez a hatás egyáltalában megvalósulhasson, előfeltétele, hogy a szubjektum tevékeny lényként álljon szemben környezetével, azaz, hogy megfelelő kölcsönhatás álljon fenn saját szükségletei és a környezet között. Szükségletei kielégítésére irányuló tevékenysége lévén az a „vezető közeg", amelyen át az objektív valóság a rá gyakorolt hatását kifejti, az a forma, amelyben a környezet objektív gazdasága számára feltárul, az objektív valóságnak a megismerésben betöltött meghatározó, irányító szerepét is mindenekelőtt a cél, a megismerés célszerű jellege fejezi ki. Az előzőkben láttuk, hogyan hatja át a cél az egész megismerést. A gyakorlat meghatározó szerepe nemcsak azt jelenti, hogy az ember ismereteinek mélységét, tartalmát megszabja a tevékenységének már elért színvonala. A célszerű jelleg éppen azt fejezi ki, hogy a gyakorlat talaján megvalósuló megismerést mintegy „előre" is meghatározza, összekapcsolja a gyakorlati tevékenység további folyamával, és ilyenformán bevonja, bekapcsolja a világ objektív megváltoztatására irányuló tevékenységbe. A kapcsolat formája, mechanizmusa az állandó kölcsönhatás. *Miközben* az ember tudatosan (tehát célszerűen) a környezet objektív megváltoztatására törekszik, tevékenykedik, mind több oldalról, új vonatkozásokban tárulnak fel előtte tevékenysége objektumai. Az így szerzett új ismereteket egységes egészbe és egyúttal tevékenységével is egységbe a cél képzete fogja egybe, a tevékenység eredményének tudati képe, amely annál gazdagabb, pontosabb, konkrétabb lesz, minél több oldalról ismeri meg az ember azokat a tárgyakat és jelenségeket, amelyek az objektív változás létrehozásában résztvesznek. A visszahatást, amely a gyakorlati tevékenység hatékonyabbá, adekvátabbá válásában, fejlődésében nyilvánul meg, ismét csak a cél közvetíti. Pavlov kutatásai bizonyítják, hogy a gyakorlati tevékenység cselekvés-része sem szűkíthető le csak a mechanikus, mozgásos részre. Előbb a pszichikumban épül fel, és a külső viselkedésben, a mozgásban csupán kivitelezésre kerül. Az ember cselekedeteinek agybeli sémája — magas szinten, bonyolult úton — nyilván tükrözi a tárgyakról szerzett ismereteket, azaz annak megfelelően épül fel, minél határozottabb, konkrétabb elképzeléseink vannak arról, amit el akarunk érni. A leghétköznapibb tapasztalatok is ezt bizonyítják: A homályos vagy felületes céltudat, a tevékenységgel kapcsolatos tárgyak és jelenségek nem kielégítő ismerete tehetetlenségben vagy próbálkozó, tétova cselekvésben, a célra vonatkozó konkrét, megfelelő mélységű tudás pedig biztos, határozott és kidolgozottabb cselekvésben nyilvánul meg. Ilyen formán a gyakorlati tevékenység során az emberi cselekvés mindig meghatározott fejlődésen megy át, nem feltétlenül az egyszerűbbtől a bonyolultabbhoz haladás értelmében, hanem abban az értelemben, hogy az adott célnak egyre megfelelőbb, eredményesebb lesz (természetesen, minél bonyolultabb, minél átfogóbb és merészebb a cél, annál több kitérőn, „visszaesésen", annál zeg-zugosabb úton át valósul meg ez az előrehaladás). Mindebben pedig a szubjektív cél konkrétabbá, pontosabbá válása tükröződik, a célé, amely így magában foglalva a rávonatkozó ismeretek egész gazdagságát, valóban az egész megismerést irányító, a gyakorlatot átható szerepét fejezi ki.

Igyekszünk a gyakorlatot és a megismerést is magában foglaló emberi tevékenység egységét hangsúlyozni, valamint azt, hogy ez az egység a gyakorlat elsődleges és az egész folyamatot végig alapvetően meghatározó mivoltán épül fel. Emberi *tevékenységről* lévén szó, jellegének tisztázásakor természetesen lehetetlen nem hangsúlyozni, nem középpontba állítani azt a *kölcsönhatást* is, amely az egységen belül állandóan megvalósul. Hiszen a tevékenység általában, bármely fokon, lényegét tekintve kölcsönhatás: a tevékeny lény és környezete aktív kölcsönhatása. Az *emberi* tevékenység fokán egyszerűen ennek a kölcsönhatásnak a bonyolultabbá válásáról van szó, arról, hogy a közvetlenül a környezetre irányuló tevékenységre mintegy ráépül a kölcsönhatás új, közvetett formája, a megismerés. Új láncszem iktatódik be a tevékenység egységes folyamatába, és az egészet nézve nem megbontja, hanem magasabb szintre emeli ezt a folyamatot. Áthatja és minőségileg átalakítja a kölcsönhatást, amennyiben tudatossá teszi a tevékenységet, és ezzel perspektivikusan megszünteti fejlődése korlátait. Ez a minőségi átalakulás abban az új, magasabbrendű kölcsönhatásban nyer kifejezést, amely most már a gyakorlat és a megismerés között valósul meg. Ugyanakkor ez a minőségi ugrás, magasan kiemelve a tudattal rendelkező, tevékeny embert környezetéből, először állítja vele valóban szembe. Az ember képessé válik tudatában megkettőzni a világot. S mivel a belső világ „szabadnak", a külsőt is átalakítani képesnek tűnik, könnyen feje tetejére állhat a valóságos összefüggés, amelyben a megismerés pedig csak a közvetlen kölcsönhatás eszközének szerepét játssza. Emiatt a látszólagos függetlenség és a valóságos minőségi többlet miatt az elsődlegesség kérdésében feloldhatatlan elvi ellentét van a tudat és az objektív anyagi valóság között. A természet összes tárgyaira vonatkozóan egyrészt, érzeteinkre, fogalmainkra stb. vonatkozóan másrészt, ez az ellentét mint szubjektív és objektív ellentéte fejezhető ki. Az ember számára azonban ez az egész ellentét csak annyiban van, amennyiben ennek pólusai kapcsolatban vannak egymással, amennyiben a tevékenységével közvetlenül hatva az objektív valóságra, ez ebben a tevékenységben feltárul előtte és megismerése tárgyává lesz. Ha mármost magát a tevékenységet, a kölcsönhatás bonyolult, a tudat által közvetetté vált *folyamatát* vizsgálom, itt nyilvánvalóan többről van szó mint egyértelműen polarizált ellentétek puszta szembeállításáról. Ellenkezőleg, ebben az esetben a szóban forgó ellentétek állandó reprodukálásának és megoldódásának, keletkezésének és mozgásának feltárásáról van szó. Ez pedig azt jelenti, hogy a gyakorlat és a megismerés mint folyamat vizsgálatánál nem lehet figyelmen kívül hagyni azt az egységet, azt a mozgást, azt a belső kapcsolatot, amelyről az imént beszéltünk. Ebben az egységben az ellentétek nem tűnnek el, nem oldódnak fel, csupán teljesebben, mert mozgásukban és kölcsönös feltételezettségükben tárhatók fel, úgy, mint *két ellentétes irányú mozgás*. Ezért lesz a gyakorlat a lényegében egységes emberi tevékenység síkján a szubjektív objektivvé válásának folyamata, és vele szemben a megismerés az objektív szubjektivvé válásának folyamata. Mindehhez még csak egyet kell hozzáfűznünk: a belső lényegi kapcsolat feltárása nélkül nem lehet meggyőzően bizonyítani a gyakorlat elsődleges voltát, döntő szerepét sem. Az objektív valóság csak akkor elsődleges a tudathoz képest, ha nem egymás mellett léteznek, ha a tudat valamiképpen az objektív valóságból keletkezik, ha tehát szubjektív ismereteink keletkezési folyamatában van valami objektív mozzanat. Ez teljesen világos. Ezt az objektív mozzanatot a gyakorlat közvetíti. A megismerés objektív tartalmának közvetlen alapja tehát a gyakorlat.

De az is világos, hogy a gyakorlat meghatározó szerepe csak akkor teljes, ha a megismerés célját is megszabja, ha tehát a megismerés egészében bekapcsolódik a valóság objektív átalakulásának folyamatába. Ilyen formán persze minden gyakorlati eredmény „szubjektivizálódik" abban az értelemben, hogy tartalma közvetlen alapjának, a szubjektív célnak objektív tükrözése lesz, de hiszen éppen az objektív valóságnak ez a fajta „szubjektivizálása" az a forradalmi előrelépés, amely a marxista ismeretelméletet a mechanikus materializmusától megkülönbözteti.

III.

Természetesen ezek után — jogosan — felmerül a kérdés, hogy a gyakorlat, amely lényegét tekintve folyamat, amelyből nem zárható ki a szubjektív ismeretek hatása, lehet-e, illetőleg hogyan lehet a megismerés *objektív* alapja és *objektív* kritériuma? Másként úgy fogalmazhatnánk meg ezt a kérdést, hogy a gyakorlat-megismerés viszony kapcsolatban van-e, illetve milyen kapcsolatban van a filozófia alapkérdését érintő anyag-tudat relációval? — Hogy ez az utóbbi probléma igen érdekes és elgondolkoztató, azt a legutóbbi időkben a Deutsche Zeitschrift für Philosophie hasábjain a gyakorlat-megismerés kapcsolat problémáiról megindított vita is bizonyítja.

A vitaindító cikket „A gyakorlat és a megismerés viszonyának néhány kérdéséhez" címmel G. Klaus és D. Wittich írta. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1961. 11. sz.) A szerzők a marxista gyakorlat-fogalom pontosabbá és mélyebbé tételét tűzték ki célul, és tagadhatatlanul érdekes és elgondolkoztató problémákat vetnek fel, noha távolról sincs mindenben — úgy gondoljuk, alapvető kérdésekben sem — igazuk. Klausék nem a gyakorlat célszerű jellegének problémáiból indulnak ki, és néhány olyan vonatkozást is érintenek, amely a mi feladatunk keretein túlmegy. Cikkük egyik lényeges problémája azonban éppen az általunk az imént felvetett kérdés: milyen kapcsolat van az anyag-tudat és a gyakorlat-megismerés viszony között? Ők ezt mondják: filozófusaink igen gyakran azonosítják ezt a két viszonyt. Ez merőben helytelen. A gyakorlat fogalma arra a kérdésre felel, mi az emberi megismerés leglényegesebb és legközelebbi alapja, célja, és kritériuma, nem pedig arra, hogy tartalmát és jellegét tekintve milyen a megismerésnek ez a meghatározója? Ebből következik, hogy a gyakorlat-megismerés viszony nem kívánja meg a megismerő és az objektív-gyakorlati tevékenység szembeállítását, olyan tevékenységekét, amelyek közvetlenül átalakítják a valóságot, azokkal, amelyek nem. Bármilyen tevékenységforma — legyen az, jellegét tekintve, anyagi vagy szellemi-megismerő, objektív vagy szubjektív — praxis-forma lehet, amennyiben megismerésünk közvetlen alapja, célja vagy kritériuma.

Ez a felfogás teljesen relatívnak tekinti ismeretelméleti szempontból megismerés és gyakorlat különbségét. Egy adott tevékenység jellege, lényege, tartalma eszerint közömbös abból a szempontból, gyakorlatinak tekinthető-e ez a tevékenység vagy sem, mivel ennek *egyetlen kritériuma az a szerep, amelyet a megismerés fejlődési folyamatában betölt.* Amennyiben az illető tevékenységforma megismerő tevékenységünk alapjának, illetve ismereteink kritériumának stb. szerepét játssza — akkor és azért törvényes gyakorlat-formának kell tekintenünk. Ha pedig felmerülne a kérdés, vajon nem ad-e tért ez a felfogás az idealizmusnak, vajon nem fosztja-e meg a marxista gyakorlatfogalmat

materialista tartalmától, a szerzők erre a következőképpen felelnek: Nem, abban, hogy az elméleti-megismerő tevékenységet is gyakorlatformának fogadjuk el, nincs semmi idealizmus, *ha* továbbmegyünk és elismerjük, hogy az alapvető gyakorlatforma az anyagi termelő tevékenység, amely végső soron az összes többi formának kiindulópontja és feltétele.

Teljesen feleslegesnek tartjuk, hogy megismételjük a fenti felfogással vitatkozó eddig megjelent válaszcikkek érveit. Ezekben a cikkekben kétségkívül van jónéhány igaz érv és általában egy helyes törekvés: tiltakozás az ellen, hogy a marxista gyakorlatfogalmat a fentiek alapján lényegében elszakítsuk a filozófia alapkérdésétől és ezzel leszűkítsük, félremagyarázzuk annak a fordulatnak a jelentőségét is, amelyet a marxizmus az ismeretelméletben végrehajtott. Nézetünk szerint azonban mindez azzal párosul, hogy általában nem értékelik eléggé a Klausék által felvetett problémák számos mélyen igaz magvát, ez pedig igen megnehezíti a kérdések helyes, pozitív megoldását. A Klaus—Wittich cikk éppen azért érdekes, mert valóban tisztázatlan és nem is könnyen tisztázható kérdéseket feszeget.

Nézzük csak sorra: Klauséknak igazuk van abban, hogy elvetik az anyag-tudat és a gyakorlat-megismerés viszony olyan egyszerű azonosítását, amely szerint ezek az ellentétpárok szabadon helyettesíthetők egymással, hiszen a gyakorlat az utóbbi relációban tulajdonképpen az anyag, a megismerés pedig a tudat szerepét játsza. Igaz ezzel kapcsolatban az az érv is, hogy anyag és gyakorlat azonosítása már csak azért sem helyes, mert a szó szoros értelmében tisztán anyagi tevékenység nincsen. (Az előbbiekben mi is éppen ezt, a gyakorlati tevékenység bonyolult voltát igyekeztünk bizonyítani a célszerűség kapcsán). Következik-e azonban mindebből az, hogy a szóban forgó két viszony között nincs igen szoros kapcsolat, *egy nem formális, hanem dialektikus értelemben vett azonosság*, amely röviden úgy fogalmazható meg, hogy a gyakorlat-megismerés viszony a lét-tudat ellentét megjelenési formája az ember társadalmi *tevékenységén* belül (e tevékenység alapvető formái között)? Nem, ebből, és mindabból, amit Klausék a cikkben elmondtak, ez nem következik. Így tehát továbbra is változatlanul megmarad legalább is a lehetősége annak, hogy ezt a viszonyt így, a filozófia alapkérdésével közvetlen kapcsolatban levőnek értelmezzük. Mi úgy gondoljuk, hogy ez nem csupán egy, hanem az egyetlen helyes marxista felfogás, ezt azonban, természetesen, be is kell bizonyítani.

Forduljunk mindenekelőtt a klasszikusokhoz, azért, mert Klaus és Wittich a cikkükben maguk is hivatkoznak rájuk, bizonyítani kívánják, hogy felfogásuk nem mond ellent a marxizmus klasszikusai által kidolgozott gyakorlat-fogalomnak. Valójában akadnak itt elgondolkoztató tények. Pl. Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" című művének az a része, ahol (Engels „Anti-Dühring"-jére hivatkozva és azt idézve) a gyakorlat kritériumáról beszél — közismert. Azt mondja itt a többi között Lenin: „Ha a gyakorlat kritériumát az ismeretelmélet alapjává tesszük, úgy ez elkerülhetetlenül materializmushoz vezet. . ." (134. o.) És néhány lappal odább újra — ugyanilyen világosan — megismétli, hangsúlyozza ezt a gondolatot. Hogyan és miért vezet materializmushoz a gyakorlat kritériumának elfogadása? A szövegből ez is félreérthetetlenül kiderül. Mert a gyakorlat a külvilágról szerzett ismereteink igazságát és *ezzel a külvilág objektivitását bizonyítja*. — Eddig első pillantásra minden a legnagyobb rendben van, hiszen mint már említettük, Klausék szerint „materializmushoz vezet" a saját gyakorlatfogalmuk is.

Hogyan? Úgy, hogy gyakorlatformának ismerik el az anyagi termelő tevékenységet *is*, alapvető gyakorlatformának, amelyre az összes többi mintegy ráépül. Vagyis szerintük az ismeretelméletben végrehajtott marxista fordulat materialista tartalma abban merül ki, hogy a dialektikus materializmus az *anyagi termelőtevékenységet is* (mint alapvető praxisformát) bevonta az ismeretelméletbe. A termelőtevékenység azonban nem azért nevezhető gyakorlatformának, mert anyagi tevékenység, amelyben feltárul a világ objektivitása, hanem azért, mert megismerésünk közvetlen alapja, célja, kritériuma lehet. Ezzel így tökéletesen összefér az – mondják –, hogy léteznek viszont olyan tevékenységformák is, amelyek megismerő jellegűek, a külvilág objektivitását önmagukban nem bizonyítják, de alapul, illetőleg célul, kritériumul szolgálva a megismerés továbbfejlődésének, gyakorlatformának kell őket tekinteni. – Leninnél azonban nem egészen így áll a kérdés. Ő *általában* a gyakorlatról (és nem egyes, alapvető vagy nem-alapvető gyakorlatformákról) állítja azt, hogy *a materializmus igazát támasztja alá, ennek* a gyakorlati tevékenységnek a tartalmát határozza meg úgy, mint *a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló emberi tevékenységet.* Igaz, felmerülhet az az ellenvetés, hogy Lenin itt a machistákkal vitatkozik, a materializmus nevében lép fel szubjektivista ismeretelméletük ellen, ezért éppen azt emeli ki a marxista gyakorlatfogalomból, amely abban közvetlenül a filozófia alapkérdéséhez kapcsolódik, azaz lényegében itt gyakorlaton az alap-formát, az anyagi termelőtevékenységet érti. De vajon valóban így van ez? Vajon csak az anyagi termelőtevékenységre illik ez a jellemzés, hogy „a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló tevékenység"? Nem, szerintünk semmiképpen sem. És hogy Lenin itt távolról sem csak a termelőtevékenységről beszél, azt, úgy gondoljuk, meggyőzően bizonyítja, hogy éppen itt teszi azt a megjegyzést, amelyet Klausék is idéznek: „. . .a gyakorlatba, mely az ismeretelméletben kritériumul szolgál, beletartoznak a csillagászati megfigyelések, felfedezések stb. is". Lenin megengedhetőnek tarja, hogy *abba* a gyakorlatba, amelyet az imént Engelssel egyetértésben mint „a dolgok felhasználására irányuló tevékenységet" jellemzett, „amely a külvilág objektivitását bizonyítja", most besorolja a csillagászati megfigyeléseket és felfedezéseket is, amelyek a termelőtevékenységtől meglehetősen távol álló tevékenységformák. Mindebből pedig nem az következik, amit Klausék levonnak, hogy ti. mivel vannak ilyen gyakorlatformák, a gyakorlat kérdése nincs közvetlen kapcsolatban a filozófia alapkérdésével, hanem, úgy gondoljuk, világosan az következik, hogy: Lenin szerint 1. a gyakorlat nem merül ki az anyagi termelőtevékenységben (ebben Klauséknak természetesen igazuk van), 2. a többi gyakorlatformákra is vonatkozik valamiképpen az a jellemzés, amelyet általában a gyakorlatról adott Lenin, és amelyet fenn érintettünk.

Hangsúlyozzuk, hogy mindezt nem azért mondtuk el, mert szövegmagyarázattal akarjuk bebizonyítani, hogy a vitatott nézetnek nincs igaza. A fentiek *csak* azt kívánják illusztrálni, hogy a szerzők álláspontja és a klasszikusok kijelentései között korántsincs olyan vitathatatlan összhang, mint azt Klaus és Wittich állítja.

Egyébként természetesen joguk van továbblépni és új nézetekkel gyarapítani a marxista gyakorlatfogalmat. Kérdés azonban, helyes irányban léptek-e tovább? – Az alapvető vonatkozásban, úgy gondoljuk, nem. Ezt pedig az bizonyítja, hogy felfogásukban könnyen kimutatható belső ellentmondások is akadnak.

A következőkre gondolunk. Első pillantásra talán egymással összeegyeztethető dolog egyrészt azt állítani, hogy a gyakorlat kérdése és az emberi tevékenység jellegének, objektív vagy szubjektív tartalmának kérdése „más" kérdés, másrészt azt, hogy — marxista gyakorlatfogalomról lévén szó, tehát a materializmusnak is meg kell adni a magáét — alapvető praxisformának kell elismerni az anyagi termelőtevékenységet. Valójában azonban ez következetlenség. Mert vagy azt mondom, hogy a gyakorlat csak a megismerés közvetlen alapjának stb. kérdésére felel, és ezért bizonyos esetekben a megismerő tevékenység (amely nem bizonyítja a világ objektivitását, de) amely betölti ezt a funkciót, éppoly törvényes praxisforma, mint a termelőtevékenység — és itt megállok. Ebben az esetben ez a gyakorlatfogalom valóban nem lesz közvetlen kapcsolatban a filozófia alapkérdésével. Annyira nem lesz, hogy szubjektív és objektív tevékenység egyenjogú, törvényes alapja és kritériuma lévén a megismerésnek, ezek után igazán nem lesz miért szemére vetni az idealizmusnak, hogy a törvényes formák közül előszeretettel a szubjektivet részesíti előnyben. Azaz: nem igaz, hogy megismerő és gyakorlati tevékenység ellentétének relativizálása összefér a következetes materializmussal. Vagy pedig (— és úgy gondoljuk, inkább ebben a következetlenségben bűnös a Klaus—Wittich cikk —) ezt állítom: a megismerés alapja, kritériuma bonyolult, összetett, de végeredményben *egységes* folyamat. *Egységes*, mert alapformája az anyagi termelőtevékenység. Az „alapforma" kifejezés pedig azt jelenti, hogy minden praxisforma végső alapja, első és utolsó láncszeme *ez*. (Klausék ezt így is állítják.) Ebben a végső láncszemben kétséget kizáróan a világ objektivitása tárul fel. Ha következetes akarok lenni saját materialista álláspontomhoz, *a gyakorlat fogalmában* ezért az egész láncot *a maga egységében*, tehát a maga végeredményben mindig objektív jellegében kell megragadnom. (Különben sohasem fog „materializmushoz vezetni" ez a fogalom.) — Ebben az esetben viszont nyilvánvalóan nincs jogom azt állítani, hogy ez a gyakorlatfogalom „más kérdésre felel", „nincs közvetlen kapcsolatban" az anyagtudat relációt érintő alapkérdéssel. Természetesen ahhoz sincs jogom, hogy elintézettnek tekintsem a kérdést annak kijelentésével, hogy a gyakorlat mint egységes fogalom, objektív jellegű. A különböző praxisformák *egységének* megragadása a gyakorlat fogalmában ugyanis elkerülhetetlenül azt jelenti, hogy alapvető feladat lesz annak feltárása, *hogyan* illeszkednek bele az egyes gyakorlatformák, minden sajátosságuk ellenére, *éppen tartalmukat tekintve* a gyakorlat egységes folyamatába. Enélkül ez az egész egység csak deklaratív jellegű marad.

Klausék materialistának tartják saját gyakorlatfogalmukat, felfogásuk alapja azonban, mint látjuk, összeegyeztethetetlen kijelentések összekombinálása, ez pedig nem eredményezhet mást, mint a materializmus szempontjából káros következetlenséget.

Ezek után pedig egy pillanatra térjünk vissza Leninhez. Az imént csak azt bizonyítottuk, hogy Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmusban" *nem azt mondja*, amit Klausék. Most már látjuk azt is, *miért nem*. Amikor Lenin—Engelssel együtt — a gyakorlatot *tartalmilag*, mint a külvilág objektivitását igazoló, a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló folyamatot jellemzi, és *mint ilyet* nem szűkíti le a termelőtevékenységre, a materializmus szempontjából az egyetlen lehetséges következetességgel jár el.

Igaz viszont, hogy azt a lényeges problémát, hogy ebbe a gyakorlatfogalomba az egyes, sajátos praxisformák *hogyan* kapcsolódnak be, Lenin

itt nem oldotta meg. Sőt, az is igaz, hogy ez a (lényeges) probléma sok tekintetben ma is tisztázatlan. Klausék észrevették ezeket a tisztázatlan kérdéseket, és valószínűleg az a törekvés volt a kiindulópontjuk, hogy megoldják őket. Ez pedig, véleményünk szerint, igen komoly érdem.

Nézzük meg alaposabban, milyen problémákról van szó? — Azzal, amit fentebb elmondtunk, azt szerettük volna bizonyítani, hogy a gyakorlat fogalmának igenis lényeges ismertetőjele a benne általánosított emberi tevékenység *jellege*, hogy a gyakorlat-megismerés viszony szorosan és közvetlenül összefügg a filozófia alapkérdésével. A gyakorlat azonban összetett tevékenység, egymástól gyakran igen különböző tevékenységformák összessége. Távolról sem szűkíthető le a termelőtevékenységre. Sőt: a mindennapi és a tudományos életben is gyakorlatnak nevezünk és fogadunk el nem egy olyan tevékenységformát, amely lényegében „szellemi", tudati tevékenység, vagy esetleg más emberek tudatának átalakítására irányul. Ezek a tevékenységformák kétségkívül megismerésünk közvetlen alapja, kiindulópontja szerepét játsszák, illetve eredményeikkel mint a hozzájuk vezető ismereteink igazságának bizonyítékával operálunk. Klausék jó néhány ilyen tevékenységformát felsorolnak. Hivatkoznak a metaelméletekre, a formális logikára például, amely a *megismerés* meghatározott törvényszerűségeit tanulmányozza, sem közvetlen alapja, sem igazságának kritériuma nem lehet tehát a valóság tárgyi-anyagi átalakítására irányuló tevékenység. Utalnak a külső világ törvényszerűségeit kutató tudományok elméleteire, a magas fokon általánosított ismeretek összefüggő rendszereire, amelyeknek igazságát nem a termelő tevékenységben való közvetlen felhasználás, hanem a szubjektív elméleti síkon maradó alkalmazás bizonyítja. De itt van a pedagógiai tevékenység, az osztályharcban oly fontos szerepet játszó ideológiai harc stb. Gyakorlatformák-e hát ezek, tekinthetők-e eredményükben objektív tevékenységformáknak vagy sem? — El kell ismernünk, a kérdésnek nemcsak elvont-elméleti érdekessége van — ebben Klauséknak igazuk van. Ők az ismert módon felelnek rá: igen, ezek gyakorlatformák, de ugyanakkor, elméleti tevékenységként, semmi esetre sem objektívek, tehát a gyakorlatfogalom *nem* felel az emberi tevékenység tartalmának kérdésére. Az álláspontjukat bíráló válaszcikkek tagadják ezt, és egyikük így érvel: a marxizmus álláspontjából nem következik az, hogy a gyakorlat a megismerésnek *közvetlen* alapja, kritériuma, célja. Lehetséges tehát, hogy meghatározott feltételek között *nem gyakorlati*, hanem elméleti-megismerő tevékenység lesz a közvetlen alap stb. A lényeg az, hogy *végső* alapnak, célnak, kritériumnak mindig a gyakorlatot kell elfogadni.

Ezt a választ azonban nem tekinthetjük megnyugtató megoldásnak. Ennek alapján lehetetlen ugyanis feleletet adni adni egy sor újonnan felmerülő kérdésre. Lehet tehát nemcsak gyakorlati, hanem elméleti-megismerő tevékenység is megismerésünk alapja, kritériuma? Dehát miért, hogyan? Ha két, egyaránt szubjektív tevékenységforma közül az egyik a másiknak alapja, illetve kritériuma lehet, úgy ez a két forma nyilván valamiképpen lényegesen különbözik egymástól. Miben? A két tevékenységforma közül az *egyik* szorosan kapcsolódik a gyakorlathoz, „átvezet" hozzá. Miképpen? Hiszen mindkettő egyformán elméleti tevékenység és semmi több. Emellett milyen alapon fogadhatok el a megismerés alapjául, próbakövéül — egy másik elméleti tevékenységformát? Nem idealizmus ez? Dehogy — mondhatnók — hiszen marxista számára a *végső* alap stb. mindig a gyakorlat. — Csakhogy ezeknek

a „szubjektív" próbaköveknek gyakran letagadhatatlanul viszonylagos önállóságuk van. Hiszen a marxista sem futkos mindig vissza a tudományos törvények legvégső alapjához, és gyakran fogad el objektív igazságként olyan tudományos megállapításokat, törvényeket, amelyeket a végső kritérium még nem igazolt. Miért teheti ezt? Nyilván ismét csak azért, mert az ilyen sajátos funkciót betöltő tevékenység és a gyakorlat között lényeges és különleges kapcsolat áll fenn. De milyen? — Ha előbb úgy határozom meg a gyakorlatot, mint a valóságot átalakító objektív tevékenységet, és kijelentem, hogy éppen jellege folytán, éppen mint ilyen lehet a vele szemben álló szubjektív megismerő tevékenység alapja és kritériuma, azután viszont elismerem, hogy ezt a szerepet közvetlenül maga *a megismerés* is betöltheti, úgy nehéz válaszolni az utóbbi kijelentéssel kapcsolatos „miért"-re.

Úgy gondoljuk, hogy Klausék éppen ezeket a nehézségeket elkerülendő jutottak végül is arra az álláspontra, hogy bizonyos esetekben az elméleti-megismerő tevékenységet is a gyakorlathoz kell sorolni. De hogy ezt megtehessük, ahhoz természetesen el kell tekintenünk a tevékenység tartalmától, jellegétől. Tehát: az elmélet (a megismerő tevékenység) is lehet gyakorlat, *mert a gyakorlat nem függ össze közvetlenül a filozófia alapkérdésével*, mert a gyakorlat fogalma nem felel arra a kérdésre, *milyen jellegű* a terjedelmébe tartozó tevékenységforma — mondják. — Az előbbiekben igyekeztünk bebizonyítani, hogy következetesen végrehajtva a gyakorlat-megismerés viszony ilyen elválasztását a filozófia alapkérdésétől, elkerülhetetlenül fel kell áldoznunk a gyakorlatfogalom materialista tartalmát is. Erre azonban nincs szükség. Szerintünk igenis, a gyakorlat-megismerés viszony lényegét tekintve az anyag-tudat reláció sajátos megjelenési formája az emberi *tevékenység* szintjén, a gyakorlat ezért éppen *tartalmánál fogva* lehet megismerésünk *objektív* alapja és kritériuma. És ez vonatkozik kivétel nélkül minden gyakorlatformára. Mindez azonban nem zárja ki, hogy e formák közé soroljunk néhány olyan tevékenységet is, amely a tudatban játszódik le, következésképpen „szubjektív" tevékenységforma.

Nem zárja ki? — Ez a kijelentés képtelenségnek tűnhet első pillantásra, jól tudjuk. Valójában, azt hisszük, ha helyesen értelmezzük a gyakorlat lényegét, éppen nem az. — Az előző fejezetet arra szenteltük, hogy a gyakorlati tevékenység célszerű jellegét vizsgálva bizonyítsuk, mennyire nem helyes a gyakorlat mint objektív és a megismerés mint szubjektív merev szembeállítása. Nem helyes, mert mindkettő *tevékenység*, egymással szoros kölcsönhatásban levő *folyamat*. Mint ilyen, a gyakorlat, lényeges tartalmát tekintve, *a szubjektív objektívvé válásának folyamata, irányát tekintve áll szemben a megismeréssel*. Ez a szembenállás eléggé merev ahhoz, hogy lehetetlenné tegye az elvtelen relativizálást, a közöttük levő különbség elmosását és kifejezze a gyakorlatfogalom „materialista tartalmát". A gyakorlat a dolgok és jelenségek felhasználására irányuló, *eredményében* objektív tevékenység, amelyben tehát feltárul a világ objektivitása és amely éppen *ezért* lehet megismerésünk objektív alapja és objektív kritériuma. Ugyanakkor ez a szembeállítás elég rugalmas, eléggé élő ahhoz, hogy ne szakítsa metafizikusan ketté az ellentétek pólusait, lehetővé tegye lényegükkel rokon kölcsönhatásuk megmagyarázását.

És végül, úgy gondoljuk, alkalmas arra, hogy materialista alapon megmagyarázza a gyakorlati tevékenység belső bonyolultságát.

Szinte már közhely számba menő igazság az, hogy a megismerés a jelenségtől a lényeghez, innen a mind mélyebb lényeghez közeledve, állandóan

előrehalad, gyarapszik. Ugyanennyire nem új dolog az sem, hogy ennek a haladásnak alapja és egyúttal függvénye a folyton gazdagodó és fejlődő *gyakorlat*. De mit jelent a gyakorlati tevékenység fejlődése? Csak azt, hogy az ember egyre szédületesebb merészséggel igázza le a természetet, hallatlan mértékben növeli anyagi gazdagságát és e gazdagság birtokában mind határozottabban törekszik arra, hogy urává legyen és átalakítsa saját társadalmi viszonyait is? Elsősorban és végeredményben, természetesen, ezt. De – érdekes módon – ritkábban vetődik fel az a kérdés, hogyan válik a fejlődés során szükségszerűen mind bonyolultabbá a megismeréstől a külső világ érzéki-anyagi átalakításáig vezető *átmenet* is. Ez a kérdés pedig – könnyű belátni – nem a megismerés, hanem a gyakorlat fejlődésének kérdése. A megismerés az objektív szubjektívvé válásának folyamata. Minél mélyebben hatol azonban a megismerés a jelenségek lényegébe, annál kevésbé fogja az *ellentétes irányú folyamat*, az ismeretek felhasználására irányuló tevékenység *közvetlenül* a külső világ érzéki-anyagi átalakítását jelenthetni. *Végső soron* mindig ezt jelenti, és ez a tevékenység, filozófiailag megragadva irányát és tartalmát tekintve, mindig egységes folyamat is marad: a szubjektív objektívvé válásának folyamata. Csakhogy az emberi tevékenység fejlődésével mintegy magasabb szintre helyeződik a másik, a gyakorlati oldal, mintegy „fentebb" kezdődik a valósághoz való visszatérés folyamata, azaz úgy is bővül, fejlődik a gyakorlat, hogy mint az emberi tevékenység egyik, meghatározott irányát megtalálhatom, sőt viszonylag elkülöníthetem az elvont, szubjektív tevékenységszférák világában is.

A tudományos megismerés a tények analízisén és szintézisén alapuló, az adott tárgykör lényegére vonatkozó ismeretek, összefüggések és összefüggésrendszerek, röviden: törvények megállapítását eredményező folyamat. Nincs azonban egyetlen tudomány sem, amelyben a törvények feltárása öncél lenne, azaz az adott tudomány *saját keretein belül* ne tartaná feladatának a megismert törvények *alkalmazását* már lényegében ismert, vagy új, de mindenesetre más összefüggésekre. Hány olyan tudomány van, amelyben a törvényeknek ez a felhasználása nem jelenti konkrét-anyagi tárgyak előállítását, a termelőtevékenységbe való bekapcsolódást, esetleg csak lépcsőfokot vagy lépcsőfokok sorozatát ehhez. Ennek ellenére ez a fajta tudományos tevékenység *gyakorlat, mert irányát tekintve* (és ez az irány a tevékenység tartalmát fejezi ki!) *szembenáll a megismeréssel, beleilleszkedik a szubjektív objektívvé válásának egységes folyamatába.*

Úgy gondoljuk, mindez természetesebb és magától értetődőbb volna, ha két körülmény nem tenné a valóságban bonyolultabbá a dolgot.

Az egyik a gyakorlat és a megismerés szorosan összefonódó, a valóságos tevékenységben nehezen szétbogozható volta. Az előbb beszéltünk a tudományos gyakorlatnak arról a formájáról, amikor általános összefüggéseket elméletileg alkalmazunk új összefüggésekre. Rögtön felmerülhet, hogy hiszen itt máris nem egyszerűen az adott általános törvény elméleti *felhasználásáról* van szó, hanem ugyanakkor többről is: ismereteink továbbfejlődéséről, az új jelenség vagy összefüggés bizonyos eddig nem ismert tulajdonságai, kapcsolatai feltárásáról. *Ugyanakkor* – valóban – ez azonban nem tévesztheti meg bennünket. Mert hiszen megismerés és gyakorlat összefonódása a legprimitívebb emberi tevékenységben is épp ilyen szoros, legfeljebb nem ennyire bonyolult. *A tárgyi világ gyakorlati átalakítása során* ismeri meg az ember a dolgokat a legkezdetlegesebb fokon is, és ismereteink mindenfajta gyakorlati alkalmazása

egyúttal a megismerés kiszélesedése, mélyülése, továbbfejlődése is. Az *egységes* emberi tevékenységnek van *két elvileg különböző iránya*. A kérdés ezért csakis így merülhet fel: lehet-e ez a két ellentétes irány megismerés és gyakorlat szembeállításának elvi alapja? Ha igen, megkülönböztethető-e minden fokon, a magasan fejlett tudati, szubjektív tevékenységen *belül* is ez a két irány? Ha pedig erre a kérdésre is igennel felelünk, úgy mindebből már önként adódik, hogy el kell ismernünk: igenis vannak olyan „szubjektív" tevékenységformák, amelyeket a gyakorlathoz kell sorolni, nem azért, mert megismerésünk alapja, célja vagy kritériuma lehetnek, hanem éppen fordítva: *mivel ezekben a megismeréssel szembenálló, másik irány kap különös hangsúlyt, mivel ezek szervesen bekapcsolódnak a valóságot átalakító gyakorlat folyamatába*, ezért lehetnek megismerésünk objektív alapja, ismereteink igazságának objektív kritériuma.

És ez az utolsó mondat már a másik körülményre utal, amely ugyancsak megnehezíti a probléma tisztázását. A gyakorlat egységes fogalom, elvileg egységes folyamat, amelynek *végső* eredménye mindig az anyagi valóság érzéki-objektív átalakítása. Az egyes gyakorlatformák csak láncszemei az egész láncnak, és végső értelmüket, igazolásukat ennek megfelelően nyerik el (és előbb-utóbb mindig elnyerik) a társadalom objektív fejlődési folyamatában. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egységes lenne ez a folyamat abban az értelemben is, hogy az aktuális emberi tevékenységben a szubjektum (vagy akár pl. az egyes tudományágak) minden esetben, töretlenül végigvinnék az ismeretek felhasználására irányuló tevékenységüket a végső, tisztán objektív eredményig. Azaz: az egyes gyakorlati tevékenységformák viszonylagos önállósággal rendelkeznek, önmagukban alapja és kritériuma lehetnek a megismerésnek – amint ezt már fentebb említettük. Miért lehetnek azok? Véleményünk szerint ezt ismét nem lehet másként megmagyarázni, csak úgy, ha látjuk a szerves, lényeges azonosságot, amely ezeket a tevékenységformákat a valóság anyagi átalakításával összefűzi. Így azonban érthető: amikor tudományos törvényeket elméletileg alkalmazunk, az ilyen szubjektív szférában mozgó felhasználás sikerét azért tekinthetjük e törvények igazságkritériumának, mert olyan összefüggésekre alkalmaztuk őket, vezettük vissza, amelyeket bizonyítottnak tartunk, amelyek így vagy úgy már az objektív igazság rangjára emelkedtek. Vagyis közvetlenül (vagy közvetve, több lépcsőfokon át, ez azonban nem változtat a dolog lényegén) az objektív anyagi valóságot tükröző formaként nyertek polgárjogot a tudományban. Amikor tehát most az új ismeret felhasználására kerül sor, azaz a tükrözéssel fordított irányú folyamatra, az eredetileg mindig az objektív valóságból kiinduló hosszú utat nem kell visszafelé végigjárni, egy közbülső fokkal történő egybevetés igazságkritérium és a megismerés további mozgásának alapja, kiindulópontja lehet. Ilyenformán létrejön a szubjektív szférának egy bizonyos „önmozgása". Ezt pedig, mint láttuk, éppen az teszi lehetővé, hogy mint minden fokon, itt is állandóan megvalósul a mozgáson belül egy „visszafordulás" az objektív valósághoz, azaz megtalálható az olyan tevékenységforma, amely lényegét tekintve a gyakorlatba tartozik. Éppen ezért ez az önmozgás önmagában véve nem jelenti az élettől való elszakadást, mindaddig amíg meg nem feledkezik saját önállósága relativitásáról, arról, hogy a valósághoz vezető útnak *csak egy darabját* megjárni *bizonyos határok között* elég lehet ugyan, ez azonban még nem az út maga.

Mindabból, amit a gyakorlat lényegéről és a gyakorlat-megismerés kapcsolatról elmondtunk, véleményünk szerint, természetesen következik pl. az is, hogy nincs olyan emberi tevékenységszféra, és így nincs pl. olyan tudományos

tevékenység sem, amelyben a megismerés, eredményét tekintve, szubjektív folyamatát ki ne egészítené a másik, lényegében a tárgyi valósághoz való visszafordulást képviselő folyamat. Azaz nincs olyan tevékenység-szféra, amelynek ne lenne meg a maga gyakorlata. Magától értetődik, ez nem zárja ki azt, hogy igen nagy különbségek lehetnek az egyes tevékenységszférák között abban a tekintetben is, mennyire „komplex" a rájuk jellemző gyakorlat, mennyire kerülnek közel gyakorlati tevékenységükben a valóság reális átalakításához, illetve milyen módon kapcsolódnak abba bele. Természetesen mindaz, amit elmondtunk nem zárja ki azt sem, hogy vannak tevékenységszférák, amelyekben a megismerésen és ismét mások, amelyekben a gyakorlati folyamaton van a hangsúly, és ezért ezen az alapon, lényegükben megismerő (elméleti), illetve lényegükben gyakorlati tevékenységterületeket különböztethetünk meg. És végül még egy: A fentiekből, úgy gondoljuk, világosan kiderül, csupán még egyszer hangsúlyozni szeretnénk: amikor azt állítjuk, hogy pl. minden tudományos tevékenység gyakorlat is egyben, ezzel távolról sem azt mondjuk, hogy a *megismerés* — gyakorlat, és ezen az alapon a gyakorlat megismerés is lehet, attól függően, milyen aspektusból közeledünk hozzá. A megismerés nem lehet gyakorlat, a közöttük levő különbséget nem lehet elmosni. Másról van itt szó. Arról, hogy az emberi tevékenység minden fokon összetett valami, komplex egész, amelyben együtt van, szorosan összefonódik, feltételezi egymást, de mégis világosan megkülönböztethető a két „vonal", a megismerő és a gyakorlati tevékenység iránya. A marxista irodalomban igen gyakran hangoztatott igazság, hogy az emberi tevékenység lényeges ismertetőjegye tudatossága, azaz, hogy ez a tevékenység minden fokon közvetlenül, belső kapcsolatban van a megismeréssel. Úgy gondoljuk, éppen ilyen szükség van a másik oldal hangsúlyozására: az emberi megismerés mindig elszakíthatatlan, belső, közvetlen kapcsolatban van a gyakorlattal, bármilyen mélyre hatoljon is a dolgok és jelenségek lényegébe.

*

A gyakorlat-megismerés viszony összetett, nem könnyű probléma. Igen kevéssé feszegettük eddig éppen a „kényes" kérdéseket. A marxizmus klasszikusai kidolgozták a dialektikus materialista gyakorlatfogalom alapvonásait, de ez természetesen nem azt jelenti, hogy nincs többé mit keresnünk ezen a területen. Egy pillanatig sem gondoljuk, hogy az általunk elmondottak képviselik a gyakorlat problémáival kapcsolatban „a" marxista megoldást. De ha alkalmasak arra, hogy gondolatokat ébresszenek, új problémák felvetésére és megoldására ösztönözzenek, ez a cikk máris elérte célját.

ЦЕЛЕНАПРАВЛЕННЫЙ ХАРАКТЕР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА; ПОНЯТИЕ О ПРАКТИКЕ

Эдит Рожахедй

Марксистская философия считает практику объективной основой и критерием познания. Однако, практика — это целенаправленная деятельность. Поэтому, если не разбирать вопрос о целенаправленном характере, то подчеркивание объективности практики остается пустой декларацией. Поскольку цель является категорией, охватывающей весь процесс человеческого познания, а не каким-то «нейтральным» связывающим звеном между познанием и практикой, входя в последнюю, но не «субъективируя» ее, — пос-

тольку нельзя характеризовать отношение познания и практики (как процесса), как жесткую противоположность объективного и субъективного. Практика является процессом превращения субъективного в объективное, и так, с точки зрения *своего результата* она несет объективный характер и, как процесс обратного направления, противопоставлена познанию.

Все это, однако, не значит смазывания гносеологической противоположности субъективного и объективного. Отношение «практика — познание» — в соответствии с этим — должно рассматриваться как особая форма проявления противоположности материи и сознания на уровне человеческой деятельности. Но эта противоположность далеко не такая жесткая, чтобы, исходя из этого, в понятие практики можно дыло включить лишь материальную производительную деятельность.

Практика, понимаемая как понятие, в результате является всегда объективной деятельностью (именно поэтому она может быть основой и критерием познания); движение же от субъективного к объективному, как одно из определенных направлений человеческой деятельности, обнаруживается на всех уровнях в отдельных *конкретных* формах деятельности. Это значит, что нет такой сферы человеческой деятельности, которая не имела бы свою практику.

THE PURPOSEFULNESS OF HUMAN ACTIVITY THE CONCEPT OF PRACTICE

by Edit Rózsahegyi

Marxian philosophy regards practice as the criterium and objective basis of cognition. Practice is purposeful activity. If we do not examine the meaning of purposefulness, emphasis on the objectivity of practice becomes merely a declarative statement. Purpose is not a "neutral" link between cognition and practice which belongs to the latter without making it subjective, but it is a comprehensive category including the whole of human cognition. Therefore the relations of cognition and practice (as a process) also may not be characterized as the strict opposition of objective and subjective. Practice, the process in which the subjective becomes the objective, has in its outcome an objective character, therefore it is related to cognition as an entirely contradictory process.

These do not indicate the removal of the epistemological contradiction of the subjective and objective. Accordingly the relation of practice and cognition may be regarded as the particular form of manifestation of the contradiction of matter and mind within the realm of human activity. But this contradiction is not so rigid that it provides, for instance, the grounds to list material productive activity under practice. In observing practice as a concept we may assert that it always results in an objective activity (and this is why it may be the basis and criterium of human cognition). It may also be regarded as a movement from the subjective to the objective, but as a definite direction of human activity it may be found on all levels of every particular concrete form of activity. Thus there is no sphere of activity which is without its pertinent practice.

A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisádok korában

LENKEI LÁSZLÓ

Az Upanisádok fogalma és filozófiatörténeti hatásuk

A védikus irodalom filozófiai szempontból legfontosabb részét az Upanisádok alkotják. A védikus irodalom kifejezés ma már komplex fogalommá vált. Eredetileg csupán a Védákat értették e kifejezés alatt. Jelenleg azonban e terminus a Védákon kívül magában foglalja a Bráhmanák,[1] az Aranjakák[2] és az Upanisádok néven ismert műveket is. Maguk az Upanisádok eredetileg a már elhomályosult értelmű védaszövegek értelmezését elősegítő kommentárok voltak. Céljuk elsősorban didaktikus volt, arra szolgáltak, hogy a Védák tanulmányozói részére feltárják a hieratikus szövegek eredeti értelmét. Később a védatanítók értelmezései egyre jobban eltávolodtak az eredeti kiindulópontúl szolgáló liturgikus szövegektől, a liturgikus dogmatizmus erősen háttérbe szorult, és mindinkább elhatalmasodott a filozófiai reflexió. Az Upanisádokat néha a Védanta[3] névvel is jelölik. Mi azonban ez utóbbi megjelölést fenntartjuk a későbbi advaita-védanta rendszer számára.

Az indiai filozófia történetében az Upanisádok hatása szinte felmérhetetlen. Az indiai bölcseletnek nemcsak minden nagy rendszere, hanem e rendszerek majdnem valamennyi alapvető fogalma is bennük gyökerezik. Ez a genetikus összefüggés a tradicionális, sőt ortodox alapokon nyugvó mimansza[4] rendszer, valamint a már említett advaita-védanta filozófia esetében magától értetődő. A szánkhja rendszert az Upanisád filozófia abszolutum fogalma, a jóga rendszert pedig ezen kívül az Upanisádok misztikuma is erősen befolyásolta. A nyája és a vaisésika rendszernél főleg az ismeretelmélet területén mutatkozik az Upanisádok hatása, de nem mentesek ettől a heterodox rendszerek sem. A buddhizmus maya, kamman és a dzsainizmus karma fogalma egyaránt az Upanisádokban leli eredetét. Az indiai materializmus megjelenése szintén az Upanisádokkal kapcsolatos. Ugyanez elmondható az indiai szkepticizmusról és a nihilizmusról is. Indiában tehát az Upanisádok vitathatatlanul döntő hatást gyakoroltak a további filozófiai fejlődésre.

A nyugati filozófiai irodalomban az Upanisádok megítélése nem egyértelmű, a különböző szerzőknél rendkívül ellentétes. Az európai irodalmi közvélemény a múlt század elején ismerte meg a tartalmukat. Ezen a területen Henry Thomas Colebrook és Theodor Rixner szerzett úttörő érdemeket az Upanisádok jelentős részének tartalmilag eléggé megbízható fordításával. Az általuk lefordított szövegek alapján fogalmazta meg Hegel a klasszikussá

[1] Bráhmanák = Szertartások gyűjteményes könyve.
[2] Áranjakák = A védaiskolák kommentárjai a szent szövegekhez.
[3] Védanta = A Védák vége.
[4] Teológiai alapokon nyugvó filozófiai rendszer.

vált ítéletét az indiai filozófiáról: „A hindu műveltség nagyon fejlett, nagyszerű, de filozófiája azonos vallásával; úgyhogy a vallás érdekei ugyanazok, mint amelyeket a filozófiában találunk. . . A Védák alkotják a hinduk filozófiáinak, még ateista filozófiáinak is alapját; ezekből sem hiányzanak az istenek, s lényegesen tekintettel vannak a Védákra. A hindu filozófia tehát a valláson belül áll, mint ahogy a skolasztikus filozófia a keresztény dogmatikán belül állt, az egyház hitét vette alapul és tételezte fel".[5] Később, amikor kivonatos fordításból megismerte a szánkhja és a njája rendszer alapelveit, ezt a felfogását bizonyos mértékben módosította. Erről így írt: „Csak nemrég szereztünk pontos értesülést a hindu filozófiáról. Egészben a vallási képzeteket értettek rajta, újabb időkben azonban csakugyan filozófiai műveket ismertek meg".[6] Az egyéb rendszerek vallásos, afilozofikus jellegére vonatkozó véleményét azonban nem változtatta meg, nézetei nagy hatást gyakoroltak az európai filozófusok India-képére, és jelentősen hozzájárultak az indiai, sőt az egész keleti bölcselet filozófiai jellegének a tagadásához és az ideológia területén a fajelméletet istápoló reakciós körök europocentrikus állásfoglalásának a megerősítéséhez. Hegellel szemben a kortársak közül nem kisebb tekintélyek, mint Goethe, Schelling és Schlegel nyilvánítottak ellenvéleményt. Schelling az Upanisádokat egyenesen a bölcselkedő emberi szellem legmagasabb rendű termékének nevezte. Schopenhauer pedig, pesszimizmusa megalapozására, a legtöbb érvét, a buddhizmus mellett, belőlük merítette. Saját szavai szerint az Upanisádok voltak számára „a legtanulságosabb és legmagasztosabb olvasmányok, amelyek az életben megvígasztalódását és a halálban való megnyugvását lehetővé tették".[7]

A múlt század második felében Max Müller és Paul Deussen szereztek maradandó tudományos érdemeket az Upanisádok teljes szövegének a szanszkrit eredetiből történt filológiailag pontos és tartalmilag hűséges lefordításával. Deussen egyébként egészen sajátságos idealista rendszert alkotott, amelyben különleges módon az Upanisádok és a Védanta idealista tételeit a neokantiánusok tanításaival ötvözte. Századunk első két évtizedében a filológia és a szövegkritika sokat köszönhet Oldenbergnek és Glasenappnak. Munkájuk alapján lehetővé vált az Upanisád-filozófia összefoglaló feldolgozása, amelyet Radhakrishnan és Dasgupta végzett el. Művük, akárcsak az előzőleg említett bölcselők és filológusok munkái, részleteredményekben gazdag, de világnézetileg elfogult és meglehetősen egyoldalú. Ugyanis csupán az Upanisádokban valóban nagy szerepet játszó idealista áramlatokat domborítják ki, de mellőzik a részükre világnézetileg inadekvát és ennélfogva ellenszenves materialista tendenciák kifejtését. Radhakrishnan kivételével említést sem tesznek létezésükről. Ez ellen lépett fel Walter Ruben és S. A. Dange. Ők tettek először kísérletet az Upanisádok materialista alapon való interpretációjára. Nagyon sok, valóban értékes eredményt értek el, sokszor azonban túlzásokba estek, magyarázataik néha erőltetettek és tévesek.[8] Tanulmányunk célja éppen az, hogy meghatározzuk az Upanisádok helyét az indiai és az egyetemes filozófiatörténetben. Elemezni kívánjuk az indiai filozófia legfontosabb alapfogalmainak a kialakulását az Upanisádok korszakában, mindenkor utalva a hatás-

[5] Hegel: A filozófia története I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 111. o.
[6] Hegel: Uo.
[7] Parerga és Paralipomena II. köt. Berlin, 1905. 427. o.
[8] A nyugati filozófusok India-értékelésének a genezisét külön tanulmányban kívánjuk elemezni, ezért gondolataik részletes kifejtését itt mellőzzük.

történeti vonatkozásokra, vizsgálatainkban a dialektikus mozzanatok immanenciáját is kívánjuk bizonyítani e korai periódusban. Ezenkívül különös gonddal akarunk foglalkozni a szövegekben fellelhető materialista tendenciák túlzásoktól mentes, reális interpretációjával. Elemzésünkben az indiai társadalmi fejlődés tényeiből indulunk ki.

India társadalmi fejlődése a védikus korszakban a buddhizmus kialakulásáig

Az Indus völgyében végzett ásatások bizonyítják, hogy Indiában már időszámításunk előtt 3000 körül fejlett civilizáció alakult ki. Harappa és Mohendzso Daro leletei az egyetemes művelődéstörténet szempontjából rendkívül fontosak. Sajnos, e kultúra alkotóinak a szellemi életéről ez ideig még nagyon keveset tudunk, mert a terjedelmes írásos emlékek megfejtésére irányuló kísérletek mindeddig nem jártak sikerrel. Dacára annak, hogy Hrozny, a nagy cseh orientalista, élete utolsó éveit a protoindiai írás megfejtésének szentelte, erőfeszítései eredménytelenek maradtak.

A protoind civilizációt azok a barbár törzsek pusztították el, amelyek az időszámításunk előtti 1500-as évektől kezdve több hullámban elözönlötték India északi részét (először a mai Pandzsábot). Bevándorlásuk évszázadokon át tartott, körülbelül 900 táján foglalták el a Gangesz-völgyét, 700 körül pedig megkezdték a behatolást a Dekkán-fennsíkra is. A betörő törzsek önmagukat árjáknak nevezték, nyelvük az indoeurópai nyelvcsaládhoz tartozott. Társadalmi, politikai, ideológiai viszonyaikat, világnézetüket, tudományos eredményeiket hűen tükrözi vissza a védikus irodalom. A következőkben ennek alapján próbáljuk meg a marxista társadalmi-történeti kategóriák alkalmazásával feltárni az indiai társadalomfejlődés e szakaszának legjellemzőbb vonásait.

A védikus szövegek elemzéséből megállapítható, hogy a hódítás kezdeti korszakában az árja hódítók kisebb törzsi közösségekben éltek. Minden fontosabb kérdésben a népgyűlés döntött, amelynek minden felnőtt, szabad férfi a tagja volt. A rádzsa, akit a népgyűlés választott, csupán végrehajtotta ennek határozatait, a törzs élén ellátta a vezér, a bíró és a főpap funkcióit, de teljhatalommal ebben az időben még nem rendelkezett. A különböző törzsek törzsszövetségben egyesültek, ezt a maharádzsa vezette. A döntő tényező itt is a szabadok gyűlése volt. A népesség főfoglalkozását az állattenyésztés alkotta, főként szarvasmarhát és lovat tenyésztettek. A legértékesebb hadizsákmány a szarvasmarha volt, kezdetleges cserekereskedelmükben az általános értékmérő szerepét is ez töltötte be.

Az Indiába való betörések idején a katonai demokrácia hódító hadjáratai, valamint az erősödő földművelés következtében az indoárja törzseknél az ősközösség, a nemzetségi rend már felbomlóban volt. A meghódított dravida őslakosság, amelyet a védikus forrásokból és a régészeti emlékekből már fejlett földművelő népességnek ismerünk meg, a hódítók rabszolgája, dásája lett. Kialakult a patriarkális jellegű rabszolgaság, mely — bár sohasem érte el a görögöknél és a rómaiaknál tapasztalt klasszikus fejlettséget — mégis emelte a termelőerők színvonalát, és ez a vagyoni differenciálódással együtt döntő hatást gyakorolt az állam kialakulására. A leigázott őslakosságra kivetett súlyos adókat a rádzsák szabadokból álló kíséretükkel könyörtelenül

behajtották, kezükön egyre nagyobb vagyonok halmozódtak fel, s csakhamar igazi egyeduralkodókká, királyokká váltak. A termelőerők fejlődésnek indultak, a földművelés mind nagyobb tért hódított a szabad nemzetségi tagok között. Ennek eredményeként fokozódtak a vagyoni különbségek, mind több szabad ember került rabszolgasorba. Az osztálytársadalomnak ez a kialakulása i. e. 900—500 között ment végbe.

Mindez az ősközösség pusztulását vonta maga után. A régi társadalmi formák bizonyos esetekben megmaradtak, de új tartalommal telítődtek, pl. az alapvető társadalmi formáció neve továbbra is a dzsána (törzs) maradt. A dzsána eredeti jelentése (születés) a vérségi kapcsolatokra utalt, valójában azonban a területi elv alapján felépített államigazgatási egységet jelölt. Ezt bizonyítja a dzsána további tagozódása: tartományokra (vis) oszlott, a tartományok pedig a faluközösségekből tevődtek össze. A faluközösségek mindinkább kiszorították a nemzetségi közösségeket. Ez a folyamat hosszú időt vett igénybe. Az átmeneti alakot a családközösség szolgáltatta, amely nagyjából megfelelt a szláv zadruga (nagycsalád) fogalmának. A családközösség szerepét fokozatosan az egyes család vette át. Ez társadalmilag nagy jelentőségű következményekkel járt. A legfontosabb ezek közül az volt, hogy e fejlődési folyamat során megtörtént az egyéni tulajdon elkülönülése a nemzetségi tulajdontól. A közösségi földtulajdon ugyan továbbra is fennmaradt, de már mint újfajta tulajdon, a nem-vérségi alapon álló faluközösség tulajdona. Az indiai faluközösség évezredeken át az indiai társadalmi élet alapvető intézménye volt. Szerepét Marx frappáns módon elemezte a fő művében: „Azok az ősrégi, kicsiny indiai közösségek például, amelyek részben még ma is fennállnak, a föld közösségi tulajdonán, a földművesség és a kézművesség közvetlen kapcsolatán és a munka szilárd megosztásán alapulnak, amely utóbbi új közösségek létesítésénél tervül és vezérfonalul szolgál. Önellátó termelési szervezetet alkotnak . . . A termékek túlnyomó részét a közösség közvetlen szükségleteinek kielégítésére termelik, nem pedig *áruként* s a termelés ezért független az indiai társadalom egészében az árucsere által közvetített munkamegosztástól. Csupán a termékek fölöslege alakul *áruvá*, részben megint csak az állam kezében, amely természetbeni járadékként ősidők óta megkapja a termékek bizonyos mennyiségét. E közösségek . . . legegyszerűbb formájánál közösen művelik a földet s a termékeket az egyes tagok között a közösség osztja el, míg az egyes családok a fonást, szövést stb. mint házi mellékfoglalkozást űzik. Az egyforma munkát végzők nagy tömege mellett szerepel a „*főlakos*", aki bíró, rendőr és adóbeszedő egyszemélyben; a *könyvelő*, aki a földművelésre vonatkozó elszámolást vezeti és minden erre vonatkozó adatot feljegyez; egy harmadik hivatalnok, aki a gonosztevőket üldözi; . . . a *határőr*, aki a közösség határait a szomszédos közösségekkel szemben megvédelmezi; a *vízfelügyelő*, aki a földművelés céljaira a közös tartályokból a vizet szétosztja; a *brahmin*, aki a vallási teendőket végzi; a *tanító*, aki a közösség gyermekeit írni-olvasni tanítja a homokban; a *naptár-brahmin*, aki mint csillagjós meghatározza a vetés és az aratás idejét és mindenfajta földművelő munkára megmondja, hogy mikor lehet jó vagy rossz órában elvégezni; a *kovács* és az *ács*, akik a földműves szerszámokat csinálják és javítják; a *fazekas*, aki a falu számára az edényeket készíti; a *borbély*, a *ruhamosó*, . . . az *ezüstműves* és itt-ott a *költő* . . . E tucatnyi személyt az egész közösség költségére tartják el. Ha a népesség megszaporodik, akkor szűz földön új közösséget alapítanak a régi mintájára. A közösség szerkezete a munka tervszerű megosztását mutatja, de a manufaktura-jellegű

munkamegosztás itt lehetetlen, minthogy . . . a piac nem változik s legfeljebb a falvak nagyságának különbözősége szerint egyetlen kovács, fazekas stb. helyett két vagy három szerepel. A közösség munkájának megosztását szabályozó törvény itt a természet-törvény megingathatatlan tekintélyével érvényesül . . . Ezeknek az önellátó közösségeknek egyszerű termelőszervezete, amelyek önmagukat mindig azonos formában termelik újra és amelyek, ha esetleg szétrombolják őket, ugyanazon a helyen . . . újra felépülnek, adja kezünkbe a kulcsot annak a titoknak a megértéséhez, hogy az ázsiai *államok* folytonos felbomlásával és újjáalakulásával és az uralkodó családok szüntelen változásával szemben az ázsiai *társadalmak* miért oly változatlanok."[9]

Az indiai faluközösség évezredeken át gazdaságilag önellátó, társadalmilag pedig teljesen zárt, merev[10] képződmény volt. Alapja a társadalmi munkamegosztás kezdetleges formája, amely a termelőerők alacsony szinten való általános stagnálásában leli magyarázatát. A fejlődés csak néhány speciális területre szorítkozott, és ott is igen lassú volt.

A társadalmi munkamegosztás hosszú időn át változatlanul primitív voltából fontos társadalmi következmények adódnak. Innen ered az indiai élet erős konzervativizmusa és tradicionalizmusa, s ennek köszönhető az indiai társadalom alapvető intézményének, a kasztrendszernek a kialakulása is. A közösségben kifejtett társadalmi funkciók örökölhető, privilégizált pozíciókká váltak, az ezekkel rendelkező egyének pedig zárt csoportokká, kasztokká szerveződtek. A kasztrendszer rendkívül bonyolulttá tette és bizonyos mértékben elhomályosította az osztályviszonyokat. Néha ugyanis egy társadalmi osztály több kasztot, más esetekben viszont egy kaszt több társadalmi osztályt foglalt magába. Az indiai kasztrendszer némileg emlékeztet a feudalizmus társadalmi berendezkedésére, ezért sokan sajátos prefeudális rendiségnek is nevezik. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozni kell azt, hogy a rendiség itt csak formális ismérvként jelenik meg, és semmiképpen sem érinti az indiai társadalom alapvetően patriarkális rabszolgatartó jellegét az Upanisádok korszakában. Ebben az időben már kialakult a négy legfontosabb kaszt. Az arisztokráciát a bráhmánák és a ksatriják alkották. A bráhmanák papi teendőkkel és tanítással foglalkoztak. A ksatriják katonáskodtak. Ők voltak a deszpotikus államhatalom végrehajtó közegei. A vaisja kaszt tagjai kereskedelemmel, kézművességgel, földműveléssel és állattenyésztéssel foglalkoztak. Részt kaptak a faluközösségekben a közös földből, és rendelkezhettek ingó vagyonnal és városi ingatlannal is. A negyedik kaszthoz tartozó úgynevezett sudrák személyileg szabad, de az államhatalom által megszabott bérért dolgozó munkások voltak. A faluközösségekben ők kapták meg művelésre a magasabb kasztok tagjai részére kiosztott földeket, a hozadék ellenben ezeket illette meg, a sudra csupán az életének fenntartásához szükséges termékmennyiséget kapta meg, és semmiféle vagyont nem halmozhatott fel. Az Upanisádok korában mindezeken kívül létezett már a rabszolgák társadalmi osztálya is, tulajdonosaik főleg a bráhmanok és a ksatriják, ritkán a vaisják közül kerültek ki.

A kasztrendszer erősen konzerváló hatása ideológiailag is rendkívül nagy befolyást gyakorolt az indiai társadalom életére. Ennek tulajdonítható, hogy az Upanisád-filozófia a Védanta-rendszer alakjában mind a mai napig

[9] Marx: A tőke I. köt. Szikra, 1949. 386. o.

[10] Az Upanisádok korában a társadalmi formációk megmerevedése még csak megkezdődött, a folyamat a következő korszakban fejeződött be.

az indiai szellemi élet egyik legjelentősebb tényezője maradt. Az ideológiai stabilitás azonban nem zárja ki a világnézeti harcot, csupán sajátos, az öröklött ideológia-gondolati anyaghoz a szokásosnál erősebben kapcsolódó különleges formát kényszerít rá, az indiai filozófia különböző rendszerei ennek köszönhetik a létüket. Természetesen ezek a küzdelmek mindenkor a különböző társadalmi csoportok (osztályok, kasztok stb.) közötti harcok ideológiai vetületei. A következőkben, társadalmi összefüggéseikben konkretizálva a tényeket, megkíséreljük az Upanisádok immanens filozófiai elemzését.

Az indiai filozófia kezdetei az Upanisádokban

Az időszámításunk előtti első évezred közepén, mintegy 700–400 között súlyos társadalmi harcok rázkódtatták meg az indiai társadalmat. A feltörekvő társadalmi rétegek erős támadásokat intéztek a kasztrendszer és ideológiai támasza, a brahmin papi arisztokrácia tanításai ellen. Ezek a társadalmi erők heterogén szociális csoportot alkottak. Közéjük tartozott az alacsonyabb kasztokon kívül a ksatriják (harcosok) nagy része, sőt bizonyos mértékben támogatta őket a brahminok elégedetlen, csekély számú ellenzéki kisebbsége is. A heterogenitásnak súlyos következményei lettek, amelyek az ellenzéki mozgalom későbbi differenciálódása során jelentkeztek. Az ellenzékiség eredete az egyes társadalmi csoportoknál eltérő volt. Élesen ellenezték a papság egyeduralomra és a sudrák által létrehozott terméktöbblet mind nagyobb részének elsajátítására való törekvését az uralkodó osztálybeli riválisaik, a ksatriják, de nem nézték ezt jó szemmel a rádzsák sem, akiknek a hatalmát is korlátozni akarta a papság. Az iparral és a kereskedelemmel foglalkozó vaisyák és a sudrák száma a központosított, deszpotikus államhatalom által pártfogolt városokban erősen növekedett. Az új városokban a vagyoni differenciálódás fokozódásával új társadalmi réteg jelent meg, a városi szegénység, a plebs, amely többségében a már tradicionálissá vált kasztrendszer keretein kívül maradva, ennek éles ellenkezőjeként minden kasztellenes mozgalom hátvédjét alkotta.

A társadalmi konfliktusok az ideológia területén többféle formában tükröződtek vissza. A feltörekvő társadalmi csoportok képviselői éles kritikát gyakoroltak a brahmánizmus kezdetleges színvonalon álló, merev vallási dogmatizmusa felett. Az ellenzék egysége azonban kizárólag a fennálló rendszer elvetésére terjedt ki. Arra vonatkozólag azonban, hogy milyen új társadalmi, politikai, illetőleg vallási-ideológiai rendszer lépjen a brahmánizmus helyébe, éppen nagymértékű heterogeneitásuk miatt erősen eltértek a nézeteik. A rádzsák, a ksatriják és a vaisyák csak a fennálló rendszer mérsékelt megváltoztatását, főleg a brahmanák hatalmának megnyirbálását, illetőleg erős korlátozását akarták, saját osztályuralmuk alapjainak a csorbítatlan fenntartásával. Lényegében tehát a kasztrendszer és ideológiája forradalmi megdöntése helyett csupán reformokat kívántak. Ennek megfelelően a politikai kompromisszumra törekedtek a brahmánizmussal. Ezt a törekvést tükrözi vissza az ideológiai kompromisszum: a különféle ortodox és heterodox ind filozófiai rendszerek dualista és agnosztikus tendenciái, amelyek az Upanisádokban már eléggé világosan láthatók. Ezekkel a mérsékelt, „középutas" rendszerekkel két oldalról is felvették a harcot. Támadták őket egyrészt a radikális erők, amelyek a városi szegénységre (plebsre), valamint a sudrákra támaszkodtak –

a brahmánok által szerkesztett vitairatok sokszor emlékeznek meg gúnyosan az eretnekek, ti. a materialisták szegénységéről. Csatlakoztak hozzájuk az uralkodó osztályok egyes képviselői is. Másrészt azonban a régi világnézet, a brahmánizmus hívei is csatasorba léptek, a tömegek elfordulásából belátva a régi mágikus-mitikus alapokon nyugvó vallási tanítások elégtelenségét, megkísérelték tanaik korszerűsítését, mindenkor gondosan megőrizve a transzcendens, spirituális alapokat. E két csoport, tehát a papi arisztokrácia és a népi, plebejus rétegek ideológiai harca hozta létre Indiában az idealista és a materialista filozófiát. Az ind filozófia történetének alapvető tartalma e két irányzat küzdelme, amelynek kezdeti stádiuma éles körvonalakkal tükröződik az Upanisádokban is. Mind a materializmus, mind az idealizmus tradicionális, öröklött gondolati anyaghoz kapcsolódik, azaz a mágiához és a mítoszhoz.

Az ősközösség kezdeti szakaszán a társadalom egyik tipikus jellegzetessége az, hogy a világnézet az élet, a természet és a társadalmi viszonyok reális, naivan materialista felfogásán alapul. A halál az élet folytatásának látszik.[11] A naiv, ösztönös valóságfogalom azonban ellentmondásos, kezdettől fogva tartalmaz racionális és irracionális mozzanatokat. Az irracionális elem később mágiává bontakozik ki. A primitív embernek a világról való ismeretei, képzetei és a fogalmi gondolkodása még rendkívül kezdetleges. A valóság dolgairól és összefüggéseiről gyakran önkényes, mágikus fogalmakat konstruál, s ezeket hiposztazálja, antropomorfizál, mindennek életet és „lelket" tulajdonítva teljesen átszellemíti a természetet; a léterők „megkettőződnek" — kialakul a primitív ember anyag- és szellemfogalma. Ez azonban nem jelenti a külvilág realitására vonatkozó képzetek feladását, csak bizonyos kezdetleges dualizmus színre lépését. A primitívek naiv realizmusa a fellépő mágikus spiritualizmus mellett fennmarad és a materializmus ismeretelméletének történeti gyökereit alkotja.

Összefoglalóan megállapítható, hogy a materialisztikus és az idealisztikus tendenciák az ideológiatörténet folyamán mindig két ellenpólust képviseltek. Ami pedig az időbeli prioritás kérdését illeti, kétségtelennek látszik a materialista tendenciák elsőbbsége. A materialista filozófia pedig, amint azt később részletesen kifejtjük, (a vallás, a kezdeti periódusban annak kezdetleges formája, a mítosz) elleni harcban alakult ki, az idealizmus ellenben csak később jelent meg a világnézeti küzdőtéren, mint a materializmus által támadott vallás segélycsapata. Ezt a tételt az indiai filozófiára vonatkozólag megerősítik e szakterület nemzetközi hírnévnek örvendő, kiváló specialistái is. Mishra, az ismert indiai filozófiatörténész például ezt írja: „Az ind bölcseletben a materialista nézetek a legkorábbi időktől kezdve domináltak az egyszerű nép körében."[12] Az idealista Radhakrishnan pedig a következő véleményt nyilvánítja erről: „A materializmus ugyanolyan ősi, mint maga a filozófia. Ez az elmélet már a buddhizmust megelőző időszakban is állandóan szerepel a filozófiában, sőt a materializmus csírái már a legrégibb dokumentumokban, a Rigvéda-himnuszaiban is fellelhetők."[13] A Védák és a Bráhmana irodalom filozófiai és társadalmi vonatkozásait, az indiai társadalmi osztályok és vallás-

[11] Donini: Korok, vallások, istenek. Gondolat, 1961. 35. o.

[12] Mishra: History of Indian Philosophy (Az indiai filozófia története) I. köt. Allahabad, 1957. 190. o.

[13] Radhakrishnan: Индийская Философия (Indiai filozófia) I. köt. Moszkva, 1956. 232. o.

kialakulásának problémáit külön tanulmányban kívánjuk vizsgálat tárgyává tenni, ezért ezekre a kérdésekre itt nem térünk ki, hanem kizárólag az Upanisádok elemzésére szorítkozunk.

A modern filozófiatörténészek, idealisták és materialisták egyaránt, az Upanisádokban látják az indiai filozófia első nagy korszakát, amely a filozófia tulajdonképpeni létrejöttének, kialakulásának az időszakán kívül az egyes filozofémák teljes kibontakozásának periódusát is magában foglalja. Eredetileg az Upanisádok didaktikus célzattal írt Véda-kommentárok voltak a különböző sákhák (védaiskolák) tanulói részére. Természetesen csakis a magasabb kasztokhoz tartozók, elsősorban a brahmánok számára írták ezeket a műveket. Ez rendkívül fontos ideológiatörténeti momentum, mert eleve meghatározza ennek az irodalomnak a célját és jellegét: az Upanisádok legfontosabb célja a fennálló társadalom rendjének ideológiai védelme az eretnekek, a materialisták ellen. Jellegük szerint ezek a művek tipikusan brahmán szemlélettel vannak átitatva, nagyon sok bennük a teológiai sallang és a papos kenetteljesség, ennélfogva nem lehet csodálkozni azon, hogy az egész Upanisád-irodalom alaphangja spirituális-idealisztikus. Meg kell azonban említeni, hogy az Upanisádok spiritualizmusa gyökeresen különbözik az előző korszakok spiritualizmusától, mert a Védáktól és a Bráhmanáktól eltérően az Upanisádokban nem a mágikus-spirituális és a liturgikus problémák és az ezekkel szervesen összefüggő mitikus világszemlélet az uralkodó, hanem az elvont fogalmakkal operáló filozófiai idealizmus spiritualitása van túlsúlyban. Ezzel kapcsolatban a következő elvi jelentőségű tétel szögezhető le: ahogyan fokozatosan létrejön a filozófia, úgy pusztul el lassanként a mitológia, bár egyes elemei megszűnten-megmaradva tovább élnek a vallásban. Ami pedig a vallás és a filozófia viszonyát illeti, azt mondhatjuk, hogy ez az Upanisád-problematika egyik döntő kérdése. Az egész Upanisád-irodalom végső soron a brahmanizmus világnézeti válságának köszönheti a létét. Az élet régi értékrendszere devalválódott, a védikus vallás mitologémáit diszkredidálta az erőre kapott realista világnézet, a vallás híveit mind jobban aggasztja, hogy az új ismeretekre alapozott, a kezdő természettudományok és a gyakorlat eredményeire támaszkodó materializmus előretör a tömegek, sőt magának az arisztokráciának a körében is. Egyre többször szerepelnek eretnek nézeteket hirdető ksatriják, sőt bráhmanák is a különböző ránk maradt dokumentumokban. A brahmánok előtt csakhamar nyilvánvalóvá vált az, hogy a brahmánizmus a régi ideológiai pozíciókból, a mítosz oldaláról már többé nem védhető, új világnézetre van szükség, amely sikerrel tudja felvenni a harcot a materialista eretnekséggel és össze tudja egyeztetni a brahmánizmus érdekeit figyelembe vevő tanításokat a néptömegek körében felmerülő korszerű etikai követelményekkel. Ez okozza az Upanisádok jellegzetes kettősségét, pozitív és negatív arculatát. E Janus-arc egyik fele az ellenség felé fordul, azzal a céllal, hogy megcáfolja és tönkrezúzza a materializmust, másik fele ellenben pozitív módon kísérli meg a problémák tisztázását, az új társadalmi szükségleteknek megfelelő világnézet, az idealista filozófia megalkotása útján, amely korszerű ideológiai fegyverzetével kielégíti a brahmanizmus híveit, anélkül, hogy ellentétbe kerülne a vallással. Így érthető meg, hogy bár az Upanisádokban implicite benne foglaltatnak a korabeli materializmus tanai, mégis kifejtésük csak össze nem függő, töredékes és bizonyos mértékben torzított módon történik meg. A brahmánok a materialista tanításokat eredetileg valószínűleg kizárólag polémikus célzattal vették fel az Upanisád-szövegekbe, utólag ez

elhomályosult, a későbbi időkben ezért a kommentárokkal iparkodtak „magyarázni" az eredeti idealista koncepcióval ellentétes materialista mozzanatokat. Ezzel szemben az idealista tanítások összefüggő rendszert alkotnak, ez azonban nem más, mint egyetlen hatalmas polémia a materializmus ellen, a brahmán vallás védelmében, illetőleg a korszerű követelményeknek megfelelő megujhodása érdekében. Az Upanisádok tartalma lényegében a korabeli materializmus és idealizmus összecsapása a kozmogónia, az ontológia, az ismeretelmélet és az etika területén. A harcban a születő tudomány a materializmus legfontosabb támasza, a vallás pedig az idealizmussal van szoros szövetségben.

A továbbiakban részletesen kitérünk az ideológia különböző területén vívott küzdelem legfontosabb momentumainak részletes, az Upanisádok szövegein alapuló elemzésére.

A kozmogónia kérdései

Fejtegetéseinket a kozmogónia problémáival kezdjük. Már a Védákban és a Bráhmanákban is tekintélyes helyet foglalnak el a kozmogóniai kérdések, amelyek — bár a korai védikus irodalomban teljesen mítikus módon vetődnek fel — mégis elárulják a kezdetleges népi realizmus, a már említett naiv materealizmus kontinuitását a mitologikus korszakban. Az Upanisádok kozmogóniája is ezekhez a korai védikus teremtési mítoszokhoz kapcsolódik. A sokféle világkeletkezési mítosznak két alaptípusa van. Ezek közül az egyik materialisztikus, a másik pedig idealisztikus jellegű. A materialisztikus koncepció a dolgok meghatározatlan ősállapotából, a káoszból indul ki (lásd Rigvéda X/129.). A vonatkozó szöveg eléggé homályos, sőt talányszerű, eléggé szkeptikus, de teljesen hiányzik belőle a transzcendens elem. Alapgondolata a következő: kezdetben nem volt (ti. egyedileg) sem létező, sem nem-létező . . . Nem volt akkor halál, sem halhatatlanság, hiányzott a nappal és az éjszaka. A sötétség kaotikus tengere borított el kezdetben mindent. Ki tudja, ki mondhatná meg, honnan eredt mindez (ti. a dolgok sokfélesége)? Az idealisztikus koncepció csíráit a Rig-Véda X/72. tartalmazza, amely szerint minden létező a nemlétezőből keletkezett az istenek korszakában. A kozmogóniai gondolat következő, magasabb fokozatát már az Upanisádokban találjuk meg. Érdekes jelenség, hogy mindkét irányzat közös platformról, a nem-létező tagadásából (a Cshándogja Upanisád VI/6/2. helyéből) indul ki, amelynek a szövege a következő: „Kezdetben csak a létező volt és semmi más. Bár egyesek azt mondják, hogy kezdetben csak a nem-létező volt, és a létező a nem-létezőből keletkezett. De hogyan lett vólna ez lehetséges? Miképpen keletkezhetne a nem-létezőből létező? Csak a létező volt meg már kezdetben is, nem volt más." A materialisztikus irányzat ezt, a végső princípium szubsztanciája szempontjából még mindig eléggé határozatlan álláspontot is meghaladta, amikor a létező fogalmát konkretizálta. Ezt bizonyítja a Cshándogja Upanisád VIII/10/1. figyelemre méltó részlete: „A föld, az ég, a levegő, a hegyek, az istenek és az emberek, a barmok és a madarak, a füvek és a fák, a vadállatok és a férgek, a legyek és a hangyák, mindez nem más mint megszilárdult állapotba került víz." Ezzel megtörtént a nagy ugrás az ideológia területén, a naiv materialisztikus nézetekből kialakult a filozófiai materializmus: a határozatlan, nem eléggé konkretizált létező helyét elfoglalta a határozott, konkrét anyag. Nyilvánvaló e nézet primitivitása, filozófiatörténeti jelentősége mégis óriási. E nézet

hasonlatossága a thalészi arché fogalmához nyilvánvaló.[14] Az idealisztikus tendenciák hívei szintén a létezőből indultak, de a létező fogalmát nem racionalizálták, hanem misztifikálták, azt állították, hogy az igazi létező, a brahman, nem anyagi, hanem személytelen, szellemi jelenség. Itt kezdődik az idealista filozófia. A brahman az indiai filozófia egyik legfontosabb terminusa, ezért szükséges külön is alaposabban elemezni. A korai védikus irodalomban a brahman kifejezésnek több jelentése van. Jelenti magát a papi arisztokráciát, a papi tanításokat, az imát és a varázsmondásokat. Genetikailag az utóbbi jelentése a legfontosabb, mert ez a legősibb és az ideológiatörténet szempontjából a legjelentősebb. Ez a terminus köti össze Indiában a mágiát és a mítoszt. Eredetileg brahman azt a mágikus formulát jelentette, amelynek elmondásával a varázsló befolyásolni akarta a természet erőit. Később, a mitikus korban az istenekhez küldött kívánságokat is, könyörgéseket értettek a brahman kifejezésen. Amikor pedig a ritus és a liturgia a papság monopóliuma lett, a hagyományos imákat kizárólag a papok mondhatták el, mint az istenek és az emberek közötti misztikus viszony egyedüli közvetítői. A brahman megjelölése ekkor a papság „szent" tudományát, a mítoszok teológiai értelmezését jelentette, majd pedig magát a papságot értették rajta. Az Upanisádok korában a brahman fogalma teljesen új jelentést kapott a világnézeti harc folyamán. A brahman, papi arisztokrácia önmaga felmagasztalásaként a szellem fogalmát jelölte a brahmán terminussal. E fogalom tartalma jelentős változáson ment át a különböző történeti korszakokban. Már a korai Upanisádok periódusában próbálták meghatározni. Kitűnik klasszikus tömörségével a Brihadranjaka-Upanisád III/8/11. alatt található következő definíció: „Halhatatlan, örök, látó, de nem látható; halló, de nem hallható; mindent megértő, de ő magát senki sem értheti meg, nem a térben van, hanem a tér van benne." Az idézetből világos, hogy az abszolútumról, a világszellemről van szó, amely az objektív és a szubjektív egységeként jelenik meg, alany és tárgy egyszerre, a tudat és a lét azonosítását jelenti.

A brahman fogalmának további elemzése átvezet a metafizika és az ismeretelmélet területére. Az idealista gondolkodók a brahman fogalmának a precizirozására törekedtek, ekkor még a díszkurzív gondolkodás keretein belül. Kísérleteik meghiúsultak, de próbálkozásaik közben jelentős eredményeket értek el a metafizika és az ismeretelmélet területén. E kísérleti periódus folyamán, amelynek végén kialakultak az indiai filozófia nagy rendszerei, éppen a különböző álláspontoknak az ellentétes világnézetű gondolkodók részéről történt kifejtése alapján fellángolt ideológiai küzdelem a realista-materialista irányzatok fellendülésével járt együtt. Még az idealizmuson belül is megerősödött a gyakorlati élet követelményeit jobban tekintetbe vevő empirizmus. Ezt még az idealista filozófia olyan prominens képviselője, mint Deussen is elismeri. Filozófiatörténetében így ír erről a realista előretörésről: „Az Upanisádok semmiképpen sem alkotnak lezárt rendszert. Amennyire a rendszer fokozatos fejlődését követni tudjuk, megállapíthatjuk, hogy az eredeti idealista alapeszme mindinkább összeszövődik az empirikus tudat egyre jobban érvényesülő realista követelményeivel".[15]

[14] Hangsúlyozni kell, hogy csak analógiáról, de semmi esetre sem identitásról van szó; az indiai fejlődést semmiképpen sem akarjuk görög sémákba erőltetni.

[15] Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie (A filozófia egyetemes története) II. köt. Leipzig, 1928. 49. o.

A filozófiai gondolat első álláspontjaként az indiai materialisták és idealisták egyaránt túlzó, szélsőséges állásfoglalással jelentek meg az ideológiai küzdőtéren. Az idealisták brahmánja lényegében a konkrét-egyedi tagadása, csak az absztrakt-általánost ismerték el létezőként. A materialisták ezzel szemben az absztrakt-általánost oldották fel a konkrét-egyesben. Az indiai gondolkodás újabb fázisában mindkét irányzat megkísérelte túlhaladni előző, egyoldalú álláspontját. Az idealisták, hagyományaikhoz híven, ismét a régi gondolati örökséghez fordulnak. Az átman fogalmának filozófiai értelmezése útján próbálták meg az individualizáció elvét kidolgozni és közelebb jutni az empirikus valósághoz. A materialisták és a heterodox rendszerek realista képviselői pedig az anyag fogalmának a bevezetésével akartak elérni az absztrakt-általánoshoz. A különös kategóriáját azonban nem tudták kifejteni, ezért kísérletek eleve kudarcra voltak ítélve.

Az átman terminus már a védikus irodalom legarchaikusabb részében, a Rig-véda himnuszaiban is rendkívül sokszor szerepel. Jelentése eredetileg lehelet, majd pedig felveszi a szó a lélek, saját személy (ego), és végül a lényeg értelmét is. Az utóbbin egyaránt értették az emberi lényeget (a lelket) és a dolgok lényegét is. (Vö. a primitívek mágikus módon szellemekkel népesítik be a természetet, minden létezőnek, élőnek és élettelennek egyaránt lelket tulajdonítanak.) Később az Aranjakákban már kétféle átmanról történik említés. Az egyik az individuális, a másik pedig a legfelsőbb átman (a világlélek), amely lényegében azonos a brahman fogalmával. Ez az identitás, a brahmannak az átmannal való azonosítása az Upanisád-idealizmus gerince. Ennek az azonosságnak a posztulálása alkotja az indiai idealista filozófia alapgondolatát. Az idealista rendszerek legtöbb fogalma belőle vezethető le, sőt a brahman fogalmának a meghatározására irányuló további próbálkozások is a brahman-átman azonosság tételezése alapján történtek. Az interpretációs kísérletek során a brahmant először a nap, a hold, a tűz, a szél és a villám „szellemével" próbálták azonosítani, majd az életjelenségekkel, illetőleg a mögöttük rejlő principiumokkal (életfenntartó lehelet, érző lélek és gondolkodó értelem hierarchiája) kapcsolták össze brahman fogalmát. A következetes idealizmus hivei ezeket az interpretációs kísérleteket elutasították, mert az eredmények nem voltak kielégítők, a brahman egyes attributumait, illetőleg megjelenési formáit ugyanis tévesen magával a brahmánnal azonosították, tehát a jelenséget egyenlővé tették a lényeggel. A kritika így hangzott: „Valójában a világmindenség a *brahman*. A szellem az anyaga, az élet a teste, a fény a külső alakja, lényege a végtelen tér; mindenható és mindent magában foglaló. . . — ez az én lelkem *(átman)* a szívem mélyén, ez a brahman, és ha innen (ti. a földről) eltávozom (ti. meghalok), ezzé válok én is". (Csandogja Up. III/14.)

A brahman-átman identítás ezzel teljessé vált. A brahman fogalma most már adekvát az abszolutummal, az objektív világszellemmel. Az átman pedig az érzékelő alannyal, a megismerő szubjektummal, az egyéni lélekkel vált azonossá. Az Én kozmikus távlatot kapott. Ez a tény az idealista filozófia részére etikailag és gnoszeológiailag nagyon jelentős. További fejtegetéseinkben erre még visszatérünk.

Az idealizmus kiteljesedésével egyidejűleg a materializmus is magasabb színvonalat ért el. E fejlődésnek a tudományok kialakulása volt az alapja. Különösen az orvostudomány és a fizikát-kémiát-biológiát egységben tartalmazó természettudomány ért el óriási eredményeket, amelyek lehetővé

tették a materialista filozófia továbbfejlődését. Az új fejlődési szakasz kiinduló pontját is a régi hilozoikus elképzelések alkották. A Csandogja Upanisád VI/3—6. helyén található textus szerint az anyagi dolgok, a tárgyak a valóságból keletkeztek a szó (a beszéd) teremtő ereje által — éspedig maga a valóság az, amely beszél, az anyag tehát élő szubsztancia. A hilozoizmus primitív materializmusának a képzetei ismét egyezéseket tárnak fel a görög és az indiai gondolkodás fejlődéstörténete közt. A fentemlített szöveg többféle szempontból is jelentős a filozófiatörténet számára. Így szól: „Egyetlen anyagdarabból minden, ami anyagból van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak az anyag. Éppúgy egyetlen rézdarabból minden, ami rézből van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak a réz. Éppúgy egyetlen vasszögdarabkából minden, ami vasból van, megismerhető, a szó által történt teremtés és a változás is, mert az igazi létező csak a vas. Így szól a tanítás."[16] Ismeretelméletileg az idézet a gnoszeológiai autonómia materialista alapvetését tartalmazza. Meg kell említeni azt is, hogy az ösztönös materialista dialektika egyik legkorábbi megnyilvánulását is tartalmazza a citátum, mert a keletkezés és a változás fogalmát a konkrét anyagokkal köti össze. Ezekkel a világ függetlenné vált a szellemtől, teremtő szerepét kiküszöbölték. Az idézett hely szerzőjének a célja tehát az idealista világszellem fogalmának a közvetett kritikája és cáfolata, a brahman tagadása.

Az idézet implicite tartalmazza a világ anyagi egységéről való felfogás primitív formáját is, ezt bizonyítja a szöveg folytatása, a Cshánd. Up. VI—2/1—3.: „Kezdetben csak egyetlen létező volt. Ebből keletkeztek az anyagi dolgokat alkotó elemek". Az ősi egységből az egyedi dolgokat a szó (beszéd) teremtő ereje alkotta. Ismét szembeötlő a hasonlatosság a hérakleitoszi logosz fogalerejét Agni Vaisvaránával, a mindenütt jelenlevő tüzzel azonosítják. Igazi hérakleitoszi képzet — kezdetlegesebb formában!

A materialista elmélet újabb, magasabb fejlődési stádiumát jelentette az elemekről szóló tanítások kialakulása. Az elemekről először a Cshándogja Upanisád VI—2/3—4. részében történik említés. A szöveg a hilozoisztikus plaszticizmussal megelevenített létezőnek a következő szavakat tulajdonítja: „Sokasodni kívánok, szaporodni akarok, így elmélkedett a létező, és megszülte a tüzet, a tűz vágyakozott, és megszülte a vizet. Emiatt van az, hogy amikor valaki izzad vagy felhevül (izgalomtól, illetőleg örömtől), akkor a tűzből ismét víz lesz (izzadtság vagy könny formájában). A víz is vágyakozott[17] és megszülte a szilárd testeket. Emiatt történik meg az, hogy amikor esik az eső, akkor a vízből szilárd testek keletkeznek. Így lesz a víz táplálékká" (pl. az esővíz által bőven öntözött területen rizs terem). Meg kell jegyezni, hogy más változatokban a víz alkotja a kiinduló pontot, de a genezis befolyása azonos a fent vázolt folyamattal. Az idézett szöveg primitivitása ellenére fontos dialektikus mozzanatokat tartalmaz, de a materialista elmélet továbbfejlődése szempontjából sem közömbös a filozófiatörténet kutatói számára. A dialektika egyik alapkategóriáját, az anyag bizonyos meghatározott arányú önmozgásának a tendenciáját foglalja magában, tehát a legkezdetlegesebb fejlődésgondolat zsengéit. Az ösztönös dialektika nagyszerű példáját szolgál-

[16] Cshándogja Up. VI—1/3—6. Delhi, 1925.

[17] A vágy (káma) mint kozmogóniai motívum szintén görög képzeteket (Erósz) idéz.

tatja az egyik anyagi állapotból a másik állapotba való átmenet leírása. Nincs merev, lerögzített határ az egyes állapotok között, bizonyos feltételek fennállása esetén egyik a másikba mehet át. Minden dolog ezekből az alapelemekből áll, ez a tétel viszont a világ anyagi egységéről vallott felfogást erősíti, ilyen módon járul tehát ismét hozzá a materialista elmélet konkretizálásához. Hatástörténeti jelentősége is nagy az indiai filozófia számára. A három őselem, amelyet különböző színek jelképeznek (tűz = piros, víz = fehér, szilárd test = fekete) már kifejezetten utal a Szánkhja-rendszer alapfogalmaira, a gunákra (az alapvető tulajdonságokra), a szimbolikus színjelzések mellett a tartalmi jegyek is egyeznek, sőt a három guna is az ősanyagból (prakriti) alakul ki.

További előrehaladást jelentett a materialista elmélet területén az, amikor a három helyett öt őselemet tételeztek. Felvették az elemek közé a levegőt (eredetileg a szél szerepelt) és az étert. Az öt elem egymáshoz való viszonyát nagyon világosan mutatja be a Csándogja Upanisád I—9. helyén, található leírás: „Csak a levegő a mindent magábanfoglaló, mindent elnyelő elem, mert amikor a tűz megszűnik, kimegy a levegőbe (füst alakjában léggé válik), amikor a Nap lenyugszik, elmerül a levegőben. Amikor a víz elpárolog, akkor elszáll a légbe, mert a levegő valóban elnyeli mindegyiküket, magukat az isteneket is". Ugyanebben az Upanisádban található tétel szerint az akasa (az éter, a tér) alkotja azt az alapelemet, amelyből az egyes dolgok kiváltak és amelybe majd visszatérnek. A fenti tételek két aspektusból is érdeklődésre tarthatnak számot. Bizonyos szempontból visszaesést jelentenek, mert egy konkrét anyagfajtát tesznek meg általánosnak, tehát jelzik a materializmus viszonylagos gyengeségét. Másrészt azonban az egész indiai filozófiatörténet részére nagy jelentőségűek, mert a későbbi természetfilozófiával foglalkozó bölcseleti rendszerek mind belőlük indulnak ki. Az idealista rendszereken belül mindinkább erősödő realista tendenciák szintén szükségessé tették az elemek felvételét saját kategóriáik közé, e rendszerek tartalmának megfelelő adaptáció mellett. Az alapelemeket ezért szellemi principiumból származtatták le. A brahmanból a három elemet, a tüzet, a vizet és a földet, az átmanból pedig az öt elemes rendszert vezették le. A Taittirija Upanisád II—1. erről az alábbiakat írja: „Az átmanból keletkezett a tér, a térből a levegő, a levegőből a tűz, a tűzből a víz, a vízből a föld". Ilyen módon a szellem megtestesült, saját ellentétébe csapott át, anyaggá vált. Ez azonban ellentmondásban állt az Upanisádok brahmin idealista rendszerének az alaptételével, a brahman-átman azonossággal mint végső metafizikai koncepcióval. Az ellentmondás feloldására két lehetőség kínálkozott. Az egyik az anyagnak mint principiumnak az elismerése a szellemmel együtt, tehát a dualizmus. Ezt választotta a heterodox rendszerek közül a szánkhja, a njája és a vaisésika filozófia. A másik pedig a szubjektív idealizmus útja, az anyagi valóságtól való menekülés, a külvilág realitásának a teljes tagadása. Erre az útra tért a Védanta filozófia és a buddhizmus néhány irányzata is. Ezenkívül még egy fontos következtetés vonható le az elemekről szóló tanítás és a brahman-átman teória összeférhetetlenségéből. A materialista filozófusoknak régtől fogva az az álláspontjuk, hogy az elemek eredetileg csak a materialista tanításokban szerepeltek, az idealisták csak később interpolálták őket a rendszerükbe, ezért a rendszer alapelveivel ellentétben álló idegen testet jelentettek, mindig mesterkéltnek hatottak és erősen rontották a rendszer harmóniáját. Hogy mégis helyet kaptak az idealista rendszeren belül, azt kizárólag az egyre jobban előtérbe kerülő empirikus

követelmények okozták. Az idealista rendszer belső harmóniáját, sőt alapjait veszélyeztető ellentét, illetőleg a mögötte rejlő ellentmondás feloldására újabb kísérletet csak a védanta illuzionizmus hivei tettek a maja-teória kialakításával. Arra, hogy törekvéseiket milyen mértékben koronázta siker, a későbbiekben még visszatérünk. Az elemekről szóló indiai filozófiai tanítás analogonját a görög bölcselet történetében Empedoklész szolgáltatja. Az öt elemet tételező indiai filozoféma négy eleme azonos az empedoklésziakkal, szerepük pedig hasonló az empedoklészi koncepcióhoz, csupán az ötödik elem, az akasa (az éter) jelent eltérést.

Az Upanisádok ismeretelmélete

A következőkben tömör összefoglalásban ismertetjük az Upanisád-filozófia ismeretelméleti problémáit. A gnoszeológia kérdései az indiai filozófia e korai periódusában erősen összefonódtak a metafizika bizonyos problémáival, ezért tárgyalásuknál állandóan kitérünk a gnoszeológiával kapcsolatos metafizikai problematika elemzésére. A materializmus ismeretelmélete világos és egyértelmű. Jellemző vonása, hogy minden tekintetben összhangban áll a rendszer alapelveivel. A kiinduló tétel a valóság megismerhetősége volt. Emlékeztetnünk kell a már idézett Cshandogja Upanisád VI—1/3—6. helyére: „... egyetlen rézdarabból minden, ami rézből van, megismerhető..." A megismerés szervei az emberi érzékszervek eszközei az észlelés és a következtetés. A materializmus hivei tagadták a testtől független lélek létezését, ellentétben az idealizmussal, melynek ismeretelméletében ez központi helyet foglal el. A materialistáknak a lélekről vallott nézeteit kitűnően jellemezte Mishra, az ismert indiai filozófus az ind bölcseletről írott művében: „Az indiai materialisták kezdettől fogva tagadták, hogy a tudat valamiféle önálló szellemi szubsztancia tulajdonsága lenne, az volt a véleményük, hogy a tudat az anyag terméke, az anyag őselemeinek a származéka. A tudat igen elsődleges őselemek kombinációiból jött létre, és ezen kombinációk felbomlásával megszűnik. A tudat a fizikai organizmusnak, az emberi testnek a terméke, ezért a test nélkül nem is létezhet".[18] A Brihadarnjaka Upanisád IV—5/13. helyén olvashatjuk erről a kérdésről: „A lélek csupán a tudat összessége. A különféle elemekből (az előzőleg említett vízből, tűzből, földből, levegőből és éterből) jön létre, és ezekbe is tér vissza. Ha az ember meghal, nem marad utána semmiféle tudat. Nem létezik tudat a halál után". Az észlelések eredményeképp létrejövő képzetek helyességét, igaz voltát a tapasztalattal való egyezés bizonyította számukra. A kutatás jelenlegi állása mellett ennyit tudunk az Upanisádok korabeli materialista áramlatok ismeretelméleti doktrináiról. Lehetséges, hogy újabb szövegek ásatások útján történő felszínre kerülése vagy a jelenleg Indiában lappangó szövegek ismertté válása ezt a vázlatos képet erősen bővíteni fogja. Ez a jelenleg élő indiai filozófusok többségének a véleménye is.

Részletesebben ismerjük az Upanisádok korának idealista ismeretelméleti nézeteit. Az idealista filozófia alapvető gnoszeológiai problémája a rendszer központi fogalmának, a brahmannak, illetve a vele azonosnak tételezett átmannak megismerhetősége. Az idealista gondolkodók nézetei ebben a kérdésben az upanisádfilozófia különböző korszakaiban rendkívül külön-

[18] Mishra: i. m. 204. o.

bözőek. Itt térünk ki röviden az Upanisádok kronológiai problémáira, mert az ismeretelméleti kérdések tárgyalásához ez feltétlenül szükséges. Az Upanisádok keletkezése egész történeti korszakot foglal magában, az osztálytársadalom kialakulásának és megszilárdulásának az időszakát. Ez a periódus hozzávetőlegesen i. e. 900-tól 300-ig terjed, és három alkorszakra osztható, amelyeket az Upanisád-irodalmon belül teljesen különböző tartalmi és stiláris ismérvek jellemeznek. A fejlődés első fázisát az ún. régebbi prózai Upanisádok alkotják. Ezek közé tartozik a Brihadaranjaka, az Aitareja, a Cshándogja, a Kausitaki, a Taittirija, valamint a Kena Upanisád, amely az átmenetet jelenti a második csoporthoz. Az első csoport nyelvileg és tartalmilag is még erősen kapcsolódik a Bráhmana irodalomhoz. Nyelvezete archaikus veretű próza, a Kena Upanisád szövege részben prózai, részben verses. Tartalmát is nagyon sok szál fűzi a mágikus-rituális Bráhmana művekhez, az idetartozó Upanisádok sokszor nem egyebek mint egy-egy Bráhmana szöveg allegorikus magyarázata. A második csoport az ún. verses Upanisádokból áll. Ide sorolják a Mundaka, a Svetásvara, a Káthaka, az Isá év végül a Mahánárájana Upanisádot is. Ezeknek az Upanisádoknak a nyelvezete már nem nevezhető ódonnak. Metrikus formában írták őket, és függésük a Véda-iskoláktól már csak látszólagos. A harmadik csoport az ún. késői prózai Upanisádokat foglalja magába, a Prasna, a Maitrajani és a Mandukja nevű Upanisádokat. Nyelvük az előző két csoport nyelvezetétől erősen eltér. A későbbi szanszkrit próza erősen stílizált, szóképekkel túlzsúfolt stílusára emlékeztet. Tartalmilag a feltörő empirikus koncepciónak a tradicionális brahmánizmus ellen vívott harca jellemzi ezt a csoportot. A teljesség kedvéért még meg kell említeni, hogy létezik az Upanisádoknak egy negyedik csoportja is, az ún. Atharva-Upanisádok, amelyek az ismét megerősödött brahman reakció vallásos ideológiáját fejezik ki. Filozófiailag teljesen érdektelen, egészen teológiai jellegű műveket foglalnak össze, ezért név szerinti felsorolásukat is mellőzzük.

Az egyes Upanisádok időbeliségének rögzítését célzó erőfeszítések még nem vezettek eredményre. A véleményeltérések a kutatók között elég jelentősek. Egyikük érvelése sem meggyőző, ezért feltevéseik közlésétől eltekintünk. Kronológiailag csupán a csoportoknak a fenti sorrenddel egyező időrendjében értenek egyet, emiatt fejtegetéseink bázisául is ezt vesszük. A fejlődés első szakaszában, a korai Upanisádok periódusában a brahman és az átman megismerhetőségére vonatkozólag még megoszlottak a vélemények. Deussen helyesen jegyzi meg, hogy ebben az időben a brahman és az átman még a tudás tárgyaként jelenik meg az idealista gondolkodók előtt. Ezt bizonyítja az Upanisádok több részlete, pl. a Brihadaranjaka Up. II—2/4/5., amely azt mondja: „az átmant kell megérteni, róla kell elmélkedni, őt kell figyelni és reá kell hallgatni". Hasonló ehhez a Cshandogja Up. VIII—8/7/1. alatt található szöveg: „a brahmánt kell vizsgálni, a brahmán megismerésére kell törekedni". Evidens, hogy ebben a stádiumban az idealisták nagy része a szellemi principiumot még nem tartotta megismerhetetlennek, de ezek a gondolkodók is élesen megkülönböztetik a tudás különféle válfajait. Az igazi tudást szerintük csakis a brahmanra, illetőleg átmanra vonatkozó ismeretek alkotják. A tapasztalatra támaszkodó tudás, álláspontjuk szerint, nem más mint avidjá (tudatlanság), mert akik csak ennek a birtokosai, azok még semmit sem tudnak a tapasztalati valóság mögött rejlő szellemről (a brahmanról, illetve az átmanról). Amikor a tapasztalati tudás sokaságot tételez ott, ahol valójában csak az Egy (a brahman) van, és testet ott, ahol csak a lélek van, akkor a tudat-

lanság hamis tudássá válik. Az utóbbiból ered az illuzionizmus (májá). Az avidjá és a májá az Upanisad-rendszer két fontos fogalma, megfelelő helyen még kitérünk ismertetésükre.

Az avidjá fogalma vezet át az idealista gondolat második ismeretelméleti álláspontjához, amely a szellemi principium megismerhetetlenségét tételezi. Ha ugyanis a dolgokról szerzett tapasztalati tudásunk nem egyéb mint puszta névhalmaz, az igazi tudás elsötétülése, akkor a realitásra vonatkozó tudásról nem is lehet beszélni, a tudás nem is létezhet, csak a nem-tudás lehetséges. Ez a következetes Upanisád-idealizmus hiveinek a nézete. Álláspontjukat már a korai Upanisádokban lerögzítik, de véleményük kizárólagosan uralkodó, szinte dogmatikus nézetté csak az Upanisád-filozófia második periódusában vált. (Vö. Upanisád VIII—1. és Káthaka Upanisád III—15.) A brahmán megismerhetetlenségét hirdető gondolkodók álláspontjukat a következő érvekkel támasztják alá: Minden megismerés előfeltétele a megismerő alany és a megismerő tárgy létezése, tehát az én és a nem-én kettőssége. A brahmán azonban abszolut egység, amelyben a szubjektum és az objektum megkülönböztetése értelmetlen, tehát tiszta szellem, csak önmaga szemléletének a tárgya, róla ismeret csak a vele való teljes azonosulás útján szerezhető. Az egyén részére ezért a brahman megismerhetetlen. A megismerés egyetlen lehetséges útja az, hogy az egyén saját egyéni létének megszüntetése által brahmánná válik. Épp ez a megváltás számára. Itt vannak az indiai miszticizmus gnoszeológiai gyökerei. A világtól való elfordulás és a vallásos-misztikus kvietizmus kezdetei. Egyúttal nagyszerűen illusztrálja ez az agnoszticizzmusnak a fideizmusba való átcsapását és csődjét, mert az egyéni lét önmaga által való megsemmisítése jelenti a megváltás útját. Erre a problémára az indiai miszticizmus tárgyalásakor még visszatérünk.

Az Upanisád-filozófia harmadik periódusa az ún. újabb prózai Upanisádok keletkezésének a korszaka, amely elsősorban metafizikai, de ismeretelméleti szempontból is rendkívül sok novumot tartalmaz. Két, az egész korszak folyamán hegemón tendencia figyelhető meg. Az egyik az orthodoxia felé hajló, dogmatikusan merev konzervatizmusából egy jottányit sem engedő misztikus árnyalású idealizmus, a másik pedig a mindennapi élet empirikus szükségleteit jobban tekintetbe vevő dualisztikus velleitásokban bővelkedő irányzat, amely azonban egy pillanatra sem hagyja el az idealizmus talaját. Ennek a periódusnak a legfontosabb problémája az abszolutum és az empiria kapcsolata, modern terminológia szerint a szellem és anyag egymáshoz való viszonya. A realisztikus álláspont hivei az avjakta fogalmából indultak ki, a két régebbi principium, a brahmán és az átman mellett harmadikként ezt tételezték mint új alapelvet. Az avjakta szó jelentése eredetileg: ki nem fejlett, ki nem bontakozott. Az Upanisád-filozófiának ebben a stádiumában a még fejlődésén át nem ment ősanyagot jelöli, amelyből az evolució folyamán az anyagi dolgok kialakultak. E filozófia döntő problémája az, hogy milyen viszonyban áll az avjakta az átman-brahmánnal, azaz hogyan kapcsolódik az ősanyag a szellemhez. Ezt a viszonyt a spirituális irányzat hivei egy szellemes metaforával próbálták megvilágítani, amely a Platón Phaidonában található híres hasonlatra emlékeztet. Az indiai hasonlatban az átman (a lélek) hajtja a kocsit (a testet), amelyet az ész kormányoz, a gyeplőt a gondolkodás szerve, az elme tartja, az érzékszervek a lovakat képviselik, a külvilágot pedig az út jelképezi. A filozófia feladata az érzékszervek robogó paripáinak a megfékezése. Ez az elme tevékenysége által történik. Lényeges az, hogy a lélek

irányítja a testet: a szellem tehát az anyaghoz képest magasabbrendű principium. Axiológiailag a két alapelv viszonyát a fenti metafora tisztázta, de semmit sem közölt a priorítás és a genezis kérdéseiről. E problémákat a legkésőbbi Upanisádokban felbukkanó új gondolatok oldják meg, amelyek egyúttal az Upanisád-filozófia negációját, a saját kereteiből való kilépést, a rendszer önmagán való túlhaladását eredményezték. (Ezt később fejtjük majd ki.) E problémára vonatkozó valamennyi szöveg a Maitrájana Upanisádban található. A maitrájana-problematika súlypontja az a kérdés, hogy az érzék feletti brahman hogyan került összeköttetésbe az anyaggal, az öntudat nélküli anyagra hogyan gyakorolhat hatást a lélek.

Az anyag és a szellem közötti szakadékot egy új fogalom, az elemi lélek konstruálása útján kísérelték meg áthidalni. Az elemi lélek a brahman-formájában tételezett abszolut szellemtől különböző principium. Eltér a világlélek (brahman) individuális módosulásaként jelzett egyéni lélek (atman) fogalmától is. A különbség abban áll, hogy ellentétben a régi brahman-átman koncepcióval, amely negálta az anyagot, az elemi lélek a matériához kapcsolódik és az individuum észlelő-gondolati tevékenységét és cselekvéseit irányítja, tehát ellátja az összes tudatfunkciókat. Gnoszeológiai szerepe is rendkívül fontos, mert az elemi lélek az, amely az érzéki észleletekből, az érzetekből és a képzetekből kialakítja a fogalmakat és belőlük ítéleteket alkot. Ez utóbbi folyamatot az Upanisád szövege csak megemlíti, de a tulajdonképpeni megismerési folyamat kifejtésével adós maradt. Ezt az adósságot csak a későbbi nagy filozófiai rendszerek törlesztették le. Ami a genezis problémáját illeti, kétféle verziót is közölnek a szövegek. Az egyik változat szerint az elemi lélek az atmán módosulásaként keletkezett, a prakrititól (az anyagtól) független, tőle lényege szerint különbözik, és nem más mint a hozzákapcsolódott anyagi tulajdonságokból (gunák) eredő képzetek által megzavart és elhomályosult átman. Éppen e zavaró tényezőktől való megtisztulás, a szellemet rabságban tartó anyagi kötelékektől való megszabadulás jelenti részére a megváltást, eredeti tiszta állapotába való visszatérést. Amint a fentiekből kitűnik, ez a teória mélységesen misztikus és antimaterialista. Az anyag és a szellem kapcsolatát egyoldalúan fogja fel, az anyag csak szükséges rosszként jelenik meg a rendszerben, szerepe kevéssé érthető, és léte a rendszer belső logikája szempontjából indokolatlan. A másik genezisváltozat szerint az elemi lélek a prakritiból (az ősanyagból) keletkezett. (Vö. Maitrajána Up. VI—10.) Az anyag és a szellem dualizmusa itt jelenik meg először egy filozófiai rendszer keretein belül. Egyenrangú tényezőként tételezik őket, ami a realisztikus szemlélet diadalát jelenti az idealizmus konzervatív, életellenes irányzata, a brahman orthodoxia bölcselete felett. Az új realisztikus irányzatból alakult később az indiai filozófia nagy dualisztikus rendszere, a Szánkhja-filozófia.

A konzervatív brahman idealizmus tovább haladva fejlődésének útján, a rendszer alapelveivel összhangban, belső logikájának megfelelően eljutott a tiszta irracionalizmus kiteljesedéséhez és a misztikus obskurantizmushoz. A brahman megismerhetetlensége a késői Upanisádokban már dogmává lett. E dogma tudatossá válása fontos következményekkel járt a brahman idealizmus további fejlődése szempontjából. Az ignorabilitás nyilvánvalóvá tette a brahman fogalmának teljes negativitását, minden konkrét tartalomtól való megfosztottságát.

Ezt a konzervatív gondolkodók ebben az időszakban kettős célkitűzéssel igyekeztek ellensúlyozni.

Először filozófiai rendszerüket ellentmondásmentes axiomatikává akarták kiépíteni és később a metafizikai-ismeretelméleti problémákat mellőzve az axiológia kérdéseit kívánták előtérbe helyezni. Az értékelmélet problémáinak előtérbe kerülését éppen az említett axiomatika felépítésének a kudarcba fulladása okozta. A brahman fogalmának ellentmondásnélkülisége szükségessé tette a védikus kauzalitásteória[19] gyökeres revízióját, az ok—okozati viszony tagadását. Az irányzat hivei ezt azzal indokolták, hogy a brahman maga az állandó, örökké változatlan szubsztancia, ahol pedig a változás lehetetlen, ott nem állhat fenn a kauzalitás. (Vö. Brihadaranjaka Up. IV—4/20.) Bármely változás, keletkezés vagy elmulás, gyarapodás vagy csökkenés történik is, nem érinti soha a brahmant, mert a változás puszta név csupán (lásd Káthaka Up. II—14.) csak tudatlanságuk tételezi fel, de a valóságban nem létezik. A brahman idealista metafizika eljutott az érzéki világ dialektikájának és magának az anyagi világnak a negációjához, a teljes világnézeti nihilizmushoz, mert ha a valóságot minden meghatározottságától megfosztják, akkor csak a nihil marad meg. Az új axiomatika további tételei ezt csak megerősítik. A brahman a téren és az időn kívül létezik, e kategóriák tehát reá nem vonatkozhatnak. Végül pedig az ismeretelméleti nihilizmus betetőzéseként azt a tételt állították fel, hogy a brahmanról pozitive semmi sem állítható, minden csak negative mondható el róla, azaz a brahman neti-neti (sem ez, sem az), tehát semmit sem tudhatunk róla. Ezzel azonban ellentmondásba kerültek saját axiómáikkal, mert ha a brahmánról semmi sem állítható, akkor a rendszer tételei sem érvényesek.

Ezért — és ez volt másik fő célkitűzésük — kerülő úton megkísérelték visszacsempészni a brahmánra vonatkozó pozitív határozmányokat, hogy tételezhessék a brahman megismerésének a lehetőségét. Ezt az axiológiai rendszerük kifejlesztése útján végezték el. Kijelentették, hogy nem a világ reálitása a lényeges, hanem a brahmánban rejlő értékek realizálódása, az Én egyesülése a brahmannal. (Vö. Brihadaranjaka Up. IV—8.)

Az etika problémái

A metafizikai és a gnoszeológiai problémák háttérbe szorulása és az axiológiai problematikának a világnézeti érdeklődés gyújtópontjába kerülése már átvezet az Upanisád-filozófia végső korszakába, ahol az etika veszi át a vezető szerepet a bölcseleti diszciplinák között. Az etika azonban nem teljesítheti társadalmi funkcióját világnézeti megalapozottság nélkül. A metafizikai és gnoszeológiai nihilizmus, amelyhez az orthodox brahmán idealizmus képviselői eljutottak, jellegénél fogva (rendkívüli elvontsága és tartalmi üressége miatt) alkalmatlan volt arra, hogy széles tömegek világnézeti szükségleteit kielégítse. A brahman gondolkodók ezért engedményekre kényszerültek. Kétféle tant különböztettek meg, az egyik az ezoterikus, a másik pedig az exoterikus tanítás volt. Az ezoterikus doktrina csak a brahman arisztokrácia szellemi elítje részére volt fenntartva, csak ennek a tagjai lehettek beavatottak. Az exoterikus tant pedig a tömegek, az alacsonyabb kasztok tagjai részére szánták, ezért a gyakorlati élet szükségleteihez alkalmazták.

[19] A korai Upanisádokban a brahman mint az anyagi világ végső oka és emanációja is szerepel, tehát ekkor még nem tagadták a brahman idealisták a kauzalitást.

Az exoterikus tan legjellemzőbb sajátossága az volt, hogy a doktrina a brahman fogalmát egyenlővé tette a személyes isten (isvara) fogalmával. A mai hinduizmus panteonjának a kezdetét jelentette ez az identifikáció amelyet a brahman papok egyformán vonatkoztattak Sivára és Visnura is. Ez a személyes istenfogalom nyilvánvalóan összeférhetetlen a brahman alakjában hiposztazált személytelen abszolutummal. A társadalmi szükségletek kielégítése végett felmerülő etikai követelmények szétfeszítették az ezoterikus tan abszolutum fogalmának a kereteit. A brahmán-axiológia, amely szerint a legfőbb érték a brahman és az emberi élet végső célja az emberi lélek egyesülése a brahmannal, elkerülhetetlenné teszi a brahman megismerhetetlenségének a negációját, mert a brahmannal való egyesülést a tudás, a brahman ismerete jelenti. Ez a tudás azonban nem a diszkurzív gondolkodáson alapul, és nem az empiriára vonatkozik, semmi köze sincs a tapasztalati valósághoz, hanem csak az érzékfeletti, a spirituális a tárgya. Metódusa a racionális fogalmi gondolkodás módszereivel szöges ellentétben álló intuició. Forrása a hagyomány, valamint a kinyilatkoztatásként elfogadott védikus irodalom. Célja a brahmannal való egyesülést elősegítő módszerek elsajátítása, illetőleg az egyesülést gátló tényezők kiküszöbölését eredményező ismeretek megszerzése. Ezek az ismeretek nélkülözhetetlenek a végső cél, a megváltás eléréséhez. A tudás előfeltétele a megtisztulás, amelyhez az áldozaton és a vezeklésen át vezet az út. A későbbi jógarendszerben is szereplő bizonyos testi és lelki gyakorlatok elvégzése által megtisztult tudattal rendelkező individuum folytonos elmélkedéssel eléri az elmélyülés olyan fokát, hogy lelkét semmi sem köti többé a világhoz, bekövetkezik a felszabadulás. Az egyén eljut a megváltás (moksa) állapotába, amely az emberi lét legfőbb értelme. Az egyéni lélek azonosul a világlélekkel, megszűnik a maja, a kozmikus káprázat uralma, amelynek erejénél fogva az egyén a saját lelkét tévesen a világlélektől különbözőnek gondolja, emiatt a karman törvényeinek az uralma alatt áll és a szamszára végellathatatlan időtartamú körforgásához van kötve.

Tekintettel arra, hogy a moksa, a karman és a szamszára nemcsak az Upanisád etikának, hanem a materializmus kivételével az összes nagy indiai filozófiai rendszer etikai tanításainak az alapja, feltétlenül szükséges e három terminust külön is elemezni.

A karmát univerzális érvényességű erkölcsi törvényként hiposztazálja már az Upanisád-filozófia is ((lásd Brihadarjáka Up. III—2/13.). A karma lényege az, hogy az ember sorsa múltbeli tetteitől, mostani és előző életében elkövetett jó és rossz cselekedeteitől függ, ezért alá van vetve a szamszára, a lélekvándorlás törvényeinek.

A szamszára folyamán a lélek éppen karmájának megfelelő módon inkarnálódik, vagyis egyre újabb és újabb létformákban születik újjá. A létformák az előző életben elkövetett tettektől függően lehetnek emberalattiak (állati), emberiek és emberfelettiek (isteni létformák). A jó cselekedetek nagyon fontosak, mert általuk javul az ember karmája. Az inkarnáció által az ember az új életében elnyeri az előző létformában elkövetett jó és rossz cselekedeteiért a jutalmat, illetőleg a büntetést. A szamszára folyamata örök körforgássá válik, ha a lélek nem jut el megváltáshoz (a moksához). A moksa-állapotba kerülés azt jelenti, hogy az ember kiszabadul a szamszára láncaiból és eléri a teljes szabadságot. A megváltás lényege az, hogy az egyéni lélek felismeri igazi természetét, rájön arra, hogy az empíria világához, az anyaghoz való tartozása csak látszat, a valóságban a lélek az abszolutummal azonos, tehát

végső célja éppen ennek az azonosságnak a realizálása, az anyagi világ karmikus szennyező hatásától való megszabadulás, a visszatérés a tiszta szellem állapotába. Eszerint a megváltás benső felismerés, a lélek visszaemlékezése az ősi tiszta állapotára a tudat megtisztulása útján, ez a nézet nagyon közel áll a platoni ideákra való anamnézis elmélethez. A moksa tehát a lélek tökéletes felszabadulása, maga a brahmantudás. A nem-tudás valójában nemlétező, mert az igazi létező csak a brahman, az anyagi világ csupán káprázat, a tudatlanság sötétségét a brahmantudás fényes napja eloszlatja, ha az egyéni lélek rádöbben arra, hogy azonos a világszellemmel, tehát minden tudás foglalata a következő formulában foglalható össze: a lélek intuició útján tudatára ébred annak, hogy „Én vagyok a brahman". (Vö. Cshandogja Up. VIII—3/2.) A későbbi szövegekben ugyanez a tétel filozófikusabb megfogalmazásban is megtalálható. Így a Mundaka Upanisád III—2/9. sorajban olvasható: „Aki a legfelsőbb brahmant ismeri, az maga brahmanná lesz, sőt már maga a brahman" (ti. ha elérte a brahmanismeret állapotát). A brahman mindenekelőtt a vágyaktól való mentességet jelenti, azt, hogy megszűnt az én felett a vágyakozás és a félelem hatalma, nincs többé gondja és fájdalma, részére vége a szenvedésnek, de az örömnek is, az egyéni lélek megszabadult a karmikus anyaggal való látszólagos összefonódottságtól, tehát az egyén karmája a megsemmisül, a jó és rossz cselekedetek utólagos hatása is elenyészik, az egyéniség nagy illúziója szétfoszlik, az egyéni lélek ismét azonos az abszolutummal.

Az indiai idealizmus tehát már legrégibb korszakában, az Upanisádok periódusában is a miszticizmusba csapott át, sőt a tömegek részére szánt exoterikus formájában kifejezetten a vallás segítője lett. Az idealizmus misztikumba merülő vallásos színezetű erkölcstana ellen csak a materialisták tudtak következetes és humánus etikai tanításokat szembeállítani. A dualisták és a heterodox rendszerek képviselői ugyanis az etika területén az idealizmus hatása alatt állottak. A materialisták ellenben tagadták az idealizmus alapvető etikai kategóriáinak, a karmának, a szamszárának és a moksának az érvényességét. Mindezek a materialista kritika szerint mesterségesen megkonstruált fogalmak, amelyeknek a valóságban semmi sem felel meg. Tagadták a Védák kinyilatkoztatás voltát és az istenek létezését is. Szerintük az emberi lét értelme és célja semmiképpen sem lehet az átmannak a brakmannal való egyesülése, mert sem az egyéni lélek, sem a világlélek nem létezik. Élesen szembeszálltak az idealisták életellenességével és miszticizmusával. Elvetették az aszkézist, a vezeklés és a böjt minden formáját, mert véleményük szerint ostoba ember az, aki böjtöléssel lesoványítja és sanyargatja magát. Az indiai materialisták etikai alapelve már az Upanisádok korában is a hedonizmus, pontosabban a hedoizmus speciális indiai változata volt, amelyet az alábbiakban fogunk röviden jellemezni (azért csak röviden, mert a rendelkezésünkre álló nagyon gyér forrásanyag a részletesebb leírást nem teszi lehetővé). Az indiai materialisták azt tanították, hogy az emberi élet célja a szenvedés elkerülése és a gyönyör megszerzése. A gyönyör alatt a természetes élvezetek kielégítését értették. Emiatt a brakman idealizmus hívei az erkölcstelenség és a cinizmus vádjával illették őket. E vádak megalapozatlanságát még az indiai idealizmus olyan prominens képviselője is elismeri, mint Radhakrishnan. Filozófiatörténetében (I. köt. 238. o.) így ír erről a kérdésről: „Nyilvánvaló, hogy a fennmaradt töredékek a materialista nézetek paródiájának az elemeit foglalják magukban. Hiszen az a filozófia, amelyet évszázadokon keresztül komolyan vettek, nem ölthetett ilyen

primitíven durva formát" (ti. a nyersen erotikus hedonizmus formáját). Ezt a felfogást igazolja az, hogy az idealista koncepcióval ellentétben azonosították az erkölcsi jót a gyönyörrel. Az idealista felfogás szerint, ugyanis a két fogalom egymással gyökeres ellentétben áll. A Kátha-Upanisád ide vonatkozó szövege így szól: „Más dolog a jó és más dolog a gyönyör. Ezek különböző módon vonzzák az embert és különféle célok felé vezetik. Aki a jót választja, elérheti a legjobb jót (a brahmant), aki pedig a kellemest (a gyönyört) választja, az elvéti a végső célt." A materialisták ezzel szemben az erényes magatartást az élet élvezésével és az optimizmussal kapcsolták össze.

Bár a korai ind materialisták az etikai kérdéseket rendkívül primitív módon vetették fel, és minden társadalmi vonatkozástól mentesen, kizárólag az elszigetelt egyén szempontjából tekintettek e problémákra, etikai tanításaik a korabeli idealista etika doktrinákhoz viszonyítva, mégis progresszív jellegűek voltak, mert tanaikon vörös fonálként húzódik végig a vallásellenesség és az aszkétizmust tagadó emberi magatartás igenlése. Különösen ki kell emelni azt, hogy egyéb filozófiai nézeteik és erkölcsi tanításaik, az idealistákkal ellentétben, egységes, következetes és harmonikus rendszert alkotnak.

Az Upanidsádok helye a filozófia történetében

Összegezve az Upanisád-filozófia karakterisztikus vonásait, az alábbi megállapításokat szögezhetjük le. Ami az egész Upanisád-bölcseletet illeti, kétségtelen, hogy ez az első kísérlet az ideológiatörténet folyamán filozófiai rendszer, helyesebben rendszerek alkotására. Keletkezése és kiterjedése egész történeti korszakot (i. e. X—III. szd. között) vett igénybe. Szerzőiként sok nevet említ a hagyomány, így Uddaléka, Jadzsnavalkja, Kausitáki, Sándilja, Sztajakáma, Praváhana, Varuna szerepel szerzőként és szereplőként is a különböző dialógusokban, ezeket az adatokat azonban semmiféle hitelt érdemlő tanúbizonyság jelenleg nem támasztja alá. A belső kronológia kérdései, mint már említettük, jelenleg még nincsen eldöntve.

Az Upanisád-bölcselet semmiképpen sem tekinthető egységes filozófiai rendszernek. Az Upanisád-irodalom három, radikálisan különböző irányzatot tartalmaz. Az első az ősi, naív materialisztikus nézetek tradicióit folytató materialista filozófia. A második a mitikus-vallásos gondolati anyagra támaszkodó spiritualizmust dogmatikus módon értelmező idealizmus, a harmadik pedig a gyakorlati élet realista követelményeit és a brahman spiritualizmust összeegyeztetni kívánó dualizmus. Meg kell azonban jegyezni, hogy a dualizmusnak inkább csak csírái alakultak ki, filozófiai rendszerré még nem vált az Upanisádok korában, csak a későbbi fejlődés folyamán. Bizonyítani kívántuk, hogy a materializmusnak mint filozófiai rendszernek időbeli elsőbbsége van az idealizmussal szemben. Az idealista filozófia, amint erre rámutattunk, létét elsősorban annak köszönheti, hogy a mítikus világnézet nagy válsága idején a vallás védelmezői, a régi ideológiai pozíciókból már nem voltak képesek visszaverni a materialista támadásokat. A mítoszt tehát új, korszerűbb ideológiai fegyverzettel kellett helyettesíteniök, amely az uralkodó osztályok és a kizsákmányolt tömegek ideológiai szükségleteit egyaránt kielégítette. Az előbbiek részére az ezoterikus jellegű abszolútum-tan, a tömegek számára pedig annak vulgarizált formája, az isvara-tan, tehát az idealista filozófia és a megreformált brahmán vallás együttesen tettek eleget a korszerű követelményeknek. Az idealizmus tehát Indiában is a vallás ideológiai segédcsapatának a szerepét töl-

tötte be. A materialisták ellenben a vallásellenes harc rohamcsapatát alkották. Ezt a szerepüket méltatta Nehru. Szavai szerint: „Az indiai materialisták támadták a kánonok tekintélyét és sértetlenségét a gondolkodásban, a vallásban és a teológiában. Bírálták a Védákat, a brahman papságot, a brahman vallás intézményeit és a hagyományos vallásos nézeteket, s azt hirdették, hogy a meggyőződésnek nem szabad előítéletektől vagy pedig a múlt tekintélyeitől függnie. Fellázadtak a varázslat és a babona minden formája ellen. Elméletük általános szelleme sok tekintetben hasonló a modern materialista felfogáshoz. Meg akartak szabadulni a múlt béklyóitól és terheitől, az érzékekkel meg nem közelíthető kérdésekben való töprengéstől, a képzelt istenek előtti hódolattól"[20]

Az indiai filozófia alapvető tartalma a materializmus és az idealizmus harca. Az idealisták vak gyűlöletükben a materializmus legjelentősebb műveit megsemmisítették, ezért csak az ellenfelek műveiből, töredékesen ismerjük a materialista tanításokat, annak ellenére, hogy vannak adataink az eredeti materialista filozófiai munkák egykori létezéséről. A fennmaradt forrásműveket is kellő kritikával kell kezelnünk, mert számtalan esetben bizonyítható, hogy a brahmán papok és követőik utólagos betoldás, illetve szövegváltoztatás útján meghamisították a szövegek eredeti értelmét. Emiatt alapos filológiai munkára van szükség az interpretáció folyamán.

A materializmus az indiai társadalom történetében igazi népi világnézetként jelenik meg. Elsősorban a városi plebejus rétegek között voltak hívei. Híveinek társadalmi nézetei a haladást képviselték. Az indiai társadalom egyik legfontosabb intézményének, a kasztrendszernek a létjogosultságát a materialisták kezdettől fogva tagadták, mert igazságtalannak tartották azt. Radhakrishnan ókori indiai materialisták egyenlőségeszméjéről, amely társadalmi nézeteik alapgondolata volt, a következőket írja: „A materialisták igazságtalannak tartják azt, hogy az egyik ember parancsol, a másik pedig engedelmeskedik, minthogy minden ember a természettől fogva egyenlő. A materialisták tehát az emberi szabadságot konkrét módon társadalmi és politikai síkon, a meglevő antidemokratikus intézmények lerombolása útján akarták megvalósítani."

Ha ki akarjuk jelölni az Upanisád-filozófia helyét a filozófiatörténetben, akkor azonos vagy hasonló fejlettségű fokot elért társadalmi formációk ideológiájával kell párhuzamba állítanunk. Önkéntelenül is felmerül a görög és az indiai fejlődés kezdeti szakaszának az összehasonlítása. A két ország filozófiai fejlődése a kezdeti stádiumban analóg vonásokat mutat. A kezdet mindkét országban az ösztönös, naiv materializmus, pontosabban annak hilozoisztikus formája alkotta, a rendszer továbbfejlődését a kezdetleges dialektikus vonásokat mutató elem-tan jelentette. (Eddig jutott el az Upanisád-filozófia fejlődése.) Az idealizmus Indiában és Görögországban is változatlan ontológiai lényegek tételezésével vette kezdetét, és tagadta, illetve csalárd látszatnak minősítette az objektív dialektikát (vö. Parmenidész és Platón tanait és az átman-brahman tant). Társadalmi szerepük is hasonló. A materializmus a progressziót szolgálta és a keletkezésben levő tudományra támaszkodott, az idealizmus a reakciót segítette és a vallásban talált szilárd támasztékot. Hangsúlyoznunk kell, hogy mindezek csak analóg vonások, de nem jelentenek azonosságot. A döntő különbség az, hogy az indiai filozófia sohasem érte el a görög színvonalat. Ennek az oka abban keresendő, hogy az indiai társadalom nem

[20] Nehru: Discovery of India (India felfedezése). London, 1955. 99. o.

jutott a görög árutermelő rabszolgatársadalom fejlettségi fokára, hanem megmaradt, sőt megakadt a patriarkális rabszolgaság alacsony szintjén. Ez a jelenség abban leli magyarázatát, hogy Indiában és az egész Keleten nem fejlődött ki a földmagántulajdon, hanem a föld megmaradt közösségi tulajdonban, a faluközösség kezén, a patriarkális arisztokrácia uralma pedig éppen a faluközösségen nyugodott. Így alakult ki a legújabb időkig fennmaradó patriarkális deszpotizmus rendszere. Mind a patriarkális arisztokrácia, mind a rádzsák a faluközösség adóztatása útján sajátítottak el a megtermelt terméktöbbletet a föld művelőitől. Ilyen módon átmeneti társadalmi formáció alakult ki, amely a klasszikus típusú nyugati rabszolgatartó rendszer és az ősközösség között áll. Ennek lényege az átmeneti patriarkalizmus permanenssé válása volt. Emiatt konzerválódtak a faluközösség primitív termelési viszonyai, és megbénult a termelőerők fejlődése is. Sem a rádzsáknak, sem a kasztokon kívülálló városi plebsnek nem volt elegendő társadalmi-gazdasági súlya, és így politikai ereje sem a faluközösségen alapuló kasztrendszer felszámolására. Ez okozta az indiai társadalmi fejlődés mélységes tragikumát. Az Upanisádok és később a buddhizmus korának kasztellenes reformtörekvései és forradalmi mozgalmai is emiatt vallottak kudarcot, ez a végső oka az indiai társadalmi formációk megmerevedésének és a fejlődés egészen a legújabb időkig tartó stagnálásának. Ez a tény viszont maga után vonta a tudományok, különösen a természettudományok igen kezdetleges színvonalát, ami nagyon kedvezőtlen hatást gyakorolt a filozófiára. Ez az oka annak, hogy az indiai gondolkodás lényegében nem jutott túl az egyes és az általános formális szembeállításán, a különös kategóriájának a kidolgozása teljesen hiányzik belőle.

Ezzel szemben áll azonban a Kelet nagy pozitívuma: az indiai filozófia prioritása Hellásszal szemben ma már vitathatatlan az egyetemes filozófiatörténetben, ez pedig az eddig uralkodó europocentrikus szemlélet uralmának a végét jelenti a filozófiában.

СООТНОШЕНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ И ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ УПАНИШАДОВ

Ласло Ленкеи

С точки зрения философии важнейшую часть ведийской литературы составляют Упанишады, оказавшие большое влияние на философию Индии. Все крупнейшие системы и основные понятия индийской философии коренятся в них. В европейской философской литературе Упанишады оценивались не единодушно. Гегель, как инициатор европоцентрического взгляда, и в свою очередь Дейссен, Радакришнан и Рубен попытались ревидозать эту идею. Однако их имманентный философский анализ не удовлетворителен, поскольку при анализе философии Упанишадов нужно исходить из фактов общественного развития Индии.

При нашем анализе опираемся на материалы ведийской литературы, верно отражающей общественные отношения современного им индийского общества. Эра Упанишадов совпадает с эрой распада родового строя и возникновения государства и частной собственности. Важнейшей специфической чертой развития индийского общества является то, что общественная собственность на землю сохранилась и в руках крестьянских общин, которые должны считаться основными ячейками индийского общества, как на это указывал Маркс. Ее основой является примитивная форма общественного разделения труда, взаимообусловленная застоем на низком уровне производственных сил. Отсюда происходит сильный консерватизм и традиционализм индийцев. С точки зрения общественного развития это связано с возникновением и сохранением кастовой системы. Вследствие дифференциации богатства в городах создается новый слой общества — городское

плебейство, оставшееся в большинстве вне рамках касотовой системы. Среди господствующих классов заострились противоречия в борьбе за освоение возрастающего избытка продукции. И кшатрии и ваишии обратились против брахманов, стремившись, однако, лишь к реформе существующего общественного порядка; а городская бедность требовала его упразднения. Общественный кризис отражался и в области идеологии; старая мифическая религиозная концепция потерпеля провал. Представителями плебейства создавалась антирелигиозная идеология. Брахманское духовенство, видя отход народных масс от старой мифической идеологии, создало новое мировоззрение, сохраняющее спиритуальные основы, но лучше удовлетворяющее современным требованиям. Из плебейского направления развивался материализм, а вслед за ним из брахманских стремлений возникла идеалистическая философия. Оба направления исходят из традиционного мыслительного материала. Предшественником философского материализма является наивное материалистическое мировоззрение человека первобытного общества, идеализм же связан с анимизмом первобытного человека, или, точнее, с отрицанием, возникшем на этой основе, и потом еще и с мифом. Начала индийской философии раскрываются в Упанишадах, адекватно отражающих борьбу материалистической и идеалистической философий, т. е. собственное содержание истории философии в Индии.

Основным положением индийской идеалистической философии является тождество атмана, т. е. индивидуальной души с брахманом, т. е. духом мира. Первое же положение материалистической философии — гилоизм, обнаруживает уже элементы диалектики. Более высокой стадией материалистической теории является учение об элементах, обусловившее усиление диалектических тенденций, поскольку превращение одного элемента в другой элемент представляет собой уже качественное изменение. По вопросам теории познания точка зрения материалистов однозначна, они признают познаваемость мира. В гносеологических взглядах идеалистов обнаруживается непоследовательность. Их важнейшей проблемой является познаваемость брахмана. Последовательные сторонники идеализма считали брахман непознаваемым. В то же время они считали, что искупление осуществляется в виде возвращения индивидуальной души в абсолютное, однако, они отождествляли искупление с знанием брахмана, т. е. гипостазировали его как знание о непознаваемом, приобретенное путем интуиции, что, несомненно, является логическим противоречием. Идеалисты не сумели объяснить и соотношения материи и духа. Они доходили до гносеологического нигилизма, соответственно которому мир является лишь навождением индивида (мая), а настоящим существующим является только абсолютный дух (брахман). Однако требования этики с необходимостью обусловили отказ от этой точки зрения нигилизма. Для удовлетворения идеологических требований практической жизни, для пользования массами были созданы эзотерические учения, в центре которых стоит понятие бога (ишвара). Идеализм превратился таким образом в мистицизм, и его союз с религией стал совершенным. С этикой религиозно-мистического идеализма боролись только материалисты, противопоставляя пессимистическим и отрицающим жизнь учениям свою доктрину жизнерадостного гуманизма.

В мировой истории философии индийская философия может быть охарактеризована как предшественница греческого способа мышления, стоящая на более примитивном уровне; приоритет, несомненно, принадлежит Индии.

THE RELATION OF MATERIALISTIC AND IDEALISTIC PHILOSOPHY IN THE AGE OF THE UPANISHADS

by L. Lenkei

From a philosophical viewpoint the Upanishads, which seriously affected Indian philosophy, constitute the major part of Vedic literature. Every significant system and fundamental concept of Indian philosophy can be traced back to them. European philosophical literature did not form a uniform stand about the Upanishads. Hegel, the initiator of the European-centered view, Deussen, Radhakrishnan and Ruben attempted to revise these stands. Their philosophical analyses are not satisfactory, for in treating Upanishad philosophy one has to begin with Indian social development.

The analysis of the study is based on Vedic literature which faithfully reflects contemporary Indian social relations. The age of the Upanishads coincided with the period of the decay of the clan system and the rise of state and private property. The most important individual feature of the development of Indian society is the survival

of communal landed property in the hands of the peasant communities which, according to Marx's depiction, have to be regarded as the core of Indian society. Its basis is the primitive form of the social division of labour which interpenetrates with the stagnation of productive forces on a low level. The stubborn conservatism and traditionalism of Indians follow from this. From a sociological standpoint this is also related to the rise and preservation of the caste system. In the cities this property difference brought about a new social stratum, the urban plebs, the majority of which remained outside the caste system. During the struggle for possession of the increasing surplus products the contradictions between the ruling classes also grew. The Kshatrya and Vaishya also turned against the Brahmans but they only wanted to reform the existing order while the urban indigents wanted to abolish it. The social crisis could also be observed in an ideological plane; the old mythical religious conception failed. The representatives of the plebs formulated an anti-religious ideology, while the Brahman clergy, seeing that the masses were disgusted with the old mythological ideology, formulated a new one which preserved the spiritual bases but at the same time was more suited to the requirements of a changing period. The plebeian trend gave rise to materialism and following this the Brahman efforts brought about an idealistic philosophy. Both trends started from the traditional concept. The forerunner of philosophical materialism is associated to the naive materialistic view of man in primitive communities, while idealism is founded on the animism of primitive man, or rather on the negation derived from this animism and finally on myths. The beginnings of Indian philosophy may be discovered in the Upanishads which adequately reflect the struggle of materialistic and idealistic philosophy, the actual content of the Indian history of philosophy.

The fundamental thesis of Indian idealist philosophy is the identity of *atman* (the self or soul) with the Brahman, the world-soul. Hylozoism, the primitive stand of materialist philosophy, already hid dialectical elements. The teaching about the elements which brought about a strengthening of dialectical tendencies is a higher stage of materialist theory, for the transformation of one element into another means a qualitative change. In gnosiological questions the materialist's stand is unanimous; he adheres to the cognizability of the world. The gnosiological views of idealists show inconsistencies: their main problem is the penetrability of the Brahman. The consistent followers of idealism admitted the inpenetrability of Brahman, but at the same time they regarded redemption as the return of the individual soul into the absolute. At the same time they equated redemption with the knowledge of Brahman. Thus they evidently hypostatized it as knowledge of the unknown through intuition, which is evidently a logical contradiction. The idealists could not clarify the relation of matter and mind. They reached the gnosiological nihilism according to which the material world is but an illusion *(maja)* of the individual and in reality only the absolute spirit (Brahman) exists. Ethical requirements made the rejection of the nihilistic stand unavoidable. To satisfy the ideological needs of practical life for the masses they elaborated exoteric teachings centering about the concept of divinity *(isvara)*. At this point idealism was transformed into mysticism and its alliance with religion became complete. Only the materialists struggled against the religious, mystical idealistic ethics. They set up the humanistic doctrine of the enjoyment of life in opposition to the pessimistic, ascetic moral teachings.

In the universal history of philosophy Indian philosophy may be regarded as a somewhat primitive antecedent of Greek philosophy and was certainly prior to it.

A kibernetika néhány filozófiai problémájáról

SZÉKELY SÁNDOR

1. *Előzetes megjegyzések*

A kibernetika fiatal, igen gyors fejlődésben levő komplex tudományos irányzat. Elméleti és technikai feltételei már régebben kialakultak, de önálló tudománnyá csak az 1940-es évek második felében vált. Általában N. Wienernek először 1948-ban kiadott „Cybernetics or Controll and Communication in the Animal and the Machine" [1] című alapvető munkájától kezdődően beszélnek önálló kibernetikai tudományról. Fennállásának felettébb rövid ideje során máris kapcsolatba került igen sok és alapvetőnek elismert tudományos, technikai eredménnyel, a világűrkutatástól a gazdasági élet szervezéséig. Sőt, egyre nélkülözhetetlenebb eszközévé válik a jövő tudományos igényű tervekben való megrajzolásának. Az elméleti és a technikai kutatómunka igen sok fontos területére behatoltak és gyümölcsözően felhasználhatóvá váltak a kibernetika fogalmai, eszközei, akár a hagyományos természettudományi, akár a társadalomtudományi területekről is van szó. A maga céljaira a biológia éppúgy fel tudja használni, mint a nyelvtudomány. Kétségtelen, hogy eredményeivel igen nagy tekintélyt vívott ki magának, és erős vonzóhatást gyakorol mind a tudományos kutatók, mind pedig a tudományok eredményei iránt érdeklődők széles köreiben.

A kibernetika kibontakozását heves viták kísérték. A vitatkozók egy része súlyos akadályokat és nehézségeket támasztott az új tudományos irányzat fejlődésének útjába. A marxista filozófia egyes képviselői is, éles ellentétben a marxizmus szellemével és gondolataival, az 1950-es évek elején lényegében elutasító álláspontokat alakítottak ki a kibernetikával szemben. Mindenképpen a szektásság, a dogmatizmus bénító hatásának és az új iránt érzéketlen, de a saját véleményt kérlelhetetlenül érvényesítő körök törekvéseinek tudható be az eleinte kedvezőtlen elbírálás. Azzal, hogy áltudománynak minősítették a kibernetikát, nemcsak elméleti, hanem gyakorlati károkat is okoztak a szocialista országok tudományos és gazdasági életében. A támasztott nehézségeket enyhíti, hogy a szocialista országokban ennek ellenére nagy ütemben folytak például az elektronikus számológépekkel kapcsolatos kutatómunkák, és igen nagy számban képeztek ki tudományos szakembereket. Az elektronikus számológépek és egyéb kibernetikai berendezések fejlesztése lehetővé tette, hogy nagy fontosságú tudományos, gazdasági és nem utolsósorban katonai-technikai területeken ne következzék be elmaradás. Sőt — mint közismert — az utóbbi években ezek az országok sok tudományos és technikai területen előnyös helyzetbe kerültek. A tudományos káderképzés eredményeként pedig

[1] A következő kiadást használtuk: Hermann, Párizs, 1958.

— a hibák leküzdésével párhuzamosan — széles alapon bontakozhattak ki a kibernetikai kutatások. E fejlődés során a korábban elutasító álláspontonlevők döntő többsége is helyreigazította véleményét.

Sok oldalról vizsgálták már az előbbiekben említett fonák, elutasító álláspontnak az okait. Az bizonyos, hogy a felszínesség és az újszerűségtől való visszariadás mellett komoly szerepet játszottak érzelmi mozzanatok is. Egyesek az ember „lealacsonyítását" látták a kibernetikai kísérletekben, sőt már az olyan kérdésfeltevésben is, hogy bizonyos, eddig csak az emberi tudat vagy az élő szervezetek körében ismert folyamatoknak lehetnek gépi analógiái, és ezek realizálhatók. Természetesen a kibernetikai gondolatoktól való idegenkedéshez hozzájárult az a tartalmatlan és rosszízű hírverés is, amely a kibernetika meghökkentő eredményeit és még inkább következtetéseit kísérte.

De most nem térünk ki az elutasító álláspont (egyébként széleskörűen felderített) okainak elemzésére. Csupán arra utalunk, hogy bár maga a tudomány viszonylag gyorsan túljutott a kezdeti gáncsoskodáson, ennek néhány következménye ma is fellelhető. Csak két jól érzékelhetőre utalunk közülük. Az egyik az, hogy a filozófiai értelmezés — mind a kibernetikában felmerült egyes, filozófiai természetű kérdéseket, mind pedig a kibernetika egészét illetően — lemaradt. Eddig mindössze egyetlen átfogó jellegű, marxista igényű kísérlet történt a kibernetikával kapcsolatban felmerülő filozófiai kérdések megoldására: G. Klaus 1961-ben megjelent „Kybernetik in philosophischer Sicht"[2] című művében. A másik (és bizonyos, hogy ebben már nemcsak a néhány filozófusnál korábban meglevő kibernetikaellenes álláspont játszik szerepet) a kibernetikusok egy részénél világosan megmutatkozó afilozofikus álláspont. A pontosság kedvéért azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy nem kevés azoknak a kibernetikusoknak a száma sem — és közöttük megtalálható a kibernetika sok neves képviselője is —, akik szívesen vizsgálnak filozófiai síkról kibernetikai kérdéseket, és igen sok érdekes eredménnyel, megjegyzéssel segítik elő a kibernetika filozófiai értelmezését. Csak a kibernetikai kérdések vizsgálatában előállott lemaradás felszámolása és az említett afilozofikus álláspont felszámolása vezethet a szaktudósok és a filozófusok Lenin által rendkívül fontosnak tartott együttműködésére ezen a szerfelett fontos területen is.

Az említett problémák megoldása természetesen feltételezi alkotó viták kialakulását. Sok jel mutat arra, hogy a filozófiai-kibernetikai viták első (torz) szakaszának lezárulása után napjainkban kibontakozik a korrekt tudományos viták új szakasza, amelynek nem gáncsoskodás a célja, hanem a megoldásra váró problémák tisztázása. Az utóbbi néhány évben, különösen a modern természettudományok filozófiai kérdéseiről rendezett 1958-as moszkvai tudományos konferenciát követően a szocialista országok filozófiai folyóirataiban nagy számban jelennek meg a kibernetika filozófiai problémáival foglalkozó cikkek és tanulmányok. Ezekben kibernetikával foglalkozó szakemberek és filozófusok körvonalazzák azokat a tényleges filozófiai természetű problémákat, amelyeket a kibernetika vet fel, és megoldásukra számos javaslatot, elgondolást ismertetnek. A vitának és az elemzésnek ez az új szakasza igen gyümölcsöző, s közvetlen haszna mutatkozik mind a kibernetika, mind pedig a dialektikus materialista filozófia továbbfejlődése szempontjából.

*

[2] Berlin, 1961.

Általában a dialektikus materializmusnak kettős feladata van a kibernetikai kutatásokkal és a kibernetikai eredmények értelmezésével kapcsolatban: egyrészt a kibernetikában elért eredmények általánosítása és filozófiai értékelése, másrészt a kibernetikai eredményekből levont idealista vagy vulgáris materialista következtetések bírálata.

A kibernetika számos olyan problémát vet fel, amelyek megközelítése és megoldása szükségképpen a filozófia síkjáról remélhető. Ez természetesen nem szokatlan, így van ez más szaktudományok vonatkozásában is. Különbséget az jelent, hogy a kibernetikai kutatások nyomán felmerülő filozófiai kérdések és megoldásuk sok szempontból más jellegű feladatot támaszt, mint a többi szaktudományok esetén. Ezt jellemző példaként utalunk arra, hogy a kibernetikai vizsgálatok egy tekintélyes köre egyidejűleg érinti a filozófia alapkérdésében szereplő mindkét határfogalmat, s noha — mint ez kimutatható — nem teszi problematikussá a filozófia alapkérdésére adott dialektikus materialista választ, utal arra, hogy a kibernetika által felvetett filozófiai természetű kérdések vizsgálatában *közvetlenül* szerepel a filozófia alapkérdésében megfogalmazott viszony. Ezért remélhető, hogy a kibernetikai kutatások során konkrétabbá válnak ismereteink az anyag és a tudat egymáshoz való viszonyát illetően is.

A kibernetika pozitív tudományos eredményeinek filozófiai értékelése és általánosítása nagymértékben hozzájárul filozófiai tudásunk elmélyítéséhez, ismereteink bővítéséhez. Másrészt a kibernetikai eredmények lehetővé teszik sok régebbi filozófiai ismeret új megvilágításba helyezését, nem is szólva a dialektikus materializmus alapelvei helyességének újabb igazolásairól. Gondolunk például arra, hogy a kölcsönhatás alapfogalma tartalmában pontosabbá válhat a kibernetikai eredmények felhasználásával. A kibernetika jelentős integráló funkciót lát el sok szaktudományos eredmény vonatkozásában, s ezért új absztrakciós eljárások, tudományos módszertani elvek kidolgozásával jelentős segítségére lehet a filozófiának a világkép új, modern formájának kialakításában.

Emellett hangot kell adni annak is, hogy bőven találhatók a kibernetika eredményeire spekuláló téves és tudatosan hamis értelmezések is. A nagy gyakorlati és elméleti eredmények által szerzett óriási tekintély leple alatt számos idealista, valamint vulgáris materialista értelmezés is megjelent és elterjedt. Különösen nagyszámú túlzó következtetés és fantasztikus jóslás kapcsolódik a kibernetika révén feltáruló valóban hatalmas lehetőségekhez. Még egyszer le kívánjuk szögezni, hogy nem az elutasító álláspont felmelegítését célozzuk itt, hanem a természettudományos eredményekre spekuláló idealista filozófiai értelmezések bírálatának szükségességét.

A dialektikus materializmus fentebb említett kettős feladata természetesen nem határolódik el egymástól. Minden pozitív előrelépés a kibernetikai eredmények teljesebb értelmezésében újabb lehetőségeket nyit a hamis értelmezések cáfolásához. Úgy véljük, hogy most ezen a területen pozitív előrehaladás közben kell bírálni az idealista véleményeket, mert — merőben újszerű tudományterületről lévén szó, ha csupán a régebbi ismeretekre hivatkozgatunk, nemigen léphetünk túl egy-egy önmagában igaz tétel ismételt leszögezésének vagy a vélemények puszta deklarálásának szűk körén.

Végül aktuális feladatként jelentkezik egy probléma, amelyet Tarján Rezső említ.[3] Szerinte — és ezzel messzemenően egyet lehet érteni — az utóbbi

[3] Tarján Rezső: Gondolkodási folyamatok gépesítése. Magyar Tudomány, 1961. 10. sz. 583. o.

években sok álprobléma is felmerült a kibernetikai kutatások kapcsán, amelyeket filozófiai kérdéseknek minősítettek. Igen fontos feladat kigyomlálni az álkérdéseket, mivel csak zavart és félreértéseket keltenek.

2. *A kibernetika fogalma és tárgya*

A kibernetika eddig kialakult tudományos tartalmából absztrahálható a kibernetika fogalma és tárgya. De már ezek meghatározásához is szükség van filozófiai szempontok és eljárások figyelembevételére. Ugyancsak filozófiai eszközök szükségesek a következő kérdések elemzéséhez: milyen viszonyban áll a kibernetika a többi szaktudománnyal és a filozófiával, milyen szerepet játszanak a kibernetikában feltáruló törvényszerűségek a tudományos törvények általános rendszerében stb. Felesleges indokolni, hogy a fenti kérdések csak a kibernetikán belül aligha válaszolhatók meg. Megoldásuk viszont fontos szempontokkal gazdagíthatja tudományos világképünket, és esetleg komoly mértékben hozzájárulhat új kutatási irányok kirajzolódásához mind a kibernetikai, mind a filozófiai vizsgálatok területén.

Kezdjük tehát a kibernetika fogalmára adott meghatározások elemzésével. Ismeretes, hogy a kibernetika egy olyan határterületen alakult ki, amely sok tudománnyal és tudományággal szomszédos. Igen fontos szerepet játszik benne, s mintegy elméleti alapjául szolgál a matematikai logika, az információelmélet, a fiziológia. Ezenkívül fontos szempontokkal gazdagítja az általános biológia, az orvostudomány, a műszaki tudományok egész csoportja, sőt kapcsolatba kerül a politikai gazdaságtannal, nyelvtudománnyal stb. Ez egyben azt is maga után vonja, hogy a kibernetikával foglalkozó szakemberek a legkülönfélébb szakterületek felől közeledtek az új komplex tudományos irányzathoz, s természetesen magukkal hozták speciális szaktudományos előképzettségüket és szemléletüket. Éppen ezért nem volt ritka az elmúlt másfél évtizedben, hogy a kibernetikára vonatkozó egyes meghatározásokban fellelhetők az egyetlen szakterület felől való megközelítés jegyei, esetenként korlátai. Ezektől most eltekintünk, s csupán a kibernetika egész problematikáját átfogó meghatározásokból idézünk néhányat.

A mai értelemben vett kibernetika elnevezése N. Wienertől származik. A fogalom első meghatározását már említett alapvető munkájában a következőképpen fogalmazta: „Elhatároztuk, hogy a kibernetika névvel fogjuk elnevezni a mind a gépben, mind pedig az állatban történő vezérlési-szabályozási és hírközlési elmélet egész területét."[4] Wiener az állat kifejezést gyakran az élőlény kifejezéssel helyettesíti, és kétségkívül az élő szervezetekre gondol definíciójában. Például ekvivalensnek tekinti az előbbivel a következő meghatározást: a kibernetika „akár a gépben, akár az élő szervezetben történő vezérlés és hírközvetítés tudománya".[5] Más helyen egy újabb mozzanat csatlakozik az előzőekhez. Egy, először 1950-ben kiadott könyvében arról írva, hogy milyen problematikát kíván megjelölni a kibernetika kifejezéssel, megemlíti „a gépeknek és a társadalomnak a tanulmányozását", továbbá „bizonyos elmélkedést a pszichológiáról és az idegrendszerről". Sőt végezetül utal egy „próbaképpen új elméletre a tudományos módszerről".[6] Wiener tehát

[4] N. Wiener i. m. 19. o.
[5] N. Wiener folyóiratunk szerkesztőségében. Voproszü Filoszófii 1960. 9. sz. 165. o.
[6] N. Wiener: The Human Use and the Human Beings, London, 1954. 15. o.

a kibernetika fogalmánál bizonyos aspektusból fontosnak tartja a (mai értelemben vett) gépek, az élő szervezetek és a társadalom vizsgálatát.

A Wiener-féle meghatározás nyitva hagy néhány problémát. Egyfelől a benne szereplő egyes fogalmak további és éles meghatározása volna szükséges (például a gép fogalmáé), másfelől a tanulmányozandó terület általánosabb körülírása. (Itt természetesen nem arról van szó, hogy a kibernetika tárgyköre — nevezetesen éppen Wiener munkássága nyomán — nem rajzolódott volna ki viszonylag pontosan, hanem hogy a szűken szabott fogalommeghatározásban nem tükröződik elég részletesen.)

Wiener definícióját újabb kísérletek követték. Például E. Kolman 1955-ben a következő meghatározást adta: „A kibernetika olyan tudományos elmélet, amely teljesen különböző természetű, de mennyiségi viszonyaikban egymáshoz hasonló és ezért egységesen értelmezhető folyamatokat tanulmányoz."[7] Ebben a meghatározásban nem szerepelnek azok a specifikus ismertetőjegyek, amelyek jellemzik a kibernetikát. Szó sem esik benne arról, hogy az anyag mely mozgásformáit érintik a „teljesen különböző természetű folyamatok", s hogy speciálisan milyen új meggondolásokkal lép fel a kibernetika ezek tanulmányozásában. A fogalommeghatározás túlságosan tágra szabott, s éppen ezért nem kielégítő.

G. Klaus fentebb idézett könyvében a következő definíciót olvassuk: „A kibernetika lehetséges dinamikus önszabályozó rendszerek részrendszereikkel való összefüggésének tudománya."[8] Kifogást kell emelnünk e meghatározás ellen is. Jól látható, hogy az összefüggés-fogalom itt teljes általánosságban szerepel. Éppen arról nincs szó, hogy az említett dinamikus önszabályozó rendszerek és részrendszereik összefüggései közül mely típusú összefüggések tartoznak a kibernetika vizsgálati körébe. Márpedig aligha képzelhető el, hogy mindenfajta összefüggés, amely a dinamikus önszabályozó rendszerek és részrendszereik között létrejön, a kibernetikainak nevezett kapcsolatok körébe vonható volna.

Igen érdekes és nagy figyelmet érdemel A. A. Markov kibernetikáról adott meghatározása: a kibernetika az okozati hálózatok általános elmélete.[9] Ehhez Markov néhány kiegészítést is fűzött. Okozati hálózaton csomópontok véges rendszerét érti, amelyek mindegyike véges számú állapotban lehet. Emellett — az időt diszkrétnek tekintve — a csomópontok állapota egy adott t_1 időpillanatban meghatározza a csomópontok állapotát a rákövetkező t_2 időpontban. Ez a meghatározás lehet egyértelmű; abban az esetben pedig, ha bizonyos kezdeti állapotból kiindulva a további időpontokban a rendszer állapota nem határozható meg egyértelműen, bizonyos csomópontok menet közbeni befolyásolásával ismét elérhető az egyértelműség. A meghatározottság nem feltétlenül Laplace-i értelemben szigorú, hanem lehet valószínűségi jellegű is. A csomópontok száma az időben változhat, csomópontok keletkezhetnek és elpusztulhatnak, de mindez az előbbi értelemben vett meghatározottság alapján megy végbe. Szükséges hozzátenni, hogy az okság-fogalom e meghatározásban szintén sajátosan definiált. Legyen adva a természettörvényeknek egy M halmaza. Azt mondjuk, hogy a b esemény okozata az a eseménynek M-re vonatkozóan, ha abból, hogy a esemény megtörtént, az M-hez tartozó

[7] E. Kolman: Mi a kibernetika? Voproszü Filoszófii 1955. 4. sz. 149. o.
[8] G. Klaus i. m. 27. o.
[9] A. A. Markov felfogását a vele folytatott konzultáción nyújtott szóbeli közlése alapján ismertetjük.

természettörvények segítségével levezethető a b esemény bekövetkezése, és emellett a megelőzi b-t.

A. A. Markov a maga meghatározásában tudatosan kerüli az információ fogalmát. Mind ez ideig ugyanis az információ fogalmának meghatározásával nehézségek vannak. Világos, hogy az információnak két oldala van: egy mennyiségi és egy minőségi. Az információ mennyiségi oldalának matematikai szabatosságú meghatározását megadták már. Hiányzik azonban a minőségi oldal hasonlóan szabatos meghatározása: ezért kerüli A. A. Markov e fogalmat, s ennek felhasználása nélkül definiálja a kibernetikát.

Véleményünk szerint Kalmár Lászlótól származik a kibernetika fogalmának legteljesebb kifejtése, amely a filozófiai síkról felmerülő követelményeknek is eleget tesz. 1959-ben a természettudományok és a filozófia kérdéseivel foglalkozó lipcsei nemzetközi tudományos konferencián Kalmár László a következő meghatározást ajánlotta:[10] „A kibernetika . . . anyagi rendszerek szervezésének, valamint e rendszereken belül az információ, különösen vezérlés és szabályozás céljára történő feldolgozásának olyan általános törvényszerűségeivel foglalkozik, amelyek az anyag specifikus mozgásformáitól függetlenül érvényesülnek", továbbá „a kibernetika ezeknek a törvényszerűségeknek az alapján annak a lehetőségével is foglalkozik, hogy az anyag magasabb mozgásformáit ezek megadott, körülhatárolt funkcióira vonatkozóan alacsonyabbakkal utánozza, és megpróbálja e lehetőségek határait meghatározni." A definíció láthatóan megjelöli mind az elméleti, mind az alkalmazott kibernetika kérdésfeltevését, számol az eddigi törvényszerű eredményekkel, a kutatás fő irányaival, és filozófiailag kifogástalanul illeszkedik a dialektikus materializmus eszmevilágához. Mint látni fogjuk, ez a definíció, amely mentes az egy-egy szakterület felől való megközelítés korlátaitól, és tartalmazza a kibernetikát jellemző valamennyi lényeges ismertetőjegyet, igen hatékony eszközül szolgál a kibernetika filozófiai természetű problémáinak vizsgálatára.

Ennél konkrétabb meghatározást bajos lenne adni, főképpen azért, mert máris rendkívül széles az a terület, amellyel a kibernetika foglalkozik. Vizsgálatainak körében az eddigi kutatásokban egymástól elhatárolt tudományterületek fonódnak össze.

A kibernetika fogalmának a meghatározása azért volt fontos, mert bár ettől függetlenül egyes ágai és főként alkalmazásai fejlődhetnek ugyan, de az összefoglaló elvek megtalálása, tehát a tudomány belső szerkezetének kialakítása (lehetőség szerint pontos) gondolati körülhatárolást követel.

*

A Kalmár-féle definíció módot ad a kibernetika tárgyának pontosabb s a módszert tekintve a dialektikus materializmusban szokásos eljárással történő meghatározására. A definícióból ugyanis következik, hogy *a kibernetika tárgyát* az előbbiekben körülírt ama törvényszerűségek képezik, amelyek jellemzőek minden olyan anyagi rendszerre, amelyben információk felvétele, kicserélése, feldolgozása, tárolása stb. történik, teljességgel függetlenül attól, hogy az adott anyagi rendszer melyik mozgásformában létezik. Hogy ilyen törvényszerűségek fennállanak, azt a kibernetika egész eddig kialakult tudományos tartalma bebizonyította.

[10] Naturwissenschaft und Philosophie Berlin 1960. L. Kalmár: Einige philosophische Probleme der Kybernetik. 391—392. o.

A kibernetika tárgyának ez a meghatározása kapcsolódik egy sajátosan filozófiai természetű problémához, amely éppen a kibernetikai kutatások révén merült fel. Ez egyben példa arra is, hogy a kibernetika szempontjából külsődlegesnek tűnő fenti kérdések a tudományok rendszere szempontjából fontos tartalmi vonatkozásokhoz vezetnek.

Kíséreljük meg a kibernetikai törvényszerűségek jellegének közelebbi megvizsgálását. Mint láttuk, a kibernetika tárgyköre nem kapcsolódik sem egyetlen, sem néhány mozgásformához — mint a többi szaktudomány esetében —, hanem valamennyi mozgásformát érinti kivétel nélkül. Ennek belátásához elegendő azt a nyilvánvaló tényt figyelembe venni, hogy bármelyik mozgásforma osztályban[11] (a vizsgált mozgásformát mint fő formát értelmezve, Engels alapján) van vagy lehetséges — akár természetes, akár mesterséges módon létrejött — a Kalmár-féle definícióban megjelölt anyagi rendszer. Az elektronikus számológépek, az élő szervezetek (sőt akár egyes élő sejtek), az emberi társadalom stb. — mint jellegzetes példák — megfelelnek a definícióban említett anyagi rendszereknek. Ily módon a kibernetikai törvényszerűségek függetlenek az egyes mozgásformáktól abban az értelemben, hogy nem valamely egyetlen — vagy néhány kitüntetett — mozgásformában létező anyagi objektumhoz kapcsolódnak, hanem valamennyi mozgásforma-osztály némely közös vonását és sajátosságát tükrözik vissza. Ugyanakkor természetesen a kibernetika törvényszerűségei nem függetlenek az egyes mozgásformáktól abban az értelemben, hogy egy konkrét mozgásformában létező anyagi rendszer esetén a kérdéses mozgásforma specifikus mozgástörvényeinek megfelelő módon, ezekkel összefüggésben érvényesülnek.

Ezek a következtetések, bár tényszerűen igazoltak, még természetesen túlságosan általánosak, éppen ezért tartalmukban nem elég gazdagok. De mindenesetre elegendő alapot adnak annak megállapítására, hogy a kibernetikai törvényszerűségek sajátos helyre kerülnek a tudományos törvények rendszerében. Hatókörüket tekintve ugyanis többnyire általánosabbak a korábban megismert szaktudományos törvényszerűségeknél. Könnyen belátható viszont, hogy konkrétabbak, mint a filozófiában feltárt törvényszerűségek. (Ez részben abból is következik, hogy a kibernetika csak meghatározott szempontból tanulmányozza az anyagi rendszereket, nevezetesen a szervezés és az információ-feldolgozás szempontjából.)

Ez utóbbi tény figyelembevétele rendkívül fontos. A kibernetika körül folyó vitákban — hivatkozva éppen a kibernetikai törvények szerfölött széles hatókörére — felmerültek olyan nézetek is, hogy a kibernetika a filozófia helyébe lép, mintegy átveszi annak feladatait. Ezt egyesek még megtoldották azzal a szemmel láthatóan pozitivizmussal rokon véleménnyel, hogy a kibernetika mintegy megnyesegeti a filozófiai spekulációkat: az értékes filozófiai gondolatokat magába olvasztja, a többit pedig kiiktatja a tudományok köréből. Eltekintve attól, hogy ennek az álláspontnak a lényege nyilvánvalóan afilozofikus, a kibernetikai törvények jellegének elemzése, valamint magának a kibernetikának a fogalma és tárgya is ellentmondásban van az effajta nézetekkel. Mert a kibernetikának ugyan tárgyát képezi az egész objektív valóság, az egyes és specifikus mozgásformáktól függetlenül, de — mint az előbb láttuk — csak néhány meghatározott szempontból tekintve. A filozófia esetében viszont,

[11] A mozgásforma fogalmat az egészen konkrét mozgásokra használjuk. A mozgásforma-osztályok a mozgásformák osztályozása kapcsán kialakult csoportokat jelölik.

amely az objektív valóság legáltalánosabb, közös törvényszerűségeinek feltárásával foglalkozik, ilyen szempont-korlátozásról nincs szó: e törvényszerűségek vizsgálata minden előzetes megszorítás nélkül történik. Éppen a korlátozó szempontok következtében (mint a kibernetika esetében például az anyagi rendszerek organizációja és működése) a mégoly általános elmélet sem léphet a filozófia helyébe.

A kibernetikai törvényszerűségek tág hatókörének feltárása lehetőséget nyújt egy további fontos következtetés levonására. A marxizmus klasszikusai mindig hangsúlyozták, hogy az objektív valóságban a minőségi különbségek ellenére sem állnak fenn merev határvonalak. A kibernetikai ismeretek révén ez a tétel az eredetinél bővebb értelemben nyer újabb igazolást. Ugyanis nemcsak az tűnik ki, hogy a minőségi különbségek nem szigetelik el mereven egymástól az anyag különböző mozgásformáit, hanem hogy a minőségileg eltérő mozgásformákban létező — a kibernetika definíciójában jellemzett — anyagi rendszereknek a legáltalánosabb dialektikus törvényszerűségeken kívül vannak konkrétabb, éppen *a működésükre vonatkozó közös* törvényszerűségeik is. Fontos megjegyezni, hogy eddig csak a filozófia tárt fel olyan törvényszerűségeket, amelyek valamennyi mozgásformára (beleértve a gondolkodást is mint az emberi agy funkcióját) érvényesek. Most viszont példa adódott az összes mozgásforma-osztályt részlegesen jellemző szaktudományos törvényszerűségek levonására is. Ennek révén tág lehetőségek nyílnak olyan rendszerek analóg vonásainak újszerű értelmezésére és elemzésére, mint például az élő szervezetek, a gazdaság, a társadalom stb. Szándékosan ezeket a példákat említjük, mert filozófiai szempontból éppen itt mutatkoznak problémák.

Az anyagi rendszerekben a specifikus mozgásformára jellemző törvényszerűségeken túl érvényesülő közös működési törvények fennállása — mint Kalmár László megjegyzi[12] — szép új bizonyítékául szolgál a világ anyagi egységének.

3. *A kibernetika alapproblémája*

A kibernetika alapproblémája a gép és a gondolkodás lehetőségei kölcsönös viszonyának vizsgálata.

A. A. Ljapunov az egyik cikkében[13] egy alapproblémaként jellemzi a számológépek és a gondolkodás kölcsönös viszonyának kérdését, megjegyezve, hogy ezzel összefüggésben alakult ki az egész kibernetikai tudomány. A továbbiakban utal arra, hogy ebben a megfogalmazásban még igen sok a bonyolultság, ugyanakkor bizonyos meghatározatlanság is rányomta bélyegét, éppen ezért számos előzetes feladat megoldása szükséges az alapprobléma kielégítő megválaszolásához.

Kétségtelen, hogy kezdettől fogva élénk érdeklődést váltott ki a kutatók körében ez a kérdés. Szokásosabb megfogalmazása: gondolkodnak-e a gépek? Azonnal megjegyezzük: az ilyen fogalmazás olyannyira pontatlan, hogy jóformán semmire sem lehet vele menni. Fogalmazzuk át a következő formában: lehetséges-e olyan gépeket konstruálni, amelyek kimerítően megvalósítják az emberi agy funkciójaként ismert gondolkodást? Még ebben a fogalmazásban

[12] L. Kalmár i. m. 295. o.

[13] A. A. Ljapunov: A kibernetika néhány általános kérdéséről. Problemü kibernetiki I. Moszkva, 1958. 6. o.

is sok a pontatlanság és meghatározatlanság, de ezt a későbbiek során megkíséreljük kiküszöbölni.

Mielőtt a részletekre térnénk, utalunk arra, hogy a kibernetikusok és a filozófusok körében szélsőséges álláspontok is fellelhetők.

A) A kibernetika művelői közül sokan lehetségesnek tartják a gondolkodó gépek realizálását, sőt vannak, akik egyes mai kibernetikus szerkezetek működését azonosítják a gondolkodással. Leggyakoribb érvük erre: csupán definíció kérdése az, hogy gondolkodónak tekintünk-e egy gépet vagy sem. A kibernetikusok eme csoportja a gondolkodásnak valamiféle behaviorista meghatározásából indul ki.

E. Berkeley az egyik könyvében[14] — a gondolkodás fogalmát vizsgálva — említ néhány példát. Amikor számokat adunk össze, vitathatatlanul eszünket használjuk, gondolkodunk. Ha egy kutya vagy egy ló — írja Berkeley — megadott számokat össze tudna adni, s az eredményt közölni tudná, akkor ezeket az állatokat gondolkodóknak neveznénk. Ámde már egy egyszerű asztali számológép képes erre, sőt lényegesen gyorsabban végzi a számolást, mint az ember. További hasonló példák után összefoglalóan a következőt olvassuk: „A gép információt kezel, számol, következtet és dönt, az információkkal ésszerű műveleteket hajt végre. Ezért a gép gondolkodni tud." Berkeley végezetül azt is megjegyzi, hogy csak „bizonyos gondolkodási fajtákra" nem képesek a gépek: például nem tudnak intuitíve gondolkodni vagy világos sejtésekhez jutni.

A. Turing[15] — akinek óriási érdemei vannak az automaták általános elméletének kifejlesztésében — e kérdéssel kapcsolatban, hogy ti. lehetséges-e gondolkodó gép, a következő példát említi (egy kissé egyszerűsítjük): ha valaki szabadon választott kérdéseket tehet fel, például távgépíró segítségével, s ha a kapott válaszokból nem tudja eldönteni, vajon a válaszoló ember vagy gép, akkor — amennyiben a válaszok géptől származtak —, az adott gépet gondolkodónak nevezzük.

Jegyezzük mindjárt meg, hogy a kérdés ilyen megközelítői a gondolkodásnak csak egyik — nem is a leglényegesebb — elemét ragadják ki, és azonosítják a gondolkodás általános fogalmával. Így az utóbbi példában csupán a kérdés-válasz viszonyra lehetünk tekintettel, márpedig ez nem tartozik a gondolkodás lényegéhez. Ezen az alapon könnyű eljutni addig, hogy egy automatikus forgalomszabályozó berendezéstől a napraforgóig, esetleg egy jól szervezett könyvtárig minden olyan folyamatot gondolkodásnak nevezhetnénk, amelyben automatikusan történik az információk feldolgozása, és a válaszadás egy külső hatásra, feltéve hogy ez valamely az emberi tudatra is jellemző funkcióhoz analóg módon történik. A gondolkodás fogalmában tükröződő lényeges ismertetőjegyek figyelmen kívül hagyása azonban megengedhetetlen önkényeskedéshez vezet, ti. vagy bizonyos speciális célok érdekében kiagyalt definícióvá silányodik, vagy esetleg olyan gondolkodásfogalom kispekulálását eredményezheti, amelynek értelmében az derül ki, hogy még az ember sem képes gondolkodni.

B) A másik szélsőséges álláspont nem tartja lehetségesnek a tudati folyamatokkal analóg gépi folyamatok realizálását. Tekintsük át röviden

[14] E. Berkeley: Giant Brains or Machines that Think. New York, 1956. 4—5. o.
[15] A. M. Turing: Lehetséges-e gondolkodó gép? Moszkva, 1960. és vö. Tarján Rezső: Neuronális automaták. Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 2. sz. 184—185. o.

ennek az álláspontnak egy *indoklását*, amely kifogásolható. Az 1950-es évek elején kialakult vitákban a kibernetika-ellenesek egyik fő érve az volt, hogy a kibernetika egész kérdésfeltevése a mozgásformák visszavezethetőségének megcáfolt tételére alapozódik. Úgy vélték, hogy a kibernetika a bonyolultabb, magasabb rendű mozgásformákat (például élő szervezeteket, gondolkodást) alacsonyabb rendű mozgásformákra (például fizikaira) próbálja visszavezetni. Ezen az alapon minősítették például csupán játékszereknek a reflexutánzó berendezéseket, s tekintették misztifikációnak a hozzájuk fűzött magyarázatokat.[16] Még inkább ez volt a vélemény az elektronikus számológépekben realizálható funkciók tekintetében.

A kibernetikai vizsgálatokban azonban nincsen szó a mozgásformák sem mechanikus materialista, sem idealista értelemben vett visszavezetéséről. (Nem szabad; hogy megtévesszen bennünket sok valóban túlzó metafora használata.) A kibernetika kérdésfeltevése ugyanis ebben a vonatkozásban egészen más, mint amit egyesek tulajdonítottak neki. A kibernetika célja nem az, hogy valamely mozgásforma törvényszerűségeit kiterjesszék minőségileg más mozgásformákra, hanem a tetszőleges mozgásformában létező vagy lehetséges rendszerek közös működési törvényszerűségeinek leszűrése. (Hogy ilyenek vannak, az a kibernetikai törvényszerűségek vizsgálatánál is kiderült.) Ebből következik az, hogy az egyes mozgásformák között fennálló minőségi különbségek még egyáltalán nem jelentik a funkcionális egyezések lehetetlenségét olyan anyagi rendszerek között, amelyek különböző mozgásformákban léteznek. Eltérő jellegű struktúrák egyes jól körülhatárolt funkcióikra vonatkozóan hasonló (sőt egyező) eredményeket produkálhatnak. Jól ismeretes az emelődaru-kéz példázat, amelynek többnyire csak a negatív oldalát szokás kiemelni, nevezetesen, hogy bár a kéz is, az emelődaru is alkalmas tárgyak felemelésére, mégsem lehet azt mondani, hogy a kettő azonos. Ez természetesen igaz, de helyénvaló rámutatni a funkcionálisan egyező vonásokra is. Az emelődaru és a kéz — minőségi különbségüktől függetlenül — egyetlen funkció (jelen esetben valamely tárgy felemelésére való alkalmasság) tekintetében megegyeznek. Egyébként — a példánál maradva — gyakorlatilag megoldott kérdés a kéz számos más funkciójának helyettesítése egy alkalmasan szerkesztett berendezés, a manipulátor segítségével. Ez különböző tevékenységekben az emberi kézzel azonos eredményt ér el (s funkciói ezekben azonosak a kéz funkcióival), függetlenül attól, hogy minőségi szempontból természetesen az éles különbségek megmaradnak a kettő között. Nagyjából hasonló értelemben lehet beszélni a minőségileg különböző, de némely funkcióban azonos anyagi rendszerekről. Hasonló (vagy azonos) funkciók különböző minőségű rendszerekben történő megvalósulása tehát — a mozgásformák visszavezethetetlensége tételének megsértése nélkül — túlvisz bennünket az emberi agy és a megfelelően konstruált gép ismeretes minőségi különbségére hivatkozó ellenérvek akadályán. Megjegyezzük, hogy itt természetesen még nem egy állításról, hanem egy indoklás bírálatáról van szó.

Ez a rövid közbevetés is arra figyelmeztet, hogy a kibernetika alapproblémájának vizsgálata előtt szükséges a benne szereplő fogalmak egyes lényeges ismertetőjegyeinek alaposabb szemügyre vétele.

[16] Vö. A. Lentin: La Cybernetique: problèmes réels et mystification. La Pensée, 1953. 47. sz.

A gondolkodás fogalmáról

A gondolkodást egy sereg szaktudomány — köztük nem kismértékben a kibernetika is — vizsgálja. A fogalom általános meghatározása azonban — többek között mivel határfogalomról van szó — a filozófia hatáskörébe tartozik. A dialektikus materializmus kidolgozta a gondolkodás általános fogalmának egy olyan meghatározását, amely megóv például a behaviorisztikus típusú meghatározások során felmerülő nehézségektől. Emeljük ki ebből a meghatározásból a számunkra most lényeges ismertetőjegyeket. A dialektikus materializmus — támaszkodva a szaktudományok eredményeire — a gondolkodás döntő ismérvének tekinti, hogy az objektív valóság általánosított, a lényegre irányuló visszatükrözése, és hogy az emberi agy funkciója. A gondolkodás az anyagi világ fejlődésének legmagasabb rendű termékeként lép fel az emberi társadalom kialakulásával párhuzamosan.

A gondolkodás fogalma mind gazdagabbá válik, ahogyan a szaktudományok egyre több részletet derítenek fel az emberi agy struktúrájáról és működéséről. Mindenesetre a fenti filozófiai meghatározás adta keretek elégségesen tágak további megismerendő részletek befogadására.

A kibernetikai okfejtésekben a gondolkodásnak ez az igen általános és filozófiai szempontból rendkívül hatékony fogalma sokszor nehézkesnek bizonyul, mert a világnézeti szempontból fontos ismérvek kiemelésén túl itt szükséges az emberi agy működésére, a gondolkodás megvalósulásának részleteire, a funkció szerkezetére stb. vonatkozó ismertetőjegyek feltárása is. De — mint látni fogjuk — a gondolkodás fogalmának említett lényeges ismertetőjegyei hozzásegítenek a kibernetika alapproblémájának egy első megközelítésű vizsgálatához.

A dialektikus materializmusban adott meghatározásából kiindulva a gondolkodás fogalmát kizárólag az emberi agy bizonyos fajta, visszatükrözési funkcióinak jellemzésére tartjuk fenn. Ezek után kérdésünk így fogalmazható: vajon az emberi agytól minőségileg különböző struktúrák révén egyáltalán megközelíthetők-e az emberi agy gondolkodási funkciói, s ha igen, milyen mértékben? Itt még csak a kérdést fogalmaztuk át oly módon, hogy a hagyományos terminológiával összeütközésbe ne kerüljünk. Különben világos, hogy problémánk a filozófiában használatos fogalomrendszer segítségével történő szabatosabb körülírás esetén sokkal inkább egyértelművé és élessé válik.

A gép fogalmáról

Rendkívül problematikus a gép fogalmának a jelen összefüggésben is használható egzakt meghatározása. Elsősorban arra kell utalnunk, hogy itt fokozott mértékben figyelembe kell venni a történetiség szempontját. Bizonyos, hogy mindazok a gép-fogalmak, amelyeket a (mai értelemben vett) kibernetikus gépek megjelenése előtt kidolgoztak, manapság már szűkek. Ezek ugyanis meghatározott típusú gépek konkrét tulajdonságainak absztrakciója útján keletkeztek egy adott időszakban. De hiánya érződik egy olyan átfogó gép-fogalomnak, amelyben visszatükröződnének az összes mai értelemben vett gépek lényeges ismertetőjegyei. A nehézséget fokozza, hogy ha a mai gépek egyes konkrét tulajdonságaiból kiindulva kísérelnénk meg rögzíteni a gép-fogalmat, minden bizonnyal ez a fogalom is hamarosan elévülne, és emiatt

aligha lenne használható problémánk vizsgálatában. Éppen ezért nem konkrét tulajdonságok kiemelésével kell törekednünk a gép fogalmának kialakítására, hanem az eddig tapasztalt fejlődésben érvényesülő történetiség szempontjából kell kiindulnunk. Egy olyan keretfogalom meghatározása szükséges, amely a ma kirajzolódott fejlődési utakon létrejövő új géptípusokat is magába foglalhatja. Ellenkező esetben ugyanis csak a mai gépek egészen konkrét és változó tulajdonságaiból általánosítva hamis irányokba is tévedhetünk, és az emberi agy funkciói, valamint a gépek működése között olyan korlátokat feltételezhetünk, amelyeket a gépek további fejlődése le fog rombolni.

Induljunk ki egy olyan keretfogalomból, amelynek használatával elkerülhetővé válnak az imént jellemzett nehézségek. Nevezzük gépnek a célszerűbben működő, emberi (fizikai vagy szellemi) munkát helyettesítő, végső fokon az ember által tervezett és alkotott olyan anyagi rendszereket, amelyek mozgásformáikat tekintve a társadalmi és biológiai mozgásformáknál alacsonyabbrendűek. Egyéb korlátozó szempontot ne használjunk.

Két megjegyzést kell fűznünk ehhez a meghatározáshoz.

a) Bizonyos, hogy meghatározásunk az összes eddigi géptípusokra érvényes. De ugyanakkor lehetőséget ad újabb géptípusok befogadására is. Figyelembe kellett venni pl. azokat a lehetőségeket, amelyek az önreprodukáló automatákra vonatkozó vizsgálatok során vetődtek fel.

Neumann János még az 1940-es évek végén bebizonyította,[17] hogy lehetségesek önreprodukáló automaták: nincs elvi akadálya olyan automaták konstruálásának, amelyek korlátlan mennyiségben rendelkezésre álló alkatrészek esetén tökéletes pontossággal elkészítik saját hasonmásukat, ezek ismét önmagukét és így tovább.[18] (Természetesen a Neumann-féle automata önmaga megkonstruálása mellett egyéb gépeket is építhet „melléktermékként", ha erről programjában gondoskodás történik.)

Kalmár László 1962-ben egyszerűsítette az önreprodukáló automatákra vonatkozó Neumann-tételt.[19] Bebizonyította ugyanis, hogy már az egyszerű másológépek körében is fennáll az önreprodukálás lehetősége. A bizonyítás vázlatos gondolatmenete a következő: tegyük fel, hogy adva van két példányban olyan másológép, amely alkalmas arra, hogy a benne szereplő összes alkatrészeket és az ilyen alkatrészekből tetszés szerinti konstrukciókat (köztük magát a gépet is) lemásolja. Ebben az esetben az egyik gép elé mintául odaállítjuk a másik gépet. Ez le fogja másolni azt, vagyis önmaga mását. Végeztessük a másolást két példányban, hogy a lemásolt gépnek ismét rendelkezésére álljon egy olyan másolandó, amely szintén azonos vele. Ezután már csak arról kell gondoskodni, hogy a keletkezett új automatapárok lineárisan helyeztessenek el, továbbá, hogy a vezeték (az energiaforrástól) mindig tovább épüljön és elegendő nyersanyag álljon rendelkezésre.

A biológiai szaporodással funkcionálisan többé-kevésbé analóg jelenségnek ettől a vonatkozásától most tekintsünk el, és csupán azt vegyük figyelembe,

[17] J. von Neumann: The general and logical theory of Automata, The Hixon Symposium on Cerebral Mechanism in Behaviour. New-York 1951, 1—41. o.

[18] További meggondolások lehetővé tették annak feltételezését, hogyha a kiinduló rendszer szervezettsége és bonyolultsága egy meghatározott szint felett van, akkor az általa konstruált utódrendszerek az eredetinél bonyolultabbak lehetnek, tehát a keletkező automatasor egy fejlődési vonalat képviselhet. E feltevéssel az alapprobléma vizsgálata új megvilágításba kerülhet, de most erre a feltevésre nem térünk ki.

[19] L. Kalmár: Über eine Variante des Neumannschen selbestreproduzierenden Automaten (kézirat).

hogy a gép tud konstruálni más gépet. Ebben az esetben a gép alkotója egy másik gép. Definíciónkban ezért kellett megjegyezni, hogy az ember a gépnek csak végső fokon alkotója, mivel a természeti fejlődés nem eredményez célszerűen működő gépet. Ezt az ember tevékenységére, mint a kiinduló gép alkotójának tevékenységére kell mindig visszavezetni.

b) Arra a kikötésre, hogy a társadalminál és a biológiainál alacsonyabb mozgásformákban létező meghatározott anyagi rendszereket tekintjük gépeknek, nem csupán azért volt szükség, mert ez eddigi tapasztalatainkkal egybevág, hanem azért is, mert már eleve különbséget kell tenni a gépek fejlődése és a mesterséges úton előállítható élőlények perspektívája között. Zavarokat okozna egy olyan gépfogalom kialakítása, amelybe ez utóbbiak is beleérthetőek lennének. A mesterséges élőlények előállításánál — egészen általánosan fogalmazva — nyilván olyan feltételek megteremtéséről lesz szó, amelyek között hatni kezdenek az élőlényekre vonatkozó speciális törvényszerűségek, és egy gyorsított, de öntörvényű fejlődés alapján esetleg magasabb rendű élőlények alakulhatnak ki. (Csupán mellesleg jegyezzük meg, hogy e kérdés körül egészen más szempontból, nevezetesen a genetikus információ molekuláris kódolásának vizsgálatával a kibernetikának igen fontos szerepe van. De ez a probléma, bár kibernetikai, kívül esik a most vizsgált kérdés körén.) Ebben az esetben tehát a biológiai mozgásformának kivételezett szerepe van, s ezzel definiónk értelmében elhagytuk a gépek fogalomkörét. Itt ugyanis már nem élőlények strukturális és funkcionális utánzásáról van szó, hanem élőlények realizálásáról mesterséges úton.

*

A gondolkodás fogalmának fenti ismérvei és az imént meghatározott gép-fogalom segítségével kíséreljük meg ismét az alapprobléma elemzését. Tételezzük most fel, hogy lehetséges minden megismert agyi funkció teljes gépi realizálása. (Ez a lehető legnagyobb engedmény, amellyel a gépek fejlődési perspektíváit illetően élhetünk az alapprobléma vonatkozásában. Tisztában vagyunk azzal, hogy a feltevés túlságosan merész, és igen valószínűnek látszik, hogy csupán ideális esetre vonatkozik, de a végkövetkeztetés ezt a feltevést is megengedi.) Ebben az esetben még mindig egy igen lényeges különbség marad az agyi funkciók összessége (köztük a gondolkodás) és a gépek működése között. Egészen általánosan fogalmazva az élő szervezetnek és minden egyes szervének (köztük az emberi agynak) a funkciói esetében természetes úton — az anyag önfejlődése során — létrejött anyagi rendszerekről van szó. Ezek az emberi megismerés számára adottak, s őket mint a természet nagyon hosszú, szelekciós, de *spontán* fejlődésének igen bonyolult eredményeit megismernünk kell.

A gépek esetében az ember által mesterségesen alkotott, célszerű konstrukciókról van szó, amelyek — végső fokon — nem spontán módon alakultak ki. Keletkezésük előfeltétele az ember létezése volt. Bármilyen önreprodukáló automatasort képzelünk is el, az „első" gépnél (a kiinduló szerkezetnél) mint tervező s célszerűen építő ott áll az ember, akinek közbejötte nélkül a természet önmagától nem „konstruálta" volna meg az adott típusú anyagi rendszert. Ez a magától értetődő különbség viszont összefüggésbe hozható a dialektikus materializmus ismeretelméletének néhány fontos tételével, amelyek a megismerésre mint történeti folyamatra, továbbá a megismerés és az emberi gyakorlat viszonyára vonatkoznak. Az élő szervezetek mint természeti konstrukciók

az ember számára a megismerés tárgyaiként adottak, s egyre pontosabb tükrözésük a megismerés történeti folyamatában valósul meg. A gépek viszont az emberi megismerésnek a gyakorlat során realizálódó eredményeiként foghatók fel. (Természetesen az is világos, hogy a gépek konstruálása és működésük tapasztalatai visszahatnak az emberi megismerésre, és például elősegítik az élő szervezetek legáltalánosabb értelemben vett működésének jobb megértését. De most csak az előbb tárgyalt fő viszonyra vagyunk figyelemmel.) Az sem okoz nehézséget, amire már ma vannak példák, hogy a gép többre képes, mint konstruktőrje gondolta, hiszen „képességei" az *ismert* és benne felhasznált szerkezeti elemek, továbbá az ugyancsak *ismert* „beépített logikai elvek" néha utólag feltáruló következményeiként adódnak.

Az elemzett különbség azonban fontos következményekkel jár. Eredeti feltevésünkkel összhangban ugyanis vizsgáljuk meg azt az ideális esetet, amelyben megengedhető az emberi agy összes ismert funkciói gépi realizálásának lehetősége. Másképpen kifejezve ez azt jelenti, hogy az adott feltételezés esetén az emberi agy valamennyi *megismert* funkciója gépi úton megvalósítható, tehát a gondolkodás gépi realizálása kizárólag az agy funkcióira vonatkozó megismerésünk függvénye. A gép e feltevés értelmében mindazokat, de csakis azokat a funkciókat tudja teljesíteni, amelyeket az emberi agyra vonatkozóan megismertünk. Tehát ebben az esetben ahhoz, hogy az emberi agy funkcióit tökéletesen realizálni tudjuk gépi úton, ezek maradék nélküli, vagyis abszolút ismeretére volna szükség. Ez viszont azt jelenti, hogy a gép, bár feladatainak megoldásában az adott szinten hatékonyabb is lehet, mint az ember (például elegendő memóriakapacitás esetén adott véges számú feladatkör minden egyes esetét végig tudja vizsgálni „fáradság nélkül"), mégis mindig szükségképpen elmarad az emberi agy teljesítőképessége mögött, mivel csak a megismert funkciókat vagy az ezekből következőket tudja realizálni. Az emberi agy működésének viszont egyik legfontosabb sajátossága, hogy megismerő funkciói szakadatlanul fejlődnek, és minőségi ugrások következnek be körükben. Az emberi agy nem egyszer s mindenkorra adott gondolkodási sémák segítségével tükröz, hanem minőségi értelemben is új eljárásokat tár fel saját működésében. Világos, hogy eredeti feltevésünk értelmében *is* a legtöbb, amit a gépről mondhatunk, hogy szükségképpen „tempólemaradásban" van az emberi gondolkodással szemben.

De még tovább mehetünk. Az emberi agy tevékenysége és a gépi funkciók közötti különbségek csökkentése az emberi agy szerkezeti elemeinek és ezek összefüggéseinek maradéktalan ismerete mellett az emberi agy és a külvilág kölcsönhatásainak teljes és pontos visszatükrözését is megköveteli. Mivel a gépek az ember megismerő tevékenységének (és természetesen az emberi gyakorlat fejlődésének) eredményeiként keletkeznek, ahhoz, hogy az emberi agy funkcióit maradék nélkül realizálni tudják, szükséges az előbb említett összefüggések tökéletes ismerete is. Tehát nemcsak az emberi agy mechanizmusának tökéletes ismeretéről, hanem az emberi agy és az objektív valóság összefüggéseinek maradék nélküli ismeretéről is szó van akkor, amikor a gondolkodás teljes utánzásáról beszélünk. Ezt a dialektikus materializmus terminológiájával az abszolút igazság megismerésének nevezzük. A dialektikus materializmus fontos ismeretelméleti tétele, hogy az abszolút igazság teljes feltárása csak a megismerés végtelen folyamatában lehetséges.

Ebben a meggondolásban tehát a lehető legtágabb feltevésekkel éltünk a gépek fejlődési perspektíváit illetően. Csupán azt kötöttük ki, hogy a bio-

lógiainál alacsonyabb rendű mozgásformákban léteznek, és hogy végső fokon az emberi alkotó tevékenység eredményei. Ezeken túl eltekintettünk minden olyan fejlődési akadálytól, amely konkrét módon a gépek fejlődésének útjába állhat. De még ebben az esetben is olyan különbség adódott az ember és a gép között, amely legfejlebb egy végtelen megismerési folyamat eredményeként tűnhetne el, amely tehát gyakorlatilag feltétlenül fennmarad *funkcionális értelemben is* az emberi agy és a gépek működése között.

Valószínűnek látszik, hogy nem is lenne célszerű valamely konkrét elvi korlátot vagy határt állítani a kibernetikai gépek fejlődésének útjába. Az eddigi tapasztalat arról győz meg, hogy minden vélt konkrét korlát a kibernetikai gépek teljesítőképessége előtt idővel leomlik. Éppenséggel azt tapasztaljuk, hogy az emberi agy és a gépek között fennálló valamennyi funkcionális különbség helyes megállapítása a későbbi fejlődés során ezen különbség csökkenésének tendenciáját vonja maga után.

*

Az alapproblémára első megközelítésben adott válasz annyi gyakorlat értékkel bír, hogy kizárja a fantasztikus spekulációk egy tekintélyes csoportját. Az utóbbi években ugyanis meglehetősen sok irreális nézet alakult ki a kibernetikai gépek teljesítőképességeinek perspektíváiról, különösen a szociológiai problémák területén. Azon mit sem csodálkozhatunk, hogy ezek a nézetek a válsággal terhes burzsoázia ideológiájában fogantak, s leltek terjesztőikre. Legfeljebb leszögezhetjük: ez újabb jele annak, hogy a burzsoázia ma már a legragyogóbb tudományos és társadalmi perspektívák feltűnésénél is csak sötéten tudja megrajzolni a jövőt. Ez a válság és sötéten látás azonban nem az emberiség jövőjére, legfeljebb a burzsoázia jövőjére vonatkozhat. Csupán néhány példa felsorolásával illusztráljuk ezt.

E. A. Arab-Ogli „A szociológia és a kibernetika" című cikkében[20] idézi Ashbyt, a kibernetika egyik kiváló művelőjét, továbbá P. de Latilt és másokat. Ashby például arra a következtetésre jut, hogy lehet olyan gépet szerkeszteni, amelyet, ha ellátnak a világ politikai, gazdasági problémáit érintő adatokkal, statisztikákkal, minden szakértőt meghaladó, az élet valamennyi területére kiterjedő útmutatást ad. „Ezek az útmutatások talán érthetetlennek fognak tűnni azon emberek előtt, akik feladata majd az lesz, hogy engedelmeskedjenek a gépnek, de ha követik ezeket, meggyőződnek arról, hogy fokozatosan sikerült megoldaniuk a politikai és gazdasági nehézségeket, mert a gép megértette és felhasználta a számukra még mindig felfoghatatlan elveket és természeti törvényeket." Ashby következtetéseiben tehát a gép bizonyos értelemben meghaladja az embert, s ezáltal a társadalmat igazgató szerephez jut. Latil ezt még élesebben fejezi ki, régi reakciós elméletek magvait is elhintve: „A gépek parancsolnak az őket megalkotó szakértőknek, s a szakértők a csalhatatlan, szent, felkent gépek nevében parancsolnak a tömegnek." Ebből kiindulva a fenti szerzők sötét jövőt festenek az emberiség elé. A gépek lassanként egyre „önzőbbekké" válnak, saját maguk fejlesztésére, tökéletesítésére fordíttatják a legnagyobb költségvetési összegeket s a legtöbb munkát. Fejlettségüknek egy magas, de elérhető fokán ráeszmélnek, hogy „többé nincs szükségük az őket kiszolgáló emberekre". S a ráeszmélést döntés követi . . .

[20] E. A. Arab-Ogli: Szociológia és kibernetika. Voproszü Filoszófii. 1958. 5. sz.140. o.

Ezek a következtetések tehát már odáig jutnak, hogy a gép minden tekintetben meghaladja az embert, és mint feleslegeset, elavultat, régit kiszorítja.

A fenti szerzők szociológiai térrel leszűrt következtetéseiből képet lehet alkotni, hogy milyen messzire jutottak a gépek feltételezett teljesítőképességéről alkotott véleményükben, s egyben milyen messzire jutottak a valóságtól is. Már láttuk, hogy a kibernetika alapproblémájára első megközelítésben adott válasz is gyakorlati ellentmondásban áll ezekkel a következtetésekkel. A fantasztikus nézetektől ugyan nyugodtan eltekinthetünk, de ezzel még nem válaszoltunk arra a kérdésre, hogy vajon lesz-e a gépeknek valamilyen szerepük a társadalmi élet irányításában. A gyakorlat máris azt mutatja, hogy a gépek ezen a területen igen fontos feladatokat fognak ellátni, s az embernek az eddigi történelem során semmihez sem hasonlítható segítőeszközei lesznek. Mert valóban mindazok az előnyös tulajdonságok, amelyek a gépeket jellemzik, nagymértékben kihasználhatók a társadalmi élet számos jelenségének elemzésénél és megtervezésénél. A gazdasági tervezések során — bár a szocialista országok eddigi gyakorlata azt mutatta, hogy a népgazdasági fejlesztési tervek általában igen realisztikusak — a társadalmi élet szerfelett sok tényezőjének, adatának, feltételének és főleg összefüggésének részletes elemzése gyakorlati nehézségekbe ütközik, hiszen a tervek elkészítéséhez nem áll rendelkezésre korlátlan idő. A gyakorlati nehézségeket esetenként szubjektív szempontok alapján hidalják át, ami ismét hibák forrása lehet. Az elektronikus számológépek lehetőséget nyújtanak arra, hogy a gyakorlati nehézségeket a minimálisra csökkentsék, és a szubjektív szempontokból fakadó hibalehetőségeket kiiktassák. A gépeknek ily módon — bizonyos értelemben — valóban lesznek társadalmat igazgató funkcióik, ezeket azonban a felettük álló ember szabályozza és hozza összhangba az egész eddigi gyakorlattal.

Végül még egy megjegyzést teszünk. El kell tekinteni a felvetett kérdés vizsgálatánál minden érzelmi mozzanattól. Az ember nem alacsonyítja le, ha az általa szerkesztett gép viszonylag tökéletesen (néha még nála is tökéletesebben) realizál sok olyan folyamatot, amelyről eddig azt hittük, hogy csak az emberi agy funkciójaként valósul meg: ellenkezőleg az ember alkotó munkáját még magasabbra emeli. S emellett régebben elképzelhetetlen gyakorlati hasznot eredményez. Hiszen a kibernetika természettudományos és technikai alapon megnyitotta az utat az igazi értelemben automatikus, önmagát fejlesztő termelőapparátus felé, amellyel dolgozva az ember megszabadul nemcsak a nehéz fizikai, hanem a gyötrő sematikus szellemi munkától is. Végeredményben e tudományág — sok más modern tudományos eredményhez hasonlóan — a társadalmi fejlődés új szükségletei talaján született, és szemmel láthatóan nem kis szerepe lesz abban, hogy létrejöjjenek a természettudományos és technikai előfeltételei annak, ami felé a társadalom útja vezet: a kommunizmusnak.

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КИБЕРНЕТИКИ

Шандор Секей

В введении своей статьи автор дает конспективную картину о дискуссиях, сопровождавших возникновение кибернетики, о сегодняшнем состоянии дискуссий между философами и кибернетиками, а также о взаимном отношении философии и кибернетики.

Во второй части статьи рассматривается понятие и предмет кибернетики. Автор дает обзор нескольких дефиниций понятия кибернетики, потом он подробно анализирует дефиницию Кальмара и, опираясь на нее, исследует предмет кибернетики, специфические черты закономерностей, обнаруживающихся в кибернетике, а также их отношение к законам специальных наук и философии.

Во второй части статьи рассматривается понятие и предмет кибернетики. Автор дает обзор нескольких дефиниций понятия кибернетики, потом он подробно анализирует дефиницию Кальмара и, опираясь на нее, исследует предмет кибернетики, специфические черты закономерностей, обнаруживающихся в кибернетике, а также их отношение к законам специальных наук и философии.

Более подробно рассматривается в статье взаимосвязь возможностей машины и мышления, которая характеризуется как одна из основных проблем кибернетики. Перефразировав этот вопрос в целях своего исследования, автор анализирует понятия машины и мышления, и на этой основе — превым подходом — он отыскивает связи между отдельными важными гносеологическими положениями диалектического материализма и результатами, касающимися возможностей машины и мышления. Наконец он рекомендует отказаться от отыскивания конкретных границ, относящихся к возможному развитию машин. Возможности развития машин обусловлены возможностями человеческого познания. И это — и ответ на основную проблему, отрицательное решение которой нельзя оправдеть ссылками на несводимость форм движения.

В заключение автор опровергает некоторые ложные выводы в связи с отдельными социологическими вопросами.

A FEW PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CYBERNETICS

by Sándor Székely

The introduction briefly describes the debates centering about cybernetics, the current philosophical arguments and the relation of philosophy to cybernetics.

The second part of the article surveys the theme of cybernetics, a few interpretations of its concept including a thorough analysis of Kalmar's definition and in light of it he examines the subject of cybernetics, the peculiar features of cybernetical rules and their relation to philosophical and other scientific laws.

The relation of thinking and machines and the future development of the latter fundamental problems in cybernetics are thoroughly treated. The author works up the theme applying a few important epistemological theses of dialectical materialism to the results of cybernetics. He suggests to stop searching for the concrete limits of development. This is dependent on human cognition and he thus solves a fundamental problem which, on the basis of the untraceability of the various forms of motion, cannot be correctly answered in the negative. The author finally refutes the false conclusions made to sociological questions.

A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban[1]

KULCSÁR KÁLMÁN

A jog és erkölcs viszonyának problematikáját a tudomány – a filozófia, a jogtudomány és a szociológia egyaránt – eddig általában három szinten vizsgálta: 1. mi a különbség a jog és az erkölcs között; 2. hogyan hat a jogszabály az erkölcsi normák alakulására és viszont; 3. melyek a jog, illetőleg a jogrend erkölcsi korlátai. Mint látjuk, az első kérdés a lényegre, a második és a harmadik pedig inkább a két társadalmi jelenség funkcionális egymásra hatására irányul. E vizsgálatoknak – általában a szocialista tudományra is érvényes – további jellemzője, hogy jórészt elvont síkon folytak, többnyire a jelenségek konkrét, akárcsak egy társadalmi alakulatra is alapozó elemzése nélkül.

S bár e kérdések így csak bizonyos eléggé általános szintig tárhatók fel, mégis meg kell kísérelnünk legalább annak megválaszolását, hogyan vetődnek fel a szocialista társadalom fejlődése során. Az ilyen szintű vizsgálat is vezethet valami eredményre: főleg abban az irányban, hogy kijelölheti a társadalom valóságát e vonatkozásban is ténylegesen felmérő vizsgálatok útját. Az adott keretek között azonban nem vállalkozhatunk elemzésekre, inkább csak eddigi eredményeinket összefoglalva, egy-két kérdés érintésére.

A jog és erkölcs viszonya meglehetősen régi problémája a jogtudománynak. A megoldások, ennek megfelelően, igen változatosak, de mégis két szempont szerint csoportosíthatók. A különbséget a tartalomban keresők általában arra a következtetésre jutnak, hogy a jogszabály a külső magatartásra vonatkozik, míg az erkölcsi szabály, norma a belső, a tudati szférához kapcsolódik. A formai jegyet előtérbe állítók szerint viszont a jogszabály állami kikényszeríthetőséggel rendelkezik, míg az erkölcsi normának ilyen szankciója nincs. E két felfogás természetesen számtalan variációban jelentkezik, keveredik egymással és más elemekkel is. Lényegüket azonban így lehetne összefoglalni, annál is inkább, mert éppen e két megoldás elemzése mutatja meg – szociológiai kötöttségük egyidejű feltárásával – azokat az elemeket is, amelyek a jog és erkölcs viszonyát a szocialista társadalomban jellemzik.

A külső magatartás és a belső tudati világ elválasztása – mint jogelméleti tanítás – először a kanti filozófiában nyert világos megfogalmazást. Mint ismeretes, a Kant külső cselekvésre vonatkozó törvényeket joginak, a cselekedetek belső meghatározására irányulókat pedig etikainak nevezte. Az elsővel való megegyezés a cselekedet legalitása, a másodikkal való megegyezés a cselekedet moralitása. Mielőtt tovább elemeznénk ezt a megkülönböztetést, rá kell mutatnunk az adott társadalomból fakadó szociológiai alapjaira, hiszen a jogi követelménynek a külső magatartásra való szorítása nem szub-

[1] Az MTA Filozófiai Intézete 1962. nov. 1-i tudományos ülésén elhangzott előadás.

jektív tendencia a polgári jogelméletben, hanem a tőkés társadalmi valóságból fakad. A tőkés társadalom első szakaszában, a szabadverseny társadalmi-gazdasági uralmának idején a társadalmi viszonyok az állam tevékenységét, így a jogi szabályozást is elvileg a polgárok magatartásának külső összehangolására szorították. Noha ennek megvoltak a tudati következményei is, mégis ez a társadalmi helyzet jutott kifejezésre a jogi szabályozásban és a jogi ideológiában egyaránt. Emlékeztetünk itt Marx kitűnő jellemzésére a burzsoának a törvénnyel szembeni magatartásáról, amelyből világosan kitűnik, hogy a polgári osztály még saját tagjaitól sem igényelte a jogszabályok erkölcsi jellegű helyeslését. A jogszabályoknak a külső magatartásra való korlátozottsága szemben az erkölcsi szféra belső, tudatinak tartott jellegével és e két világ merev elválasztása ezt a társadalmi méretű polgári fenntartást, a saját jogszabályaival szembeni belső integritási igényt is jelzi. Közbevetőleg: bár messzire vezetne, de ki lehetne mutatni, hogy a belső meggyőződésnek a kanti erkölcsfilozófiában sincs sok szerepe, hiszen az általa hirdetett tiszta „Sollen" eszméje kiiktat minden értékelést az erkölcsi törvénnyel kapcsolatban is, és nem más, mint az erkölcsi törvény szellemének való feltétlen behódolás, a törvény eszméje iránti feltétlen tisztelet. Csak annyit jegyzünk meg ezzel kapcsolatban, hogy ez utóbbi tétel világosan jelzi a Kantnál klasszikus formában megjelenő megkülönböztetési elv tényleges képtelenségét a jog és az erkölcs viszonyának meghatározására, illetőleg jelzi azt a tényt, hogy *e két társadalmi jelenséget még a polgári társadalomban sem lehet ilyen módon egymástól elválasztani*. A polgári kötelességeszme ugyanis éppen annyira formális a jog, mint az erkölcs esetében, ahogyan a polgári jog és a polgári erkölcs egyaránt a polgár általánosított formában jelentkező viszonya saját létfeltételeihez — amint erre már Marx és Engels is rámutatott. Ezek a létfeltételek pedig általános szinten csak a *külső magatartás* kényszerrel is biztosított megfelelőségét igénylik. Hogy ez a kényszermorál ténylegesen morális bizonytalanságot takar, annak bizonyítására elegendő akárcsak Thomas Mann regényalakjainak, Thomas Buddenbrooknak vagy Gustav Aschenbachnak „Haltung"-erkölcsére utalni, amely a legteljesebben külső jellegű, és belsőleg csupán morális zavarodottságot takar. Később rátérünk majd arra, hogy az ilyesfajta bizonytalanság — vagy inkább: az erkölcsi szabályok sokfélesége — milyen társadalmi jelenségekből származik.

A polgári jogelmélet a későbbi fejlődése során sem tudta a jog és erkölcs viszonyának a kanti elméletben kifejeződő megoldását meghaladni. Igaz ugyan, hogy már Hegel is törekedett erre, és azóta is találkozhatunk ilyen kísérletekkel, ezek azonban végső soron nem vezettek sikerre. Ahol úgy látszik, hogy a megoldás túljut ezen a kettősségen, vagy olyan negatív irányú következtetést jelentett, mint a jogi realizmus némely elmélete, amely szerint a jog nem irányítja a külső magatartást sem, vagy pedig beiktatta a jogszabályok „erkölcsi" elismerésének elemét (pl. Timasheff vagy Llewellyn). Erről az elismerésről azonban a közelebbi vizsgálat kideríti, hogy nem jelent ún. szociáletikai meggyőződést, hanem csupán a *jogrend tényleges hatékonyságáról* való meggyőződést. Azaz annyiban érinti a tudatot, hogy felismeri: jobb engedelmeskedni, mint szabad folyást engedni a kikényszerítés folyamatának.

A külső és belső elválasztásával nem lehetett megmagyarázni a jog és erkölcs különbségét a polgári jogelméletben; ez a tény már eleve arra indít, hogy a megoldást más úton keressük. De ezen túl: a tudat és magatartás dialektikus egységének a pszichológiában már meglehetősen elfogadott tétele is az említett

különbségtevés felülvizsgálatra kényszerít, nem is szólva a társadalomban tapasztalható, a jog és az erkölcs alakulásával egyaránt összefüggő tényezőkről. Ezek elemzése nyomán arra a megállapításra kellett jutnunk, hogy *az erkölcsi szabályok egy része éppen úgy megszokott magatartásokban jelentkezik, mint a jogszabályok egy része*, továbbá: *az erkölcsi szabályok egy része éppen úgy a helyeslő elfogadás alapján válik magatartássá a társadalom bizonyos körében, mint a jogszabályok egy része s végül: az erkölcsi szabályok egy része éppen úgy a külső kényszer nyomására érvényesül és jut kifejezésre magatartásokban, mint a jog szabályainak egy része.* A jogi és az erkölcsi normák érvényesülését illetően e háromféle csoportosítást azonban csak a szemléletesség kedvéért fogalmaztuk meg ennyire mereven elválasztva, ténylegesen a legkülönfélébb kombinációkban is jelentkezhetnek az érvényesülés folyamatában.

Végeredményben tehát azt állítjuk, hogy az erkölcs és a jog bizonyos szabályai az egyéni tudat részei is, akár a megszokottság, akár a tudatos helyeslés következtében, míg más szabályok — akár az erkölcs, akár a jog vonatkozásában — társadalmi kényszer folytán irányítják a magatartást kisebb-nagyobb hatással a tudatra. Ha tehát a tudat és magatartás dialektikus egységében a két elemet még megkülönböztetjük, akkor az egyik szabályrendszer éppen úgy hozzátartozik mindkét elemhez, mint a másik. Ez a polgári jog és erkölcs tekintetében is így van. A kérdés viszont, amelyet döntőnek látunk az, hogy a társadalomban milyen körben és milyen szabálytömeget tekintve érvényesül akár a jog, akár az erkölcs elsősorban társadalmi kényszerként? Itt térhetünk vissza röviden arra a problémára, amelyre a polgári „Haltung"-morál kapcsán utaltunk, azaz a társadalomban élő „hivatalos" erkölcs és az ezzel esetleg szembenálló tényleges erkölcsi magatartási minták kérdésére. Nem kétséges, hogy az ember tudatát a helyeslően elfogadott magatartásszabályok vonatkozásában is a léte határozza meg. Ez a lét persze társadalmi, de semmiképpen sem egysíkú. A társadalom tagozódásának — akár osztály-, réteg, vagy csoportértelemben, akár falu—város stb. vonatkozásban, akár pedig a társadalmi, sőt az egyéni tudat történeti „terheltsége" folytán kialakult különbségek tekintetében — ebben a vonatkozásban is van jelentősége, azaz a társadalom az egyén számára meglehetősen változatos magatartási mintákat kínál. Ezek a minták és a társadalom általánosan — vagy ha úgy tetszik, hivatalosan — érvényesülő erkölcsi felfogása és normái ellentétesek is lehetnek, és, ami a lényeg: *meghatározott társadalmi valóságtartalommal és a társadalmi viszonyok egy bizonyos köréhez vagy köreihez való kötöttséggel rendelkeznek.* (Természetesen nem szólunk most itt a kizárólag individuális jellegű, sokszor mentális sajátosságokhoz kötött eltérésekről.)

A társadalom fejlődési fokától, a társadalom, az állam és a jog viszonyában tartalmat jelentő társadalmi viszonyok alakulásától függ, hogy az adott társadalomban élő erkölcsi normák és jog milyen kapcsolatban állanak egymással, hogy a kényszer milyen körben és módon jelent tényezőt követésükben.

A belső kényszer, amellyel a polgári tudomány operál a jog és erkölcs viszonyát illetően az erkölcsi normák érvényesülési folyamatában, tulajdonképpen *fogalmi ellentmondás.* Kényszer ebben a relációban is csak társadalmi természetű lehet. Amíg saját elveinket kényszerítőnek érezzük, addig ezek nem helyeselt és elfogadott elvek. Az akarat kialakítására ható — és végül a magatartásban is objektiválódó motívumok közül kényszerítőnek azokat érezzük, amelyek — akár a tudatos helyeslés következtében, akár szokásszerű auto-

matizmussal – nem váltak tudatunk részévé. A probléma abban keresendő, hogy a jog esetében általában *másfajta kényszer* nyilvánul meg, mint az erkölcsi szabályok esetében. Mai társadalmunkban a jogszabályok mögött álló állami kényszer azokat a normákat védi, amelyek a társadalomnak az állam által való irányítása, szervezése, az embereknek e viszonyban releváns magatartása tekintetében különösen fontosak. Ez a kényszer tehát nem csupán formailag más, hanem az általa védett szabálytömeg bizonyos tartalmi különbséggel is rendelkezik az erkölcsi szabályokkal szemben, amelyeket a *társadalmi kényszer más megnyilvánulási formái*, pl. megvetés, a közvélemény helytelenítő állásfoglalása, és számtalan más, az egyének egymás közötti viszonyában kellemetlen hatású tényezőként megmutatkozó jelenség véd, akár az egész társadalom vonatkozásában, akár pedig egy bizonyos körben van csoportra vonatkozóan nyilvánul meg. Ki kell emelnünk, hogy ebben a vonatkozásban ilyen kényszerként jelentkezik – esetleg a társadalmi kényszer elemeit kiváltóan is – az adott körben vagy csoportban, esetleg az egész társadalomra vonatkoztatva a norma *általánosan követettsége* is.

A társadalomnak fentebb említett tagozódása stb. folytán életben lévő erkölcsi elvek, szabályok és magatartási minták között elvileg előnyt élveznek azok, amelyeket az egész társadalom vagy annak átlaga elismer, különösen akkor, ha a magatartás általánosságában is megnyilvánul. Ebből a szabálytömegből, – amelyben, ha szabad így mondani, versengés is folyik az érvényesülésért – egyesek, sőt egyes szabálytömegek a maguk társadalmi jellegű kényszerével, vagy kisebb-nagyobb körben meggyőződésből fakadó követettségükkel támogatják a jogszabályokat, illetőleg egy részüket, mások közömbösek iránt, ismét mások ellenkeznek velük. Ugyanez a helyzet a jog oldaláról. A jogi szabályozás, egyrészt magánál a szabályozás tényénél fogva – amely a társadalmi viszonyokban való megvalósulása következtében már eleve alakítja ezeket a viszonyokat, amelyek viszont a tudatra, így a társadalmi normákra hatnak vissza–, másrészt pedig közvetlen módon is elősegíti az erkölcsi normák bizonyos csoportjának érvényesülését, másoknak pedig az eltűnését.

Mi az, ami sajátos mai társadalmunkban, ami az *eddig vázolt* képen belül sajátosan nyilvánul meg? Fentebb utaltunk már az állam és társadalom viszonyára. Ezt a viszonyt mai társadalmunkban az az állami törekvés határozza meg, hogy nem csupán a társadalom egy bizonyos osztályérdekű védelmét látja el – ami a tőkés társadalom esetében egyébként szembenállást jelent a társadalom objektív fejlődésével, s aminek, egyebek között, a mai nyugati szociológiai irodalomban igen sokat vitatott erkölcsi dezintegráció jelensége is a következménye, hanem – s ez a fenti védelemmel egyet jelent – tudatosan arra törekszik, hogy a társadalmat a felismert fejlődésnek megfelelően alakítsa. Ez a tény lehetővé teszi – bizonyos, itt nem részletezhető korlátok között – a társadalom tudatának megfelelő formálását is, azt a jelenséget, amelyet közönségesen a jog nevelő szerepének hívunk. Lehetővé teszi olyan jogi követelmények felállítását is, amelyek egyben erkölcsi elvárhatóságot is jelentenek, illetőleg amelyek a jogi szabályozás számos lehetőségével elősegíthetik bizonyos típusú erkölcsi szabályok érvényesülését. Ez történhet már eleve oly módon, hogy a jogi szabályozás segítségével is úgy alakítják a társadalmat, hogy az abban érvényesülő legkülönbözőbb csoportérdekek a lehetőség szerint egy szintre kerüljenek, kiiktatódjanak bizonyos tudati maradványok stb., és történhet közvetlenül, magában a jogszabályban bizonyos erkölcsi normákra való

utalással, illetőleg a jogalkalmazás során ilyenek érvényesítésével. Lássunk egy-két példát.

A magyar Polgári Törvénykönyv pl. igen sok olyan rendelkezést tartalmaz, amelyek túlmutatnak a jogszabályokon és kifejezetten a társadalom erkölcsi normáira utalnak. Így megállapítja a Ptk., hogy a „polgári jogi viszonyokban kölcsönösen együttműködve és a szocialista együttélés követelményei szerint kell eljárni" (4. § (2) bek.); a szerződés semmis akkor is, ha a szocialista együttélés követelményeibe ütközik (200. § (2) bek.); vagy utalunk arra a rendelkezésre, amely a jogalap nélküli gazdagodással kapcsolatban kimondja; „Ha az, akinek részére a gazdagodást vissza kellene téríteni, azt tilos vagy a szocialista együttélés elveivel ellentétes magatartásával maga idézte elő, a bíróság az ügyész indítványára a vagyoni előnyt az állam javára ítélheti meg." (361. §. (3) bek.) Természetesen ehhez hasonló szabályok a régebbi, a polgári magánjogi jogszabályokban is ismertek voltak, és az sem kétséges, hogy a Ptk. szabályai is csak általában utalnak az erkölcsi normákra, konkrét tartalmuk megjelölése nélkül. Ez természetes is, hiszen ha ténylegesen jogszabályba foglalnak egy erkölcsi normát, akkor az jogszabállyá is válik, mint pl. a baleset áldozatának cserbenhagyását erkölcsileg elítélő szabály büntetőjogi szabállyá való emelése esetében is történt. Az ilyen általános utalás azonban a szocialista együttélés szabályaira, tehát az *erkölcsi normák bizonyos csoportjára* céloz a maga általánosságában is, és ez azt jelenti, hogy a jogalkalmazó szervekre az a kötelezettség hárul, hogy az általános keretek kitöltése során a konkrét esetben *olyan erkölcsi normának szerezzenek érvényt, amely a szocialista együttélés szabályaihoz tartozik.*

Ezzel a megállapítással természetesen nincs elintézve a probléma, és éppen itt adódik a kérdés: *milyen normák tartoznak a szocialista együttélés szabályaihoz?* Ez a kérdés sokoldalúan merülhet fel. Egyrészt a különböző csoportok, rétegek stb. esetlegesen eltérő normái vonatkozásában, bár itt a tájékozódás viszonylag könnyebb, hiszen a csoport- és társadalmi érdek közötti különbségtevés adott esetben általában nem nehéz. De ezzel is összefüggően adódik a másik szempont: *mi tekinthető a szocialista együttélés szabályainak : az általánosan érvényesülő szabály, az ismert, de általánosan még nem követett norma, vagy pedig az absztrakt erkölcsi követelmény?*

Természetesen lehetnek és folynak is viták az absztrakt erkölcsi elvek vagy nézetek normatív erejéről, annyi azonban világos, hogy a jogszabályokkal való kapcsolatban, vagy éppen a jogi gyakorlatban *ezek az absztrakt elvek nem jöhetnek tekintetbe.* Olyan erkölcsi elvet vagy nézetet ugyanis aligha lehetne normának tekinteni, amely magatartásban — éspedig nem csupán egyes emberi magatartásban, hanem valamiféle *társadalmi általánossággal* — még nem nyilvánult meg. Azok a jogszabályok, amelyek az erkölcsi szabályokra utalnak, akár a szocialista együttélés szabályai kifejezés alatt is, változó módon használják a szabály, a követelmény, a norma stb. kifejezéseket.

Nyilvánvaló, hogy a puszta követelmény és a szabály között különbség van, bár a szabály fogalma már eleve követelményt is tartalmaz. A jogi értelemben vett szabály követelménye nem egyszer túl is megy a társadalomban statisztikai átlaggal érvényesülő magatartásszabályokon, éppen ebben van a jogszabály oly értelemben vett tudatos jellege, hogy — legalábbis a mai társadalmunkban — a fejlődés irányának tudományos szintű vizsgálata alapján állít vagy állíthat fel jogi szankcióval is kikényszeríthető követelményeket, illetőleg tényleges lehetősége van ilyen törekvésre. Ha a jogszabályban foglalt

ilyen követelmény, amellett, hogy számol a meglévő viszonyok bizonyos kötőerejével, de tényleg megfelel a társadalomban tapasztalható fejlődési tendenciáknak, azaz előremutató is, akkor alkalmas nem csupán a magatartás alakítására, hanem a tudatnak ebben az irányban való befolyásolására is. A *formális* kényszerrel általában nem rendelkező erkölcsi szabályok esetében viszont a normatív erő sokkal inkább tapad a *ténylegesen átlagos emberi magatartáshoz*, amelynek tényleges érvényesülése a társadalomban valóban *mintajelleget* ad az ilyen szabályoknak. Nem vitás viszont, hogy a jogszabályokkal, illetőleg a jogi gyakorlattal támogatott erkölcsi normák éppen azért kapnak ilyen támogatást, mert az újat jelentik, és azt a magatartást kívánják általánossá tenni a társadalomban, amely a felismert fejlődési tendenciáknak megfelelően beillik a társadalom tudatos alakításának folyamatába. Nyilvánvaló ugyanis, hogy magas fokon szervezett társadalomban a tudatosan általánosan nem irányított, különösen a társadalom ellenőrzését és bizonyos fokú irányítását spontánul ellátó jelenségek bevonása a racionális jellegű irányításba igen fontos.

A bíróságok és általában a jogalkalmazó szervek tehát elvileg az új követelményét jelentő azokat a magatartási szabályokat érvényesíthetik a törvényadta keretek között, amelyek még nem érvényesülnek statisztikai általánossággal a társadalom magatartásában, és a tőlük való eltérés nem jelölhető egyértelműen az erkölcs vagy a szokás szabályai megsértésének, egy másik erkölcsi vagy szokásrend alapján. Hogy azonban a jogi gyakorlatban való alkalmazás tényleges társadalmi realizálhatóságot is jelentsen, szükséges az utóbbi korlátot is meghatározni, éspedig jelen esetben azt, hogy az alkalmazandó szabály a társadalom egy részének tényleges magatartásában határozottan megmutatkozott legyen. Ellenkező esetben még úgy sem lehet érvényesíteni az ilyen túlságosan absztrakt követelményt, ha jogszabályba foglaljuk, tehát *ténylegesen joggá emeljük*. Példa erre a társadalmi tulajdon védelméről szóló 1950. évi 24. tvr. ama rendelkezése, amely szerint feljelentési kötelezettség terhelte az ilyen bűncselekményt elkövető hozzátartozóját is. Ez a rendelkezés nyilvánvalóan szembenállott a társadalom túlnyomó részének felfogásával, annyira, hogy ez a tételes és elvileg kikényszeríthető rendelkezés a bírói gyakorlatban sem érvényesült. E tény felismerését kell látnunk abban, hogy az új büntetőtörvénykönyv már kiveszi a hozzátartozók körét a feljelentési kötelezettség alól.

Az elmondottak felelnek meg nagyjából a jelenlegi jogalkalmazói gyakorlatnak is, és igen sok példát lehetne felhozni annak bemutatására, hogy hogyan szolgálja a jogalkalmazói gyakorlat az erkölcsi szabályok ilyen jellegű tömegének érvényesülését. Csak a Legfelsőbb Bíróság olyan határozataira utalunk itt, amelyek a házasság belső tartalmára vonatkozóan már erősen jelentkező, de általános érvényesüléssel még távolról sem rendelkező erkölcsi szabályokat érvényesítenek, pl. a háztartással, a gyermeknevelléssel kapcsolatos munkamegosztásra irányuló kötelezettséget férj és feleség között stb.

Szorosan, persze, nem írható körül ezeknek a szabályoknak a köre, sőt azt is megállapíthatjuk, hogy az általunk helyesnek tartott és a gyakorlatban is nagyrészt ilyen módon kifejezésre jutó elvi álláspont sem érvényesíthető az esetek bizonyos körében. A jogbiztonság, az állampolgárok érdekei ugyanis azt kívánják, hogy olyan esetekben, amidőn az erkölcsi szabályok érvényesítése bűntető vagy akár másfajta, jelentős joghátrányban kifejeződő felelősséget von maga után, az érvényesíthető erkölcsi normák körét szűkíteni kell.

Nem véletlen, hogy pl. a Ptk. 200. § (2) bekezdésének indokolása „a *társadalomban kialakult magatartási normák*" kifejezést használja a törvény szövegében szereplő „a szocialista együttélés követelményei" kifejezés közelebbi meghatározására. Az ilyen körben tekintetbe jöhető erkölcsi normák joggyakorlatban való érvényesítésének előfeltétele ugyanis, hogy *a társadalom többségének magatartásában, sőt tendenciaként akár csak a társadalom statisztikai átlagának magatariásában is kifejezésre jussanak*. Ez azt jelenti, hogy a velük való szembehelyezkedés, amelynek adott esetben jogi következményei is lehetnek, az egész társadalom szempontjából *csak* a szabály megsértéseként legyen értékelhető.

A bevezetőben megjelölt hármas problematika utolsó tagja a *jogrend erkölcsi korlátainak* kérdése lenne. Ez a probléma a legkülönbözőbb formában és a legkülönbözőbb címek alatt igen bőséges irodalmat ölel fel. A második világháború után a fasiszta államok jogi gyakorlata (ha lehet ilyen szóval illetni) és értékelése folytán a jogi pozitivizmus „válsága" különösen előtérbe került, és ez is a jogrend erkölcsi korlátainak vizsgálata felé hatott. A kérdésnek mint az erkölcsi korlátok problémájának felvetése azonban általában kikerülhetetlenül elvezet vagy a természetjoghoz, vagy más feltételezett normarendszerhez, amelynek elsőbbsége a jogi norma előtt észérvekkel aligha igazolható. Véleményünk szerint a jogrend korlátai a társadalmi viszonyokban rejlő, illetőleg ezeket kifejező politikai korlátok, éspedig a joggal megvalósítani kívánt politika tényleges — és, ami ezzel összefügg — jogi eszközökkel való megvalósíthatósága. A társadalmi viszonyok között, természetesen, előkelő helyen szerepelnek a tudati viszonyok, és így lényegében a társadalomban uralkodó erkölcsi normák is. A jogrend erkölcsi korlátainak problémája tehát része egy szélesebb kérdéscsoportnak, ennek kimunkálására azonban — akár csupán a mai társadalmunk vonatkozásában is — egy rövid korreferátum keretében nem vállalkozhatunk. Mindenesetre olyan kérdés ez, amely egyaránt számot tarthat a jogászok, a szociológusok, a filozófusok és a politikusok érdeklődésére.

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПРАВА И МОРАЛИ В НАШЕМ ОБЩЕСТВЕ

Кальман Кульчар

Автор рассматривает вопрос в трех отношениях. Вначале он рассматривает вопрос различия права и морали. Он раскрывает общественные основы различения права, как нормы внешнего поведения, и морали, как внутренней нормы, и попытается доказать, что так правовая как и моральная нормы одинаково касаются поведения и сознания человека. Потом рассматривается вопрос о том, каким образом влияет правовой закон на развитие моральных норм, и какие моральные нормы подкрепляются законами или же применением правовых норм. Основываясь на опыте практики венгерского судопроизводства, автор указывает на то, что из общедействительных общественных норм правом поддерживаются именно те, которые, соответствуя общественному взгляду, выраженному в системе права, обнаруживаются с определенной всеобщностью уже и в поведении или одной части его общества. Наконец, в связи с моральными ограничениями правовой системы автор устанавливает, что выдвижение вопроса таким образом приводит непременно к предположению какой-то идеальной системы норм. Ограничения правовой системы являются ограничениями, скрывающимися в общественных отношениях, или же политическими ограничениями, выражающими эти отношения, т. е. это — возможность реализации намеченной политики действительными и правовыми средствами. Общественные отношения охватывают и моральные нормы и отношения, итак проблема моральных ограничений правовой системы является частью более широкого комплекса вопросов.

THE PROBLEM OF LAW AND MORALITY IN MODERN SOCIETY

by K. Kulcsár

The study treats three aspects of the problem; the introduction examines the differences between law and morality. The social bases of the distinction between law as a regulation of external behaviour and morality as internal norms are revealed and an effort is made to prove that legal and moral norms equally effect man's behaviour and consciousness. Then the study analyzes how laws effect the formation of moral norms and treats those which are reinforced by law or legal usage. The study, through Hungarian legal practice, shows that among the variously asserted norms of society those which — in addition to conforming to the social view expressed by the law — are also manifested in the behaviour of a part, or the whole, of society are supported by law. Finally, in criticizing the moral limitations of law and order, the study states that posing the question in this way must lead to the supposition of the existence of an ideal system of norms. The limitations of law and order are the political limitations inherent in social relations or expressing them, and the possibility of realizing the policy which — through factual and legal means — is desired. Naturally social relations include both moral norms and relations and thus the problem of the moral limitations of law and order becomes part of a broader set of questions.

A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában[1]

SZÁNTÓ MIKLÓS

Ez az előadás a szabadidő kérdés néhány fontosabb elméleti problémájával (a szabadidő fogalma, funkciója, a szabadidőtevékenységek tipizálási kísérletei, a különféle aktivitások választását determináló faktorok stb.) foglalkozó hosszabb tanulmány egyik részlete; a tanulmány konkrét szociológiai felvételek elméleti hipotézise, amelyet a vizsgálatok majd igazolnak vagy cáfolnak, helyesbítenek, elmélyítenek; e fejezet azt vizsgálja, hogy a napjainkban folyó tudományos-műszaki forradalom a két rendszer eltérő viszonyai között milyen azonos és ellentétes formákban alakítja át az életmódot, változtatja meg a kultúrszintet és ezek milyen kölcsönhatásban vannak a szabadidő növekvő mennyiségével, az egyre differenciálódó szabadidőtevékenységekkel. Ez az előadás a konferencia témájához azzal kapcsolódik, hogy a tudományos-műszaki forradalom általános törvényszerűségei a szocialista termelési viszonyok keretében mint különös tendenciák valósulnak meg, és ezek érvényesülnek azután a különböző szocialista országok konkrét fejlődésében mint egyes nemzeti specifikumok. A kulturális forradalomnak, amelyet mindenekelőtt a szocialista elemek domináns helyzete, a kulturális szint felemelése és az életmód átalakulása jellemez, fontos és kifejező mutatói a szabadidő elfoglaltságok. A szabadidő aktivitások hasonló vagy azonos adatai tükrözik a szocialista országokban végbemenő átalakulás egyetemes voltát, általános törvényszerűségeit, az arányeltolódások hozzásegítenek a nemzet sajátosságok megértéséhez.

Bevezetés

A társadalomtudomány világszerte „ráállt" a szabadidő kutatására, éspedig nemcsak a szociológia, hanem — mert maga a probléma komplex jellegű — a közgazdaságtudomány, a statisztika, a pedagógia, a néprajz, a pszichológia, a filozófia oldaláról is folyik a probléma megközelítése.

A vizsgálatok — elsősorban módszertani jelleggel — nálunk is megindultak. Ezek: az 1960-as dunaújvárosi kísérlet — amelynek még kezdetleges eredményei a Filozófiai Szemlében kerültek nyilvánosságra —, a Központi Statisztikai Hivatal reprezentatív felvétele a városokban élő nők helyzetéről és ezen a helyzetképen belül szabadidő elfoglaltságaikról, végül pedig az 1962 nyarán Budapesten, az egyik munkáskerületben, Angyalföldön szociológiai módszerekkel végzett szabadidőfelvétel, amely egy régi típusú és egy új település munkáscsaládjainak munka utáni elfoglaltságait hasonlította össze.

[1] Elhangzott az MTA Filozófiai Intézetének 1963 júniusában „A szocialista fejlődés törvényszerűségei és a nemzeti sajátosságok problémái, különös tekintettel a kulturális fejlődésre" címmel megtartott nemzetközi konferenciáján.

1. *A szabadidő fogalma és formái, szerepe*

A munkán felüli idő funkciója — közgazdasági kategóriaként — az, hogy a munkaerő bővített újratermeléséhez szükséges időmennyiség.

Idő és anyagi-kulturális javak — ezek a feltételei a munka utáni pihenésnek, művelődésnek, szórakozásnak. Ahhoz, hogy az emberek tömegei — a munkaerejük nyers és szorosan vett visszanyerését szolgáló időn túl — rendszeresen, naponta szabad órákkal rendelkezzenek, ahhoz a termelőerők és a termelőviszonyok magas fejlettsége szükséges — fejlett ipar és magas színvonalú mezőgazdaság.

Az osztálytársadalmak története során tapasztalt az a helyzet, hogy szabadidővel lényegében csak az uralkodó osztályok rendelkeznek, a kifejlett kapitalizmusban módosul. Társadalmi helyzetük ellentétes voltának megfelelően más a tőkés osztály és más a munkásosztály rendelkezésére álló anyagi-kulturális eszközök mennyisége, jellege — fényűző vagy kevésbé luxusvoltuk —, más szabadidő tevékenységeik tartama és minősége, de a szabadidő kézzelfogható realitássá válik a dolgozó tömegek számára is.

Amíg a munkán felüli idő lényegében egybeesett a munka okozta fáradtság kipihenésével, a biológiai szükségletek kielégítésének idejével, az alvással, az evéssel, az elfogyasztott energia visszapótlásával, addig a kérdés elméletileg nem jelentett különösebb problémát. Amikor azonban a termelőerők fejlődése, a társadalmi viszonyok változásai, az osztályharcok eredményeképpen a munkaidő csökkent és a dolgozók rendelkeztek már kedvük szerint felhasználható órákkal, napirendre került ennek az egyre nagyobb szerepet játszó társadalmi jelenségnek tudományos igényű értelmezése is.

Ez a történelmi oka a szabadidő meghatározások szinte áttekinthetetlen tarkaságának. És ennek a kezdeti szakasznak felel meg a a tény is, hogy a legtöbb nyelvben még nem differenciálódott külön fogalommá a szabadidő. Ez a kifejezés a nyelvek egész sorában egyrészt „időtartamot" jelent, másrészt azokat a tevékenységeket is, amelyeket az ember a munkán kívüli időben végez (leisure és leisure time).

A tisztázatlan elméleti kérdések egész sora vár megoldásra; a szabadidő szociológia gyerekcipőben jár. Vitatott például maga a szabadidő fogalom is. „A szabadidő fogalmát rosszul fogalmazták meg, vagy egyáltalán nem adták meg. Nem ismerünk semmiféle kísérletet a szabadidő tevékenységek komoly korrelációs osztályozására, semmiféle összehasonlító elemzést a szabadidő funkcióiról." (J. Dumazeider: Revue Sociologie 1960. 4. szám.)

Vegyük például G. A. Prudenszkij akadémikus szabadidő definícióját: „A szabadidő a munkán kívüli időnek azon része, amelyet a dolgozó tanulásra, szakmai továbbképzésre, társadalmi munkára, pihenésre, heverésre, működvelő tevékenységre fordít, tehát saját sokoldalú fejlődésére használ fel." (G. A. Prudenszkij: A dolgozók munkán kívül eltöltött ideje. Cikkgyűjtemény, 1961.)

J. Dumazedier, aki a kérdés legismertebb nyugati szakembere, egy 1953-ban írott cikkében (A szabadidő tevékenységek funkcionális osztályozása) a következő meghatározást adta: „A szabadidő a termelőmunka, a technikai haladás és a társadalmi erők egymásra ható fejlődése révén szabaddá vált idő az ember nem-produktív tevékenysége számára, a termelési periódus előtt, alatt vagy után."

Mindkét meghatározásra jellemző, hogy funkcionális jellegűek. Prudenszkij definíciója a tevékenységek felsorolását kísérli meg, a sor azonban nem

teljes. (Nem is lehet egy definícióban taxative megadni a lehetséges aktivitásokat.) Összefoglalja azonban az elfoglaltságokat közös funkcióik alapján, hogy ti. a dolgozók sokoldalú fejlődését célozzák. Mindkét szerző a munkán kívüli idő részeként, a produktív munka elvégzése után a nem-produktív tevékenységekre jutó időt érzi szabadidőn.

A produktív-improduktív ellentétpártnak csak ebben a vonatkozásban van létjogosultsága, és nem használhatjuk az „improduktív" fogalmát eleve mint erkölcsi-esztétikai leminősítést. A termelő munkában való részvétel után a szabadidő eltöltése ismét lehet improduktív vagy produktív, üres vagy gazdag, a személyiséget valóban fejlesztő, felszabadító, de lehet például részegeskedés, elpazarolt idő is.

Ha a társadalmi munkamegosztás során az emberekre háruló tevékenységek elvégzése után fennmaradó időmennyiség a szabadidő, akkor például az iskolába járók esetében a tanulás felfogható úgy, mint munka; tanuláson kívüli idejüket pedig szabadidőnek vehetjük. Külön kategória a háziasszony, aki a családi munkamegosztás során reá háruló feladatokat végzi; a házimunkát, a főzést, a gyerekek gondozását. Régen a munkásélet addig tartott, amíg végét nem vetette a betegség vagy a halál. Ma valamennyi szocialista országban és a vezető tőkés országokban nyugdíjat kapnak a kiöregedett dolgozók. A nyugdíjat élvezők egész ideje — ha a termelőmunkában eltöltött éveket egy „blokkban" képzeljük — munkán kívüli idő, amelyen belül a házimunka, a fiziológiai szükségletek órái után fennmaradó idő jelenti a szabadidőt. Sajátos réteget jelentenek a betegek, akiknél groteszk dolog lenne a szabadidőről úgy beszélni, mint munkán kívüli időről; de lehet és kell foglalkozni az ő esetükben is a művelődésre vagy szórakozásra szolgáló órákról.

Vita folyik arról is, vajon a munkán kívüli időt vegyék-e csupán számításba, mint totalitást, jól mérhető egységet, amelyet a legváltozatosabb tevékenységek szabdalnak részekre, és vessék-e el a szabadidő homályos fogalmát; Dumazedier bevezette az úgynevezett „fél-szabadidő" fogalmát, amellyel a házimunkát, a nélkülözhetetlen kötelezettségek óráit akarja megkülönböztetni a kedvünkre töltött „szabad"-időtől.

A munka valóban a kiinduló pont és a végső meghatározó, de nem kizárólagosan és nem közvetlenül, nem teljességében.

A szabadidő aktivitásoknak megvan a maguk viszonylagos önállósága, saját mozgása is. A szabadidőre is érvényes, amit Marx a kereskedelemmel kapcsolatban írt:

„Végső fokon a termelés a döntő. De egyfelől a termékkel való kereskedelem a tulajdonképpeni termeléssel szemben önállósul, saját mozgását követi, amelyen ugyan nagyjában, egészében a termelés mozgása uralkodik, de részleteiben és ezen az általános összefüggésen belül ismét csak saját törvényeit követi, amelyek ennek az új tényezőnek természetéből adódnak; ennek magának a saját fejlődési szakaszai, amelyek ismét visszahatnak a termelés fejlődésére."

A szabadidő tevékenységek nemcsak a munka meghosszabbítását jelentik — feledési vagy éppen továbbképzési alkalmakat; munka és szabadidő ellentétek egységei.

A konferencia vitája során Fukász György elvtárs Maszlov szovjet szociológus egyik tanulmányára hivatkozva azt a megállapítást tette, hogy a munka alkotó jellegének növekedése viszonylagossá teszi a munkaidő és a szabadidő megkülönböztetését; az alkotó jelleg megerősödésével a termelőmunka és a sza-

badidő elfoglaltságok egymást kölcsönösen, egyre inkább áthatják. A szabadidő viszonylagos önállósága ezért megszűnőben van: közeledés és összeolvadás tapasztalható. Hozzátette, hogy a kapitalista országokban az elidegenedés következtében a munka alkotó jellege nem érvényesülhet; ezzel szemben a szocialista országokban igen, és ez az egyik leglényegesebb különbség a tőkés és szocialista viszonyok között.

E megjegyzés mélyen érinti a szabadidő és munka viszonyának, a szabadidő perspektívájának izgalmas kérdését. Annak tisztázásához, hogy a munkával való azonosulás hogyan áll most és hogyan alakul a jövőben, még sok szociológiai felvétel szükséges, és a szociológia bizonyára teljesíti is e megtisztelő és fontos feladat megoldását. Helyes, ha különbséget teszünk a között, ami van vagy ami a közeljövőben lesz, és a között, ami majd a távoli jövőben következik be. A munka valóban mind jobban alkotó jellegűvé válik, a technika jelenlegi helyzetében azonban ez a hatás a dolgozóknak még nem nagyon széles rétegére terjed ki. Ami e tekintetben a szocialista és a tőkés rendszer keretei közt eltérően alakuló fejlődést illeti, meg kell jegyeznem, hogy az automata gépsorokkal felszerelt üzem lesz az általános, mind Nyugaton, mind Keleten, ami hasonló módon határozza meg a munkamegosztást, a munkaintenzitást. A Szovjetunióban és a szocialista országokban valósítjuk meg a legrövidebb munkaidőt, a tapasztalatok alapján azonban valószínűleg nem lesz túl nagy az időbeli eltérés a munkaidő hosszát illetően. Emellett az automata gépek kezelése technikus-mérnök képzettségű munkaerőt követel Nyugaton és Keleten egyaránt. A szocializmus körülményei között gyökeresen átalakul a dolgozó viszonya a munkához, és e megváltozott viszonyban a tulajdonviszonyok terén történt alapvető fordulat tükröződik. De nem ez az egyedüli determináns: jelentős szerepük van a munkakörülményeknek, az életmódnak, az emberek közötti társadalmi érintkezési formának, a családi életnek, a magánélet kapcsolatainak is, amelyek az iparilag fejlett országokban, a nagyvárosokban hasonlóak Keleten és Nyugaton. Véleményem szerint még hosszú ideig a szabadidő lesz az emberi személyiség kibontakoztatásának fő időszaka, mert megoldásra vár még a hajlam és képesség szerinti foglalkozásválasztás általános megvalósulása, az egyetlen foglalkozáshoz való kényszerű kötöttség megszüntetése is.

A „szabad"-időnek a munkán kívül nincs értelme. Csak úgy jelent valamit, ha tudjuk, hogy a munkán kívüli idő egyrészét jelenti. Nemcsak arról van szó, hogy ezek ellentmondó egységet jelentenek, hanem arról is, hogy az ellentét-pár két oldala közül a döntő, a domináns éppen a munka, szemben a polgári szociológusok egész sorának ama megállapításával, hogy a szabadidő mint érték legyőzte a munkát.

J. Dumazedier a Revue Sociologie 1960. évi 4. számában így ír a szabadidőnek az emberi értékek renglétráján történt emelkedéséről:

„Ismerjük a protestáns Max Weber tanulmányait azokról az eszményekről, amelyek a kapitalizmus megalapítóit vezérelték: a munka igazolja a nyereséget és a társadalom számára minden szükségtelen aktivitás kis értékű tevékenység. Ellentétes perspektívában Marxnak a munkáról ugyanez volt az alapvető eszméje: 'A munka az ember lényege'. A szabadidő értékemelkedése tehát épp annyira fenyegeti Marxnak, mint Ricardónak, Webernek értékeit."

A tulajdonképpeni szabadidő mint totalitás — a „leisure" értelmében — összetett, komplex fogalom, egy sor tevékenység ellentmondásos egysége, amely szakadatlanul bővül, gazdagodik, differenciálódik, amelyben egy-egy elem uralkodhat a többi felett, vagy az elemek egyensúlyban lehetnek, és minden újabb nagy találmánnyal, amely lényegesen befolyásolhatja a maga termelékenységével a kultúrát is, a szabadidő újra felosztódik. Ezt tapasztaljuk ma a televízióval kapcsolatban.

A szabadidő valójában időtartam — a „leisure-time" értelmében —, amelynek hossza mindenekelőtt az — általában törvényesen szabályozott — munkaidő nagyságától függ; tehát a munkán kívül fennmaradó időmennyiség

egy része. A munkán kívüli idő rendkívül heterogén elemekből áll; van olyan része, amely a termelő munka járuléka (utazás a munkahelyre és vissza); vannak olyan elemei, amelyek az élet fenntartásához nélkülözhetetlenek — evés, alvási idő —, és ezért nem jelölhetjük meg azzal a differencia specifikával, amely a szabadidő jellemző vonása: hogy ti. olyan időtartam, amellyel a magunk kedvére rendelkezünk. Napjainkban nem egyszerűen a munkán kívüli idő nőtt meg, hiszen az alvási idő vagy a táplálkozásra fordított időtartam nagyjából változatlan maradt. Az utazási idő és a házimunkák időbeli csökkenése is azokat az órákat növeli, amelyeket a dolgozó a szabadidő tevékenységek három fő típusára — pihenésre, művelődésre, szórakozásra — fordíthat.

A szabadidő tehát többféle módon megközelíthető jelenség.

A szabadidő mint időkeret a munkán kívüli időnek az a része, amely az anyagi — tehát gazdasági — fiziológiai kényszer alapján feltétlenül szükséges elfoglaltságok idején felül e kényszeren kívül eső tevékenységekre fennmarad.

A kényszert itt a szükségszerűség és nem a determináltság értelmében használom. Amikor tehát a munkán kívüli idő egy részét azzal emelem ki, hogy ez az időmennyiség „szabad", e kifejezést nem a felismert szükségszerűség értelmében, hanem mint a kötelező ellentétét, mint a kényszer ellenpólusát jellemzem. Ebben a vonatkozásban a kényszernek kettős aspektusa van: gazdasági kényszer, amely „külső" kötelezettség, dolgoznom kell, mert nekem és családomnak a megélhetésre szükségünk van. Ez a kényszer úgy hat, hogy normális körülmények között pl. akkor is el kell végeznem bizonyos foglalkozási tevékenységeket, ha munkámmal nem azonosultam. A kényszer másik aspektusa a társadalmi kötelezettséget jelenti. Ebben a vonatkozásban nagyobb szerepe van választásomnak, az egyéni, a „belső" döntésnek. Nagyon lényeges, hogy megértsük: tendenciákról van szó. A tevékenységek adott skáláján az egyik póluson a gazdasági kényszernek döntő befolyása van, vannak azután tevékenységtípusok, ahol átfedik egymást az egyéni döntés és a gazdasági kényszer elemei, és végül vannak a skálán olyan aktivitások, amelyeknél a gazdasági kényszernek igen kis szerep jut.

A konferencián Elek Tibor elvtárs a hozzászólása során azt mondotta, hogy a szakmai átképzés és a továbbképzés csökkenti a szabadidőt. A szabadidő növekedésének általános irányzatával szemben ez mint ellentendencia jelentkezik.

Az ellentendencia valóban megvan. Felvetése gazdagítja ennek a nagyon bonyolult problémakörnek minél sokoldalúbb kutatását. Ha most a meghatározás értelmében, amelyet a referátumban megkíséreltem megadni, azt mondom, hogy az olyan tevékenységek, amelyek alapvető gazdasági kényszer hatása alatt mennek végbe, nem tartoznak a szabadidő tevékenységek közé, akkor a kötelező tanulás ideje a szabadidőn kívül esik.

Elek elvtárs egyébként maga is látja a kényszerjelleget abban, hogy bizonyos foglalkozási körökben el kell érni az ahhoz a foglalkozási körhöz nélkülözhetetlen ismereteket adó iskolai fokot. Az adott státusban az illető dolgozó nem maradhat, ha nem sajátítja el a foglalkozása gyakorlásához szükséges szakmai ismereteket. A gond azonban gond marad, akár a munkaidő meghosszabbításának, akár másnak nevezzük. Tény az, hogy a továbbképzés, a továbbtanulás elveszi a szabad órákat. Ugyanakkor maga a jelenség sok tekintetben változó feltételek közt megy végbe, és ezek a körülmények jelentősen módosítják magát a folyamatot. Néhány ilyen vonás:

Amikor az új fiatal munkásgeneráció bekerül a termelésbe, a szakképzettség magasabb szintjéről indul. Az öregek pedig bizonyos korhatáron túl általában nem vesznek részt sem a szakmai, sem az egyéb továbbképzésben. Másképp és másképp jelentkezik ez a probléma a nőknél és a férfiaknál.

Amikor a gazdasági kényszert bizonyos értelemben kiterjesztjük, tehát egyre inkább megköveteljük a munkásrétegektől bizonyos szakmai képzettség elérését, a Szovjetunióban és nálunk is erre időt adunk munkaidőben, úgy hogy megnöveljük a szabadságidőt és a tanulásra időt adunk. Ez a szakasz — miután 20 éves perspektívát mondott Elek elvtárs — egybeesik azzal, hogy a munkaidőt a szocialista állam szakadatlanul csökkenti. A munkahelyre való közlekedés, a házimunka terén a szabadidő relatív növekedésének nagyon komoly tartalékai vannak és lesznek az elkövetkező időkben. Ezeket teljes mértékben és joggal ki fogják használni.

Végül, nem helyes mereven elválasztani a szórakozást és a művelődést, nem helyes egyszerűen azonosítani a szabadidőt a szórakozásra fordított órákkal, és ezen az alapon veszteségszámlára írni a tanulásra fordított időt. A továbbtanulás olyan szellemi és anyagi értékeket akkumulál, amelyek a szabadidő felhasználást intenzívebbé, a személyiség kibontakoztatását gyorsabbá és gyümölcsözőbbé tehetik.

Ez a meghatározás elég tág ahhoz, hogy tükrözze a reális helyzetet: a szabadidő valóság, de egyúttal lehetőség, és felhasználása lehet jó és lehet rossz. Ugyanakkor ez a definíció elég szűk, hogy mondazokat a tevékenységeket, amelyeket kötelezően el kell végeznünk, ha élni és megélni akarunk, kizárja a szabadidő aktivitások közül.

A dolgozók munkán kívüli idejének fő formái: munkanapokon a munka után megmaradó napi időmennyiség, a hétvége, az évi szabadságidő, a nyugdíjas időszak. Ezen típusok szerint más és más a szabadidő eltöltés módja is. De a dolgozók szabadidejének jellege szerint nagy különbségeket találunk a munkamegosztás két nagy ága, az iparban és a mezőgazdaságban dolgozók szabadidő lehetőségei és tevékenységei között.

2. *A technikai fejlődés és a munkaidő megrövidülése*

A technika hatása a szabadidő alakulására mély és széles. Meghatározza a szabadidő mennyiségét, a szabadidő aktivitások minőségét közvetlenül és közvetve.

Közvetlenül úgy, hogy a termelőeszközök, a technika fejlettsége tette lehetővé a munkaidő leszállítását és ezzel a munkán kívüli időn belül a tulajdonképpeni szabadidőt. De nemcsak a szabadidő abszolút növekedését idézi elő, hanem a közlekedési, a lakásviszonyok, a háztartások gépesítése, a szolgáltatási ipar kapacitásának hallatlan fejlesztése által a szabadidő mennyiségének relatív emelkedését is.

Az automatizálás hatása a szabadidő növekedésére rendkívül ellentmondásos. Harc folyik a tőkés és a munkás között azért, hogy költségeit ki fizesse meg, előnyeit ki élvezze. Hiba lenne azonban azt gondolni, hogy a munkásosztály Nyugaton egyszerűen ellensége az automatizálásnak, hiszen azt is tapasztalja, hogy az anyagi javak mennyisége meredeken növekszik. Napirendre került a munkaidő nagymértékű rövidítése. 1962 augusztusában az AFL—CIO végrehajtó tanácsa jóváhagyta azt a programot, amely szerint küzdeni fognak a 35 órás munkahétért. (Igaz, hogy óvatosak, mert 1970-re várják ennek kikűzdését.)

Az 1962-es közvéleménykutatások szerint „az amerikai polgár két dologtól retteg: Oroszország versenyétől és az automatizálás következményeitől." Elsősorban a szakképzetlen munkások, a nők, a színesek, az öregek foglalkoztatása van veszélyben. És mindez akkor, amikor tanúi vagyunk az emberi átlagéletkor meghosszabbodásának. Milliók érik el friss erőben, egészségben a

korhatárt, lenne lehetőség évtizedes tevékeny időszak élvezésére. Ez viszont az öregek foglalkoztatottságának megoldását igényli: ezek az új fejlemények a szocialista országokkal ellentétben a tőkés országok számára egyelőre megoldhatatlan problémák.

Érezvén helyzetük bizonytalanságát, a tartalékgyűjtés szükségességét, a tőkés országok dolgozói közül sokan túlóráznak a szabadidejükben, második állást vállalnak. Az Európai Gazdasági Bizottság 1960-as jelentése szerint Franciaországban, ahol a törvény 40 órában állapítja meg a heti munkaidőt, 1949-hez viszonyítva 13,4%-ról 16,9%-ra nőtt a hetenként 48 óránál többet dolgozók száma.

A két rendszer békés versenyében tehát az egyik legfontosabb versenypont a munkaidő hosszának csökkentése, a szabadidő növelése. Ami a legnagyobb tőkés országban, az USA-ban egyelőre harci program, az a legnagyobb szocialista országban, a Szovjetunióban már állami terv. A népi demokráciákban is folyamatban van a munkaidő csökkentése. (Hazánkban a vegyiparban, az egészségre ártalmas munkakörökben már 42 óra hetenként.)

3. *Munkaintenzitás és szabadidő*

A technikai fejlődés befolyásolja a szabadidő aktivitások minőségét is. A gépsorokon végzett munka „szünet nélkül, fokozott mértékben veszi igénybe a munkások figyelmét; rendkívül nagy szellemi erőfeszítést követel tőlük, megfeszített figyelmet a fizikai tétlenség mellett. Ez azután lelki kimerülést okoz". (St. Szefler: Az automatizálás társadalmi aspektusai a tőkés országokban. Nowe Drogi, 1962. 11. sz.)

A munkaintenzitás egyre növekszik, gyorsul a munkatempó, emelkedik a termelékenység. Ez egyrészt növeli a fogyasztási javak bőségét, másrészt együttjár az emberi személyiség elidegenedésének, deformálódásának mind nyomasztóbb ütemével. Az emberek ezért nemcsak a passzív pihenést keresik, hanem egyensúlyt is, az automatizált munka során elvesztett alkotási vágy kiélését. A polgári szociológia különféle irányzatai felismerték ezt a helyzetet, és egyrészük a technikai fejlődésben látja a szórakozáshajszolás okát.

Stoetzel professzor „A szórakozás és pihenés szociológiája" című egyetemi előadássorozatában fejti ki, hogy a szabadidőnek az egyén számára pszichoterápiai funkciója van. Ez a felfogás szerinte csak logikus folytatása annak a gondolatsornak, hogy a munka a modern üzemekben elidegenedett, elcsigázza a munkást, a szabadidő pedig helyreállítja a megromlott egyensúlyt. Az egyének kifáradt, ideges tömegeiben felhalmozódik a feszültség. Számukra a szabadidő biztosító szelep, kikapcsolódás, és e vonatkozásban a társadalom védelmét szolgálja: a szabadidőnek a társadalom számára szocio-terápikus funkciója van.

A nagyvárosi életkörülmények, a zaj, a bonyolult közlekedés is erősebben igénybe veszik az idegrendszert. Pihent munkaerőre van szükség. A szabadidőnek is hosszabbnak, összetettebbnek kell lennie. Ez az, ami általános érvényű Keleten és Nyugaton egyaránt.

Ha azonban a fokozódó elidgenedés oka, mint Nyugaton állítják, a technikai fejlődés (és nem elsősorban a kizsákmányolás, a magántulajdon), akkor mindazok a tapasztalható megatív következmények, amelyeket az „eltömegesedés" fogalma alatt foglal össze a polgári kultúrszociológia és

kultúrfilozófia, elháríthatatlan istencsapása, és a bajokat legfeljebb enyhíteni lehet. Pl. az üzemeken belüli emberi viszonylatokkal való gondos törődéssel.

Max Kaplan írja „Leisure in America" (L. Willey and Sons, N.Y., 1960.) című könyvében, hogy a Western Electric hawthorne-i gyárában végzett híres 1929-es Elton Mayo-féle felvétel folyamán már felismerték a szabadidő hatását a munkásnak a munkafolyamat során tanusított magatartására. Azóta az üzemszociológia egyik legelterjedtebb mai polgári irányzatának, az úgynevezett Human Relations-nak szerves része ez a gondolat. Kaplan ezt úgy fejezi ki, hogy a szabadidő az ipari társadalomban az alkalmazkodás és az alkotó készség forrása. A helyes szabadidő tevékenység „személyes kielégülést okoz, és kifejleszti a szociobilitás új formáit, elősegíti a társadalomhoz való tartozás érzését".

Mi a valódi alapja Nyugaton a dolgozók növekvő elidegenedésének? (Az elidegenedés fogalma tartalmazza a munkás viszonyát a munkatermékhez mint felette uralkodó idegen hatalomhoz; a munkás viszonyát saját tevékenységéhez, amelyet megvettek tőle; a munkás viszonyát a több emberhez és elidegenedését önmagától is.) Marx mutat rá a *Gazdasági—filozófiai kéziratok*-ban, hogy az elidegenedett munka a magántulajdon mozgásának eredménye. „De ennek a fogalomnak elemzése azt mutatja, hogy bár a magántulajdon úgy jelenik meg, mint az elidegenedett munka alapja, oka, mégis ennek inkább következménye; mint ahogyan az istenek eredetileg az emberi értelem tévelygésének nem okai, hanem következményei. Később ez a viszony kölcsönhatásba csap át." (Marx—Engels Gesammtausgabe III. 1932. 90. o.)

A munkától való elidegenedés és a munkával való azonosulás, amelyek a munkaszociológia központi kategóriái, egyben a polgári szabadidő szociológia számára is az értelmezés támpontjai; hiszen a munkát a létfenntartási kényszer és a munkamegosztás által szakmájához láncolt ember „nem-szabad" tevékenységének tekintik, amikor a dolgozó nem önmagáé; a szabadidő szerintük — ilyen értelemben — a negatív munka pozitív ellenpólusa. Ezt a nézetet előszeretettel vezetik vissza — burzsoá ideológusok és revizionisták egyaránt — az ifjú Marx tanításaihoz. George Friedmann, az ismert francia munkaszociológus „Ou va le Travail Humain?" című munkájában *A tőke* harmadik kötetéből idézi a következő tételt: „A társadalom igazi gazdagsága és újratermelési folyamatának állandó bővítési lehetősége tehát nem a többletmunka tartamától, hanem annak termelékenységétől és azoknak a termelési feltételeknek többé vagy kevésbé gazdag tartalmától függ, amelyek között ez a munka végbemegy. A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik a nyomor és külső célszerűség diktálta munka, vagyis ez a birodalom a dolog természeténél fogva kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. Miként a vadembernek kűzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell kűzdenie a civilizált embernek is, ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. Ezen a téren a szabadság csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természet legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek mellett hajtják végre.

De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki. Az alapfeltétel: a munkanap megrövidítése." (Marx: A Tőke III. köt. Szikra, 1951. 888—889.o.)

Mindebből Friedmann arra következtet, hogy az anyagi termelés, amely nélkül nincs társadalom, tehát örökkévalóvá teszi a szükségszerűség birodalmát, az elidegenedés alapját. Mit lehet tehát tenni? „Egyedül a munka pszichofizikai ellenőrzésének szükségességére rámutató tudomány határozhatja meg a helyes utat" — mondja a francia szerző. Ebből a magyarázatból csendesen eltűnt az a csekélység, amely *A tőke* lényege: a magántulajdon, mint az elidegenedett munka oka és következménye.

Véleményem szerint Marx e tételében a szabadság birodalmáról két értelemben beszél. Egyrészt a szabadság birodalmáról a társadalom számára, amelyben az emberek teljes tudatossággal maguk csinálják történelmüket; ettől kezdve az általuk mozgásba hozott társadalmi okok egyre inkább a kívánt hatást érik el. „Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába", azaz a szabadság fogalmát Marx itt a felismert szükségszerűség értelmében használja.

A dolgozó egyén számára a szabadság birodalmát nem ugyanebben az értelemben magyarázza. Megkülönbözteti a társadalmi szükségszerűséget a természeti szükségszerűségtől, azaz a munkától, a termeléstől, amelyet a külső célszerűség diktál, amelyet végezni kell, ha élni akar. Amikor már társadalmasították a dolgozók a termelőeszközöket, amikor megszűnt a nyomor, amikor a legjobban kifejlesztett termelőerők segítségével emberhez méltó módon és feltételek között folyhat a munka, amikor az ember számára a munka örömmé és alkotássá vált, akkor megszűnt a társadalmi kényszer. A termelés azonban mint természeti szükségszerűség megmaradt. Ezen az alapon a lehető legrövidebb munkaidő segítségével érvényesül az emberi erőkifejtés mint öncél, azaz mint önmaga sokoldalú megvalósítása, hajlama és képességei szerint, és ez számára a szabadság igazi birodalma. A munkanap rövidítése és a személyiség fejlesztése összefügg mint feltétel és következmény. Amíg azonban társadalom van, a termelőerőket működtetni kell; termelni kell, szervezetten. Ez kötelezettségekkel jár: a szükségszerűség birodalma úgy csökken, ahogy a munkaidőt csökkenteni lehet, de végleg meg nem szűnhet, mert a termelés és a társadalom fennmarad, amíg ember van.

Az elidegenedés fogalmát a dogmatizmus kizárólag a tulajdonviszonyokra vezeti vissza: elidegenedés szerintük csak azért van, mert tőkés termelési viszonyok vannak. A munkától való elidegenedés, azonban, mint azt Marx tétele elméletileg, az élet pedig nap nap után gyakorlatilag igazolja, nem egyszerűen a tulajdonviszony következménye. A munkamegosztás fenntartja bizonyos mértékben, módosulva a szocialista építés során is. Vannak olyan munkaviszonyok, feltételek, munkakörülmények, melyek nem adnak teret a személyiség kibontakozására: az emberek nem mindig választhatják a hajlamuknak, képességeiknek megfelelő munkát. A pályaválasztást sokszor egyéb tényezők — a szülők ismeretségi köre, a munkahely közelsége stb. — döntik el. Van a tudatban rejlő oka is: a társadalmi tudatban nem tükröződik azonnal és pontosan a társadalmi tulajdon ténye mint „miénk-tudat". Élnek az emberek fejében olyan hamis képzetek, mintha az állami üzemek bérmunkásai lennének, és ezt a hiedelmet fokozhatják az üzemi demokrácia hiányosságai is.

A kizsákmányolás nálunk megszűnt, a dolgozók érdeke és a társadalmi érdek nagyjában, egészében egybeesik. Nem elterelni kell hát a dolgozók figyelmét a társadalom kibékíthetetlen ellentmondásairól, mint a polgári társadalomban, hanem tudatosítani kell helyzetüket, valódi érdekeiket: feltárni az új helyzetben keletkező és az adott társadalmi talajon megoldható, népen belüli ellentmondásokat.

Ugyanakkor nem szabad elfelejtkezni arról, hogy a szabadidőben és a szabadidő tevékenységek által követett egyéni célok jellegükben megegyeznek ugyan a társadalmi feladatokkal, de ezekkel nem azonosak és szembe is kerülhetnek velük.

Nálunk is van unalom, italozás, szerencsejáték, vannak elpazarolt órák. Vannak huligánok, a vad szórakozásoknak megszállottai, és a végeredmény nem egy esetben nálunk is a személyiség továbbfejlesztése helyett a személyiség széthullása. Ennek okai egyéniek, családiak és társadalmiak: lehet betegség, jellemgyengeség, szerelmi csalódás, a munkában érzett kielégületlenség, munkahelyi konfliktusok.

4. *Életmód, kultúrszint, szabadidő*

A tudományos-műszaki forradalom előidézi az életmód és a kulturális szint bizonyos nivellálódásának tendenciáját.

Mit értünk életmód alatt?

A Filozófiai Enciklopédia (I. köt., Moszkva, 1960. 206. o. oroszul) így határozza meg: „Az életmód — a társadalomtudomány terminusa — az emberi lét nem-termelő szféráját tükrözi, amely szféra közvetlenül összefügg az anyagi és a kulturális szükségletek kielégítésével; az étkezésben, a ruházatban, a lakás terén, a kommunális szolgáltatások, a gyógykezelés, az egészségvédelem terén, a pihenésben, a szórakozásban stb. jelentkező szükségletek kielégítésével.

Az életmód terén kialakulnak szabályok, az ízlés, amelyek — elsősorban a történelmi fejlődéssel, a termelőmód változásaival — folyton változnak. A termelőmód mellett a társadalmi helyzet, az osztályhelyzet, a kultúra, a vallás nyomja rá sajátos jegyeit."

V. Szinyicin: „A kommunista építés korának életmódja" című könyvében a következő definíciót adja: „Az életmód az emberek mindennapi életének vitele vagy rendje, a termelési és a társadalmi tevékenység szféráján kívül, amelyet a különböző anyagi és kulturális szükségletek kielégítésének módja és formái közvetlenül meghatároznak." Ennek alapján a társadalom életében Szinyicin négy összefüggő szférát különböztet meg: *a)* gazdasági, *b)* politikai, *c)* kulturális szférát és *d)* életmódot.

A magam részéről egyik meghatározást sem tartom kielégítőnek. Vajon az élet a munka határainál kezdődik? Az a munkás, aki tanácstag, vagy a másik, aki „politikamentesen" él, és egy bélyeggyűjtő egyesület tagja, nem életmódja szerves részeként tevékenykedik? Ezek a meghatározások nem veszik figyelembe, hogy az életmód a társadalom életének sajátos metszete; nem a tevékenységek jellegzetes szféráin, a gazdasági, politikai, kulturális területen kívül eső, önálló szektor, hanem más oldalról — a tevékenységek oldaláról — jellemzi az emberi életet. Az életmód olyan általános és komplex szociológiai kategória tehát, amely — mint minden emberi cselekvés — az anyagi és szel-

lemi oldal szétválaszthatatlan egysége, és ezen cselekvések összességének formája.

Józsa Péter a „Gyakorlat és megismerés" című cikkében (Valóság, 1963. 2. sz.) másképp közelíti meg az életmód — általa „osztályközinek" minősített — fogalmát: „Az életformát, vagy helyesen életmódot úgy határozhatjuk meg, mint a termelőerők stb. közvetlen hatásából fakadó mozzanatoknak és az ugyane termelőerők által meghatározott osztályviszonyoknak (ökonómiai, szociológiai, politikai viszonyoknak) az együttesét." A szerző úgy látja, hogy egy-egy termelőmódot történelmileg ábrázolni csak úgy lehet, ha konkrét totalitásában ragadjuk meg: azaz meg kell nézni, hogyan termelt, milyen osztályviszonyok között élt az adott kor embere. Ez azonban csupán a korszak csontváza — fel kell deríteni az életvitel formáját is. Nem elég tehát azt mondani, hogy a XIX. században a társadalmi termelés alapja a tőkés gyáripar; e század emberét csak úgy jellemezhetjük mélyen tudományosan, ha azt is tudjuk róla, hogy nagyvárosban él, milyen közlekedési eszközöket használ, életüteme felgyorsul és így tovább. E gondolatmenet érdekes, de megállapításai nem visznek lényegesen közelebb az életmód fogalmi problémájának megoldásához. A szerző maga is látja ezt, mert meghatározásához nyomban hozzáteszi: „A konkrét valóságban természetesen sohasem szemlélhetem külön az ökonómiai-osztály-mozzanatot és a szűkebb értelemben vett anyagi létfeltételekhez, a materiális környezethez való viszonyt. Az emberek mindig osztályviszonyok között — az osztálynélküli társadalomban ökonómiai viszonyok között — élnek, s magatartásukat, törekvéseiket, gondolkodásukat a társadalmukban folyó osztályharc törvényszerűségei döntő mértékben meghatározzák. Csupán arról van szó, hogy a talaj, amelyen mozognak, az atmoszféra, amelyben élnek, nem ragadható meg a maga telejsségében, ha kizárólag az osztályviszonyokat vesszük figyelembe, s elhanyagoljuk a fenti értelemben vett életmód változásait. (Sőt, magát a termelőerők 'közvetlen hatását' is nyilvánvalóan közvetítik és befolyásolják az ökonómiai viszonyok.)"

A szerző meghatározásának fő megállapítása az volt, hogy a termelőerők hatása az életmódra egyes szférákban közvetlenül érvényesül, más szférákban a termelőviszonyok közvetítésével. Ez nem helyes. A hiba oka az, hogy Józsa itt a termelőviszonyokat az osztály-, pontosabban a tulajdonviszonyokra szűkíti. Ennek folyománya azután, hogy az életmódnak csak egy részét — az osztálytényezők által *közvetlenül* meghatározott viszonyfajtákat — sorolja a szociológiai fogalomkörbe.

Ezzel szemben az életmód, amely a társadalmi embert a tevékenységei oldaláról jellemzi, inkább úgy definiálható, hogy nem más, mint egy adott korszak emberének az életviteléhez szükséges összes tevékenysége lebonyolításának formája. Pontosabban: Az életmód a társadalmi osztályok, rétegek, egyének ismétlődő tevékenységeinek rendszere és ezek szokásos formája. Nem maga az aktivitás, hanem a cselekvések hogyanja. Például az ember mint fiziológiai lény táplálkozik, alszik — maga a táplálkozás mint absztrakt aktivitás minden korban változatlanul *van*, az ember létezésének feltétele. A táplálék elkészítésének módja, elfogyasztásának hogyanja azonban már az életmód eleme.

Józsa Péter az említett tanulmányában az életmódra gyakorolt közvetett és közvetlen hatásokat érintve valóságos problémát feszeget. Az emberek termelő apparátusukat csak a termelőviszonyaik adta keretben mozgathatják, az általa említett közvetítés nélküli hatás tehát nem létezik. Vannak azonban

jelentős különbségek atekintetben, ahogyan például osztálytársadalomban az osztályviszonyok a különféle szférák befolyását az életmódra átviszik: módosítják-e — aszerint, hogy melyik osztály a „címzett" —, vagy „átengedik-e" teljes terjedelmében. Az osztályok harca az osztálytársadalmakban sem jelent polgárháborús viszonyokat. (Jelenthet, különösen kiélezett helyzetekben, de ez nem gyakori forma.) Vannak az életvitelnek olyan mozzanatai, amelyek közös szabályok, közös viselkedésformák minden osztály számára. Ezek betartása nélkül nem élhet az adott társadalom. Ilyenek pl. ma a közlekedési szabályok, az üzletek nyitvatartási rendje, az adott ismeretanyag és átadási módja az iskolában, a nemzeti nyelv stb.

Vannak az emberek magatartásának olyan szférái, amelyeket az osztályhelyzet közvetlenül meghatároz. Ilyen általában a politikai gyakorlat (más kérdés, hogy a tömegek az osztályérdekeiket helyesen értelmezik-e, vagy a hamis tudat torzításával helytelenül.) Vannak olyan cselekvések, amelyeket az osztályhelyzet csak áttételesen, alig módosítva érint, és végül van olyan tevékenységi kör, amelynél a befolyása annyira közvetett, hogy gyakorlatilag elhanyagolható.

(Ha az emberi élettevékenységeket az ismétlődés, azaz az időben újratörténés rendszeressége, gyakorisága, ritmusa szempontjából osztályozzuk, találunk meghatározott időben újra bekövetkező, „áttolhatatlan" cselekvéseket; vannak nélkülözhetetlen, ismétlődő, de időben áthelyezhető; járulékos, de ismétlődő és végül nem ismétlődő, egyszeri cselekvések. Az emberi tevékenységek időarányai mennyiségileg és bizonyos értelemben — gyakoriság, intenzitás — minőségileg is jellemzik az adott kor emberének életmódját.)

Visszatérve az előbbi gondolatmenethez, vannak tehát társadalmi jelenségek, amelyek az iparosítással járó új munkamegosztással kapcsolatosak. Ezek hasonló módon következnek be szocialista és kapitalista tulajdonviszonyok között, anélkül, hogy ez a közvetítés lényegesen befolyásolná a folyamat formáját. Ezek a jelenségek azok, amelyek *közvetlenül* határozzák meg az életmódot, a kultúrszintet. Ilyen például a nagyfokú társadalmi mobilitás, amelynek kifejezői a család átalakulása (heterogenitás, a gyerekszám csökkenése, a válások számának növekedése stb.), a gyors átrétegeződés (a foglalkozás- és a településszerkezet átalakulása) stb.

Ezek a jelenségek képezik alapját annak a folyamatnak, amelyet nálunk az életmód és a kultúra demokratizálódásának nevezünk, s amely Nyugaton az osztálypolarizálódás folyamatával együtt és ezzel ellentétesen, de világosan felismerhető kiegyenlítődési tendenciákat mutat az életmód és a kultúrszint terén.

A dolgozók szabadidő aktivitásairól eddig megismert szegényes és sok tekintetben pontatlan anyagok alapján is megállapítható világjelenség ez a kiegyenlítődési folyamat. Melyek ezen folyamat hasonló vonásai a szocialista és a fejlett tőkés országokban?

a) Növekvő szabadidő; a szükséges személyes anyagi és művelődési eszközökkel (rádió, televízió) való viszonylag megfelelő ellátottság; a szabadidő kielégítő eltöltése mint tömegszükséglet jelentkezik.

b) Kialakult a szabadidő-ipar; a szükséges szabadidő intézmények, amelyek tömegtermeléssel elégítik ki a tömeges igényt.

c) Ezt a folyamatot kifejezi és befolyásolja az audiovizuális eszközök nagyarányú előretörése. Gyakorlatilag minden családban van rádió, a TV-készülékek száma rohamosan emelkedik; ez magával hozza a szabadidő újrafelosztását a TV javára.

A konferencia vitája során Wjatr elvtárs, a politikai viszonyok szociológiájának ismert lengyel szakembere azt mondotta, hogy a tömegkultúra része a kulturális forradalom egészének, amelynek általános törvényszerűségei hatnak rá, de megvan ezen belül viszonylagos önállósága is. Példaként a televízió befolyásának kérdését hozta fel azzal, hogy a TV-nek a dolgozók ízlését alakító hatását világméretekben megvizsgálva kimutatta, hogy ez a befolyás hasonló formákban érvényesül az Egyesült Államokban és Lengyelországba is. Hasonló vonások mutatkoznak nálunk is. Melyek ezek?

A TV viharosan terjed .A családi költségvetésben a takarékoskodás céljaként előkelő helyet foglal el; a társadalmi presztizs egyik kifejezője, ha egy-egy család már rendelkezik vele.

A második ilyen vonás, hogy megváltozik a szabadidő elfoglaltságok hagyományos szerkezete, eltolódnak arányaik, a TV és a sporteseményekre való járás, a TV és a színház, a TV és a mozi, a TV és az olvasás viszonylatában egyaránt. Ennek vannak hátrányos és előnyös következményei egyaránt. Hátrányos az, hogy a TV elvonja az embereket az olvasástól. Ugyanakkor azonban nagy rétegeket kapcsol be a kultúra áramába: fokozatosan új és új rétegek lépnek be a kulturális forradalom folyamatába, egészen a teljes televíziós telítődésig. Az a bizonyos TV-fáradtság, amelynek bekövetkeztét az amerikai szociológia két évre taksálja, Lengyelországban rövidebb idő alatt állhat be; a lengyel elvtársakkal való beszélgetések során ezt ők egy-másfél évre teszik. Nálunk még nem tapasztaltuk ezt a TV-fáradtságot — túlságosan friss az az idő, amióta a TV-t az emberek megismerték és használják.

A harmadik ilyen vonás, amely nálunk is tapasztalható: a TV elterjedése azzal is jár, hogy megváltozik az otthoni és a házon kívüli szabadidő elfoglaltságok aránya. Családi jellegűvé teszi a TV-hallgató szabadidő felhasználását, új társas formákat teremt (családi összejövetelek), szemben a régi, tömeges társas formákkal. Az Egyesült Államok, a nyugati országok és a szocialista országok viszonylatában ezen a területen az alapvető eltérés a tartalom területén van: milyen műsorokat sugároz a TV és hogyan magyarázza azt, amit ad. Műsora azután — valóban úgy, ahogy Wjatr elvtárs mondotta — aszerint, hogy milyen hagyományos ízlésanyagot talál és aszerint, hogy mit ad a műsoraiban, alakítja át az emberek ízlését.

d) A személyes használatban levő járművek száma növekedik; az utazás, mint a szabadidő elfoglaltság a hétvégén és a szabadságidőben, előtérbe lép

e) A szabadidő tevékenységek bővülnek, differenciálódnak. Az ismeretek növekedése olyan nagyméretű, a híradástechnika annyira fejlett, a kulturális intézmények olyan kapacitással rendelkeznek, hogy a tanulási idő nem ér véget az iskolai évekkel. A keresők rétegén belül az értelmiség — ezen belül a mérnökök és a technikusok részaránya — növekedik. A magasabb iskolai végzettséget megszerző emberek száma emelkedik, és ezzel a kulturális szint magasabb lesz. Megváltozik az emberi művelődés hagyományos szerkezete, a természettudományos és a humán ismeretek közötti arány.

A kiegyenlítődési folyamat ugyanakkor a két rendszer termelőviszonyainak gyökeresen ellentétes körülményei között eltérő módon megy végbe, más tartalommal, más ütemmel és más eredménnyel. Hiba lenne letagadni a hasonló tendenciákat, de végzetes tévedés lenne megfeledkezni a különbségekről. Melyek az eltérő vonások?

a) A legerősebb tőkés ország, az USA túlereje az életforma, a kultúra, az ízlés területén is érvényesül. Az egyre terjedő „konformizmus", amely egyaránt jellemző az USA és a Közös Piac országainak kulturális arculatára — amerikai ízű. A konformizmus osztályértelmét megfejteni nem nehéz. Kifejezi a társadalom hanyatló görbéjét: görcsösen megkapaszkodni, megtartani, ami van.

Az amerikaizálódás előrehalad, az érintett nemzeti kultúrák defenzívában vannak.

A szocialista országok között a szocialista tartalom közös érintkezési pontokat ad, a kulturális fejlődés a nemzeti formák és sajátságok gazdagodásán keresztül érvényesül. Kulturális előrehaladásunk egyenletes, gyors ütemű, egymást segítő. Fékezik azonban a nacionalista jellegű autarkiás törekvések, az utazási korlátozások, a nyelvi nehézségek.

b) A kiegyenlítődési folyamat Nyugaton ösztönös, és osztálypolarizálódás, osztálykonfliktusok közben deformálódva megy végbe. A hitel, a reklám, a divat sok tekintetben meghatározzák a társadalmi klímát, átgyúrják az életformát és közvetlenül — mennyiségi és minőségi vonatkozásban egyaránt — befolyásolják a szabadidő tevékenységeket. A szabadidő elfoglaltságok során tömegek utánozzák az uralkodó osztályok filmekből, a TV-ből ellesett életstílusát. „A szabadidő a nép új ópiuma" — véli nem egy polgári szociológus is. Ez a tendencia valóban veszélyes, és ennek szolgálatában áll a hatalmas burzsoá szabadidő-ipar, amely a pihenési, szórakozási, tájékozódási és művelődési szükségleteket elégíti ki, és óriási választékával befolyásolja az emberek szabadidő tevékenységeit; ezzel tartalmi—minőségi tekintetben is meghatározza érdeklődési irányukat és intenzitásukat. Ezzel az irányzattal szembeszegül a munkásmozgalom, a haladó társadalmi erők hatása, a természettudományos és a műszaki—technikai ismeretek elterjedése, a jó irodalom, az egészséges művészet ráhatása, de elnyomva, gátolva, akadályozva.

Kettős, ellentmondásos folyamat ez. A kultúriparok a nagy monopóliumok kezében vannak, és elsősorban a burzsoá politika céljait és a profitérdekeket szolgálják. Folyik a harc a kulturális monopóliumok között. A filmvállalatok pl. versengenek egymás között, és kűzdenek a TV ellen. Ugyanekkor tömegek harcolnak a haladásért, a békéért, erős a munkásmozgalom, a haladó kultúrának számottevő bázisai vannak. Igényes értelmiség kerül ki az iskolából, a képzettség nő, és a kultúripar jól tudja: nemcsak a ponyva, a giccs jelent üzletet, hanem Mozartot és Beethovent is vásárolnak. Ha meg akarják tartani a dolgozók szavazatait, akkor alibi és politikai fogás, de kifizetődő vállalkozás is jót adni és jól.

A szellemi élet széttépett: két kultúra, a haladó és a reakciós kűzd, és az államvezetés ténylegesen a maradit támogatja, propagálja, tanítja. A szabadidő a személyiség sokoldalú fejlesztésének lehetősége tőkés termelési viszonyok között is. Ez a mozzanat valóban tapasztalható, de keresztezi, lerontja a személyiség dezintegrációjának irányzata. Ez a tendencia az elidegenedés gátlástalan érvényesülése, amely természetesen eltérő módon hat „alul", a munkások között és „felül", a termelőeszközök tulajdonosainál.

Ezzel szemben nálunk az, hogy a kulturális termelőeszközök és a tájékoztatási intézmények a munkásosztály kezében vannak, hogy a kulturális termékek ára alacsony, hogy a legjobb műveket a munkásosztály állama szubvencionálja, növeli a kultúra demokratizmusát. A szocialista országok politikai közéletének demokratizmusa világosan kitűnik abból, hogy a társadalmi—politikai elfoglaltságok aránya viszonylag magas. A tőkés országokban, elsősorban az USA-ban, a társas élet jelentős részben vallási közösségekben folyik, és az egyesületi és klubélet is gyakran vallási színezetű. Nálunk a társadalmi jellegű szabadidő aktivitásokon belül politikai, szociális jellegű elfoglaltságok dominálnak.

Nálunk is van hitelakció és reklám. Az ellentét nemcsak abban áll, hogy kapitalista körülmények közt ezek mértéktelenül duzzadnak fel, a szocialista viszonyok között pedig szolid keretek között maradnak. A különbség nem

mennyiségi, hanem minőségi: ott a tőkés verseny nélkülözhetetlen faktorai, míg nálunk a tervszerű termelés szükségtelenné teszi hasonló típusú alkalmazásukat. A szocialista országokban is meredeken nő a tartós fogyasztási cikkek vásárlása, és ez nem valamiféle „polgári" sajátosság, hanem a szocialista társadalom jellegzetes vonása: a jólét, a kulturált alkotó élet a szocializmusban az egész dolgozó nép „emberi" életformája. Nem az a baj tehát, hogy a kulturális termékeket is nagyüzemek állítják elő: tömegszükségletet csak tömegtermeléssel lehet kielégíteni; nálunk is vannak nagyüzemek, amelyek ontják a termékeket, és örömmel tapasztaljuk, hogy az egy főre eső fogyasztás nagy mértékben emelkedik. A lényeg az, milyen az a kultúra, amelyet a nagy teljesítményű kulturális eszközök sugároznak.

A kiegyenlítődési folyamat nálunk sem sima és egyszerű: új és új aránytalanságok folytonos keletkezése és leküzdése. Súlyos gondokat okoz az, hogy a férfiak és nők nem élhetnek egyformán törvényben deklarált egyenlő jogaikkal, lehetőségeik a valóságban egyenlőtlenek, és ezért a fő tendencia, a tervszerű arányos fejlődés meglassul, torzul. Az a tény, hogy a falusi fiatalokat felszívja az ipar, egyben azzal jár, hogy a falu iskolázottsági átlaga megrögződött a hat osztálynál, és ez nehezíti a falu és város közötti „kultúrolló" megszüntetését, a kiegyenlítődési tendencia e területen való erőteljesebb érvényesülését.

És végül hiba lenne azt hinni, hogy nálunk nincsenek meg az anyagias gondolkodás, a nyárspolgáriasság, a „frizsiderkultúra" elemei, hogy ismeretlen a mértéktelen túlórázás, a különkeresetek utáni hajsza. A lényeges azonban az, hogy a kulturális forradalom erői vannak uralkodó pozícióban, a kispolgári életvitel pedig vadhajtás, amelynek levegője fogyóban van.

c) A két világrendszer között nemcsak a tekintetben van egyre nagyobb különbség, hogy milyen mértékben nő az értelmiség aránya, és ezen belül a mérnökök, technikusok száma, nemcsak az a fontos, hogy milyen ennek a növekedésnek az üteme, hanem gyökeres ellentét mutatkozik a leglényegesebb kérdésekben: mi a forrása az új értelmiségnek, kié ez az értelmiség, mit alkot és alkotásaival milyen rendszert épít.

A művelődési szerkezet átalakulása Nyugaton spontán módon, válságok és konfliktusok között megy végbe, míg a szocialista országok kulturális politikája tudatosan számol e tendenciával, és a felismert törvényszerűségre igyekszik építeni oktatási reformjait.

A dolgok dialektikájához tartozik azonban, hogy aránytalan a tudományos ismeretek felhalmozódásának és a tömegek ismeretei növekedésének üteme, különösen a természettudományos ismeretek területén. J. P. Snow utal arra, hogy az első a mértani haladvány, a második csak a számtani haladvány szerint emelkedik. Ez a folyamat azonban nem egyenlő mértékben megy végbe különféle társadalmi rétegekben: a nőknél lassúbb, mint a férfiaknál, és éles különbségeket találunk a különféle munkásrétegek között is a szakmunkások előnyére és a segédmunkások és különösen a mezőgazdasági munkások hátrányára.

d) Végül igen jelentős a különbség tartalmi tekintetben. Nálunk az eddigi felvételi adatok alapján feltételezhetően kedvező a művelődés jellegű szabadidő elfoglaltságok aránya a szórakozás jellegű elfoglaltságokkal szemben. A klasszikusok feldolgozásában és az új művek esetében, az alkotói módszerekben az ismeretterjesztésben és az ismeretek szervezésében aránytalanul nagyobb a világnézeti tudatosság szerepe a tőkés viszonyokhoz képest. Hiba lenne azonban azt hinni, hogy ez a folyamat ellentmondásmentes.

A kulturális forradalom törvényszerűségei nem érvényesülnek maguktól, spontán, és ha elhanyagoljuk azokat a feltételeket, amelyek között hatnak, veszélyeztethetjük az egészséges tendenciát is.

Befejezés

Önmagába véve a felszabaduló órák számának emelkedése a szocializmust építő országokban is csak keret, csak lehetőség, amely kívánatos valósággá, azaz magasabb színvonalú kultúrává csak aszerint lesz vagy nem lesz, hogy a lehetőséggel élnek-e vagy elpazarolják. Fejlődésünket nehezítették és veszélyeztették a revizionista illúziók és a dogmatikus irányzat tartós hatása a társadalomtudományok terén.

Hiányoznak a konkrét felvételek a szociológia és a szabadidő területén is. A következő években sok mindent kell pótolni; nagyon megnehezíti a burzsoá nézetekkel való érdemi vitát, hogy nem állnak rendelkezésünkre kellő számban saját kutatási eredmények.

A *Béke és Szocializmus* c. folyóirat akciója, amelynek során 1964-re a Szovjetunió, Lengyelország, Bulgária és Magyarország városi lakosságának reprezentatív szabadidő mérlege elkészül, és lehetővé válik az összehasonlítás, nagy horderejű lépés nemcsak a marxista szabadidő szociológia, hanem egyáltalában a marxista szociológia, a marxista társadalomtudomány nemzetközi összefogása, koordinációja és együttműködése terén is.

*

РОСТ СВОБОДНОГО ОТ ТРУДА ВРЕМЕНИ В ЭПОХЕ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Миклош Санто

Поклад, прочитанный в 1963 году на летней международной конференции философского Института Венгерской Академии Наук, представляет собой часть более обширной научной статьи автора, посвященной некоторым важнейшим теоретическим проблемам вопроса о свободном времени (например вопросу о понятии свободного времени и его функции, опытам типизации занятий в свободное время, факторам, определяющим выбор различных видов активности); статья является теоретической гипотезой конкретных социологических съемок, которая в будущем может оправдаться или опровергаться, уточняться или углубляться на основе дальнейших исследований; в настоящем разделе рассматривается вопрос о том, как в наши дни, при различных условиях двух мировых систем, научно-техническая революция преобразует способ жизни, формирует уровень культуры, в каких сходных и противоположных формах осуществляется это преобразование и как оно соотносится с постоянно возрастающим количеством свободного времени и постоянно дифференцирующимися способами активности в свободное время.

Настоящий доклад связан с темой двух других докладов тем, что общие закономерности научно-технической революции реализируются в условиях производственных отношений социализма как особые тенденции, осуществляющиеся в течение конкретного развития различных социалистических стран как отдельные национальные особенности (специфики). Виды занятости в свободное время являются важными и яркими показателями культурной революции, характеризирующейся прежде всего доминантным положением социалистических элементов, повышением культурного уровня и преобразованием способа жизни. Сходные или тождественные данные о способах активного использования свободного времени отражают универсальность преобразований, происходящих в социалистических странах, его общие закономерности, а различия в пропорциях способствуют пониманию национальных особенностей.

THE INCREASE OF LEISURE TIME IN THE AGE OF SCIENTIFIC-TECHNICAL REVOLUTION

by Miklós Szántó

This lecture was presented before the international conference organized by the Institute of Philosophy of the Hungarian Academy in the summer of 1963. It is part of a more extensive work treating a few theoretical problems of leisure time (its concept and function, attempts to classify leisure-time activity, determinants of the selection of different activities, etc.). The study is a theoretical hypothesis made on the basis of concrete sociological surveys which further research will partially approve, discard, correct or elaborate. This chapter examines how the scientific-technical revolution of modern times modifies the way of living, in the two different social systems, changes the cultural level; it studies the way these changes affect the increasing amount of leisure time and the increasingly varied leisuretime activities and vice versa. The general laws of the scientific-technical revolution become realized in the socialist relations of production as particular tendencies which are manifest in the concrete development of the various socialist countries as individual or national features, thus linking this report to the theme of the two other lectures. The cultural revolution (characterized primarily by the dominance of socialist elements, the rise of cultural standards, the transformation of the way of life) is clearly indicated by leisure-time activities. Identical or similar data gained from the analysis of such activities prove the universal character of changes occurring in socialist countries. They help us to deduce general laws and their differences bring about an understanding of special national features.

A munkához való morális viszonyról

GERÉB ANDORNÉ

A tudatosságnak a szocializmus és a kommunizmus építésében betöltött szerepe, az új ember kialakításának feladata előtérbe állította az erkölccsel, ezen belül a munkaerkölccsel kapcsolatos elméleti kérdések tisztázását.

A történelmi materializmus és a marxista politikai gazdaságtan tudományos sokoldalúsággal vizsgálja és bizonyítja a munkának az emberi társadalom létrejöttében és mozgásában betöltött szerepét, s az elemzés konklúziója az, hogy a társadalom egész története elsősorban a munka története, azaz a munka eredményének, a természet és a társadalom erői feletti uralomnak a története, s hogy a munka az ember minden egyéb társadalmilag hasznos tevékenységének és a társadalmi haladásnak az alapja. A munkatevékenység mindig konkrét társadalmi viszonyok között folyik, a különböző társadalmi-gazdasági alakulatokban különböző jelleget ölt. Nemcsak az ember és a természet közötti, hanem ember és ember közötti meghatározott gyakorlati viszonyt is jelent.

A társadalom életére ható minden tevékenységnek, minthogy emberi viszonyokat érint, erkölcsi mozzanata is van, minden gazdasági, politikai vagy szellemi gyakorlat erkölcsi megítélés alá is esik, igazságtalannak vagy igazságosnak, erkölcsi jónak, vagy rossznak minősül. A munkatevékenységre, egyetemes és primer szerepe folytán, ez fokozottan érvényes. A társadalom objektív és szubjektív folyamatainak dialektikus kapcsolatából adódik, hogy a munkatevékenységhez való viszonynak gazdasági és politikai oldala mellett erkölcsi aspektusa is van. A szektarianizmus — ha esetenként moralizálgat is — általában megelégszik a legáltalánosabb anyagi folyamatok, törvényszerűségek egyoldalú fejtegetésével, az emberek között csaknem kizárólag gazdasági és politikai viszonyokat lát. Mindez kedvez az erkölcsi *nevelés spontaneitásáról* szóló felfogásnak, az erkölcs társadalmi szerepe lebecsülésének, az erkölcs — közte a munkaerkölcs — elméleti problémáival való foglalkozás elhanyagolásának.

A munka és az erkölcs főként két vonatkozásban függnek össze. Egyrészt kölcsönhatásban állanak egymással: a munka befolyásolja, illetve végső soron alapvonásaiban meghatározza a társadalom és egyéneinek *egész* erkölcsi arculatát, ez pedig visszahat a munkatevékenységre. (Ezzel az összefüggéssel most bővebben nem foglalkozunk.)

Másrészt az erkölcs mint a munkához való közvetlen viszony is megjelenik, mint a munkatevékenység egyik szubjektív oldala. A társadalom erkölcse, illetve a társadalom osztályainak erkölcse hol leplezett, hol nyílt formában mindig tartalmazza a munka erkölcsi jóként vagy rosszként való megítélését, ami kifejeződik a munka megbecsülésében vagy megvetésében, illetve emocio-

nálisan: igazságosságának vagy igazságtalanságának, örömének vagy kínjának érzetében. Az erkölcs értékelő és normatív oldalának egységéből pedig következik, hogy az adott társadalom, illetve annak egy-egy osztálya, amikor a munkáról — érdekeinek megfelelően — erkölcsi ítéletet alkot, ezzel egyben meghatározott magatartást is megkövetel az egyénektől a munkával kapcsolatban. A konkrét közösség érdekeinek megfelelő ezen erkölcsi értékelések és követelmények, azaz a közösség tagjainak ilyen irányú erkölcsi kötelességei fejeződnek ki a vonatkozó erkölcsi rendszer részét képező *munkaerkölcs* elveiben és normáiban. A munkának ez a morális oldala tehát *erkölcsi viszonyt* jelent az adott közösség (a társadalom, illetve annak osztálya) és annak tagjai között a *munka vonatkozásában*, mely erkölcsi viszony természetesen koronként és osztályonként változik. A munkaerkölcs mindenekelőtt a termelési viszonyoktól — ezzel kapcsolatban osztálytársadalmakban az osztályhelyzettől — függ, másodsorban befolyásolja a termelőerők adott színvonala is.

A munkához való morális viszony néhány általános vonása a kizsákmányoló társadalmakban

Az osztálytársadalmakban, ellentmondásos erkölcsi arculatuknak megfelelően, a munkához való viszony többrétűen is ellentmondásos, és fejlődése rendkívül bonyolult. Ennek érzékeltetésére itt csak utalhatunk arra, hogy a szemben álló osztályok antagonisztikus érdekellentétei — bár nem közvetlenül — eltérő munkaerkölcsük ellentéteiben is tükröződnek. A túlhaladott viszonyoknak megfelelő régi morális eszmék és érzelmek sokáig tovább élnek, s az újak ezekhez kapcsolódnak. Közvetítőként lépnek fel — s előrevivő vagy hátráltató szerepet játszanak — a többi tudatformák is, különösen a politikai nézetek, a világnézet és a jog. A munkaerkölcs alakulását befolyásolják a *moralitás egyéb oldalai is*. Bonyolulttá teszi a problémát az is, hogy az egyes osztályokon belül is ellentmondásokkal találkozunk. Mindezeknek a bonyolult összefüggéseknek elemzésére most nem vállalkozhatunk; a munkaerkölcs történelmi változásainak rövid összefoglalásával csak vázlatosan érintjük őket.

1. A kizsákmányoló osztályoknál a különböző társadalmi korokban a munka erkölcsi megítélése sok tekintetben közös vonásokat mutat. A *testi* munkát — ha a konkrét történelmi körülményektől függően különböző mértékben is — minden korszakban lényegében megvetették. Ez az erkölcsi elutasítás alapvetően abból adódik, hogy a kizsákmányolók mások munkájából élnek, magukat távol tartják a munkától, de oka a fizikai és a szellemi munka közti mély szakadék is. A fizikai munka megvetése kifejeződhetett nyíltan, mint a rabszolgatársadalomban és a feudalizmusban, vagy többé-kevésbé leplezetten, mint a kapitalizmusban. Míg az uralkodó osztályhoz tartozók szellemi tevékenységét a rabszolgatársadalomban magasra értekelték, addig a feudalizmusban a munka megvetése általában a szellemi tevékenységre is kiterjedt.

A szellemi és a fizikai munka megítélésének differenciáltsága a burzsoázia munkához való erkölcsi viszonyában ismét megjelenik, sőt ideológusai a szellemi és a fizikai munka közti szakadékot optimálisan felhasználják az osztályuralom elméleti igazolására is.

A kizsákmányoló osztályok munkaerkölcsének egyik legjellemzőbb vonása *a képmutatás*, azaz a dolgozók felé hirdetett erkölcsi elvek és normák s az élősködő uralkodó osztály erkölcsi gyakorlata közötti ellentmondás. E képmutatás

nem egyenlő formában és mértékben nyilvánult meg a különböző társadalmakban, a burzsoázia erkölcsének azonban egyik alapvető jellemző vonása. A munka erkölcsi megítélésében való ellentmondásos, képmutató magatartást jól mutatja az úgynevezett valláserkölcs. A munkát a tételes vallások mindegyike — ilyen vagy olyan formában — alantasnak tartja, többnyire isteni büntetésként fogja fel, de ugyanakkor a kizsákmányolók érdekében szentesíti is. A munka ilyen felfogását fejezi ki már az alapeszméjük is, amely szerint egyedül az istenhit ad igazi erkölcsi kielégülést, és a munka csak azzal nyer erkölcsi értéket, hogy „isten dicsőségét szolgálja". A vallás egyrészt — közvetve igazolja a henyélőket, másrészt munkára búzdítja és túlvilági jutalmakkal kecsegteti a kizsákmányolt, „arcuk verítékével" robotolókat. A papság mindig a megítélés azon oldalát hangsúlyozza, amely éppen a legcélszerűbb az uralkodó osztály számára. Miért van szüksége a kizsákmányoló osztályoknak a munka erkölcsi szentesítésére? Erre pontos választ csak konkrét történelmi vizsgálattal lehetne adni, bizonyos általános indító okot azonban meg lehet állapítani.

A kizsákmányoló osztályok képmutatásának alapja kétségtelenül az, hogy személy szerint is érdekeltek a dolgozók munkája eredményeinek növekedésében, következésképpen a munkafegyelemben, s ennek biztosításához nem nélkülözhetik a korbács és a gazdasági kényszer mellett az erkölcsi ösztönzést sem. Az osztályerkölcsnek ebben az ellentmondásosságában is az objektív osztályantagonizmus tükröződik. A nehéz és örömtelen, csak kényszerből végzett munka a kizsákmányolt dolgozók számára döntően igazságtalan, erkölcsi rossz — ugyanezt a munkát az uralkodó osztályok jó és igazságos tevékenységként értékelik.

A munka *burzsoá* megítélését mindig ez említett kettősség jellemzi — azaz a szakadék a burzsoáziának a munkával kapcsolatos gyakorlati viszonya és azok között az erkölcsi normák között, amelyeket a dolgozókkal szemben érvényesít, de képmutatóan mint általánosan érvényes elveket hirdet.

Ez az ellentmondás ott lappangott már a forradalmi burzsoázia erkölcsében is. A feltörekvő polgárság azonban még nem szakadt el teljesen a termelő munkától, és forradalmi harcában is a széles paraszti és kézműves tömegekre támaszkodott. A kifejletlen kettősség viszonyát tükrözi pl. az, hogy a „tisztes munka" megbecsülését a burzsoázia a saját osztálya tagjaitól is megkövetelte.

A burzsoázia mind reakciósabbá válásával erkölcse a munka vonatkozásában is egyre képmutatóbb lett. Ma is aktuálisak Engels sorai: „Ki kezeskedik a munkásnak, hogy aki dolgozni akar, munkát is kap, hogy a becsületesség, a szorgalom, a takarékosság és a többi erény, melyet a bölcs burzsoázia ajánl neki, valóban a boldogság útját egyengeti neki? Senki. A munkás tudja, hogy ma van valamije, és hogy nem tőle függ, lesz-e holnap is még valamije; tudja, hogy a legkisebb fuvallat, a munkaadó szeszélye, minden rossz kereskedelmi konjunktúra visszataszíthatja őt a vad örvénybe... Tudja, hogy ha ma még megél is, nagyon bizonytalan, vajon holnap lesz-e betevő falatja."[1]

Az imperialista burzsoázia erkölcse a munka tekintetében a képmutatás mellett egyre inkább a cinizmus felé is hajlik. Emlékeztetünk arra, hogy a képmutatásnak és cinizmusnak milyen keverékét fejezi ki a német fasiszta megsemmisítő táborok kapujára írt „erkölcsi" jelmondat: „Arbeit macht frei!" A növekvő cinizmus elméleti, filozófiai megfogalmazást kap a perspektívát nélkülöző, talajtvesztett osztályok egyes ideológusai írásaiban. Egyes egzisz-

[1] Engels: A munkásosztály helyzete Angliában. MEM 2. köt. 243. o.

tencialisták pl. a munkát — mint az életet általában — értelmetlennek, kilátástalannak tekintik.

A marxizmus klasszikusai egyébként rámutattak arra, hogy a kapitalizmus viszonyai, az egyoldalú tevékenység a kizsákmányoló osztályok tagjainak és kiszolgálóinak fejlődésére is negatív hatással van — a burzsoá a saját tőkéjének szolgája lesz.

2. *A kizsákmányolt dolgozók* minden társadalmi-gazdasági formációban alapvetően tehernek, szükséges rossznak érzik a munkát, melyet kényszerűségből végeznek. A kizsákmányolási viszony, az elidegenedett munka, a szellemi és a fizikai munka elválása és a munka fokozódó specializációjának az osztálytársadalom viszonyai között megvalósuló formája tükröződik így a dolgozók tudatában. Marx a munka szerepét elemezve a történelmet az elidegenedés történetének is nevezi, mely folyamat a kapitalizmusban éri el csúcspontját, és melynek során az emberek munkájának eredménye — hatalmuk a természet felett és az ezáltal létrejött viszonyok — az egyes dolgozó számára „. . . . idegen, vele szemben álló hatalommá válik[2]", mely leigázza azt, aki megteremtette. A kizsákmányolt munkának az ellentmondása abban van, hogy az ember lényegét jelentő legemberibb tevékenység, amellyel az ember a természettel szemben megvalósítja a szabadságát — számára éppen idegen, őt leigázó, megnyomorító ellenséges hatalomként jelenik meg. Ez fejeződik ki minden osztálytársadalomban a dolgozók ellentmondásos munkaerkölcsében. Az ellentmondás egyik oldalát a dolgozók munkához való viszonyának *lényegi* vonása képezi, az, hogy a munkát örömtelen és megalázó tehernek, igazságtalannak érzik, pusztán individuális létfenntartási eszköznek tekintik, a másik oldalát pedig — a munka megbecsülése alkotja, amiben — ha igen korlátozottan is — kifejeződik a munka alkotó jellege. A dolgozó osztályok munkaerkölcsének e közös vonásai természetesen mindig sajátosan jelennek meg. A rabszolgák és a jobbágyok munkaerkölcsében a két ellentmondó oldal egymáshoz való aránya pl. nyilvánvalóan lényegesen más, mint a kézműveseknél vagy a szabadparasztoknál. A kisárutermelő, miután rendelkezik termelőeszközeivel és termékeivel, valamennyire bele tudja vinni munkájába a személyiségét, és ha igen korlátozottan is, de jobban ki tudja fejleszteni képességeit, mint az alapvető kizsákmányolt osztályok. Ennélfogva munkája a megélhetésért folytatott hajsza mellett is több örömet, bizonyos erkölcsi kielégülést is jelent számára. Erkölcsi arculatában fontos helyet foglal el a munka megbecsülése, a szorgalom.

A proletariátus munkaerkölcse

Mihelyt a proletariátus osztállyá alakul és harcolni kezd elnyomói ellen, fokozatosan kialakul a burzsoá erkölccsel szemben saját erkölcse. A gyárba kerülő volt jobbágyot és kisárutermelőt megváltozott helyzete ellenére kezdetben a kispolgári erkölcs jellemzi. Az új életfeltételek azonban fokozatosan kialakítják a munkásosztály szellemi és erkölcsi arculatát. A magántulajdon iránt érzett tisztelete meginog, sőt fokról-fokra a termelőeszközök magántulajdonának ellenségévé válik, különösen miután felismerte benne nyomorának és létbizonytalanságának okát. A kizsákmányolt munkát igazságtalannak érzi, még mielőtt annak lényegét megértette, immoralitását megfogalmazhatta volna.

[2] Marx—Engels: A német ideológia. Szikra, 1952. 17. o.

A rabszolgához és a jobbágyhoz hasonlóan a munkásokban is szükségképpen kifejlődik „az a törekvés, hogy akár csalással is, de kibújjanak a kizsákmányolás alól, akár egy pillanatra is, de meneküljenek, szabaduljanak az utált munkától".[3]

A proletariátus munkához való viszonyának gazdasági alapja elsősorban a termelőeszközöktől való megfosztottsága, kizsákmányoltsága, *a tőkés termelési viszonyokból folyó osztályhelyzete.* „Bérünk van nincsen örömünk" — jellemzi József Attila a „Bérmunkás balladában" ezt a viszonyt. „Az önkéntes termelőtevékenység a legmagasabb rendű élvezet, amelyet ismerünk, de a kényszermunka a legrettenetesebb, legmegalázóbb gyötrelem. Nincs borzasztóbb annál, mintha valakinek napról napra, reggeltől estig olyasmit kell tennie, amitől irtózik. És minél emberibben érez a munkás, annál jobban kell gyűlölnie munkáját, mert érzi, hogy az ő szempontjából mennyire kényszer jellegű és milyen céltalan ez a munka. Miért is dolgozik? Azért talán, mert örömét leli az alkotásban? Természete ösztönzi erre? Szó sincs róla. Pénzért dolgozik, olyasmiért, aminek semmi köze sincs magához a munkához, dolgozik, mert kénytelen dolgozni, és ráadásul annyit és olyan végtelen egyhangúságban, hogy már csak ezért is az első hetektől kezdve gyötrelemnek érzi ezt a munkát, ha még tud emberként érezni. A munkamegosztás még megsokszorozta a kényszermunka állattá aljasító hatását."[4]

Az emberi munka a burzsoázia kezében csak a profitszerzés eszköze, a munkások számára a puszta létfenntartás eszköze — s ez eltorzít elemberietlenít minden emberi viszonyt, ezek dologi formát öltenek, s így uralkodnak az emberek felett. Marx és Engels részletesen elemzik a munka elidegenülésének folyamatát a kapitalizmusban és ennek következményét: „. . . a munkaerő működése, a munka, a munkás saját életműködése, saját életmegnyilvánulása. Ezt az *életműködést* eladja egy másik személynek, hogy az *élethez* szükséges *eszközöket* biztosítsa magának. Életműködése az ő számára tehát csak eszköz arra, hogy létezhessék. Dolgozik, hogy éljen. A munkát nem számítja életnek, ellenkezőleg: a munka élete feláldozása.[5] A proletár munkaerkölcs legfőbb jellemzője éppen ebből adódik: a munka erkölcsileg kívül esik a munkáson, aki a munkájában nem megvalósítja, hanem ellenkezőleg éppen megtagadja magát. Öröm, kielégülés helyett szenvedést, nyügöt, lélekölő kényszerűséget és unalmat jelent számára. Kiszívja életerejét, tönkreteszi egészségét, megrövidíti életét, erkölcsileg züllesztí, szellemileg eltompítja. A munkást tehát a kapitalizmus nemcsak a termelési eszközöktől és munkájának gyümölcsétől fosztja meg, hanem ezáltal az alkotás örömétől is. Mindennek következtében csak a munkafolyamaton kívül érzi embernek magát. „Az élet ott kezdődik számára, ahol ez a tevékenység megszűnik: az asztalnál, a kocsma padján, az ágyban."[6]

A proletariátus munkaerkölcsében tükröződik a *munkamegosztásnak* a kapitalizmusban elért foka és kialakult jellege is, közvetetten, a tőkés termelési viszonyokon keresztül döntően negatív irányba hatva a dolgozók személyiségére. Marx és Engels sokszor hangsúlyozták annak morális jelentőségét, hogy a kapitalizmusban a dolgozók e tekintetben is ellentét súlya alatt gör-

[3] Lenin: Hogyan szervezzük meg a versenyt? Művei 26. köt. Szikra, 1952. 426. o.
[4] Engels, id. mű 321. o.
[5] Marx: Bérmunka és tőke. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. Szikra, 1949. 59. o.
[6] Uo. 59—60. o.

nyednek, hogy a gép, amely az emberi munkát annyira meg tudná könnyíteni, éppen az elnyomást, a nélkülözést, az ember elsatnyulását fokozza.

Milyen tényezők okozzák a kapitalista munkamegosztás elembertelenítő hatását? *Először :* döntő szerepe van annak, hogy társadalmi munka — mint más aspektusban már említettük — szellemi és fizikai munkára szakadt. Ennek következtében — bár az egész össztársadalmi munkafolyamat objektíve egységet képez — az emberek nagyobb csoportja csak megvalósítja a másik, kisebb csoport által kidolgozott célkitűzéseket. Az ember a munkát mint céltudatos alkotó emberi tevékenységet nem éli át egészében, a munka ezért is elveszíti személyes jellegét. Az, hogy a két munkaféleséget egymástól elválasztva csak egyes képességek egyoldalú felhasználásával végzik, más képességek eltorzulásához vezet, vagy egyáltalában ki sem engedi őket fejlődni, főként a munkásoknál nem. Ennek az egyoldalúságnak az értelmiségre is gyakorolt negatív hatására utal Lenin: „ . . . a hajlamosság arra, hogy a cselekvést vitákkal, hogy a munkát beszélgetésekkel helyettesítsék, a hajlamosság arra, hogy a világon mindenhez hozzáfogjanak és semmit be ne fejezzenek — a ‚képzett embereknek' egyik olyan sajátossága, amely egyáltalán nem gonosz természetükből, még kevésbé rosszakaratból fakad, hanem életszokásaikból, munkakörülményeikből, a túlfeszített munkából, a szellemi és fizikai munka természetellenes különválasztásából stb. stb. következik . . . Az értelmiségiek léptennyomon nagyszerűbbnél nagyszerűbb tanácsokat és útmutatásokat adnak, de amikor arra kerül a sor, hogy ezeket a tanácsokat és útmutatásokat *átvigyék* az életbe, hogy a *gyakorlatban ellenőrizzék* a szó tettéváltását, akkor a nevetségességgel, az *ostobasággal*, a szégyenletes ‚ügyefogyottsággal' határos tehetetlenséget árulnak el."[7] Korunkban a termelőerők fejlődésével a kizsákmányolt szellemi alkotók száma rendkívül megnövekszik. A szellemi alkotó munka mind nagyobb mértékben válik elsődlegesen a burzsoázia profitéhsége kielégítésének eszközévé, ez az automatizálással rohamosan fokozódik.

Másodszor: a kapitalizmus atomisztikus szerkezetében az emberek a társadalmi munkafolyamatnak csak egy részét látják, azt a maga totalitásában nem ismerik. A munkakör *szabad* megválasztásának a lehetősége nincs meg, még kevésbé a változtatásé; a munkaerőpiacon dől el, hol és mit dolgozik a munkás, ez nemcsak hogy szabad elhatározásától nem függ, de hajlamaitól, képességeitől is alig, vagyis általában személyisége szükségleteitől sem függ. Ha történik is munkaváltoztatás — akár szakma, akár munkahely tekintetében —, általában nem a dolgozó kívánságára következik be, hanem a nagyobb falat kenyérért folyó harc folyamán, nagyon gyakran a munkából való elbocsátás következtében. A szűk szakmai munkamegosztás az embert, többnyire élethossziglan, egy meghatározott szakmához köti, összes testi és szellemi erői erre irányulnak, egyéb képességei elsatnyúlnak vagy ki sem fejlődnek. Már ez maga sem tenné lehetővé a munka változtatását, még kevésbé váltakoztatását. A szűk szakmai specializálódás tehát még negatívabban hat a személyiség fejlődésére — a munka egyre érdektelenebbé, örömtelenebbé válik.

Ezt fokozza — *harmadszor* — az üzemen belüli specializálódás növekedése. A kapitalizmus a szűk, embert megnyomorító üzemi specializáció segítségével törekszik a munka termelékenységét emelni, s így a társadalomban egyre uralkodóbbá válik a csak rutinból végzett, szakképzetlen munka. A munkások még a munkadarab célját sem tudják áttekinteni, egyre kevésbé látják

[7] Lenin, id. mű 427. o.

munkájuk összefüggését a társadalmi szükséglettel. Mindez szintén megnyomorítja a személyiséget, nem ad lehetőséget fizikai és szellemi erői normális fejlődése számára. Mennyire aktuálisak ma is Engels szavai a kapitalizmus körülményei között végzett munka ilyen jellegének következményeiről: „. . . aki gépekre felügyel . . . nem olyan tevékenységet fejt ki, amely gondolkodást igényel; másrészt azonban ez a munka gátolja a munkást abban, hogy szellemileg más dolgokkal foglalkozzék . . . az izmok, a test tevékenységének nem nyújt kellő teret. Ez . . . tulajdonképpen nem is munka, hanem merő unalom — a legléleköl őbb és legfárasztóbb dolog a világon. A gyári munkás arra van ítélve, hogy testi és szellemi erőit elsorvassza ebben az unalomban . . . Nem is lehetne jobb módszert kitalálni butításra . . . és ha mégsem butultak el, hanem még művelték és élesítették is elméjüket, sőt jobban, mint mások, ez megint csak azért volt lehetséges, mert lázadoztak . . .[8]

Az ember elembertelenedési folyamata az imperializmusban csúcspontját éri el. Ebben nem kis része van annak a hallatlanul kimerítő, lélektelen és a futószalag mellett teljesen mechanikussá vált munkának, amely ma a tőkés nagyüzemekben folyik. Csak egy-két példát hozunk arra, hogy a fejlett tőkés üzemekben folyó munkamegosztásnak, amely a munka intenzitásának hallatlan megnövekedéséhez vezet — a munkások elért vívmányai, a viszonylag magas életszínvonal ellenére —, milyen negatív következményei vannak: A franciaországi SIMCA-gyárban olyan pokoli a munkatempó, hogy külön oxigénkamrákat rendeztek be azoknak a munkásoknak a részére, akik összeesnek munka közben. A franciaországi bányákban az 50-es években lényeges felújítást nem hajtottak végre, mégis 40%-kal emelkedett a munka termelékenysége a munkaintenzitás növelése következtében. „Svédországban a dolgozók életszínvonala viszonylag magas, a legtöbb üzemben a munkatempó félelmetes. Sok nyugatnémet építőmunkás tért vissza hazájába, mert nem bírta a svédországi munka iramát. Olyan megerőltetésnek vannak kitéve, hogy műszak után már gyakran semmire sincs kedvük, még kulturális rendezvényeken sem tudnak részt venni."[9] Mindezt még a mai burzsoá szociológusok többsége is látja. Az 1959. évi genfi nemzetközi szociológiai találkozón élénk vitát váltott ki a munka és a szabad idő összefüggése. Többen megismételték az ismert burzsoá nézőpontot, hogy a munka célja és értelme a munkán kívüli tevékenységhez, pihenéshez, szórakozáshoz szükséges anyagi eszközöknek a megszerzése, mert — úgymond — az ember alkotó energiáját csak a munkán kívül fejtheti ki. Voltak, akik vitába szálltak ezzel, mondván, hogy a munkások a pihenés közben sem tudnak megfeledkezni a futószalagról, amelyhez a nap nagy részén hozzá vannak láncolva. Mások arról beszéltek, hogy az emberek igyekeznek megszökni a mechanikus munka elől, és legalább szabad idejükben olyan elfoglaltságot keresnek, amely élesen elüt a napi munkától, pl. kertészkednek, barkácsolnak stb. A burzsoá és reformista szociológusok a kapitalizmusnak csak bizonyos „megjavítása" céljából vetik fel ezeket a gondolatokat, tagadják e problémák összefüggését a tőkés társadalmi viszonyokkal; a személyiség elsorvadásában a technikai fejlődést tartják bűnösnek. Nem tudják vagy nem akarják meglátni, hogy a kapitalizmusban nem oldható meg az az antagonizmus, mely a tudományos és a technikai haladás megkövetelte sokoldalú képességek és a kapitalista specializálódás megkövetelte egyre foko-

[8] Engels, id. mű 369—370. o.
[9] Politikai gazdaságtan tankönyv. I. évf. I. rész. Kossuth, 1960—61. 220—221. o.

zódó egyoldalúság között van. Mint a kizsákmányoló társadalmak általában, a kapitalizmus is csak egészen kivételesen, egyes emberek számára nyújthat lehetőséget arra, hogy erőiket, tehetségüket többféle irányban kipróbálhassák, kifejleszthessék.

A tőkés kizsákmányolás és az ezen keresztül érvényesülő társadalmi és üzemen belüli munkamegosztás következtében tehát a proletariátus munkaerkölcsében a munka elsősorban teherként és igazságtalanságként jelenik meg, és ez a munkában való kényszerű, kedvetlen magatartásban fejeződik ki. A gazdasági viszonyok azonban csak végső soron határozzák meg a munkásosztály munkaerkölcsét. Bár ez a proletárerkölcsnek az a része, amely a legközvetlenebbül fejezi ki az objektív viszonyokat, mégis a munkaerkölcsnek is van viszonylagos önállósága. kapcsolódik bizonyos, a múltból megőrzött erkölcsi szokásokhoz, befolyást gyakorolnak rá más osztályok, rétegek, köztük a kispolgárság erkölcsei. Nagy jelentősége van a proletariátus munkaerkölcsének alakulásában a politikai öntudat és a tudományos világnézet közvetítő szerepének is, ettől függ, hogy a munkás mennyire tud megszabadulni a burzsoá befolyástól, milyen mértékben ismeri fel osztályhelyzetét, munkájának társadalmi jelentőségét, és mennyire tudja ezt a felismerést az osztályharcban felhasználni.

Mindezen tényezők bonyolult kölcsönhatásaként a proletariátus munkaerkölcsének két ellentétes oldala van: a munka nemcsak a megélhetés terhes eszközeként jelenik meg, mely az igazságtalanság érzését váltja ki, hanem az önbecsülés forrása is lehet, amely időben és mértékben igen korlátozott örömérzést is okozhat. *Ebben az ellentmondásban a domináns oldal azonban — a már tárgyalt okoknál fogva — természetszerűleg a munka negatív morális hatása és értékelése.*

A munka bizonyos fokú pozitív erkölcsi értékelése a proletariátus munkaerkölcsében több forrásból származik. Nem vizsgáljuk itt a burzsoázia képmutató munkaprédikációinak a hatását, beleértve ebben a vallásnak a tömegekre gyakorolt befolyását is. A pozitív erkölcsi értékelés főképpen a kizsákmányolt munka — a fejezet elején már említett — ellentmondásának abból a pólusából adódik, hogy a munka — *lényegét* tekintve — a legemberibb tevékenység, alkotó tevékenység, mellyel az ember megvalósíthatja hatalmát a természet felett. A munkának ezt a lényegét a kapitalizmus sem képes teljesen megsemmisíteni, bár a végsőkig elidegenített munka formájában jelenik meg, időnként azonban átüt a tőkésviszonyok burkán és visszatükröződik a proletárok munkaerkölcsében is, akik a munkában alkotó erőik valamelyes megnyilvánulását is érzik. Mindebben a dolgozók munkaerkölcsének kontinuitása fejeződik ki. A munka megbecsülése a múltban a társadalmi haladásban érdekelt *dolgozó* tömegek erkölcsének pozitív elemei közé tartozott, és a haladás ügyét legkövetkezetesebben és legtudatosabban képviselő munkásosztály munkaerkölcsében *erkölcsi örökségként* van jelen. A munka e megbecsülése azonban a néptömegek megelőző munkaerkölcséhez képest minőségileg új fokra emelkedik az *öntudatos* munkásosztályban. Ez a *minőségi különbség* abban nyilvánul meg, hogy a proletariátus az osztályharca során egyre inkább felismeri teremtő munkájának objektív szükségszerűségét és társadalmi jelentőségét. Öntudatosodásának folyamatában feltárul előtte a munka emberi lényege, tudatosan meghatározza a munkához való viszonyát, és személyisége fejlődése eredményeképpen növekszik a munka becsülete és a munkás önbecsülése. Ez nyilvánul meg pl. a szakképzett munkások szakmai

büszkeségében, a hozzáértő, szorgalmas és pontos munka magasra értékelésében, a munkakerülők erkölcsi megvetésében. Természetesen az öntudatos munkásság mindenkinél jobban tudja, saját mindennapos tapasztalatai állandóan újra és újra igazolják, hogy minél több értéket termel, annál nagyobb felette a tőkés hatalma, aki őt mindig újra és újra megfosztja emberi mivoltától; tisztában van vele, hogy a több és a jobb munka közvetlenül osztályellenségének profitját és hatalmát növeli. Éppen a tudatosodás következtében a *kizsákmányolt* munka erkölcsi elítélése a csúcspontját éri el — ez azonban párosul a tudatos előrelátással, azzal a meggyőződéssel, hogy ha meg akarja menteni emberi mivoltát, fel kell szabadítania a munkát, és viszont: felszabadulásának feltétele emberi voltának megőrzése a munka által.

A proletariátus erkölcse megbecsüli tehát az anyagi javakat létrehozó, a társadalmat fenntartó és végső soron a felszabadulásának feltételeit létrehozó munkát, de *munkához való magatartását alárendeli osztályharcának.* Így pl., ha az osztályharc érdeke úgy kívánja: a munkásosztály erkölcse előírja a sztrájkban való helytállást, sőt imperialista háború vagy megszállás alatt — bár egyébként a munkások számára minden anyagi érték elpusztítása mélységesen ellenszenves, miután ők tudják legjobban, milyen fáradsággal hozták azt létre — erkölcsileg helyes a rombolás.

De a proletariátus erkölcse előírhatja a lelkiismeretes jó munkát, pl. a nemzeti függetlenség megvédéséért folyó harc idején, ha osztályharcának érdekei ezt követelik meg.

Az osztály érdeke azonban még a kapitalizmus körülményei között is megköveteli pl. egymás segítését a munkában, az utánpótlás gondos betanítását stb. A proletariátus méltányolja a munka „acéllá edző iskoláját", jellemformáló és elzülléstől megóvó szerepét. Mindebben a kapitalizmus sok vonatkozású ellentmondásai fejeződnek ki.

A munkások, amikor a tőkés társadalomban harcukat a kizsákmányolás megszüntetéséért folytatják, egyben az önmaguk emberi lényegének megvalósításáért is harcolnak. Ez a proletártömegeknél nem mindig tudatos. Nem kétséges azonban, hogy mind többen lesznek, akiket a forradalmi harc útjára visz, hogy ebben a vonatkozásban is felismerik a mai kapitalizmus ellentmondásait, köztük azt is, amelyet az SZKP XXII. kongresszusa az ellentmondások legfontosabbjaként értékel: a kapitalizmus „az ember munkáját mind nagyobb mértékben használja fel pusztító eszközök gyártására. Az a társadalmi rend, amely ilyen ellentmondásokat szül, hitelét veszti, és pusztulásra ítéli magát".[10]

A szocialista és a kommunista munkaerkölcs

Láttuk, hogy a proletárok munkaerkölcse a kapitalizmusban megoldhatatlan ellentmondásokat hordoz magában. Ezek között a legfontosabb az, hogy bár a munka elsősorban a munkástól idegen, személyiségét deformáló tevékenység, egyben az ember önbecsülésének eszköze is. Ez annak az objektív ellentmondásnak erkölcsi tükröződése, hogy a munka a kapitalizmusban a kizsákmányolásnak és emberpusztításnak az embertől elidegenedett eszköze, de ugyanakkor a társadalom életét biztosító (a kapitalizmus viszonyai által ugyan determinált) legsajátosabb emberi alkotó tevékenység is. A kizsákmá-

[10] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth, 1962. 20. o.

nyolt proletárok munkaerkölcsének ezen alapvető ellentmondása a kizsákmányolás megszüntetésével végleg megoldódik, és ezzel a munkásosztály munkaerkölcse fejlődésének új szakaszába lép. A marxizmus szerint a kommunista erkölcs kritériuma a kommunizmusért folytatott harc szolgálata — láttuk, hogy a kapitalizmus viszonyai között a munkával kapcsolatos magatartás alá is rendelődik a kapitalizmus megdöntéséért folyó osztályharcnak. Lenin megfogalmazta a hatalomra és vele a termelési eszközök tulajdonához jutott munkásosztály erkölcsének tudományos kritériumát is: „Mi azt mondjuk: erkölcs az, ami elősegíti a régi kizsákmányoló társadalom elpusztítását és valamennyi dolgozó egyesülését a kommunisták új társadalmát megteremtő proletariátus körül . . . A kommunista erkölcs alapja a kommunizmus megszilárdításáért és betetőzéséért folytatott harc."[11] Ez a kritérium már utal arra, hogy a szocializmus viszonyai között a munkával kapcsolatban új magatartás alakul ki. A munka képesség szerinti elvégzése elsőrendű erkölcsi kötelességgé válik, s az embert elsősorban aszerint ítélik meg, hogyan végzi a munkáját.

A munkaerkölcsnek az egész erkölcsi rendszeren belüli jelentősége a munkásosztály objektív helyzetétől függően változik. A kapitalizmus viszonyai között a munkához való viszony alárendelődik az osztályharcot közvetlenebbül segítő proletárszolidaritás és az osztályellenséggel szembeni helytállás erkölcsi kötelességének. A szocializmus viszonyai között a munkához való viszony *központi* helyet foglal el, elsősorban azért, mert *közvetlenül hat vissza* az anyagi viszonyok fejlődésére, amivel a kommunizmus megvalósításának egyik fő feltételévé válik.

A termelési eszközök társadalmi tulajdonának megteremtésével a munka jellege gyökeresen megváltozik: a társadalom tagjainak kizsákmányolástól mentes munkája *közvetlenül* társadalmi jelleget ölt. Az egyéni és a társadalmi érdekek között így létrejött egybeesés lehetővé és szükségessé teszi a társadalom tagjai számára a munkához való szocialista viszony kialakulását. Fokozatosan a társadalom tagjainak többsége felismeri egyéni érdekeinek az egész társadalom haladásával, a kommunizmus győzelmével való szerves összefüggését és saját munkájának szerepét e közös érdekek megvalósításában. A munka új, közvetlenül társadalmi jellege, majd az ennek következtében fokozatosan átalakuló munkamegosztás jellege elősegíti a termelők személyiségének fejlődését, képességeik sokoldalú kibontakozását és alkotó munkára való felhasználását. Mindennek következtében a munkát egyre inkább igazságosnak tartják. A szocialista társadalomban a munkának ez az erkölcsi jóként való értékelése fejeződik ki az új munkaerkölcs elveiben és normáiban.

A szocializmus körülményei között létrejövő új erkölcsi viszony a munkához természetesen fejlődésen megy keresztül. *E fejlődésnek* — a kommunizmus két fázisának megfelelően — *két fő szakasza van*, melyek megkülönböztetése céljából beszélhetünk szocialista és kommunista munkaerkölcsről. A két szakasznak — a megkülönböztető speciális vonások mellett — *közös jegyei* is vannak, ami végső soron az említett elvileg azonos jellegű gazdasági alapból: a társadalmi tulajdonból és ebből adódóan a társadalmi és az egyéni érdekek egybeeséséből következik. Ezek a közös vonások (értékelések és normák) minőségileg megkülönböztetik a szocialista, illetve a kommunista munka-

[11] Lenin: Az ifjúsági szövetségek feladatai. Művei 31. köt. Szikra, 1951. 296. és 298. o.

erkölcsöt nemcsak a magántulajdonos osztályok, hanem a kizsákmányolt proletariátus munkához való erkölcsi viszonyától is.

A kizsákmányolt proletariátusnak a munkához való ellentmondásos viszonyát, melyben a fő oldalt a munkának erkölcsi rosszként való felfogása jelenti — felváltja a munka olyan új erkölcsi értékelése, melyet az SZKP új programja a következőképpen fejez ki: „A társadalom javára végzett bármilyen munkát, mind a fizikait, mind a szellemit, tisztelet és megbecsülés illeti."[12] Ennek az erkölcsi értékelésnek normatív oldalaként mind a kommunizmus építőinek erkölcsi kódexe, mind az MSZMP VIII. kongresszusának határozatai előírják *minden* munkaképes ember számára *„a társadalom javára végzett lelkiismeretes munka"* kötelességét. Ez jelenti az önkéntes munkafegyelmet, mely elsősorban a *köteles* munka pontos, idejében való öntudatos teljesítését, a megállapított munkarend megtartását tartalmazza. A kommunizmus mindkét fázisának gazdasági-elosztási alapelvéből következik a munka *képesség szerinti* elvégzésének követelménye. Ez már magában foglalja a köteles munkán túli erőfeszítést is, a forradalmiság követelményét a munkában, a kényelmesség, az elavulthoz való ragaszkodás, az önelégültség elleni kérlelhetetlen harc kötelességét, valamint a tanulás kötelességét, amely a képességek fejlesztését, az élenjáró tudomány és technika elsajátítását és felhasználását is jelenti. A termelési viszonyokból közvetlenül fakad és elengedhetetlen erkölcsi követelmény a *munkában való együttműködés, egymás kölcsönös segítése.* Ez az erkölcsi elv igen sokoldalúan szabályozza az emberek egymáshoz s a közösséghez való viszonyát a munka folyamatában.

Megjegyzendő, hogy azok a legáltalánosabb alapelvek (mint a kollektivizmus és a kommunista humanizmus) és egyéb lényeges vonások (mint az elvek és az erkölcsi gyakorlat egysége és a magasfokú tudatosság), melyek a kommunista erkölcsöt *egészében* jellemzik és minden más erkölcstől minőségileg megkülönböztetik — természetszerűleg jellemzik a kommunista erkölcs részét képező munkaerkölcsöt is. Ezekre itt nem térünk ki, de szem előtt kell tartanunk, hogy e legáltalánosabb alapelvek és tulajdonságok a szocialista és a kommunista munkaerkölcs minden normájában kifejezésre jutnak.

Hogy a kommunista munkaerkölcs kifejlődését folyamatában érinthessük, először nélkülözhetetlen legkifejlettebb formájának vizsgálata: a *kommunista munkaerkölcs* fogalma tartalmának, speciális *jegyeinek* számbavétele.

A munkához való kommunista viszonyt, első csíráinak megjelenése alkalmával Lenin a következőkben határozta meg: „A kommunista munka, a szó szűkebb és szorosabb értelmében, ingyenes munka a társadalom javára, olyan munka, amelyet nem bizonyos kötelezettség lerovása, nem bizonyos termékekre való jog megszerzése céljából, nem előre megállapított és törvényesített normák szerint teljesítenek; a kommunista munka — önkéntes munka, normanélküli munka, díjazásra nem számító, díjazási feltétel nélküli munka, a közösség javára megszokásból végzett, a közösség javára szolgáló munka szükségességéhez való öntudatos (szokássá vált) viszonyból fakadó munka, az egészséges szervezet szükségleteként végzett munka."[13]

Valóban a kommunista munka speciális vonásait a következőkben lehet összefoglalni:

[12] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 813. o.

[13] Lenin: A régi megsemmisítésétől egy új rend megteremtése felé. Művei 30. köt. Szikra, 1953. 525. o.

1. Önként, azaz minden külön kényszerítő apparátus nélkül végzett munka, olyan munka, melyet csak erkölcsi ösztönzésre teljesítenek. Ebből következik, hogy meggyőződésből végzett munka, mely meggyőződöttség a tudatos belátást, a belső kötelességérzetet és a megszokást egyesíti magában. Ebből viszont következik, hogy

2. minden „törvényesített norma" nélkül végzett munka, melyet vagy nem mérnek, vagy nem azért mérnek, hogy ennek arányában részesítsék személyes közvetlen juttatásban a dolgozót az anyagi javak elosztásánál;

3. a „távolállókért" is, azaz az egész társadalom javára tudatosan és közvetlenül végzett munka.

Mindezek együttesen alkotják a kommunista munka mint elsőrendű életszükségletként teljesített munka fogalmát. A munka mint az ember elsőrendű életszükséglete természetesen ebben az összefüggésben nem csupán fiziológiai szükségletet jelent, „az egészséges szervezet szükségletét", hanem ezzel összefonódva *erkölcsi szükségletet* is. Ennek kielégítése az erkölcsi kötelesség teljesítésének, a megtalált hivatás s a személyiség képességei sokoldalú kifejlesztésének és gyümölcsöztetésének, a társadalmilag hasznos és igazságos alkotó tevékenységnek örömét, belső megelégedettségét és boldogságát jelenti.

Egyes nézetek szerint abból következően, hogy a kommunizmusban a munka a társadalom minden egyes tagjának megszokott és élvezetes tevékenysége, elsőrendű életszükséglete lesz — az individuális munka *semmiféle* külső ösztönzést nem kíván. Az ilyenfajta nézetek nagyon leegyszerűsítik a kérdést, és kimondatlanul azt az állítást foglalják magukban, hogy a kommunizmust a társadalmi és az egyéni érdek abszolút azonossága és ennek alapján a munkának mint szükségszerű erkölcsi viszonynak megszűnése jellemzi. Vannak, akik szerint legfeljebb az objektív társadalmi érdek és a *vélt* személyi érdek közötti ellentmondás jelenthetné az erkölcs létjogosultságának alapját.

A kommunizmusban megvalósul a személyiség és a társadalom gyökeres, alapvető érdekeinek a harmóniája, ez azonban még nem jelenti azt, hogy a *társadalmi* szükségletek, melyek az erkölcsi kötelességekben visszatükröződnek és az egyének *személyes* szükségletei *mindig, minden tekintetben* azonosak. Az e vonatkozásban felmerülő részleges és ideiglenes, de objektív ellentmondások megoldása megköveteli, hogy a személyes kívánságokat önkéntesen és tudatosan alárendeljék a társadalmi kötelességeknek. Azzal, hogy a munka önkéntessé, szokássá, belső hajlammá és öröm forrásává válik, egyébként sem veszíti el *kötelező* jellegét. Az SZKP programjának szavai a megvalósult kommunizmusra is érvényesek: „A munka teremti meg mindazt, ami az emberi élethez, az ember fejlődéséhez szükséges. Ezért minden munkaképes embernek részt kell vennie azoknak az eszközöknek létrehozásában, amelyek életéhez és tevékenységéhez, a társadalom jólétéhez szükségesek. Az olyan ember, aki a társadalomtól úgy kapna valamiféle javakat, hogy nem vesz részt a munkában, másokon élősködő parazita lenne. A kommunista társadalomban nem henyélhet az ember. Ezt nem engedi meg sem az öntudata, sem a közvélemény."[14]

Az SZKP XXII. kongresszusa hangsúlyozta, hogy a kommunista társadalom nem mentesíti tagjait a munka alól, a munka szükségszerűség marad,

[14] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 813. o.

de mindenki számára „felismert szükségszerűséggé válik". A kommunizmusban a társadalom jóléte, előrehaladása jobban függ majd az egyének munkafegyelmétől, önképzésétől, képességeik növelésétől és kifejtésétől, mint eddig bármikor. A kommunista társadalom viszonyai minden lehetőséget megadnak ahhoz, hogy a társadalom tagjai a munkával kapcsolatos kötelességeiket felismerhessék és ennek megfelelően cselekedhessenek, de a társadalmi szükségszerűség ellen ható esetleges egyéni determinánsok fölötti győzelemhez a kollektívák, azaz a közvélemény erkölcsi ítélete, ösztönzése is szükséges. Mindezekből következik, hogy a munka belső életszükségletté válása semmiképp sem jelentheti azt, hogy a munka megszűnik erkölcsi kötelesség lenni.

Láttuk, milyen speciális jegyek jellemzik a munkához való kommunista erkölcsi viszonyt. Nyilvánvalóan a munkához való ilyen viszony győzelmének feltétele a kommunista termelési viszonyok megvalósulása, a munka jellegének gyökeres megváltozása. A kommunizmus anyagi-műszaki bázisa azt is jelenti, hogy a fizikai és a szellemi munka szervesen egyesül, és a falu a munkafolyamat jellege tekintetében is a város színvonalára emelkedik. A komplex gépesítéssel és automatizálással átalakul a munkamegosztás. Megszűnik a munkának — a szellemi munkának is — csak begyakorlottságot igénylő, egyhangú és fárasztó gépiessége, egyoldalúsága. Az új jellegű specializáció megszünteti a szakmai korlátozottságot. A társadalom biztosítani fogja — a közérdekek figyelembevételével — a foglalkozás szabad megválasztásának jogát: az egyes ember felkészültsége és képességei szerint változtathatja és váltakoztathatja munkáját. Az ember áttekintheti az egész termelési folyamatot s uralkodik is rajta, mint irányításának és végrehajtásának tudatos részese. Amilyen mértékben csökken az anyagi termelésben töltött munkaidő, olyan mértékben bővül a képességek, a tehetség fejlesztésének lehetősége a technikában, a tudományban és a művészetben. A munka objektív oldalának ilyen megváltozása és az ennek alapjául szolgáló kommunista termelési viszonyok (benne az elosztási viszonyok) győzelme következtében anyagi egyenlőtlenség nem akadályozza az egyéni érdek és a társadalmi érdek egységének felismerését, az egész társadalom ügyéért való közvetlen, tudatos és odaadó tevékenységet. A kommunizmus fent vázolt viszonyai között végzett alkotó jellegű munka erkölcsi kielégülést ad az embernek, lehetővé teszi a személyiségének minden oldalú kibontakoztatását s ebben a legjobb erkölcsi értékek kifejlesztését. Így válik lehetővé, hogy az ember végleg és teljesen megvalósíthassa alkotó, teremtő lényegét, és munkája életszükségletté, boldogságának legfőbb forrásává legyen.

A szocializmusban még nincsenek meg a kommunista munkaerkölcs teljes kifejlődésének feltételei. A munka jellege a kapitalizmushoz képest ugyan gyökeres minőségi változáson megy keresztül azáltal, hogy a társadalmi tulajdonnal lényegében megvalósul a társadalmi és az egyéni érdek egybeesése — a szocialista munka objektív oldalát azonban az is jellemzi, hogy a termelőerők fejlettségi foka folytán az egész társadalom által kisajátított társadalmi termék egyedileg elfogyasztandó részét a munka mennyisége és minősége szerint osztják el. Ennek folytán mindenki személyében közvetlenül is érdekelt anyagilag a képessége szerinti munkában. *Az egyéni érdekek kapcsolatát a társadalom érdekeivel a munka szerinti elosztás elve, az anyagi érdekeltség közvetíti.* Ez a szocializmusban a munka objektív oldalának *egyik* jellemzője, amely a szocialista munkaerkölcsnek a kommunista munkaerkölcstől eltérő specifikumát meghatározza.

A szocializmus anyagi viszonyainak ezzel összefüggő *másik* tényezője, hogy a munkamegosztás nem egyszerre, hanem fokozatosan alakul át. A társadalmi munka megoszlása fizikai és szellemi munkára — ezek régi osztálytartalmával együtt — elvesztette ugyan elembertelenítő vonásait, de a köztük meglevő különbség még sokáig fennmarad, és csak fokozatosan, a kommunizmus építésével párhuzamosan szűnik meg. A társadalmi és az üzemen belüli munkamegosztás szocializmusbeli formái még jelentősen korlátozzák a személyiség fejlődését, s ezt a korlátozottságot fokozza az ipari és a mezőgazdasági munka jellegének még meglevő éles különbözősége is.

Mindezen anyagi viszonyok alapján a szocialista munkaerkölcsnek mint a kommunista munkánál fejletlenebb foknak *specifikuma* éppen azt jelenti, hogy a szocializmusban össztársadalmilag még nem válhat a munka belső erkölcsi szükségletté. A szocialista munkaerkölcsöt a kommunista munkaerkölcstől megkülönbözteti tehát először is az, hogy az erkölcsi ösztönzőkön (közvéleményen és lelkiismereten) kívül az *anyagi ösztönzésnek* döntő fontossága van. Általában hiányzik még a belső meggyőződöttség, legalábbis ennek a megszokást jelentő oldala, a munkát az emberek elsősorban még nem belső erkölcsi szükségletük kielégítéséért végzik. Az anyagi ösztönzés döntő szerepéből következik továbbá, hogy a szocialista munka *„törvényesített normák"* alapján végzett munka, amibe beleértődik, hogy adminisztratív tényezők is szerepet kapnak a munka ösztönzői között. Az anyagi érdekeltség az egyéni és a társadalmi érdek „külön" összeegyeztetésének eszköze. Az emberek elsősorban önmaguk és a hozzájuk „közelállók" anyagi szükségleteinek kielégítéséért dolgoznak, még akkor is, ha tisztában vannak munkájuk társadalmi hasznosságával. Munkájukat tehát csak az anyagi érdekeltség *közvetítésén át* végzik az egész társadalom javára.

Láttuk azonban, hogy a szocialista és a kommunista munkaerkölcs nemcsak különböznek egymástól, hanem más osztályok, sőt a kizsákmányolt proletariátus munkaerkölcséhez viszonyítva is lényeges jegyekben és normákban elvileg azonosak is. De az érettségbeli különbségeik rányomják bélyegüket a közös vonásokra és normákra is. A kommunista munkaerkölccsel közös vonások és normák a szocialista erkölcsben alacsonyabb fokon érvényesülnek. Például a képesség szerinti munka normájának teljesítésekor, ha rendelkeznek is a dolgozók társadalmi felelősségérzettel és erkölcsi kötelességüknek is tartják a kezdeményezést, a bírálatot, a racionalizálást vagy a tanulást — ez az erkölcsi kötelességérzetük összefonódik az anyagi érdekeltséggel.

A szocializmus feltételei között tehát a munka még nem válik minden ember elsőrendű életszükségletévé, ez csak a kommunizmusba való átmenet folyamán, fokozatosan valósul meg. Hiba volna efelől illúziókat táplálni, de hiba nem látni a munkához való kommunista erkölcsi viszony csíráinak, alapvonásainak megjelenését is. Amikor pl. a szocialista, illetve a kommunista munkabrigádok tagjai elhatározzák, hogy „kommunista módon dolgoznak, tanulnak és viselkednek", amikor egymást és önmagukat fegyelmezik és felelősségérzetre nevelik — akkor számukra a munka már nem csupán külső kötelesség a társadalommal szemben, hanem belső szükségletté is vált. Ezenkívül a közösségért a legkülönbözőbb területeken önzetlenül tevékenykedő társadalmi munkások egyre növekvő száma is bizonyítja, hogy már a szocializmus lehetővé és szükségszerűvé teszi a kommunista munkaerkölcs megjelenését a társadalom élenjáró tagjainál. A kommunizmus építése folyamán pedig ez a munkamorál megszilárdul, és a társadalom egészére jellemzővé válik.

Ennek a fejlődésnek objektív és szubjektív feltételei adva vannak, mert a munkához való kommunista viszony, tudatos jellegénél fogva, kifejezi a szocialista valóságban rejlő fejlődési tendenciát, a kommunizmus, a kommunista termelési viszonyok perspektíváját.

A kommunista munkaerkölcs ilyen fejlődése és a gazdasági-társadalmi viszonyok kommunizmusba fejlődése között kölcsönös feltételezettség, *szoros kölcsönhatás* van. Ez a kölcsönhatás természetesen nem szünteti meg a gazdaság elsődlegességét, hiszen a kommunista termelési viszonyok erkölcsi tükörképének tartalmát és fejlődésének irányát mindenkor e viszonyok jellege és mindenkori konkrét fejlődése határozza meg.

О МОРАЛЬНОМ ОТНОШЕНИИ К ТРУДУ

Андорне Гереб

Труд, кроме того, что в конечном счете он определяет в главных чертах весь моральный облик общества и отдельных лиц, проявляется также как непосредственно практичное моральное отношение.

Самые общие черты противоречивого морального отношения эксплуататорских классов к труду выражаются как презрение к труду — прежде всего к физическому труду — и как лицемерие, прикрывающее это презрение. Объективной основой противоречивой трудовой морали эксплуатируемых рабочих является противоречие эксплуатируемого труда, выражающееся в том, что самая человеческая деятельность проявляется как чуждая человеку и угнетающая его вражеская мощь.

Несправедливость и обесчеловечающее действие труда, выражающееся в трудовой морали пролетариата, коренятся в капиталистических производственных отношениях и через них в противоречии умственного и физического труда, в профессиональной ограниченности и в увеличении специализации внутри заводов. В трудовой морали пролетариата доминируют отрицательные моральное действие и оценка труда, однако, труд проявляется также в качестве орудия самооценки; причиной этого является то, что творческий характер труда оказывается не полностью уничтоженным даже при капитализме. Эта положительная моральная оценка труда наличествует в трудовой морали рабочего класса как моральное наследие, проявляющееся, однако, в новом качестве, так как рабочий класс сознательно определяет свое отношение к труду. Трудовая мораль пролетариата подчиняет практичное отношение к труду общим задачам классовой борьбы.

При социализме трудовая мораль занимает центральное место в моральной системе рабочего класса, и подвергается качественным изменениям. Непосредственный общественный характер свободного труда, согласование личных и общественных интересов, постепенно преображающееся распределение труда, оказывают положительное влияние на формирование личности трудящихся и на их моральное отношение к труду. Общие черты социалистической и коммунистической трудовой морали, отличающее ее от всех других видов трудовой морали, следующие: добровольная трудовая дисциплина, труд по способности, сотрудничество и взаимная помощь в труде. Специальные черты коммунистической трудовой морали, как труда, выполненного в качестве моральной потребности, следующие: труд, выполненный добровольно, по убеждению, без расчета на непосредственное материальное вознаграждение, который совершается сознательно и непосредственно в пользу всего общества. Труд при коммунизме будет не только жизненной потребностью, но и моральной обязанностью, выполнение которой требуется и стимулируется обществом.

Объективные предносылки коммунистической трудовой морали следующие: создание коммунистических производственных отношений и изменение характера производственного процесса. Спецификой социалистической трудовоб морали является общественно-полезный труд, совершенный на основе «узаконенных норм», выработанных на основе совместного действия материальных стимулов и вызванных ими моральных стимулов. Ее объективную основу оставляют производственные отношения социализма и социалистические формы общественного и внутризаводского разделения труда.

THE MORAL ATTITUDE TO WORK

by A Geréb

Work is not only the final determinant of the general moral character of a society and its members, but also a practical moral relation.

The depreciation of work, especially physical, and the hypocritical denial of this act, are the most common expression of the contradictory moral attitude of the exploiting classes to labour. The objective basis of the contradictory work morality of the exploited workers is found in the circumstance that the most human activity appears as an oppressive antagonistic power alien to man.

Capitalistic relations of production, the contradicition between mental and physical work, narrow-mindedness and increased specialization dehumanize labour and bring about injustice. A negative moral influence and evaluation of labour dominantes the attitude of the proletariat to work which also becomes a means of gaining self-esteem because, even in capitalism, its creativeness is not totally annihilated. This positiveevaluation of labour is still present in the work attitude but in a new form since the workers consciously determine their relation to labour. The practical relation to work is made dependent on the general tasks of the class struggle.

In socialism this attitude undergoes qualitative changes and becomes essential to the ethics of free labour, the unity of individual and social interests, and the gradually transforming division of labour positively affect the personality of the workers and consequently their moral attitude toward labour. The common denominators of the Communist moral attitude toward work distinguish it from all others. These are self-imposed discipline, participation according to one's ability, coopetation and mutual aid. The special features of the Communist attitude to work (as a moral need) are voluntas riness, conviction, conscious and direct participation without planning personal gain-and for the good of the whole society. Under Communism labour is not only a means of sustenance but a moral duty, the completion of which society will require and encourage. The realization of Communist social relations and a change in the nature of the productive process comprise the objective conditions of the Communist moral attitude to work. The socialist attitude implies that labour is completed for the benefit of society, under the influence of material and the consequent moral encouragements and is based on „legalized" norms. Finally its objective basis comprises the productive relations of socialism and the socialistic division of labour in society as a whole and in the factories.

FIGYELŐ

Az idő fogalma Thomas Mann „Varázshegy" c. regényében*

Ami a témaválasztást illeti: a német irodalom történésze aligha választhatna — és vállalhatna — rangosabb témát, mint az előttünk levő. A század legnagyobb polgári regényírójának — talán — legnagyobb műve, az is nem kisebb problémák reflektorfényébe állítva, mint aminők a „polgári tudat" és az „idő" kérdése: mindez a legnagyobb fokú tudományos igényesség jele a disszertáció szerzője részéről. Ám az igényességen kívül nagyfokú tudományos bátorság is szükségeltetett a téma megválasztásához, hiszen Th. Mann — a marxista kutatás kezében — nem maradhat meg egyszerűen filológiai vagy irodalomtörténeti, vagy akárcsak esztétikai problémának sem, hanem a vele való foglalkozás szükségképpen rántja fel magával a történeti, ideológiai, filozófiai problémák valóságos tömkelegét is.

Szerencsére a témaválasztás bátorsága nem fajult azért vakmerőséggé: szerzőnk bölcs önkorlátozással él, hogy a téma fenyegető súlya és dimenziói végleg fel ne borítsák a feldolgozásnak, saját írásművének logikai és retorikai kereteit. E szempontból csak dicsérnünk lehet azt az egyébként hibának minősülhető körülményt, hogy a disszertáció de facto tárgya lényegesen szűkítettebb, mint amit a cím ígér. Nem tárgyalja nevezetesen a disszertáció a modern regény szerkezeti problémáit a polgári tudat válságához való viszonyában *általában* (mint a cím ígéri), hanem csupán egyetlen *konkrét* esetben, amint ezt az alcím ki is mondja. Egyáltalán nem foglalkozik tehát a szerző azzal, hogy a modern regény különféle idő-problémáival a Th. Mann-félét összehasonlítsa; ilyen vonatkozásokat legfeljebb egy-két megjegyzése érint (pl. a szimultáneizmusról), no meg az erősen szelektált bibliográfia, melynek gyérszámú címei közé bekerült Virginia Woolf vonatkozó kötete. (Ugyancsak kivételnek tekintendő a prousti időfogalomra és filozófiára vonatkozó egy-két elszórt megjegyzés, amelyekre más összefüggésben fogunk visszatérni.)

Ami tehát mindezeken túl, vagy mindezek helyett a disszertáció voltaképpeni tárgya (és főrészt tartalma is), azt — eltérően a szerzői címadástól — a következőképpen nevezhetnénk meg: Th. Mann regényszerkesztési módszere a Varázshegy-ben, különös tekintettel ez alkotásmód zenei vonatkozásaira, ill. analógiáira. Címnek nem annyira megejtő ez, mint a „polgári tudat válsága", avagy „az idő, mint szerkesztési elv": ezzel szemben pontosabban fedi a disszertáció tényleges *tárgyát* és annak *tartalma* is majdnem egészen belefér. Opponensi véleményemben ezzel a tényleges tárggyal kívánok elsősorban foglalkozni, s ezen túl csak akkor megyek, ha a szerző is túlmegy s őt kritikával erre a „túlra" is követnem kell; és legfeljebb még akkor, ha e voltaképpeni tárgyból magam is további konzekvenciákat próbálnék levonni, most már nem a szerzőt *követve*, hanem a szerző *helyett*.

* *Opponensi vélemény* Halász Előd kandidátusi disszertációjáról (A polgári tudat válsága és a modern regény szerkezeti problémái; Az idő mint szerkesztési elv a Varázshegy-ben.)

Sietek előrebocsátani, hogy — véleményem szerint — a műnek egy olyan *tárgyi* s egy olyan *elvi* eredménye van, melyek mindegyike, „vitán felül" áll, legalábbis az általam belátható filozófiai-történeti, ill. esztétikai-pszichológiai problematika szemszögéből. *Tárgyi* eredmény: a Zauberberg „jelenkori célra" teljesnek mondható motivikai formaelemzése, *elvi* eredmény pedig az az ad oculos demonstrált tanulság, hogy a gondos, mélyreható, koncepciózus formaelemzés nemcsak hogy nem vezet formalizmusra, hanem — ellenkezően — nem utolsósorban éppen a tartalmi elemzés „megújítására", előbbrevitelére ad módot egy olyan szerző esetében, akit tartalmi, filozófiai szempontból már jobbról-balról annyira agyonelemeztek, ahogyan csak a nagyon „tartalmi", nagyon filozófikus, avagy a nagyon formalista, nagyon „érthetetlen" szerzőkkel szokott elbánni a szakmai utókor.

Nézzük rendre a disszertáció e két fő eredményét.

Azt eddig is tudta nemcsak az irodalomtörténet, de minden komolyabb olvasó is, hogy a Zauberberg szerzője lépten-nyomon azzal a zeneies fogással él, hogy képeket és mondatokat újból és újból felhasznál az elbeszélés során, és műve ennek következtében — akarva vagy akaratlanul — bizonyos lüktetésre, periodicitásra tesz szert, ami — függetlenül esetleges tartalmi vonatkozásoktól — feltétlenül esztétikai pozitívum, és különös, különleges jelleget ad Th. Mann főművének. Irodalomtörténészek azt is tudták (ismervén Mann elméleti írásait is), hogy Mann programszerűen, tudatosan alkalmazza ezt a stilisztikai — retorikai — esztétikai elvet, s ezen kérdést érintve, előszeretettel beszél saját alkotásmódjának zeneiségéről, magának a Zauberbergnek szimfóniaszerűségéről stb. „Träumerische Verknüpfungen dieser in tausendzweihundert Seiten ausgebreiteten Gedankenkomposition" — írja Mann 1930-ban, a „Lebensabriss"-ben; „musikalisch-ideeller Beziehungskomplex" — írja — ugyancsak a Zauberbergről 1939-ben, a princetoni bevezetésben. És ennek ellenére: bár ily módon a „Varázshegy" e szerkezeti titka sem író, sem olvasó előtt nem volt már régóta titok, mégis Halász Előd az érdem, hogy jó filológus módjára „ellenőrizte" a titok leleplezését, „felülvizsgálta" a közismert tényállást, és elsőként végezte el motívumról-motívumra, eszméről-eszmére a Zauberberg szerkezeti elemzését, a szó eredeti értelmében analízist adva, feloldva az 1200 oldalas „gondolatkompozíció" „álmatag szövedékeit", „zenei-eszmei vonatkozáskomplexusait". Ez az elemző munka — ha valóban oly megbízható, mint az adott esetben — csak látszik könnyűnek és csak azért, mert a várható eredményt az író önvallomása és az olvasói-szakmai közvélemény eleve garantálták. Sőt: ebben a vonatkozásban szerzőnk vállalkozása egyenest filológiai luxusnak, akár üres formalizmusnak is látszhat, hiszen jobb ügyhöz, új feladathoz illő akribiával nyomoz egy olyan irodalomtörténeti-esztétikai összefüggés után, melynek *meglétét* senki sem vonja kétségbe.

Mindez azonban csak látszat. A valóság — megfordítva — azt mutatja, hogy vállalva a formalizmussal való vádoltatás ódiumát, erre a gondos és — egy bizonyos értelemben — teljes elemzésre nagyon is szükség volt. Szükség volt, mert csakis az elemzésnek ez a szigorú és rendszeres módja erősítheti vagy cáfolhatja meg mindazt, amit erről a sajátos „szerkesztési módról" az író önvallomása, avagy az olvasó megfigyelései eddig sejteni engedtek. Az ilyetén „sejtésekkel" megelégedhet az irodalomtörténeti és az esztétikai esszé vagy a velük megelégedő olvasó, de semmiképpen sem elégedhet meg ma már a tudományos igényű Th. Mann-filológia.

Ezen a ponton azonban sietve meg kell jegyeznünk, hogy — szerintünk — ennek az elemzésnek a tudományos rangja, „az egzaktsága", korántsem abban keresendő, amiben szerzőnk véli feltalálni (s ami egyben azt is jelzi, hogy a Th. Mann módszerének jobb megítélője, mint a saját magáénak...) A disszertáció II. lapján olvashatjuk, hogy „az volt a célunk, hogy az *egzakt vizsgálat, azaz a mennyiségi tényezőkre redukálható* terület határait kiszélesítsük". Nos, ha csak az volna az irodalomtörténet s általában a

társadalomtudományok területén „egzakt" vizsgálat, ami mennyiségi tényezőkkel operál, akkor — egyikünk sem ülne és vitázna most itt, és szerzőnk vaskos disszertációjából is csak egy párlapos cikkecskére rúgó reziduum maradna fenn, az egzaktságnak ilyetén mennyiségi rostáján való átszűrése után... Szerencsére szerzőnk nem ezt a fajta „egzaktságot" hajszolta művében, bár az valóban eltér a szokványos irodalomtörténeti („tartalmi") elemzésektől. Ez az eltérés azonban nem abban áll, hogy a „minőségi" mozzanatok helyett a mennyiségiekre vetette volna a vizsgálódás hangsúlyát, hanem abban, hogy a tartalmi vonatkozások helyett a „*formai* összefüggéseket" kereste a szónak abban a retorikai értelmében, amely az írásmű vizsgálatában a „hogyan?" kérdésnek alárendeli a „mit?" kérdését, legalábbis *átmenetileg :* a szerkezet bizonyos arányainak, a szerkesztés bizonyos műfogásainak tisztázásáig. Hogy ez a formakutatás ne váljék formakultusszá, a tartalmi kérdéseknek módszeres másodlagossá minősítése ne váljék formalizmussá, antimarxista, történietlen esztetizálássá: annak igen egyszerű és világos kritériuma van. Az nevezetesen, hogy végső soron, végeredményben e formaelemzésnek *tartalomfeltáró* értéke van-e, hogy a szerző végül is vissza tud-e térni a mű tartalmának interpretálásához, vagy pedig a mű tartalma véglegesen megmarad az ideiglenesnek szánt zárójelek között. Hogy szerzőnk e veszélynek nemcsak tudatában van, de azt teljes mértékben el is kerüli, azt általában is világosan leszögezhetjük, de — ezen túlmenően — azt is ki kell emelnünk, hogy a Halász-féle motívumelemzés néhol (pl. a 153. vagy 179. lapokon) olyan frappáns tartalmi összefüggéseket tud feltárni, melyek a formai kutatás nélkül teljesen ismeretlenek maradtak volna. Ez persze egyáltalán nem jogosít fel arra a formalista hipotézisre, mintha a formaismeret *önmagában* rendelkeznék tartalomfeltáró erővel, mintha a „formáknak" tehát *önmagukban* lenne valamiő létezésük; ugyanúgy, amint a számok (a matematikában) azért „érvényesek" a valóságra, mert éppen ebből a valóságból vontuk el őket, ugyanúgy a formai összefüggések tartalomfeltáró értékének is az a „titka", hogy eredetileg is a tartalmi összefüggésekből származtak mind az író, mind pedig az irodalomtörténész műhelyében. Magyarán és konkréten folytatva e logikai sort: hogy tartalmilag oly frappáns módon releváns formai összefüggéseket lehessen egyáltalán kielemezni a Varázshegyből, annak az a kettős előfeltétele van, hogy — egyrészt — Th. Mann gondolatvilágában már így születtek meg ezek a formák, másrészt Halász Elődnek már teljes szélességében *tartalmi* gazdagságában ismernie kellett ezt a gondolatvilágot ahhoz, hogy ráismerjen e tartalmakra, hogy egyáltalán fel tudja ismerni a köztük levő formai viszonyt.

Hogy egyébként a Halász-féle „mikroanalízis" mennyire nem vész el a formai részletekben, azt világosan jelzi a számos filozófiai, esztétikai, pszichológiai, irodalomtörténeti, vagyis megannyi *tartalmi* kérdés, amely egyenesen az általa adott analízisből fakad, s melyek közül néhány fontosabbal opponensi véleményem e második részében kívánnék foglalkozni.

Legfontosabb közülük az *idő* problémája, mert a többi is ezzel kapcsolatos vagy ebből fakad. A számtalan lehetséges időfogalom közül szerzőnk többet használ felváltva s ez a koncepcióban, Th. Mann idő-kezelésének magyarázatában bizonytalanságot okoz. Szerzőnk szerint Mann — saját tudatos célkitűzéseit követve ebben — a zenei motívumokból való szerkesztéssel az „időt akarja megállítani": *egyszerre* akarja ábrázolni azt, ami *egymásután* történik. Eddig ez így is van.

Az időnek ez a „megállítása" azonban szerzőnk szerint elsősorban nem ezt az *esztétikai-pszichológiai* célt szolgálja, hanem azt a *társadalmi-történeti* összefüggést fejezi ki, hogy a polgárság válságtudata az idővel manipulálva próbál narkotíkumot találni az elmúlás félelme ellen, illetve ezt az elmúlást általános törvényszerűséggé hamisítva meg, ebben a másik hamis illúzióban talál magának vigaszt.

Ezen a ponton nagyon könnyű szerzőnknek ellentmondani (és hozzátehetjük:

nagyon szükséges is), hiszen világos, hogy az elmúlás nem kizárólagos polgári „osztály-privilégium", hanem *túl* minden osztálykorláton a jövő társadalmában is „válságot" fog okozni, ha nem is egy társadalmi osztály, de mindenesetre a töprengő, gondolkozó egyén tudatában. Ha az idő problémájának középpontba állítása, vagy akár „témává megtétele" (ami egyébként a Zauberberg Th. Mannjáról *nem* állítható) mindig és kizárólag a polgárság válságtudatát jelentené, akkor polgári válságtünetnek kellene tartanunk az „időtudat" egy egész sereg megnyilvánulását, melynek nyilván édeskevés köze van és lehet a kapitalizmushoz; ilyennek kellene tekintetnünk voltaképpen minden tudatos írói tevékenységet.

Világos, hogy a zavar onnan ered: szerzőnk — mint már céloztunk rá — az „időtudat", az „időfogalom" *egyik* válfajának, a polgári időtudatnak jellegzetességeit nem határolja el kellőképpen az időprobléma egyéb változataitól, s ezekre így tévesen vetülnek át a polgári dekadencia időérzékének jellemzői.

Gondolunk elsősorban az *esztétikai*, művészi szándékú és jellegű időproblémára, arra, amit szerzőnk maga is Ver-ewigung-nak, meg-örökítésnek nevez, és ami nyilván csak igen távoli, igen felületi kapcsolatban van azzal, amit Mann maga is pejoratív értelemben nevez úgy, hogy polgári „Verzauberung... ins Zeitlose" (vö. Halász 14. l.). Van egy másik, egy pozitív jellegű „időtlenné varázsolás": amit minden idők művészei törekedtek és törekednek művükben megvalósítani, amit Goethe Faustjának „verweile Augenblick..."-je fogalmaz meg: a változó valóságnak változatlan formában való olyan kifejezése, amely — ha sikerül — a valóságnak sokkalta intenzívebb, lényegesebb, „igazabb" benyomását kelti, mint kelthetné maga az eredeti valóság.

A harmadik időprobléma, melyet szerzőnk ugyancsak nem különít el gondosan és következetesen a polgári dekadencia időproblémájától — *pszichológiai* jellegű. Közelebbről nézve nem más, mint az esztétikai időprobléma pszichológiai előzménye, más szóval: a gondolkodó és érző embernek az az igénye, hogy saját múltjának maradandó tényezőit emlékként tegye „halhatatlanná", „örökké", időtlenné. M. Proust a művészi alkotás eme döntő pszichológiai motívációjának legnagyobb megfejtője és kifejezője, és szerzőnk részéről eléggé igazságtalan dolog, hogy a polgári dekadencia időproblémájának egész ideológiai terhét előbb Proust nyakába varrja, s aztán elmarasztalja őt (a 248. lapon) szélsőséges idealizmusban! A polgári, írói és emberi időproblémának ezt a három válfaját egyébként szerzőnk — nem következetesen — maga is igen helyesen megkülönbözteti, s így bizonyára egyet fog érteni velünk abban is, hogy Proustot ott minősíteni polgárnak (és dekadensnek), ahol csupán mint író és ember küszködik az idővel —, ez nem csupán tárgyilag helytelen, de abból a további ideológiai szempontból is, hogy eltereli a történész érdeklődését afelől, ami Proustban valóban polgári és valóban dekadens.

Maga Mann is operál mindhárom időfogalommal, de eléggé vegyesen használja és keveri őket, akárcsak — őt követve — Halász Előd is. Leginkább megtévesztő és téves Mann-nak az az állítása, hogy regényének fő tárgya *maga az idő* : ha ez valóban így volna, ill. ha ezt elhisszük (amint szerzőnk kissé ezt teszi), akkor valóban már a Zauberberg Th. Mannját is be kellene sorolnunk a polgári dekadencia időproblémájának szószólói közé, ahelyett hogy a polgári időtudat kritikusának tekintjük őt.

(Csak mellékesen jegyzem meg itt, hogy a háromféle időfelfogásnak háromféle „nunc stans" felel meg — hogy a Mann által választott „skolasztikus" terminust használjuk. Halász E. itt elmulasztotta elemezni Th Mannak egy olyan filológiai-filozófiatörténeti tévedését, amelynek elemzése talán jobban felderíthette volna Mann viszonyát a polgársághoz azon keresztül, hogy az idő kérdésében hol végződik az emberi probléma s veszi kezdetét a csupán polgári? A nunc stans pontos filológiai történetiségében nem a skolasztika korában született, hanem még Boethiustól származó, tehát patrisztikus

fogalom. Röviden: Boethius szerint a „nunc stans" jellegű lény tartama az aeternitas (ez „nyilván" az isten, aki változatlan), a „nunc currens" jellegű dolgok örökkévaló tartama „mindössze" a sempiternitas lehet. A mi jelen szempontunkból: a kizsákmányoló és hanyatló uralkodó *osztály* kétszeresen hamis világképe igényli az aeternitas-t, az alkotó *művész* és az emlékező *ember* — ezzel eléggé éles distinkcióban — a nunc currens dolgok sempiternitas-át igényli; ezt mind a Goethe-féle „Verweile Augenblick...", mind a Proust-féle „temps perdue" koncepciója világosan jelzi.)

Et nunc venio ad fortissimum: A Zauberberg-szerkezetének és César Franck D-moll szimfóniájának viszonyához. Elsősorban is kiemelendő, pozitív hangsúllyal, az a mértéktartás, mellyel Halász Előd e kérdést kezeli: elsősorban mint a jövőben még további igazolásra szoruló párhuzamot, nem pedig mint világraszóló trouvaille-t, amely toto coelo új, szenzációs aspektusból van hivatva megvilágítani a Zauberberget, vagy akár Th. Mann egész oeuvre-jét. Ellenkezően: Halász eredményének az értéke éppen abban van (de ebben aztán igen komoly), hogy amit ebben a kérdésben a Mann-filológia sejtett csak, avagy esszéista-impresszionista formában csak sejtetett, annak gondosan utánajár, beleértve ebbe Mann saját, közvetlen vagy közvetett, megnyilatkozásait is zenéről és alkotásról. A Tod in Venedig szonátaformájának „felfedezése", feltételezése után a Zauberberg szimfónia-formájának felfedezése sokkalta meggyőzőbben hat, nem csupán a két „hosszabb" műfaj párhuzamosságának nagyobb (mennyiségi) ellenőrizhetősége miatt, de — egyrészt — a második eset nagyobb logikai súlyánál fogva, másrészt éppen ama tartózkodás által, mellyel Halász a feltevését az *egész* regény *teljes* motívum-elemzése után is megfogalmazza.

Felmerülhet persze a kérdés, hogy a zeneirodalomban hány szimfónia akad még, amelynek három tétele, nagyjából ugyancsak megfelel a Zauberberg három része tempóviszonyainak, és ezen túl is néhány szerkezeti adottságának? Nyilvánvaló: itt perdöntő jelentőségű Mann saját vallomása César Franck alkotói módszeréről, és ebben a kérdésben nincs okunk Mann nyilatkozatában bármiféle iróniát keresnünk.

Ha valahol, úgy mégis ebben a vonakozásban érezzük a leginkább szükségét annak, hogy szerzőnk bővebb tartalmi interpretációval támassza alá a formai kritériumok alapján feltalált eredményeit. Amennyire éppen Halász elemzéseinek is köszönhető módon meg vagyunk győződve Mann szerkesztő művészetének tudatosan zenei jellegéről, annyira zavaró az a részleges diszkrepancia, amely — véleményünk, saját zenei ízlésünk szerint — fennáll César Franck „mintául" választása és Th. Mannak a Zauberberg gramofon-jelenetében megmutatkozó zenei ízlése között. Igaz, hogy ez utóbbira már érvényes az irónia gyanúja: lehet tehát, hogy az író itt nem a saját, hanem polgári hőse zenei ízlését jellemzi. Ez az érv azonban — önmagában — eléggé gyenge és bizonytalan. Itt volna nagyon is helyén a tartalmi-esztétikai analízis: kimutatása annak, hogy Mann írói mondanivalója általában (vagy a Zauberbergben) miképpen viszonylik Franck César zenei mondanivalójához általában (vagy a D-moll szimfóniában). A zenetörténet és irodalomtörténet ilyetén találkozása egy marxista kultúrhistóriában: önmagában is nagy és szép feladat. Túl ezen azonban visszatérülnének eredményei a Th. Mann interpretáció számára is, hiszen egyáltalán nem érdektelen kérdés, hogy a zenével oly bensőséges viszonyban élő Th. Mann miért nem „igazán klasszikus" vagy „igazán modern" komponistát érzett magához közel, és miért éppen Franck César — egyébként tiszteletre méltó és szolíd — muzsikájával elégedett meg?

Úgy hisszük, hogy szerzőnk kitűzött feladatai között (III. 1) ez a harmadikat érinti, azt, amely szerint „a részletes szerkezeti elemzés... ugyanakkor a regény interpretációját, tartalmi analízisét és eszmei mondanivalójának magyarázatát *is* jelenti" (kiemelés tőlem). Éppen a fenti megfontolások alapján hozzá kell ehhez — befejezőül — tennünk, hogy a szerkezeti elemzés oly módon jelenthet egyben tartalmi interpretációt

is, hogy kiindulópontul szolgál olyan történeti-tartalmi elemzéshez, amely nélküle nem lett volna lehetséges.

Ha ilyen értelemben a mű harmadik célját, valamint az elsőnek jelzett szerkezeti elemzést megvalósította: tudományos sikerét, eredményeinek jelentős voltát akkor is messze bebizonyítottnak látjuk, ha másodiknak említett célkitűzését, egy új regényelmélet példán történő bemutatását, nem elemezzük a vállalkozás súlyának kijáró módon. Tesszük ezt nem csupán azért, mert szerzőnk regényelméletét még vázlatosan sem fejti ki, hanem azért is, mert az mindenképpen egy külön, önálló monográfiába kívánkozó valami volna, s a róla való vélemény is egy külön, önálló opponensi elemzésbe.

A ,,kidolgozott" két tétel is bőven elégséges ahhoz, hogy tudományos eredményei alapján javasoljam a Bíráló Bizottságnak a mű kandidátusi disszertációként való elfogadását, azzal a további megjegyzéssel, hogy — véleményem szerint— a nyert eredményekből folyó irodalomtörténeti és esztétikai konzekvenciák levonását tartalmazó ,,összehasonlító", ,,tartalmi" fejezet megírása után a mű nem csupán nemzetközileg is nyomdaéretté válnék, de komolyan számításba jöhetne a tudományok doktora cím odaítélésére is.

Mátrai László

Az alkotó marxizmus útján

A marxizmus eszmei offenzivája a kapitalista országokban is egyre jelentősebbé válik, szervesen beilleszkedik a kommunista pártok gazdasági, politikai karcaiba. Egyre általánosabb az a felismerés, hogy egy színvonalas, a problémák elevenére tapintó filozófiai tanulmány a jelentőségében felér egy sikeres sztrájkharccal. A Francia Kommunista Párt 1962-ben két alkalommal is összehívta a kommunista filozófusokat, amikor is a párt legfelső vezetői ismertették a Politikai Bizottság állásfoglalását különböző filozófiai vitákról és a kommunista filozófusok feladatairól. Hogy az FKP milyen nagy jelentőséget tulajdonít e kérdéseknek, azt az olyan akciók is mutatják, mint az 1961. decemberében megrendezett ,,Marxista gondolat hete".

,,A francia kommunisták a filozófiáról" c. kiadvány, mely 1963 első negyedében jelent meg a Kossuth Kiadónál, jó betekintést ad a francia elvtársak filozófiai harcaiba, vitáiba. A kötet tartalma a következő: Waldeck Rochet előadása — Jacques Duclos előszavával — az 1962. január 14-i kommunista filozófus aktíván és Roger Garaudy ,,A kommunista filozófusok feladatai. Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálata" c. beszámolója az 1962. június 14-i aktíván — Maurice Thorez megnyitó beszédével. A kiadvány a felsorolt dokumentumok teljes szövegét közli.

Jacques Duclos az előszavában megjelöli Waldeck Rochet beszámolójának főbb pontjait, és állást foglal abban a vitában, hogy milyen viszony van a marxista filozófia alapelveinek változhatatlansága és e filozófia szüntelen fejlődése között. Rámutat, hogy e két vonás nem áll ellentétben egymással: alapelveit tekintve a marxista filozófia ,,befejezett", de ez egyáltalában nem akadályozza meg abban, hogy a tudományok újabb eredményeivel — melyek ezeket az alapelveket is állandóan elmélyítik — szüntelenül fejlődjék és gazdagodjék. Ez az elvi állásfoglalás — mely a vitában konkrét kérdések kapcsán is felmerült — valóban jó alapot ad mind a revizionizmus, mind pedig a dogmatizmus torzításainak elkerüléséhez. A marxista filozófia alapelvei az emberi gyakorlat és megismerés többévezredes fejlődésének legáltalánosabb tapasztalatait tartalmazzák, melyeket éppen ezért joggal neveztek a vita egyes résztvevői a dialektikus materializmus ,,abszolút igazság-magvának". Ugyanakkor Waldeck Rochet is élesen aláhúzta, hogy ez az ,,abszolút igazság-mag" egyáltalán nem tekinthető valamiféle mozdulatlan és véglegesen megfogalmazott igazságnak, mert ez ellentétben állna a valóság és az ennek

megismerésére törekvő gondolkodás végtelen fejlődésével. Világosan kell látni, hogy ezek az alapelvek éppen a végtelen fejlődésben realizálódnak, és adott formájuk megmerevítése, abszolutizálása igazságtartalmukat semmisítené meg.

Waldeck Rochet beszámolója felölelte a marxista filozófia összes alapvető kérdését; rövid, találó jellemzész adott a dialektikus materializmus alapproblémáiról annak kapcsán, ahogyan azok a mai vitákban felmerülnek. Elsőként a marxista filozófia tárgyával foglalkozott; cáfolta azt a nézetet, hogy az emberi megismerés olyan szakaszába ért, amikor a tényleges tudást csak a résztudományok fejlesztik és ezért a marxista filozófiának a logika és a dialektika törvényeinek kutatására kellene korlátozódnia. E nézet hirdetői Engels megállapításaira szoktak hivatkozni, de teljesen félreértik azokat. Engels ugyanis csak a régi értelemben vett filozófiának — az úgynevezett természet- és történelemfilozófiának — fölöslegessé válásáról beszél, azt írja, hogy ami az egész *addigi* filozófiából megmarad, az a formális logika és a dialektika, a többi feloldódik azokban a pozitív tudományokban, melyek az elvont spekuláció helyébe léptek. Kifejezetten hangsúlyozza, hogy a marxizmus értelmében vett filozófia „tényleges tartalmában" megmarad és mint ilyennek „a tudományokban kell beválnia és tevékenyen hatnia". Méltán mutatott rá tehát Waldeck Rochet, hogy a vitában azoknak az elvtársaknak volt igazuk, akik szerint a marxista filozófia nem korlátozódik a gondolkodás törvényeinek tanulmányozására, feladata ennél sokkal szélesebb: a tudományos ismeretek általánosítása minden területen.

Érdekes volt az a vita is, mely az anyagfogalom értelmezéséről folyt. Ismeretes, hogy a marxista anyagfogalom körül több év óta vita folyik a Szovjetunióban, Kínában, Lengyelországban, Csehszlovákiában, az NDK-ban és hazánkban is. A francia marxista filozófusok között arról folyt a vita, hogy lehet-e az anyag elsődlegességét és örökkévalóságát „egyszer s mindenkorra rögzített jellemzőknek" tekinteni? Waldeck Rochet „kétértelműnek" nevezte és elvetette azt a felfogást, mely e vonások kapcsán is az igazság viszonylagosságát húzza alá és a filozófiai anyagfogalmat is a tudományok fejlődéséhez köti. E nézet ugyanis olyan gondolatokat szülhet, hogy a fejlődés vitássá teheti a materializmus alapelveit, holott az anyagfogalom lényegében csak az anyag objektív realitását tartalmazza, amelyet semmiféle tudományos fejlődés sem cáfolhat meg. Waldeck Rochet rámutat, hogy a bírált nézet képviselője valószínűleg bizonyos fokig összekeveri a filozófiai anyagfogalmat az anyag szerkezetére és tulajdonságaira vonatkozó természettudományos fogalmak fejlődésével. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy „a kétféle anyagfogalom között szoros összefüggés van" és „tévednek azok az elvtársak, akik . . . hajlamosak arra, hogy formális és önkényes módon elválasszák egymástól a kétféle anyagfogalmat, mintha semmiféle kapcsolat sem volna közöttük". Rámutat, hogy a filozófiai materializmus és az anyag szerkezetére vonatkozó tudományos elméletek kölcsönösen gazdagítják egymást, a tudományos felfedezések mind jobban alátámasztják a materializmust, és ugyanakkor állandóan módosítják és elmélyítik az anyagra és tulajdonságaira vonatkozó elképzeléseinket. (Mindez számunkra is nagyon megszívlelendő abból a szempontból, hogy a legutóbbi évekig mindig csak az anyag filozófiai fogalma és természettudományos képe közti *különbséget* húztuk alá.) E problémával kapcsolatban merült fel a marxista filozófia „abszolút igazság-magvának" és szüntelen fejlődésének viszonya is, melyről előljáróban beszéltünk.

Végül a beszámoló „*A marxista és nem-marxista filozófusok közötti baráti vita feltételei*"-t elemzi, és nagyon fontos megállapításokat tesz e viták hasznosságát illetően. Rámutat, hogy ez a vita a marxizmus növekvő befolyásának eredményeképpen „az utóbbi időkben új formákat öltött". Természetesen leszögezi, hogy a dialektikus materializmus és a többi filozófia között semmiféle kibékülés vagy szintézis nem lehetséges és maga a vita része az ideológiai osztályharcnak. A marxisták a filozófia *alapelveinek* tekin-

tetében nem tanulhatnak semmit sem a nem-marxistáktól, „ez utóbbiak azonban bizonyos formák között az objektív valóságnak mégis olyan aspektusait fejezhetik ki, amelyeket a marxistáknak elemezniük kell és be kell építeniük a marxizmusba". Waldeck Rochet elvtárs rámutat: a marxista filozófusoknak meg kell vizsgálniok, hogy a nem-marxista filozófusok nézeteiben milyen valóságos összefüggések találhatók s ezek miért torzulnak el. „Ez alapos elemzést követel, hogy a dialektikus materializmus világánál végzett mélyreható belső kritika segítségével a talpukra állíthassuk a dolgokat."

E gondolatok szorosan kapcsolódnak a marxizmus klasszikusainak a polgári filozófia bírálatára vonatkozó nézeteihez. Lenin már Plehanovot is azért bírálta, mert „a kantizmust (és általában az agnoszticizmust) nem annyira dialektikus materialista, mint inkább vulgáris materialista szempontból bírálja, *amennyiben* megfontolásaikat csak a limine *elveti*, de nem *igazítja helyre* (mint Hegel, aki helyreigazította Kantot) . . ." És hozzáteszi: „*A marxisták* (a XX. század elején) nem annyira Hegel, mint inkább Feuerbach (és Büchner) módjára bírálták a kantistákat és humeistákat." (Filozófiai Füzetek, Szikra, 1954. 155. o.) Úgy gondoljuk, hogy a XX. század közepén — a személyi kultusz időszakában — is szép számmal találhattunk olyan marxistákat, akikre e lenini megállapítások tökéletesen ráillettek. Ezért is rendkívül értékesek az FKP vezetőinek az elvi vitákra vonatkozó klasszikus marxista hagyományokat folytató szavai.

Befejezésül a viták tanulságai közül Waldeck Rochet kiemelte: nem szabad a békés egymás mellett élés elvét az államközi viszonyok síkjáról az eszmék harcára átvinni. A marxista filozófusoknak a fő csapást ellenfeleik téves koncepcióira kell mérniük, de egyúttal észre kell venni azt is, ami a nem-marxisták írásaiban hasznos lehet. A filozófusok feladatai: „a problémák *tanulmányozása* és elmélyítése, beleértve a tudományok legújabb eredményeit és ezek filozófiai értelmezését". Másrészt a marxista filozófia egyre szélesebb körben való terjesztése és oktatása.

*

Maurice Thorez elvtárs a francia kommunista filozófusok 1962. június 14-i gyűlését megnyitó beszédében szintén rámutatott a marxista és a burzsoá ideológia közötti harc éleződésére és arra, hogy a tudományokban észlelhető differenciálódási folyamatok erősödése miatt „a filozófiai általánosítás munkája nélkülözhetetlenebb, mint valaha". Hangsúlyozta a kétfrontos harc szükségességét. Garaudy elvtárs referátumából a *Hegel-kérdést* emelte ki. Utalt Engels és Lenin azon megállapításaira, melyek a hegeli filozófia fontosságát hangsúlyozták a marxizmus számára, és kijelentette: ez is mutatja milyen fontos minden tudományos munka, amely Hegelről íródik. Rámutatott, hogy Sztálin szűklátókörű Hegel-értékelése negatív szerepet játszott, megnehezítette a dialektikus materializmus tanulmányozását.

R. Garaudy „A kommunista filozófusok feladatai. Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálata." c. beszámolója elején arról beszélt, hogy a kommunizmus építése a Szovjetunióban, az erőviszonyok megváltozása a szocialista tábor javára, a Sztálin-kultusz felszámolása — lehetővé tette „a filozófiai kutatómunka valódi megújítását". Rámutatott, e három tényezőt egységükben kell szemlélni, és világosan látni kell: a Sztálin-kritika igazi jelentősége abban van, hogy élesebbé teszi saját fegyvereinket a polgári ideológia és a revizionizmus elleni harcban. A kommunista filozófusok feladatainak elemzésén, a jelenkori valóság problematikáján keresztül közelítve meg Sztálin filozófiai hibáit még világossabbá válik: mennyiben akadályozták e hibák a marxista filozófia feladatainak megoldását.

Fejtegetéseiben — melyek sok értékes vonással gazdagították az eddigi Sztálin-kritikákat — a társadalmi fejlődés törvényeinek objektivitásából indul ki. Rámutat, hogy a burzsoá filozófia egyre szenvedélyesebben támadja e téren a marxizmust, hiszen

mindennél fontosabb számára, hogy aláássa az embereknek a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet objektív törvényszerűségében való meggyőződését. Érvelésükben kettős taktikát követnek: először az objektivitást úgy határozzák meg, hogy az csak a fizikai tárgyakra illik rá, és ezután azt állítják, hogy aki a humán tudományokban objektivitásról beszél, az mindent a fizikai objektumok jellegzetességeire és törvényszerűségeire akar redukálni. E célzatos okoskodással szemben Garaudy idézi a marxizmus álláspontját, mely egyszerre tartalmazza a természet és társadalom azon *közös* vonását, hogy mindkét terület objektív törvények szerint fejlődik és a társadalom fejlődésének azon *sajátszerűségét*, hogy azt a tudatos emberek csinálják — a szocializmus előtti társadalmakban az „osztályharc és piac dzsungeltörvényei" alapján, a szocializmus, kommunizmus építése során pedig mindinkább a tudatosan felismert és akart szükségszerűségek felhasználásával. Garaudy leszögezi: „A szükségszerűségnek, a tudatosságnak ez az új formája ma már elég erős ahhoz, hogy ellensúlyozza a kapitalizmus fejlődéstörvényeinek vak szükségszerűségét. Mostantól fogva a vak szükségszerűség már nem határozza meg egyedül a történelmi fejlődést: a háború nem végzet többé."

A természettől az emberhez vezető út folytonos és megszakított — mondja —, hiszen az ember része a természetnek, de ugyanakkor minőségileg különbözik is tőle, amennyiben fejlődését sajátos törvények határozzák meg, melyek nem redukálhatók létfeltételeinek összességére. A dialektikát éppen az jellemzi, hogy az „egész nem azonos az őt alkotó elemek puszta összegével" — a magasabbrendűnek az alacsonyabbrendűre való redukciója csak a mechanikus materializmusra jellemző.

A polgári ideológia tudományos síkon, a filozófiában magát a tudományos igényt támadja. A fő ellenség e téren a pozitívizmus, mert „metafizikus illúziónak" nyilvánít minden olyan erőfeszítést, mely a valóság lényegét, az objektív igazságot akarja megismerni. A neopozitívizmus ilyen értelemben próbálja felhasználni a logika és a kibernetika legújabb vívmányait. A marxista filozófusoknak ezért nemcsak az a feladatuk, hogy megismerjék és behatóan tanulmányozzák e vívmányokat, hanem az is, hogy kűzdjenek ezek idealista, empirista, neopozitívista értelmezései ellen. Ezzel kapcsolatban vissza kell utasítanunk az olyan rágalmakat, mintha a marxisták előre kialakított dialektikus sémákat, egyszer s mindenkorra megállapított kategóriákat és törvényeket akarnának kivetíteni a természetre. A materialista filozófia Engels által megfogalmazott alapvető kiindulópontja éppen ennek ellentéte, amennyiben azt mondja ki, hogy olyannak kell tekintenünk a valóságot, amilyen, anélkül hogy hozzátennénk valamit, ami idegen tőle. Ezt a szemléletet ösztönös módon nem sajátíthatják el a tudósok, hanem csak úgy, ha tudatosan leszámolnak a tudományellenes filozófiák előítéleteivel. A dialektikus materializmus lehetővé teszi, hogy a tudományos gondolat megszabaduljon mindazoktól a béklyóktól, melyek akadályozzák a valóság torzításmentes ábrázolását.

Ezután néhány példán keresztül elemzi az elmondottakat. Hivatkozik arra, hogy a mikrovilágban a részecskék egyedi viselkedése ismereteink és megfigyelési eszközeink jelenlegi állapota mellett nem látható előr. *Ez tudományos tény.* Helytelen azonban az a *filozófiai interpretáció*, hogy ezt a stádiumot elvileg lehetetlen leküzdeni. Joggal lép fel tehát a dialektikus materializmus a kérdésnek Heisenberg által misztifikált idealista kezelése ellen. „A marxista nem azért avatkozik be, hogy egy dogmatikus és korlátozó jellegű koncepciót kényszerítsen rá a fizikusokra, hanem ellenkezőleg, azért, hogy nyitva tartsa az utat. Hogy így szóljon a tudatosan vagy öntudatlanul idealista fizikushoz: az anyag a tudattól függetlenül létezik; ne siess hát bezárni azt előzetes fogalmaid korlátai közé; túl korán következtetsz. Melyik oldalon van hát a dogmatizmus? Melyik oldalon van a szabadság?" — teszi fel joggal a kérdést Garaudy.

A másik példa Liszenko nézeteire vonatkozik. A beszámoló rámutat, hogy „a marxista filozófia szempontjából itt megengedhetetlen elcsúszás történt", amikor egy-

szerű tagadásba vették a klasszikus genetika törvényeinek érvényességét, ahelyett, hogy a saját területükön alkalmazták és vizsgálták volna meg őket. Másrészt idealista és dogmatikus módon rá akarták kényszeríteni a tapasztalatra a dialektika már ismert törvényeit. Ennek elutasítása azonban nem igazolhatja a „filozófiamentességhez" való visszatérést és a micsurini biológia helyes alapelveinek elvetését. Egyesek például kétségbe vonták a vegetatív hibridizáció lehetőségét is, holott ezt már 1894-ben Lucien Daniel is bizonyította, 1957 óta pedig már licenciátusi tétel Franciaországban. Csak közbevetőleg jegyezzük meg, hogy nálunk is meglehetősen elterjedt egy időben az agrártudományok tekintélyes képviselői között a vegetatív hibridizáció tagadása. Mint látható, e „szkeptikusok", akik azt gondolták, hogy a legfejlettebb „nyugati eredményekre" támaszkodnak — valójában olyan elemi tényt vontak kétségbe, amelyet a Nyugathoz tartozó Franciaországban már a licenciátus elnyeréséhez is tudniok kell a végző egyetemi hallgatóknak.

R. Garaudy a beszámolójának első részét szintén annak hangoztatásával fejezte be, hogy az államok közötti békés egymás mellett élést nem szabad ideológiai térre átvinni; az a tény, hogy sokat kell tanulnunk a burzsoá nézetek által irányított tudósok és filozófusok munkáiból, semmi esetre sem jelenti, hogy az ellentétes elvek között bármiféle rokonság vagy közeledés állna fenn.

Áttérve most már Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálatára, előljáróban megállapította, hogy kb. egy negyedszázadon keresztül Sztálin „Dialektikus és történelmi materializmus" c. munkája, valamint — 1947 óta — Zsdanov filozófiai fejtegetései jelentették a filozófiai munka alapját. Nyilvánvalóan helytelen volna mindenestől elvetni ezt az örökséget, hiszen például „A leninizmus kérdései" c. munka lényegében ma is megállja a helyét, és Sztálin írásainak pedagógiai jellegzetességei filozófiai vonatkozásban is fontos szerepet játszottak világnézetünk terjesztésében. Mindezek az érdemek azonban nem takarhatják el előlünk az ezekben a művekben rejlő súlyos és mélyen gyökerező hibákat — mondta Garaudy elvtárs.

Sztálin legsúlyosabb filozófiai hibája az elméletnek a gyakorlattól való elszakítása, vagyis dogmatikus kezelése volt — mutat rá. A személyi kultusz szükségszerűen vezetett ide, hiszen a gyakorlat az embermilliók természeti és társadalmi tapasztalatait jelenti, a marxista ezeket általánosítja, míg a személyi kultusz, amely a filozófia alkotó fejlesztését egyetlen ember kiváltságának tekinti, abba az illúzióba ringatja ezt az egyént, hogy a tömegek tapasztalatainak, a tudomány eredményeinek általánosítása nélkül is birtokában van az igazságnak. E felfogás nyilvánult meg például abban a 4 + 3 „vonásban", mely holmi katekizmusba foglalható dogmának, abszolút, befejezett igazságnak tüntette fel a marxista filozófiát. A továbbiakban három alapvető kérdés szerint csoportosítja Sztálin filozófiai fogyatékosságait:

1. Marx materializmusa Sztálinnál összeolvad a megelőző materializmussal, teljesen eltűnik a gyakorlat elsődlegessége, vagyis a marxizmus azon alapgondolata, mellyel forradalmat hajtott végre a filozófiában.

2. Elszakítja a dialektikát a fejlődő tudománytól, kizárólag a múlt század tudományából merít bizonyos illusztrációkat.

3. Elszakítja a dialektikus materializmust a filozófiai örökségtől, és ezzel elszegényíti, meddővé teszi.

Vegyük sorra e kérdéseket.

1. A kiinduló hiba Sztálinnál „a materializmus és a dialektika merev elválasztása" — mutat rá a beszámoló. Idézi Sztálin ismert meghatározását, mely a dialektikát a módszerre, a materializmust az elméletre redukálja. Garaudy ezzel szemben rámutat: „a marxista szemében a materializmus nemcsak elmélet, világnézet, hanem módszer *is*", s ugyanígy a dialektika „nemcsak módszer, hanem világfelfogás *is*".

Sztálin nem látta a régi materializmus korlátait, torzképet rajzolt az idealizmusról, és például azt vetette szemére, hogy szerinte a világ teli van „magukbanvaló dolgokkal" — ami éppen ellentéte az idealizmus álláspontjának. Ugyanígy differenciálás nélkül agnosztícizmussal vádolta az idealizmust, ami például Hegelre nyilvánvalóan nem igaz. Sztálin szem elől tévesztette a megismerés aktív oldalát, helytelen elképzelést nyújtott a marxi és hegeli dialektika viszonyáról, a tagadás tagadását csak gondolati aktusnak tekintette, és ezzel a maga számára lehetetlenné tette, hogy megmagyarázza az alacsonyabbrendűről a magasabbrendűre való áttérést. Nem látta az ellentétek *egységének* mozzanatát a fejlődésben, aminek következtében nem ismerte fel azt a lehetőséget, hogy bizonyos esetekben „az ellentétek egysége, sőt összeolvadása útján küzdjük le az ellentmondást. A szocializmus, majd a kommunizmus építése az ellentétek antagonisztikus jellegének megszűnésétől kezdve számtalan példát mutat erre" — mondta R. Garaudy.

A marxista filozófia egyik legsúlyosabb eltorzítása az volt — írja —, hogy a dialektika „vonásainak" elnevezése alatt összekeverte a természet általános jellemvonásait a kategóriákkal és a törvényekkel, amivel végső soron a természetdialektika pozitivista felfogásának engedte át a terepet. Sztálin elvetette az elidegenedés marxi kritikáját, mely lehetővé tette Marx számára, hogy a politikai gazdaságtanban megsemmisítő bírálatban részesítse a pozitívizmust. Garaudy ennek következményét látja abban, hogy „azok akik megmaradtak Sztálin pozitivista felfogásánál . . . feszélyezettséget éreznek az elnyomorodás problémájával szemben". Ugyanis ahelyett, hogy a munkás egész életének az elidegenedés alapján történő elszegényedését elemeznék, kizárólag a reálbér süllyedésén „rágódnak", és miután ebből nem tudják kiolvasni a törvényt, egyszerűen elvetik. Sztálin történelemfelfogásában „eltűnik az emberi történelem sajátossága a biológiai fejlődéssel szemben, vagy a szocializmus fejlődése a régebbi társadalmakkal szemben". Koncepciója „mechanizmusra, fatalizmusra vezet, a maga összes politikai követelményeivel, mint azt . . . 'A szocializmus közgazdasági problémái'-ban az objektív törvények érvényesülésére vonatkozó téves fejtegetések mutatják."

Garaudy részletes kritikáját adja Sztálin felépítmény-koncepciójának, melyet mechanikusnak, sematikusnak bélyegez. E koncepció ugyanis nem veszi figyelembe az osztályideológiák valóságmagvát, kifejezési formáikat tekintve a megelőző eszmékkel való összefüggésüket, valamint azt a körülményt, hogy egy ideológia „elidegenedett" formákban is kifejeződhet, „fordított visszatükrözése" is lehet az alapjának. Így például *általában* igaz, hogy a materializmus a feltörekvő, míg az idealizmus a hanyatló osztályok ideológiája, de „groteszk és káros torzkép lesz abból, ha ezt a termékeny vezérgondolatot elvont sémává változtatjuk, s ennek alapján skatulyázunk be minden filozófust. . ." Helytelen ez azért, mert a materializmus és idealizmus harca igen gyakran ugyanazon filozófián belül folyik (pl. Arisztotelész, Descartes), mert a filozófia fejlődéséhez való hozzájárulás szempontjából igen gyakran előfordult, hogy az idealista filozófiák gazdagabbak, mint a materialista filozófiák (pl. Hegel), s végül mert „rendkívül súlyos tévedésekbe esünk, ha az abszolutumig hajtjuk azt a gondolatot, hogy minden materializmus haladó és minden idealizmus reakciós". Egyik oldalról világosan mutatja ezt Hegel példája, míg a másik oldalról például Lucien Séve kutatásai bebizonyították, hogyan torkollott a materializmus a XIX. század végén a legreakciósabb fajgyűlölő dektrinákba.

2. Az a körülmény, hogy Sztálin a XIX. századból vett példákkal illusztrálta a dialektika „vonásait", alapjában véve a filozófia és a tudomány kapcsolatának helytelen megítéléséből fakadt. Az a felfogás, mely a kor gyökerükben új tudományos kérdéseire is szövegkommentárokkal akart válaszolni, kimondatlanul is azt sugalta, hogy a klasszikusok írásai lényegileg már minden igazságot tartalmaznak. „Ezen az úton valamilyen marxista 'tomizmushoz' jutnánk el" — mutat rá Garaudy. Ennek kapcsán felhívja a figyelmet Zsdanov fellépésének ellentmondásosságára. Egyrészről az elavult tételek

elvetésére, a filozófia fejlesztésére szólította fel a marxistákat, másrészről azt állította, hogy a filozófia területe a pozitív tudományok fejlődése arányában szüntelenül csökken, amivel „a spekulatív filozófiát, amely csakugyan szüntelenül hátrál a tudományok elől, összekeveri a tudományos marxista filozófiával, amely együtt fejlődik valük". Garaudy rámutat, hogy Zsdanov a dogmatikus állásfoglalás jellegzetes példáját adta, amikor a Hegel-kérdést „eldöntöttnek" tekintette — éppen akkor, amikor Sztálin „megoldása" „súlyosan megcsonkította a marxizmust". Zsdanov általában is rendkívül negatívan kezelte a marxizmus előtti filozófiákat, melyeket sommásan szemlélődőknek tekintett, és tagadta, hogy előmozdították volna a természettudományok fejlődését. Az olyan gondolkodók hatása, mint például Descartes, az enciklopédisták vagy Leibniz — világosan mutatják Zsdanov „szembeszökő és súlyos tévedését".

A dogmatikus nézetek károssága kapcsán írja Garaudy, hogy ezt az időszakot „a kvantumfizika, a relativitás, a kémiai rezonacia-elmélet, a klasszikus genetika, a pszichoanalízis, a kibernetika problémáiba való bosszantóan káros 'filozófiai' beavatkozások jelzik..." Hasonló félrecsúszások történtek irodalmi és művészeti síkon is. Az elkövetett hibák mind abból fakadtak, hogy lényegében lemondtak a gyakorlatról mint az igazság kritériumáról.

3. Sztálin és Zsdanov azoknak a helyes elveknek a magyarázatában, hogy minden filozófia osztályjellegű és pártos, „a marxizmus—leninizmus fejlődése szempontjából végzetes következtetésre jutnak". Miután az idealizmust azonosították a reakcióval, elvetették az idealista filozófiák egész örökségét, mindenekelőtt ennek leggazdagabb részét, Hegel filozófiáját. Ez azonban ellentmondott a marzizmus klasszikusainak, ezért „megrostálták műveiket": Marx műveinek kiadásából kihagyták a „Gazdasági-filozófiai kéziratokat", Lenin műveiből pedig a „Filozófiai füzeteket". „A Hegelre vonatkozó tilalom határozott szakítást jelentett az igazi marxizmus—leninizmussal" — mondotta Garaudy. Zsdanov — az emlékezetes vitán — azt vetette Alekszandrov szemére, hogy be akarja bizonyítani: „Hegel filozófiájában ugyanannyi a haladó, mint amennyi a reakciós elem." A valóságos helyzet viszont az — mutat rá a beszámoló —, hogy „sokkal több haladó elem van benne, mint reakciós"! Garaudy az alábbiakban jelöli meg azokat a legfontosabb gondolatokat, melyeket Marú és Engels kifejtett a hegeli filozófia misztikus burkából:

1. *A cselekvés elsőbbsége* (helyes Hegel természetesen nem mint valóságos, érzéki tevékenységet fejtett ki).

2. *Az embernek mint olyan lénynek felfogása, aki önmagát teremti meg munkájával.*

3. *A dialektikus módszer.*

Ehelyütt nincs mód arra, hogy elemezzük R. Garaudynak ezzel kapcsolatos jelentős fejtegetéseit. Ezeket olvasva azonban úgy gondoljuk, hogy nagyon sokat nyerne a magyar filozófiai irodalom, ha lefordítanánk Garaudy Hegel-tanulmányát, melyet Thorez elvtárs is kiemelt bevezetőjében. Beszéde végén Garaudy mégegyszer hangsúlyozta: „Nem szabad megengedni, hogy Sztálin filozófiai hibáinak bírálata a marxizmus—leninizmus revíziójára vezessen. Ellenkezőleg, e kritika egyetlen célja: kiküszöbölni a marxista filozófiából a dogmatikus, pozitívista és antidialektikus elhajlásokat és torzításokat."

Az ismertetett dokumentumok valóban kiváló példáját adták az alkotó marxizmus engesztelhetetlenségének mindenfajta torzítással és vulgarizálással szemben, a filozófia pártosságának legjobb hagyományait követve szálltak harcba a marxizmus elsekélyesítésével és bármely oldalról jövő megcsonkításával. Az ilyen filozófia valóban alkalmas arra, hogy „világosan felvázolja az ember, minden ember jövőjének távlatait, s hogy fegyvereket és eszközöket adjon a kezünkbe e jövő győzelmes felépítéséhez."

(Sz. A.)

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

Hozzászólás a logikai vita és a marxizmus-leninizmus oktatás kérdéséhez

Sándor Pál professzor „A logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás" c. cikkével kapcsolatban szükségesnek mutatkozik a következő *tények* ismertetése:

1. A Szegedi József Attila Tudományegyetemen a logika oktatása a felsőbb szervek által előírt programnak megfelelően történik. Filozófia Tanszékünk oktatói tárgyaink előírt programjait törvényként tisztelik. S ez nem is lehet másként. Tekintettel arra, hogy a logika oktatása 30 órás (a valóságban sohasem „jön ki" 30 óra, hanem átlagban 26 óra) és előírt program szerint történik, nincs lehetőségünk különösebb „kitekintésre" sem a dialektikus, sem pedig a matematikai logika számára. Amit teszünk: a) *Megemlítjük*, hogy a matematikai logika absztraktabb és általánosabb, mint az arisztotelészi logika. b) Két óra *előadást tartunk* a dialektikus logika kérdéseiről, és kötelező irodalomként jelöljük ki és kérjük számon Fogarasi Béla Logika c. munkájának első három fejezetét (ezek éppen a dialektikus logika kérdéseivel foglalkoznak). c) *Kutatásokat végzünk* a logikai természetének területén. Álláspontunkat azonban nem tüntetjük fel a hallgatóknak mint egyedüli helyes álláspontot, sőt, sokszor még említést sem teszünk erről. Ez eléggé felemás állapot, de mindaddig így kell lennie, amíg megítélésünk szerint *elégséges módon* bizonyítani tudjuk álláspontunkat.

Logika előadásaink során *messzemenően* elősegítjük a marxista filozófia megértését, szélesebb értelemben a marxista világnézet kialakítását. De: elősegítjük a pedagógiai tárgyak oktatását is, lévén tanárszakosokról szó. Egyébként a cikkben idézett „A logika oktatásának célja a nemfilozófia szakos tanárképzős hallgatók körében" c. dokumentum erről is beszél.

2. A cikkben szerepel a következő idézet (Népszabadság, 1962. szept. 23. Szluka Emil: A kibernetika nyomában az egyetemektől az Akadémiáig): „Helyesen foglalkozik a kibernetika filozófiai tárgykörével a (szegedi) egyetem marxizmus—leninizmus tanszéke, amely a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Intézetével együttműködve az egyetemi jegyzetekben is kifejezésre juttatja a kibernetikáról a marxista felfogást." Idézem az eredeti szöveget a Népszabadságból: „Jelentékeny munka folyik például a Budapesti Műszaki Egyetem villamoskari, matematikai, vezetékes híradástechnika és automatizálási tanszékén (bár e tanszékek között sem kielégítő az együttműködés). Helyesen foglalkozik a kibernetika filozófiai tárgykörével az egyetem marxizmus—leninizmus tanszéke, amely a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Intézetével együttműködve, az egyetemi jegyzetekben is kifejezésre juttatja a kibernetikáról a marxista felfogást."

A két idézet egybevetéséből kitűnik, hogy Sándor Pál elvtárs idézése félreértésen alapul (a „szegedi" szó betoldása). Ezért — kivéve azt a kifogást, hogy a Filozófiai Tanszéket a cikkíró Filozófiai Intézetre keresztelte — egyetlen következtetése sem illeti a Szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófiai Tanszékét.

Dr. Kalocsai Dezső
tanszékvezető docens

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Marx—Engels Művei V—VI. kötet

Az V. és a VI. kötet Marx és Engels 1848 márciusa és 1949 júliusa között írott munkáit foglalja magában. Mindkét kötet jó részét a *Neue Reinische Zeitung* számára írt cikkek töltik ki. Nagyobb lélegzetű írás e kötetekben a *Bérmunka és tőkén* kívül szinte egyáltalán nem található.

Az itt közölt írások nem annyira elméleti továbblépést jelentenek Marx és Engels munkásságában, mint inkább a megelőzőleg elért elméleti tételek gyakorlati alkalmazását, átültetését a mindennapi politikai életbe. Ezekben az években mindketten részt vettek a politikai élet napi harcaiban, közvetlenül érintkeztek a forradalmi mozgalommal, irányították azt.

A napi politikai harcokban való részvételük lehetővé tette számukra, hogy ellenőrizzék korábban leszűrt elméleti vizsgálódásaikat, és az új tapasztalatok segítségével később majd tovább gazdagítsák elméleti-ideológiai munkásságukat is. Ezekben a forradalmi időkben nap mint nap olyan kérdések voltak napirenden, amelyek alkotólag ösztönözték a marxi gondolatvilág további mélyülését, előrehaladását.

Marx és Engels gyakorlati tevékenységében nyilvánult meg elméletük igazán demokratikus jellege. Felfogásuk a tömegek és a személyiség viszonyáról most a gyakorlatban került megvalósításra. Együtt éltek az emberekkel, közvetlenül találkoztak az emberek hétköznapi életében felmerülő problémákkal. Praktikusan valósították meg a vezetők és a tömegek számukra oly magától értetődő közvetlen érintkezését, amelyet még nem is olyan régen egyes pártvezetők legfeljebb csak hangoztattak. Éppen ebből a közvetlen kapcsolatból táplálkozott a marxi elmélet forradalmi átalakító szerepe, melynek célja a világ megváltoztatása.

Ez időszakban írott cikkeikből élesen kirajzolódnak a marxizmus megalapítóinak nagyszerű emberi vonásai. Igazán nagy emberek voltak, de sem maguk, sem környezetük nem tartotta őket tévedhetetlen istenségeknek. Nem árt erre ma emlékeztetni, amikor az MSZMP kongresszusi határozata rendkívül határozottan veti fel a személyi kultusz még meglevő maradványainak felszámolását. Marx és Engels élete, elméleti és gyakorlati tevékenységük példája és igazolása a néptömegek történelemformáló szerepének, gyakorlatilag mutatja, hogy a legnagyobb személyiség is függ az osztály- és egyéb társadalmi viszonyoktól.

Marx elképzelése a nagy történelmi alakokról igen távol állt a tökéletes, tévedhetetlen istenség vallásos jellegű elképzelésétől, még akkor is, ha ezt „a nép hivatott vezérének" címszava takarta. A magánéletet teljes egészében megszüntető ember, az aszkéta típusa nem érezhet igazán együtt a hús-vér emberekkel, akik dolgoznak és hibáznak, akik azért dolgoznak, hogy éljenek, hogy jobban éljenek. Csakis az élet valamennyi oldalát értékelő ember tud értelmes áldozatokat is hozni, mert csak ő látja a célt, amiért küzdeni érdemes: a valóság teljességét. Ezért mondhatta joggal Marx: semmi sem idegen tőlem, ami emberi.

A humanizmus, az emberi élet szeretete arra késztette mindkettőjüket, hogy élesen fellépjenek mindenfajta törvénysértés és jogtiprás ellen. Humanizmusuk kifejezte a polgári szabadságjogokért folytatott harc antifeudális jellegét. Sem ügyész sem bíró nem tántoríthatta vissza őket a tőkés rendszer bírálatától, a nép jogainak védelmétől. A Neue Reinische Zeitung első sajtóperében Marx hangoztatta a bíróság előtt: „De nemcsak az általános német, hanem az általános porosz helyzet is kötelez bennünket arra, hogy a legnagyobb bizalmatlansággal ügyeljünk a kormány minden megmozdulására, hogy fennhangon denunciáljuk a népnek e rendszer leghalkabb tüneteit is. Az itteni, a kölni parquet egészen különös alkalmat adott nekünk arra, hogy mint az ellenforradalom eszközét pellengére állítsuk a közvélemény előtt." (VI. köt. 223. o.) Engels ugyancsak nem

magát védte, hanem a sajtó szabadságát, és beszédének végén a bíróság szemébe vágta: „... ha a sajtó az előtt az alternatíva előtt fog állni, hogy vagy meghamisítja az eseményeket, vagy pedig teljesen hallgat — akkor, Uraim, megszűnik a sajtószabadság, és ha Önök ezt akarják, ám mondják ki ránk, hogy *'bűnös'*." (VI. köt. 229. o.) Ugyanez az Engels, amikor a kölni ostromállapot utáni statárium kihirdetése miatt Brüsszelbe menekült, s Belgiumon keresztül Párizsba érkezett, majd onnan Svájcba indult gyalogosan, útijegyzeteiben ugyanilyen lelkesedéssel ír a gyönyörű hegyi utakról, amelyeket különös élvezettel mászott meg, a burgundiai szüretről, a derűs társaságról, az édes szőlőfürtökről és a csinos lányokról. Hosszan elmélkedik arról, mennyivel jobban tetszenek neki a burgundi nők, mint a német parasztlányok, s útleírását azzal zárja le: „Így hát bizonyára készséggel elhiszik nekem, hogy jóval többet hevertem a fűben, a vincellérekkel és vincellérlányokkal szőlőt majszolva, bort hörpintgetve, csevegve és kacagva, mint amennyit hegynek föl meneteltem, és hogy az alatt az idő alatt, amíg átjutottam e jelentéktelen dombháton, a Blocksberget vagy éppen a Jungfraut is megmászhattam volna." (V. köt. 460. o.) Vajon kisebb emberek ezért? Nem. Nagyobbak, mert emberek, akik éppen ezért tudtak fáradhatatlanul harcolni az emberiség többségének érdekeiért, annak a társadalomnak a felszámolásáért, amelyben az ember elidegenedik emberi voltától. A személyi kultusz képviselői szektáriánizmusukban éppen az emberektől különítették el magukat, s ezzel egyben érdekeiket is azok érdekei fölé helyezték, érdekeik elkülönültek. Mindez a marxi elmélettel és gyakorlati emberi magatartással való félreérthetetlen szembekerülés volt.

A kötetben foglalt írások skálája rendkívül széles. Egyaránt megtaláljuk bennük a nemzetközi viszonyok alakulását (az V. kötetben a *schleswig—holsteini háborúkomédia*, *Lengyelország új felosztása*, *Belgium a „mintaállam"*, a VI. kötetben pedig egy sor cikk a forradalmi mozgalmak nemzetközi hátteréről), a belpolitikai — különösen a demokratikus mozgalmakkal kapcsolatos — eseményeket (*A frankfurti radikál-demokrata pártnak és a baloldalnak a programjai*, *A pártok helyzete Kölnben*, *A klubok elfojtása Stuttgartban és Heidelbergben*, a VI. kötetben *Az új porosz alkotmány* stb.), és rendkívül figyelemmel kísérték a különböző jogtalan pereket (az V. kötetben például *Az antwerpeni halálos ítéletek*, a VI. kötetben *Az adómegtagadási per*, *A politikai per* stb.), amelyek közül sok a Neue Reinische Zeitunggal volt kapcsolatos.

A 48-as időszak a forradalmak kora volt Európában. Ez időre a század eleji előcsatározások nyílt összecsapásokká fejlődtek, s egyre nyilvánvalóbbá vált a forradalmi erőszak szükségessége a hatalomért vívott harcban. Marx és Engels minden jelentősebb forradalmi megmozdulásra azonnal reagált. Segítették a forradalmárokat újságcikkeikkel, tanácsokat adtak, felhívásokat intéztek a forradalom támogatására, történelmileg elemezték, hogy az új nemzedék forradalmi harcai számára összegyűjtsék a tapasztalatokat. Az Európa-szerte fellángoló forradalmi mozgalmat már a proletariátus eljövendő harcai szempontjából nézték. *A júniusi forradalom* c. cikkében Marx pl. azt elemzi, hogy a munkások milyen ügyesen tudták használni a hadműveleti tervet és a bonyolult terepet. „Ez tisztára megmagyarázhatatlan lenne — írja —, ha nem lettek volna a munkások már a nemzeti műhelyekben meglehetősen katonai módra megszervezve és századokba osztva, úgy hogy ipari szervezetüket csak át kellett vinniük harci tevékenységükre, hogy nyomban egy teljesen tagolt hadsereget alkossanak." (V. köt. 136. o.) Mindez optimizmussal tölti el, hiszen „Ha 40 000 párizsi munkás ilyen hatalmasat művelt a négyszeres túlerővel szemben, mit fog még véghezvinni a párizsi munkások egész tömege, ha egyetértésben és összehangolva működik." (V. köt. 141. o.)

A forradalmi mozgalom és *A forradalmi mozgalom Itáliában* c. cikkeikben Angliának a korabeli európai forradalmi mozgalom szempontjából való középponti jelentőségéről írnak. Mivel Anglia uralkodik a világpiac fölött, a gazdasági viszonyok átalakítása bármely európai országban Anglia nélkül „vihar egy pohár vízben". Minden társadalmi átalakulás az angol burzsoázián hiúsul meg. Anglia az az ország, ahol a modern polgári társadalom ellentétei a legfejlettebbek és a legkiélezettebbek. „Anglia nem fogadja el a kontinenstől a forradalmat, Anglia, ha majd ütött az órája, *diktálni fogja a kontinensnek a forradalmat*." (Vö. VI. köt. 71. és 141. o.) Itt egyébként szerepel egy olyan központi taktikai elv, amely valamennyi proletárforradalomban is igen nagy szerepet játszott. Ti. a párizsi felkelés tapasztalatai alapján Marx és Engels kimondják, hogy „A központjában levert forradalomnak természetesen a perifériákon is vereséget kellett szenvednie." (VI. köt. 72. o.) *A burzsoázia és az ellenforradalom* c. cikkükben az európai forradalmi mozgalom mélyebb okait elemzik. Az elpolgá-

riasult nemesség „fő lovagi tornájává a gyapjúpiac lett". Ugyanakkor az abszolutista állam az új polgári társadalom fejlődését akadályozta. A burzsoáziának már anyagi érdekei miatt is részesednie kellett a politikai hatalomban, s ennek megszerzése érdekében, követelte a sajtó- és az egyesülési szabadságot. Németország helyzete azonban nagyban különbözött Franciaországétól és Angliáétól egyaránt. A német burzsoázia elmaradottsága miatt, miközben szemben állt a feudalizmussal és az abszolutizmussal, már szembekerült a proletariátussal is. (Vö. VI. köt. 95—116. o)

Ebben az egész időszakban sok cikket szenteltek a magyar forradalom problémáinak. „Az 1848-as forradalmi mozgalomban először, 1793 óta először meri megtenni egy nép, amelyet körülzárt az ellenforradalmi túlerő, hogy a gyáva ellenforradalmi dühvel a forradalmi szenvedélyt, a terreur blanche-sal a terreur rouge-t állítsa szembe. Hosszú idő óta először találkozunk egy valóban forradalmi jellemmel, egy olyan férfiúval, aki népe nevében fel meri venni az élet-halálharc kesztyűjét, aki nemzete számára Danton és Carnot egy személyben, s ez a férfiú — *Kossuth Lajos.*" (VI. köt. 157. o.) Miért érdekelte Marxot olyan intenzíven a magyar forradalom sorsa? Elsősorban azért, mert a magyar forradalom belépett az európai forradalmak sorába, európai jelleget öltött, a függetlenségi harcot összekapcsolta a belső társadalmi forradalommal: „a feudalizmus megsemmisítése volt Magyarországon az első intézkedés". (VI. köt. 501. o.) A függetlenségi nyilatkozattal a magyar forradalom végérvényesen európai jelleget öltött. Mintegy az ausztriai és a magyarországi forradalom támogatásaként élesen fellépett a pánszlávizmus ellen, amely alaptendenciáját tekintve Ausztria forradalmi elemei ellen irányult. „A pánszlávizmus ezt a reakciós tendenciát nyomban kettős árulással bizonyította be: feláldozta az egyetlen szláv nemzetet, amely mostanáig forradalmi módon lépett fel, a *lengyeleket*, a maga kicsinyes nemzeti korlátoltságainak, önmagát és Lengyelországot pedig *eladta az orosz cárnak*". (VI. köt. 162. o.) A magyarok ügye lelkesedéssel töltötte el és lelkesítően írja: „Még nincsenek legyőzve. De ha elbuknak, dicsőségesen buknak el mint az 1848-as forradalom utolsó hősei, és csak rövid időre." (VI. köt. 167. o.)

A hatalomért folytatott küzdelemben mindig jelentős szerepet játszik a szövetségesek problémája. Marx és Engels ezért fordított nagy gondot a demokratikus és a szocialista feladatok összekapcsolására, amelynek ragyogó példája közös írásuk a Kommunisták Szövetsége programjaként megjelent, 1848 márciusában Párizsban írt *A Kommunista Párt követelései Németországban.* (Vö. V. köt. 1. o.) Beléptek a kölni Demokrata társaságba is, mert úgy gondolták, hogy e társaságon belül is a baloldali elemeknek kell az előrehajtó erőt képviselniök, egy percre sem adva fel a bírálat jogát, hogy adott esetben elhatárolhassák magukat szövetségeseiktől. Semmiféle szövetség, amelyet elvi alapon kötnek, nem számolhatja fel a bírálat jogát, és nem jelenthet semmiféle elvi jellegű kompromisszumot. Ha ez a szövetség elvi kompromisszumot jelentene, akkor nem tölthetné be feladatát, és ezért, amikor erre került sor, akkor Marx világosan kijelentette több társával együtt: „Azt tartjuk, hogy a demokrata egyletek jelenlegi szervezete túlságosan sok heterogén elemet foglal magában, semhogy az ügy célját szolgáló gyümölcsöző tevékenységet folytathatna." Ezért kiléptek a demokrata egyletekből. (Vö. VI. köt. 415. o.) A szövetségi politika fontosságát kiemelendő, Marx elemzi a német forradalmat is: „A francia burzsoázia a parasztok felszabadításával kezdte. A parasztok segítségével hódította meg Európát. A porosz burzsoázia annyira foglya volt a maga *legszűkebb*, legközelebb fekvő érdekeinek, hogy még ezt a szövetségest is eljátszotta és eszközzé tette a feudális reakció kezében." (VI. köt. 113. o.) A proletariátus nem lehet ilyen szűk látókörű, nem utasíthatja el természetes szövetségeseit. Marx és Engels megállapításai ma is irányt mutatóak mind külső, mind belső tekintetben szövetségi politikánk kidolgozásában azokkal a nézetekkel szemben, amelyek a forradalmiság feladását látják pl. a pártonkívülieknek a vezetésbe való bevonásában.

Végül röviden szólnánk a VI. kötet egy jelentősebb közgazdasági munkájáról, a *Bérmunka és tőkéről*. A tanulmány először a *Neue Reinische Zeitung* 1849. áprilisi számaiban jelent meg vezércikksorozatként, azoknak az előadásoknak az alapján, amelyeket Marx 1847 decemberében a Brüsszeli Munkásegyletben tartott. Mint Engels a munka 1891-es kiadásának bevezetésében írta, Marx ez időben még nem fejezte be a *Politikai gazdaságtan bírálatát*, mert ez csak az 50-es évek vége felé történt meg. Marx munkájának célja, hogy az 1848-as osztályharcok gazdasági alapját bemutassa. Ezt a cikket Marx kimondottan munkások számára, közérthető formában írja meg. Nagy súlyt helyez arra, hogy a korábban már elemzett elidegenedés egyik konkrét formáját végigelemezze. Kimutatja, hogy a munkás tevékenységének terméke nem lehet célja

a tevékenységének, hiszen csak a munkabért termeli saját magának. Ez pedig csak meghatározott mennyiségű létfenntartási eszközben, egy ruhában, egy pincelakásban testesül meg. „Az élet ott kezdődik számára, ahol ez a tevékenység megszűnik: az asztal mellett, a kocsmapultnál, az ágyban". (VI. köt. 390. o.) Marx élesen középpontba állítja azt a problémát, hogy a burzsoázia mint osztály áll szemben a proletariátussal, nem pedig az egyes tőkés az egyes munkással. A munkás az egyes tőkést akkor hagyja el, amikor neki tetszik, és a tőkés is akkor bocsátja el, amikor jól esik neki. De a munkás, akinek egyetlen szerzési forrása, munkaereje, csak akkor hagyhatja ott a tőkés osztályt, ha lemond puszta létéről. „*Nem ennek vagy annak a burzsoának tulajdona, hanem a burzsoáziáé, a burzsoá osztályé...*" (VI. köt. 390. o.)

A termelési-társadalmi viszonyok adják magyarázatát az egész tőkés társadalom szerkezetének. „*A termelési viszonyok összességükben alkotják azt, amit társadalmi viszonyoknak, társadalomnak* nevezünk, még pedig *meghatározott, történelmi fejlődési fokon* álló társadalmat, sajátos, megkülönböztető jellegű társadalmat alkotnak." (VI. köt. 397. o.) A tőke ugyanis társadalmi viszony, polgári termelési viszony, mégpedig olyan társadalmi viszony, amely hivatva van a kizsákmányolás egész rendszerét fenntartani.

Mindezek alapján Marx művében rámutat a munka és a tőke antagonisztikus szembenállására, arra, hogy a kapitalista társadalomban kölcsönösen feltételezik egymást, egy és ugyanazon viszonynak két oldalát jelentik, de ugyanakkor ki is zárják egymást, szemben állnak egymással, egyik a másik rovására növekszik, és ez előbb-utóbb elkerülhetetlenül összeütközésre vezet, vagyis „a tőke érdekei és a bérmunka érdekei homlokegyenest szemben állnak egymással".

Marx e tanulmányában a „munkaerő ára" kifejezés helyett még a „munka ára" kifejezést használja, amelyet későbbi politikai gazdaságtani munkáiban megváltoztat. Nem lényegtelen változtatás ez, hiszen amit takar, a politikai gazdaságtan egyik legfontosabb kérdése. A polgári közgazdászok a többi között ezért szenvedtek hajótörést, mert a munka értékéből indultak ki a munkaerő értéke helyett. A munkaerő ugyanis a tőkés társadalomban egy olyan sajátos áru, amely több értéket hoz létre, mint amennyivel ő maga bír. És ebben rejlik az értéktöbblet-termelés egész magyarázata. Mivel Marx ez időben még nem fejlesztette ki gazdaságtani rendszerét, a munkaerő ára helyett maga is a munka ára kifejezéssel él. E rövid, értékes előadássorozat folytatása sajnos, elmaradt, mivel Marxnak lépést kellett tartania 1848 forradalmi mozgalmainak egymást követő eseményeivel. *S. V.*

Új megoldási kísérlet a történelmi materializmus szerkezeti felépítésére*

Az utóbbi években a marxista filozófia nagymérvű fellendülése figyelhető meg. Eleinte az új gondolatok, a rendszeresebb és mélyebb feldolgozás a dialektikus materializmus területén jelentkezett, de ma már ez a folyamat áthatja az egész marxista filozófiát, a dialektikus és a történelmi materializmust egyaránt. A filozófiai kérdések elmélyültebb tudományos kidolgozása együtt jár az oktatás színvonalának emelésével. Ennek bizonyítékai a Szovjetunióban, a népi demokráciákban és nálunk is megjelenő új tankönyvek. A dialektikus materializmus területén már megjelent egy sor komoly kísérlet, néhány elmélyült tankönyv, ilyen pl. Rutkevics, Andrejev, Panchava könyve. Ezeket követte 1962 végén Kelle és Kovalzon színvonalas, igen olvasmányos tankönyve: a „Történelmi materializmus".

Kelle és Kovalzon mint alkotótársak is jól ismertek a szovjet irodalmat olvasók előtt. Egyik igen jól sikerült elmélyült munkájuk a „Társadalmi tudatformák" c. monográfia. Legújabb művük a Moszkvai Lomonoszov Egyetem természettudományos fakultásán tartott előadássorozatukat tartalmazza, de a 475 oldalas munka egyetemi hallgatók s a filozófia iránt érdeklődők szélesebb köre számára igen élvezetes tankönyvnek is megfelel. A tankönyvet az új szerkezeti felépítése, egyes kérdéseknek elméletileg is új jellegű megoldása, s nem utolsósorban közvetlen, vitatkozó-okfejtő, sallangmentes stílusa egyaránt jelentős munkává teszik.

A tankönyv *szerkezeti felépítése* elméleti-módszertani meggondolások alapján eltér az 1950-es évek óta ismert, „A marxista filozófia alapjai"-ban is alkalmazott felosztástól. A szerzők kiindulópontja: a történelmi materializmus *filozófia jellege*. Céljuk: a társadalmi folyamatok filozófiai magyarázatának kidolgozása egységes logikai gondolatmenet alapján; a társadalomnak, a társadalmi folyamatok bonyolult-

* Келле—Ковальзон: Исторический Материализм. Госцд „Высшая школа", 1962. стр 480.

ságának a társadalmi lét és tudat összefüggése szempontjából való vizsgálata. Ennek során arra törekedtek, hogy a történelmi materializmust elhatárolják a politikai gazdaságtan és a tudományos kommunizmus kurzust foglalkoztató problémáktól (bár ez nem minden vonatkozásban sikerült). A könyv elején kifejtett véleményük szerint, ellentétben „A marxista filozófia alapjai" c. tankönyvvel, a történelmi materializmus tárgya nem merül ki egyszerűen a társadalom legáltalánosabb összefüggéseinek és fejlődéstörvényeinek vizsgálatával, hanem tartalmaznia kell a társadalmi lét vagy a társadalmi tudat elsődlegességének a szempontjából való vizsgálatot is. Így a történelmi materializmus tárgyának definíciójába is bele kell venni a történelmi materializmus alapvető kérdését is. Összegezésképpen a szerzők a történelmi materializmus tárgyát a következőképpen határozzák meg: „A történelmi materializmusnak, a társadalomról szóló filozófiai tudománynak tárgya a történelmi folyamat különböző oldalainak kölcsönhatása és a különböző társadalmi organizmusok fejlődésének és váltakozásának általános törvényei, amelyek feltárása a társadalmi élet objektív és szubjektív oldala, a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyának materialista megoldása alapján történik meg." (8. o.)

A szerzők következetesek maradtak kiindulópontjukhoz. Valóban, minden kérdést, amelyet vizsgálat alá vesznek, filozófiai szempontból közelítenek meg. Egyik legnagyobb érdemük a társadalmi élet összefüggéseinek, kölcsönhatásainak sokoldalú elemzése. Mindig szem előtt tartják a különböző oldalak közötti kölcsönös összefüggést, s a legbonyolultabb kérdéseknél is sikeresen bírkóznak meg az elsődlegesség és a kölcsönhatás feltárásával. Jellemző erre a természet és társadalom, az alap és felépítmény viszonyának, az anyagi és az ideológiai viszonyoknak az elemzése.

A könyv bevezetésből és három főrészből áll. Az alábbiakban ismertetem a tartalomjegyzéket egészében:

Bevezetés : A történelmi materializmus mint a társadalomról szóló filozófiai tudomány.

1. A történelmi materializmus tárgya.
2. A történelmi materializmus helye a társadalomtudományok rendszerében.
3. A történelmi materializmus keletkezésének és fejlődésének sajátosságai.

I. rész. A társadalom fejlődése mint természettörténeti folyamat

a) *A társadalmi-gazdasági formáció struktúrája*

1. A társadalmi formáció fogalma.
2. A termelési mód — a társadalmi formáció anyagi-gazdasági alapja.
3. Társadalmi lét — társadalmi tudat.
4. Alap és felépítmény.
5. A társadalmi formáció más elemei.

b) *A történelem mint a társadalmi-gazdasági formáció keletkezésének, fejlődésének és átalakulásának folyamata*

1. A természeti tényezők szerepe a társadalom életében és fejlődésében.
2. A termelési viszonyok, a termelési erők jellegével és fejlődési fokával való összhangjuknak törvénye.
3. Az öt társadalmi-gazdasági formáció mint a társadalom haladó fejlődésének fokozatai. A történelem mint egységes folyamat.

II. rész. A társadalom fejlődése mint az emberi tevékenység eredménye.

a) *Az objektív törvényszerűségek és az emberek történelmi tevékenysége*

1. Az emberi tevékenység objektív meghatározottsága.
2. Az objektív szükségszerűség és a tudatos emberi tevékenység viszonya.
3. Az eszmék szerepe a társadalmi fejlődésben.
4. A szocialista ideológia szerepe a társadalom fejlődésében.

b) *Osztályok és osztályharc*

1. Az osztályok lényege és keletkezése.
2. A társadalom osztályszerkezetének elemzése.
3. Az osztályharc és szerepe a történelemben.
4. Az osztályharc az átmeneti korszakban.
5. A szocialista társadalom osztályszerkezete és az osztályok kölcsönös viszonya. Az osztályok megszüntetésének útjai.

c) *Állam, forradalom és proletárdiktatúra. A szocialista állam fejlődése*

1. Az állam az antagonisztikus formációkban.
2. A társadalmi forradalmak elmélete.
3. A szocialista forradalom.
4. A proletárdiktatúra. A szocialista állam fejlődése.

d) *A néptömegek és az egyéniség szerepe a történelemben. Egyéniségek és társadalom*

1. A tömegek és az egyéniség szerepe a történelemben.
2. A néptömegek növekvő történelmi szerepének törvénye.
3. Szocialista társadalom és egyéniség.

III. rész. A történelmi folyamat szellemi oldala. Társadalmi tudatformák

1. A társadalmi tudat fejlődésének sajátosságai.
2. Politikai ideológia.
3. Jogtudat.

4. Erkölcs.
5. Vallás.
6. Tudomány.
7. Művészet.
8. Filozófia.

A szerkezet önmagában természetesen nem sokat mond, nem utal a könyv tartalmi értékeire. De már ebből is látható néhány újszerű megoldás. Először is új kérdésekkel gazdagodott a tematika, ilyenek pl. a történelmi materializmus kategóriáinak jellemzése, az egyén és a társadalom fogalma, a társadalmi haladás jellegének és kritériumának elemzése stb.

A tankönyv szerkezetének egyik pozitívuma, hogy a legelterjedtebb mai antimarxista polgári és reformista irányzatokat nem a könyv végén külön fejezetben röviden összefoglalva tárgyalják, hanem minden témánál külön alpontban bírálják őket. Így pl. a társadalom struktúrájának elemzésekor külön foglalkoznak Moreno és Gurvitch nézeteivel, a társadalmi fejlődés elemzésénél a faktorok elméletével, az „Osztályok és osztályharc" fejezetben a társadalmi stratifikációval és az osztályharc liberális értelmezésével stb. stb. Ez a megoldás a hallgatók számára könnyebbé teszi a megértést, és élőbbé a tájékozódásukat, vitakészségüket.

A szerkezeti felépítés egyik legnagyobb pozitívuma: logikai egysége és filozófiai koncepciója. A társadalmat először statikus állapotában veszik vizsgálat alá, majd dinamikus fejlődési folyamatában. Külön kiemelik az emberi tevékenység alkotó jellegét és az eszmék, a társadalom szellemi életének szükségszerűségét és szerepét a történelemben.

Abból indulnak ki, hogy „a történelem *egyszerre* az emberi akarattól és kívánságtól független természettörténeti folyamat és célok, kívánságok által vezérelt emberi tevékenység eredménye." (153. o.) De sajnálatos, hogy a felépítésben és fejtegetésükben a kettőt bizonyos mértékben elválasztják egymástól. Először a társadalmi fejlődés anyagi-objektív mozzanatát vizsgálják, s csak később térnek ki az emberi tevékenység területére. A valóságban azonban a kettő elválaszthatatlan. A társadalmi élet egyik leglényegesebb specifikuma, hogy az anyagi-objektív folyamat elválaszthatatlan a szubjektum tevékenységétől. A fatalizmus és a szubjektivizmus leküzdéséhez, a társadalmi élet bonyolultságának megértéséhez ezt a két oldalt egységben kell kifejteni. Ezt az egységet kell megmutatni a társadalom statikus állapotában és dinamikus folyamatában egyaránt.

Kelle és Kovalzon megoldása véleményem szerint egységesebb, rendszerezettebb és gazdagabb, mint a történelmi materializmus eddigi tematikái. De természetesen ez is csak kísérlet. További elmélyült elméleti és oktatói munkára, tapasztalatra van szükség a történelmi materializmus tartalmasabb és hatékonyabb oktatási rendszerének kidolgozásához. Kelle és Kovalzon könyvének tematikáját még további problémákkal lehet és kell gazdagítani, de magát a rendszert is többféleképpen lehetne átdolgozni.

A könyv egyik legértékesebb vonása az anyaghoz való *alkotó* hozzállás. A szerzők figyelemmel kísérték a marxista filozófia legújabb eredményeit, s azt tankönyvükben helyenként egyéni módon, alkotóan felhasználták. De a tankönyv tudományos igényű új elméleti megoldásokkal is kitűnik. Az egyik legérdekesebb, újat adó rész a társadalmi tudatforma elemzése. Mivel a szerzők ezen a területen adták a legtöbb új tudományos gondolatot, a tartalmi elemzést csupán erre a részre korlátozza.

A társadalmi tudatot a szerzők először elhatárolják a „tudattól általában". Az emberek tudata, nézetei, akaratai az objektív materialista történetkutatásnak csak abban az esetben válhatnak tárgyává, ha külsőleg is megjelennek, ilyen vagy olyan módon materializálódnak. „A dialektikus materializmus keretében a filozófia alapvető kérdésének megoldásakor szembeállítjuk az anyagot mint objektív realitást az ember fejében létező szellemivel, a történelmi materializmus azonban, amikor szembeállítja a társadalmi létet a társadalmi tudattal, a tudatot mint a társadalmi élet egyik faktorát értelmezi, s a tudat csak abban az esetben válik azzá, ha külsőleg is megjelenik." (60. o.)

„A társadalmi tudat az emberek társadalmi életének szükségszerű oldala, nélküle a társadalom nem létezhetnék" (54. o.) — állapítják meg a szerzők. A társadalmi tudaton belül két fő részt különböztetnek meg: az ún. „köznapi tudatot" (Engels szóhasználata alapján) és a valóság szisztematikus elméleti visszatükröződését. S ez utóbbi ismét két formában, tudományban és ideológiában jelenik meg.

A köznapi tudat — „a tömegek tudata, amely az emberek mindennapi közvetlen gyakorlatából keletkezik. „Ellentétben az ideológiával és a tudománnyal, nem emelkedik fel a valóság elméleti megértéséig, hanem a mindennapi tapasztalatok keretei közé korlátozódik, tradíciókká, szokásokká válva." (57. o.)

A köznapi tudat a következőket foglalja magába:

1. A munkafolyamat évszázadok alatt felhalmozódott empirikus tapasztalatát, a munkavégzéshez szükséges empirikus ismereteket,

2. népművészeti alkotást,

3. a mindennapi életből és munkából eredő erkölcsi normákat, jogérzetet, az embereknek a helyzetükről, szükségleteikről és környezetükről alkotott elképzeléseit (pl. naiv realizmus). „Ezeket a nézeteket és elképzeléseket általában *'társadalmi pszichológiának' nevezik.*" (58. o.)

A társadalmi tudat másik fő része a valóság szisztematikus elméleti visszatükrözése. A történelmi fejlődés során a társadalmi tudat e részében egymással szorosan összefüggő két tendencia alakult ki: a megismerő és az ideológiai tükrözés. Ha a társadalmi tudatot *gnoszeológiai* szempontból vizsgáljuk, nem lehet különbséget tenni semmiféle ideológiai és megismerési mozzanat között. Ismeretelméletileg az egész társadalmi tudat nem más, mint a világ visszatükröződése. De ha a társadalmi tudatot szociológiai aspektusban vizsgáljuk, azaz abból a szempontból, hogy milyen társadalmi szükséglet alapján keletkezett és milyen funkciót tölt be, ebben az esetben szükségessé válik a tudomány és az ideológia közötti megkülönböztetés. A tudomány és az ideológa között több összefüggésben is különbség áll fenn. Elsősorban keletkezésük okában, azaz abban, hogy milyen társadalmi szükséglet hozta őket létre.

A társadalmi gyakorlat szükségletei kettős jelleggel bírnak. Mivel az ember céltudatosan formálja a természeti és a társadalmi környezetet, objektív szükségletévé válik a valóság helyes megismerése. Az ember a sikeres tevékenysége érdekében érdekeltté válik a természeti valóság objektív ismeretében, azaz a tudományos megismerésben. Ugyanakkor a termelés elképzelhetetlen társadalmi szervezettség, társadalmi viszonyok nélkül. Mivel az ember része az adott társadalmi viszonyoknak, objektív érdeke alapján szükségszerűen olyan eszméket és irányzatokat hoz létre, amelyek viszonyok megőrzését vagy megváltoztatását szolgálják. Ez a társadalmi szükséglet hozza létre az ideológiát.

Így a társadalmi tudat fejlődésében két egymással szorosan összefüggő tendenciát szükséges kiemelni: „először megismerőt — amely a társadalmi ember reális életgyakorlatának érdekéből ered —, a természetről és a társadalomról való objektív ismeretek felhalmozódását; másodszor ideológiait, amelyet az adott társadalmi viszonyok megőrzésének vagy megváltoztatásának szükséglete határoz meg. A reális életben ez a két tendencia áthatja egymást, néha egybe is esnek, a megkülönböztetés csak az absztrakt, elméleti analízis területén valóságos. Az ideológiai folyamat rendelkezik megismerési momentummal, és a megismerés fejlődésében ideológiai oldallal találkozunk." (56. o.)

A megismerő és az ideológiai folyamatok a valóság visszatükröződésének módjában is különböznek egymástól. Az emberi tudat elvileg képes a valóságot teljesen visszatükrözni. Ez a képesség főképp a megismerés fejlődésében realizálódik. De még a tudományt sem lehet egyedül csak az objektív igazságok összességének felfogni, a tudományban is találkozunk helytelen elméletekkel, hamis hipotézisekkel. A tudományban a hibás elméletek — az igazság keresésében való eltévelyedés, amelynek különféle okai lehetnek (a megismerés folyamatának bonyolultsága, a társadalmi gyakorlat korlátozottsága, különböző ideológiai ráhatások stb.).

Az ideológiai folyamatokban is találkozunk a valóság igaz és hamis visszatükröződésével. A torz visszatükröződésnek szintén több oka lehet, de az osztálytársadalmakban sajátos ok az uralkodó osztályok törekvése az adott társadalmi viszonyok fenntartására. Éppen ezért a kizsákmányoló társadalmakban az ideológia és a megismerés fejlődését nem szabad azonosítani — az ideológiai torzítások ugyanis nem egyszerűen az igazság keresésében való eltévelyedések. De természetesen nem szabad az ideológiai és a megismerési folyamatok megkülönböztetését egyszerűen mechanikusan a tudományos és a torz tudat ellentmondásaként felfogni.

A folytonosság az ideológiai és a megismerési folyamatokban eltérő módon jelenik meg. Folytonosság van ott is, itt is. A folytonosság a megismerésben azt jelenti, hogy az emberek megőrzik és felhasználják az elért objektív ismereteket. Az ideológiai folyamatban azonban a folytonosság általában csak annak a gondolati anyagnak a megőrzését jelenti, amely összhangban áll az adott osztály érdekével.

A marxizmus megjelenése jelentős forradalmi fordulat az ideológia területén. Ez az ideológia, amely a munkásosztály szubjektív érdekét kifejezve egyben teljes összhangban áll a társadalmi haladás objektív érdekével, először vált igazi tudománnyá. Ebből következik, hogy a marxizmus kapcsolata a megelőző szellemi fejlődéssel elsősorban a tudományos folytonosság jellegét viseli magán. „A marxizmus keletkezésével a filozófia először vált teljes értékű tudománnyá, megmaradva ideológiának, egy osztály világnézetének." (473. o.) A marxizmus egyaránt tartalmazza az ideológiai és a tudományos mozzanato-

kat, a kettőt nem lehet egymástól elválasztani vagy egymással szembeállítani.

Talán e rövid ismertetésből is kitűnik a tankönyv elméleti igényessége, színvonalassága és tudományos jellege. A szerzők a fentihez hasonlóan alkotó módon közelítik meg a többi érintett kérdést is. Állást foglalnak a diákokat foglalkoztató aktuális kérdésekben is, ilyenek pl. a szocialista társadalom ellentmondásai, az egyéniség fejlődése, az osztályharc és a békés egymás mellett élés, milyen lesz a fejlődés a kommunizmusban stb. Természetesen ez a mű sem lehet mentes a hiányosságoktól, vitatható elméleti megoldásoktól, de mindenekelőtt pozitívumai dominálók. A könyv számottevő hozzájárulás a marxista tankönyvirodalom fejlődéséhez, sőt egyes részei — ilyen pl. a társadalmi tudat elemzése — tartalmukat tekintve túlnőnek egy tankönyv követelményein. Véleményem szerint e mű magyar nyelvű kiadása mindenféleképpen hasznos lenne: elősegítené a tudományos viták elmélyítését, hozzájárulna az oktatás módszertani és elméleti színvonalának emeléséhez, s élvezetes, magas színvonalú tankönyvet juttatna a hallgatók kezébe.

Farkas Endre

Az elidegenedés burzsoá felfogásának kritikája*

Az utóbbi évtizedekben a polgári és a jobboldali szociáldemokrata filozófusok egyre többet foglalkoznak a fiatal Marxszal, különösen korai munkásságának központi kategóriájával, az elidegenedéssel. Ezeknek a polgári elidegenedés-interpretációknak a bírálatához járul hozzá Szitnyikov „Az elidegenedés problémája a polgári filozófiában és a marxizmus meghamisítói" című könyvével. Az elidegenedésre vonatkozó polgári nézetek bírálata azért is fontos, mert a jelenlegi burzsoá kritikusok és hamisítók elsősorban ezen a kategórián keresztül igyekeznek a marxizmust megcáfolni, illetve átértelmezni. Ezen túlmenően a polgári nézetek bírálata hozzásegíthet bennünket az elidegenedés problémájának pozitív kifejtéséhez, már csak azért is, mert az elidegenedés polgári felfogásával minden vonatkozásban szembe kell állítani a marxista értelmezést, csak így lesz a bírálat teljes.

A szerző ennek a kettős feladatnak megfelelően bizonyos teljességre törekszik, a burzsoá interpretációk kritikáját beilleszti az elidegenedés problémájának pozitív kifejtésébe. Bevezetőül ismerteti a kérdés filozófiatörténeti vonatkozásait: a kategória megjelenését és helyét Hegel rendszerében, s a belőle adódó társadalmi következtetéseket, majd a vallási elidegenedés kritikájának szerepét Feuerbach filozófiájában. Marx elidegenedés-elméletét a fentiek meghaladásaként ábrázolja, s tisztázza a jelentőségét Marx korai filozófiájában. Már itt megjelennek a kritikai észrevételek egyes polgári Marx-magyarázatokkal kapcsolatban, de ebben a részben még elsősorban az elidegenedés fajtáinak konkrét leírása kap helyet. Csak a fenti megalapozás után, a második — s egyben a legterjedelmesebb — részben tér rá a polgári nézetek bírálatára. Kiemeli az elidegenedéssel kapcsolatos legfontosabb problémákat, s köréjük csoportosítva mutatja be a polgári elidegenedés-elméletek legjellegzetesebb formáit. Könyvének befejező részében az elidegenedés megszűnésének folyamatával, a kommunizmussal mint „reális humanizmus"-sal foglalkozik, ez teszi a bírálatot végleg megalapozottá.

Mivel a mű központi kérdése a polgári nézetek bírálata, s a szerző is ebben ad újat, ezért a filozófiatörténeti vonatkozásokra nem térünk ki. Csupán a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" értelmezésének egy kérdésében kívánunk vitatkozni a szerzővel. Szitnyikov ugyanis Marx fenti műve alapján elemzi az elidegenedés különböző fajtáit, s hangsúlyozza, hogy az alapvető elidegenedés a munka elidegenedése, de nem tisztázza a magántulajdon és az elidegenedés viszonyát. Marx, mint ismeretes, a magántulajdont az elidegenedésből vezeti le, hiszen polemizálva a klasszikus angol közgazdaságtannal, meg akarta mutatni, hogy a magántulajdon nem örök, hanem történeti képződmény. Ezt a gondolatmenetet még követi a szerző, s Marx nyomán kifejti, hogy a magántulajdon az elidegenedés következménye, ennek „összesűrített kifejezése"; de azzal, hogy a magántulajdont az elidegenedett munkára visszavezettük, még nem oldottuk meg a kérdést. Egyrészt az érett Marx álláspontjáról a fenti viszony másképp alakul, másrészt a polgári filozófusok az elidegenedést az ember természetéből adódónak, örök tragikumnak fogják fel, s így a velük való vitában az elidegenedés

* E.M. Szitnyikov: Проблема „отчуждения" в буржуазной философии и фальсификаторы марксизма. (Az elidegenedés problémája a polgári filozófiában és a marxizmus meghamisítói. Moszkva, 1962.).

keletkezésének okaira és körülményeire kell rámutatni. Ezért a monográfia legsúlyosabb hiányossága, hogy megmarad annál az általános megfogalmazásnál, hogy az elidegenedett munka bizonyos történelmi körülmények között alakul ki, de nem tárja fel a munkamegosztás és az elidegenedés kapcsolatát. Pedig ezt a marxizmus klasszikusai későbbi műveiben részletesen kifejtik, különös tekintettel a munkamegosztás és az osztályok, illetve az állam kapcsolatára (lásd pl. Marx—Engels Vál. Műv. Szikra, 1949. II. köt. 27. és 314. o.), s e kifejtés alapján érthetővé válik, hogyan vezet a munkamegosztás a terméknek a termelőtől való elszakadására, majd a vele való szembefordulásra (lásd pl. uo. 318—319. o.), azaz a termék elidegenedésére, amely kiváltja a munka elidegenedését, ami továbbiakban az alapvető elidegenedéssé válik. Így megalapozottan érvelhetünk a polgári filozófusok ellen, akik az ember természetébe helyezik az elidegenedés okát, s kimutathatjuk, hogy az elidegenedés csak meghatározott történeti korszakokban — tudniillik az osztálytársadalmakban — uralkodik, létrejötte és megszűnése egyaránt történelmi szükségszerűség.

A polgári elidegenedés-elméletek tárgyalása során szerző először is azt az egységes folyamatot ábrázolja, ahogyan az elidegenedés problémája az antikommunizmus fegyverévé válik. De Man és Landshut voltak az elsők, akik a harmincas évek elején kísérletet tettek arra, hogy szembeállítsák Marx korai és érett munkásságát, s Marx polgári meghammisításának ez a — manapság leggyakoribb — formája időközben kibővült Marx és Engels, illetve kettőjük és Lenin szembeállításával. De Man-ék azt állítják, hogy a fiatal Marx még humanista volt, a harmonikus, sokoldalú ember állt filozófiájának középpontjában, s ezért a sokoldalú emberért való aggódást fejezte ki az elidegenedés kategóriája, míg az idősebb Marx csak gazdasági fogalmakban tudott gondolkodni, humanizmusa a 40-es évek végén eltűnt. De Man-ék nézeteinek egyenes folytatói Nyugat-Németországban ma az evangélikus filozófusok, akik 1952-ben bizottságot hoztak létre a marxizmus tanulmányozására; legjelentősebb képviselőik Thier, Mertzke, Wendland és Fetscher. Az utóbbinak „Marxtól a szovjet ideológiáig" (Berlin—Bonn, 1961.) című könyve részletesen tárgyalja azt az álláspontot, hogy Marx filozófiai fejlődésének csúcspontja a „Gazdasági-filozófiai Kéziratok", s a késői Marx már nem humanista, nem filozófus, hanem egyszerűen közgazdász; ezért Szitnyikov a fenti műhöz kapcsolódva bírálja ezt a koncepciót.

Szitnyikov egyrészt rámutat arra, hogy az elidegenedés problémája Marx későbbi munkáiban is felmerül, szó sincs tehát törésről ebben a vonatkozásban sem. Marx „A Tőké"-ben használja néhányszor az elidegenedés kategóriáját — a többi között az elnyomorodás jelenségének leírására —, sőt megfogalmazásbeli egyezések is kimutathatók a „Gazdasági-filozófiai Kéziratok" egyes részeivel. „A Tőké"-re való utalás nagyon meggyőző, szerintünk azonban az összefüggést sokkal pontosabban fel lehetett volna tárni, utalva Marx munkásságának fontosabb állomásaira, elsősorban „A Tőke" előmunkálataira (különösen a „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie"-re), amelyek félreérthetetlenül mutatják a folytonosságot a marxi életműben, így az elidegenedés tárgyalásában is.

A szerző másrészt azzal érvvel, hogy Marx humanizmusa az érett korszakban a legvilágosabban a kommunizmusnak mint reális humanizmusnak a kidolgozásában nyilvánul meg, ezzel tudományosan megalapozza a sokoldalú és harmonikus személyiség kibontakozásáról szóló elméletet, ahelyett hogy frázisokat hangoztatna a személyiség fejlődéséről.

Az evangélikus filozófusok azonban nem elégednek meg a fiatal és az idősebb Marx De Man-féle szembeállításával. Mertzke, az evangélikus filozófusok tanulmányköteteinek a „Marxismusstudien"-nek a kiadója arról ír, hogy pontosabb, mélyebb filozófiai kritikáját kell adni a marxizmusnak. Ezt kíséreli meg Fetscher a fent említett könyvében, a fiatal Marxot hegeliánusnak ábrázolja, aki megőrizte mesterének alapvető elvét — meggyőződését „a tudat átalakító funkciójában" —, csupán a világszellem helyébe a történelmi tevékenységet, a hegeli szellem öntudata helyébe a proletariátus öntudatát tette. Szitnyikov határozottan utal e koncepció és Lukács 1923-ban megjelent „Történelem és osztályöntudat" című könyvének rokonságára, mindkettőnek alapgondolata a tudat és a valóság közvetlen egybeesése, s a tudat, nevezetesen a proletariátus öntudatának átalakító funkciója. A marxizmus Fetscher-féle hegelizálása félremagyarázása a munkásosztály pártja vezető szerepének, sőt szükségességének tagadásához vezet; a proletariátus öntudatát hiposztazálja, az egész történelmi folyamat azonosul vele, így minden spontánul játszódik le, nincs szükség ideológiára, a párt vezető szerepére. Ezeknek — a fiatal Marxnak tulajdonított — elveknek az alapján most már abban látják a törést a fiatal és az idősebb Marx között, hogy „a proletariátus öntudatos tevékenysége

a proletariátussal szemben álló világnézetté változik", azaz belső tényező helyett a proletariátussal szemben álló külső tényezővé. A későbbi marxisták, mondja Fetscher, a proletariátust „hangtalan tömegnek" tekintették, amely nem képes érdekének felismerésére, s Lenin még tovább mélyítette a szakadékot voluntarista elméletével, mely minden aktivitást a pártba helyez. Fetscher a fiatal Marxot fatalistának tekinti, aki mindent a proletariátus öntevékenységére bíz, s szembeállítja ezzel Lenin „pártdiktatúráról" szóló elméletét.

Érveit és idézetanyagát Fetscher Marx „A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés" című művéből meríti. A hamisítás itt is nyilvánvaló — mutatja ki a szerző —, hiszen Marx a fenti munkájában éppen azt emeli ki, hogy az elmélet csak akkor valósítható meg, ha megértek rá a történelmi körülmények, ezt mélyíti tovább Lenin a forradalmi helyzet feltételeinek kidolgozásával. Marx korai munkáiban valóban kevés szó esik a pártról, de mikor az gyakorlati feladat lett, annál többet foglalkozott vele. Marx sosem állított olyat, hogy az osztályharc elmélete és gyakorlata egybeesik, hogy tehát nem kell harcolni az elmélet megvalósításáért, sőt éppen bírálta ezt a közvetlen egybeesésének ezt a felfogását. Ennek bizonyítására a szerző idéz a „Szent család"-ból, ahol Marx bírálja ezt a „misztikus azonosságot" az ifjú hegeliánusoknál és rámutat az előzményeire Hegelnél: „A *lét* és *gondolkodás* spekulatív *misztikus azonossága* ezért a kritikában megismétlődik, mint a *gyakorlat* és *elmélet* éppoly misztikus azonossága". MEM II. köt. Bp. 1958. 192. o.) Ellenkezőleg: a marxizmus klasszikusai meg voltak győződve arról, hogy a proletariátus közvetlen gyakorlata, bérharca csak trade-unionista tudatot szül, s csak a tudományos szocializmus elsajátítása útján lesz a proletariátus öntudatos. Lenin a munkáspártról és a proletariátus öntudatáról szóló marxi nézeteket csak továbbfejlesztette (itt a szerző a „Két taktiká"-ra utal), s így Marx és Lenin elmélete között nincs semmi törés. Az elidegenedés megszűnésének útját Fetscher viszont a proletariátus tudati folyamataként (felismerés) rajzolja meg — így nincs is valódi megszüntetés —, a proletárdiktatúrát és a szocialista társadalmat a proletariátus tudatától idegen valaminek tekinti.

Ahhoz azonban, hogy az elidegenedés megszüntetésének marxi megoldását megcáfolja, Fetschernek és a többi polgári filozófusnak tovább kell menni egy lépéssel — hangsúlyozza a szerző —, el kell torzítaniok Marxnak az elidegenedés megszűnéséről és a kommunizmusról alkotott elmélete lényegét is, a meghamisítás csak így lesz teljes. A kommunizmusról szóló polgári nézetek kialakításában már aktívan bekapcsolódnak más klerikális filozófusok is, egységes álláspontjuk az, hogy a kommunizmus a történelem vége, lezárt, megmerevedett, fejlődésképtelen társadalom, s különböző teológiai fogalmakat aggatnak rá, különös előszeretettel alkalmazzák vele kapcsolatban az eszkatológia szót. Törekvésük arra irányul, hogy a marxizmusban rejtett vallásos lényeget mutassanak ki: a marxizmus „keresztény áltudomány" (Wendland), melynek „Marx az álprófétája" (Thier). Max Lange a „Marxizmus" Leninizmus Sztálinizmus" című munkájában fejtegeti ezt; a kommunizmus megvalósulásának elméletét a krisztusi birodalom eljöveteléről szóló vallásos hithez hasonlítja, holott a marxizmus nem misztikus remény, hanem tudományos elmélet alapján beszél a kommunista társadalomról, s nem passzív, mindenbe beletörődéssel várakozik rá, hanem aktív, céltudatos munkával harcol érte és építi

Támadják a kommunizmust mint az elidegenedés megszüntetését azzal is, hogy nem egyéb, mint dialektikus spekuláció üres, „totális" tagadás, s a tagadás a, kommunizmussal be is fejeződik, s vele együtt a fejlődés is. A kommunizmus így, szerintük, megszakítja a történelmi fejlődés folyamatosságát; ezt a folyamatosságot azonban Marx maga is különösen hangsúlyozta s nem hiába beszélt külön átmeneti társadalomról a kapitalimus és a kifejlett kommunizmus között. Másrészt a marxizmusban a tagadás dialektikus tagadás, mely a megszüntetés mellett a megőrzés mozzanatát is tartalmazza, az elidegenedés csak lassan és fokozatosan szűnik meg, bár a szocialista forradalommal elveszti alapját, a tőkés magántulajdont — mondja a szerző. Alaptalan tehát a polgári filozófusoknak a kommunizmus állítólagos történeti abszurditására vonatkozó az az érvelése, hogy a kommunizmus közvetlen létrejötte egyszerre vezetne totális változásra — az elidegenedés azonnali megszüntetésére. A szerző kifejti, hogy a kommunista társadalom a fejlődésnek nem a végét, hanem éppen a meggyorsulását jelenti, határtalan fejlődési lehetőséget a termelő erők tekintetében, melyek aztán a társadalmi berendezkedést is tovább formálják. Ezzel kihúzza a talajt a Marx-hamisítók utolsó érvei alól is, melyek mindenáron azt igyekeznek bizonyítani, hogy a kommunizmus nem valódi kiút az elidegenedésből, nem történeti realitás, s így az elidegenedés marxi megoldása hibás.

Marx elidegenedési elméletének meghamisításával párhuzamosan a polgári filozófusok kidolgozzák saját elméletüket az elidegenedés problémájáról. A mai nyugati társadalom egyre aggasztóbb jeleit mutatja az elidegenedésnek, s ezzel a filozófusoknak és szociológusoknak elkerülhetetlenül szembe kell nézniök. A helyzetre rendkívül jellemző F. Pappenheim haladó amerikai szociológus kijelentése: az elidegenedés az a probléma, melyben összeütköznek a kapitalista társadalom apologetái és bírálói, amely központi kérdéssé vált a világnézeti harcban (A modern ember elidegenedése, 1959).

Az elidegenedés keletkezésére vonatkozó polgári elméletek két alapvető típusát emeli ki a szerző. A polgári filozófusok egyrészt az ember belső természetéből vezetik le az elidegenedést, örök természettörvénynek tekintik, másrészt társadalmi okokat sorakoztatnak fel, elsősorban a technika fejlődését, az ember háttérbe szorulását a gépekkel szemben. A szerző az előbbire E. Frommot hozza példának, szerinte Fromm csupán az ember állatvilágból való kiszakadásában látja az elidegenedés okát. Az állatvilágból való kiválás során az ember elvesztette természetes ösztöneit, melyek irányították életét, s ezzel megszűnt harmóniája a természettel, elidegenedett tőle. Az embert ezért a veszteségért az értelem nem kárpótolja, sőt minden nyugtalanságnak és rémületnek az okozója; minden lépés előre a természet meghódításában az elidegenedés fokozására vezet, míg végül az elidegenedés totálissá válik, azaz kiterjed az összes emberi viszonyokra. A szerző azonban nem ismerteti pontosan Fromm nézeteit, mert Fromm az elidegenedésnek csak elvont lehetőségét látja az állatvilág természetes harmóniájából való kiszakadásban, s a konkrét elemzés során ő is társadalmi, társadalmi-pszichológiai okokat keres.

E. Michel nyugatnémet szociológus kizárólagosan társadalmi tényezőkben, a személyiség és a közösség növekvő ellentmondásában látja az elidegenedés okát. (A társadalom személyiség ellen fordulásának folyamata. Stuttgart, 1959). Szerinte a régi társadalmi formákat olyan forma váltja fel, mely háttérbe szorítja a személyiséget, s a fokozódó munkamegosztás az embert egyszerű termelési tényező szintjére süllyeszti le, a gép alkatrészévé, kiegészítésévé teszi. Még élesebben jelentkezik ez F. Heidemann, az oxfordi egyetem filozófia professzora nézeteiben (Élő vagy halott-e az egzisztencialista filozófia? Stuttgart, 1954). Ő minden elidegenedés alapvető okát az istentől való elidegenedésben látja, de a XX. század konkrét viszonyait elemezve, az elidegenedést a technikai fejlődés következményeinek tulajdonítja: a gépek eluralkodnak alkotóik felett, s csak saját törvényeiknek engedelmeskednek. A technika szerepét hasonlóképpen ítélik meg a nyugatnémet szociáldemokraták (például K. Schmidt az 1956-os müncheni pártkonferencián tartott előadásában), s a nyugatnémet egzisztencializmus vezető képviselője, K. Jaspers is. Mivel a szerző nem fejtette ki a munkamegosztás és az elidegenedés összefüggését, így a fenti álláspont kritikája is gyengébben sikerült nála. Michel felfogásában vannak racionális elemek is a munkamegosztás szerepét illetően, vele szemben ki kellett volna mutatni, hogy csak a kapitalista mnkamegosztás hozza létre a személyiség teljes elidegenedését, nem pedig a technika fejlődése általában; ez a kritika vonatkozik Heidemannra is.

Az, hogy az elidegenedést az ember megváltoztathatatlan belső természetére, illetve a technika fejlődésére vezetik vissza, egyformán arra a következtetésre vezet, hogy az elidegenedés elkerülhetetlen, nem a társadalmi berendezkedés következménye, hanem más, végzetszerűen érvényesülő törvényszerűségeké. Elméletileg így leplezik a legfontosabbat, azt, hogy ki a bűnös az ember elidegenedésében, s arra irányulnak, hogy elzárják az elidegenedés megszűnésének útját, a társadalmi rendszer forradalmi megváltoztatását.

A polgári filozófusok adnak azért különféle antikommunista recepteket az elidegenedés megszüntetésére. Bigo és Calvez nyíltan kijelentik, hogy „az ember elidegenedése nem enged meg más megoldást, csak vallásosat". Michel a család megerősítésében látja a kiutat, hasonlóképpen Fessar páter, francia katolikus filozófus, aki az úr és szolga hegeli viszonyának elemzésén keresztül jut el oda, hogy a szolga felemelkedését, öntudatosodását csak a harmonikus családi élet, a házastársi szeretet segítheti elő. M. Pierre francia szociológus „humánus gazdasági élet" megteremtését kívánja, a tulajdonviszonyok megváltoztatása nélkül (A munka kizsákmányolásának jelenlegi elméletei, 1960), K. Schmidt viszont a szabadidő növelésétől várja, hogy az ember „az egész gazdasági élettől megszabadul".

Szitnyikovnak e receptek abszurditását nem nehéz kimutatnia, hiszen irrealitásukról maga a kapitalista társadalom egész gyakorlata tanúskodik. Akad azonban gyakorlati próbálkozás is az elidegenedés megszüntetésére, pontosabban tompítására: az úgynevezett „emberi viszonyok" szisztémája. Ez egyrészt arra irányul, hogy az elidegenedés tényét leplezze,

másrészt, hogy az elidegenedés felszámolásának illúzióját keltse a munkásságban. Fetscher a már említett könyvében e rendszerre hivatkozva tagadja Marxnak azt a megállapítását, hogy az elidegenedés felszámolásához a magántulajdon megszüntetése szükséges. Az „emberi viszonyok" szisztémájának lényege ugyanis az, hogy a munkásban ki kell alakítani a saját munkájával való „belső megelégedettséget", ami úgy érhető el, ha lehetőséget adnak neki az egész termelés áttekintésére, a vezetésben való részvételre, és a haszonban való részesedésre. Ez a rendszer — abból a célból, hogy a kizsákmányolást „megédesítse" — azokat a gazdasági, szociális vívmányokat, amelyeket tulajdonképpen a munkásosztály vívott ki a bérharcai során, magába olvasztja. Kapitalista körök nagy jelentőséget tulajdonítanak ennek a rendszernek; pl. Mac Cormick amerikai gyáros kijelentette: „Maga az emerikai ipar léte függ 'az emberi viszonyok' sikerétől". A konstrukció átmenetileg hathat az ellentétek tompításának irányában, de az elidegenedést meg nem szüntetheti. Sőt egyre élesebb ellentmondásba kerül a valósággal, olyan mértékben, ahogyan a szocialista országokban kibontakozik az elidegenedés valódi megszüntetése, amelyet a szerző mint a marxi elmélet gyakorlati megvalósítását állít szembe a különböző burzsoá elméletekkel és Marx-kritikákkal.

Szitnyikov könyve a marxizmus-hamisítás és a polgári elidegenedés-elméletek felsorolt válfajainak kétségkívül magas színvonalú kritikáját adja. Igen fontos polgári elidegenedéselméletekre azonban nem tér ki, nagyon helytelen például az egzisztencialista nézetek ismertetésének és bírálatának elmaradása, csak Jasperset említi futólagosan, s túl röviden foglalkozik a neotomista állásfoglalással is. Másik észrevételünk: mivel az ismertetett polgári elidegenedés-elméleteket problémakörök szerint tárgyalja, kissé elmosódnának a különbségek az egyes irányzatok és filozófusok között, bár közös lényegük, osztálytartalmuk így élesebben domborodik ki.

Könyve a kommunizmusnak mint reális humanizmusnak elemzésével zárul, ez könyvének legproblematikusabb része. Külön-külön nyomon kíséri az elidegenedés egyes fajainak megszüntetését, itt azonban ismét jelentkezik az az alapvető hiányosság, hogy nem látta a munkamegosztás szerepét az elidegenedés keletkezésében, s így nem látja megszűnésében sem. Nagyon helyesen megállapítja, hogy az elidegenedés fokozatosan szűnik meg, s amíg nem lesz teljes kommunizmus, az elidegenedés egyes mozzanatai is fennmaradnak. Nem látja meg azonban ennek a megszűnési folyamatnak az alapját a munkamegosztás eltűnésében, holott Marx erre a kapcsolatra világosan utal; a munka megosztása, azaz az embernek a termelés egy helyéhez való rögzítése megszűnik, ezt felváltja a termelés társadalmi szabályozása, s ezzel megszűnik az elidegenedés is. (MEM III. köt. Bp., 1960. 32—34. és 63. o.)

A szerző részletesen ábrázolja a kommunista önkormányzat kialakulását, az egyén és a közösség harmóniáját, a sokoldalú személyiség kibontakozását a kommunista társadalomban, mindezeket kapcsolatba hozza korunk gyakorlati problémáival, s a jelenlegi időszakban már mutatkozó tendenciákkal. A kommunizmusra vonatkozóan azonban nem sikerül eléggé konkretizálnia mindanivalóját, sokszor csak általánosságokat ír a kommunizmus szovjetunióbeli építéséről.

A mű egészében értékesnek, színvonalasnak ítélhető, előnye az is, hogy a polgári filozófusok kritikáján túl összefoglalja mindazt, amit erről a kérdésről a marxista filozófusok elmondtak, bár nem utal konkréten a feldolgozott anyagra, s nem közli a felhasznált irodalom jegyzékét sem. Az elidegenedés elméletének pozitív kifejtése felé is komoly lépés Szitnyikov könyve, reméljük még részletesebb és alaposabb monográfiák követik majd ebben a témakörben.

Ágh Attila

Rozsin: Bevezetés a marxista szociológiába*

Érdekes és a maga nemében egyedül álló kísérlet a leningrádi filozófus rövid összefoglaló munkája.

Régóta érlelődik már az igény hasonló jellegű munkákra, s ez a mű, habár válasz erre az igényre, mégis azt mutatja, hogy sok lényeges és alapvető kérdés még tisztázásra vár. A műben leszűrt, tömör formában tükröződnek az utóbbi évek tudományos vitái és ezek eredményei. Ugyanakkor sok olyan nézettel is találkozunk, amelyek azt mutatják, hogy e viták még nem értek megnyugtató lezárásukhoz.

A szerző a saját, önálló logikáját követve, szerkezetileg és logikailag világos kifejezést ad. De művének szerkezete, amely vég-

* A Leningrádi Zsdánov Egyetem kiadója. 1962. 157 o.

eredményben a történelmi materializmusnak mint Marxista szociológiának strukturális vázlata kíván lenni, véleményem szerint, alapjában véve elhibázott. Nem véletlenül maradnak ki fejezetek olyan alapvető szociológiai problémákról, mint a haladás és kritériumainak kérdése, a szabadság és a szükségszerűség, a társadalmi determinizmus problematikája, a néptömegek és a személyiség történelmi szerepe, vagy a társadalmi tudatformák. A szerző, rövid összefoglaló műről lévén szó, nem is tart igényt a teljességre. De az ilyen hiányokat mégis kifogásolnunk kell, mert e témák kifejtése elvi jelentőségű egy olyan műben, amely „Bevezetés a marxista szociológiába" címet viseli.

A könyv szerkezeti felépítése a következő: rövid első fejezet „A marxizmus keletkezése — forradalmi fordulat a szociológiában" címmel. A terjedelmes második fejezet metodológiai tartalmú, címe: A marxista szociológia mint tudomány. E fejezetben foglalkozik a szerző a történelmi materializmus filozófiai és szociológiai aspektusának problémájával, a szociológia tárgyának, tartalmának és struktúrájának kérdéseivel, a társadalomtudományoknak s közöttük a konkrét szociológiai kutatásoknak az általános szociológiához való viszonyával, valamint a szociológia alapelveinek, törvényeinek és kategóriáinak áttekintésével. Az ezt követő négy terjedelmes fejezet tárgyalja a társadalmi élet — a szerző szerint — négy alapvető szféráját: a társadalom anyagi, szociális, politikai és szellemi életét.

Az első két fejezet indokoltan, s mondhatnók tradicionálisan áll a maga helyén. De a tartalmi kifejtés fenti struktúrájával nem érthetünk egyet. Hiszen az általános szociológia feladata a társadalmi élet különböző szféráit (amelyek egyébként is csak az absztrakcióban választhatók szét és empirikus adottságukban egységben jelentkeznek) kölcsönhatásukban, kölcsönviszonyaik különböző aspektusaiban vizsgálni. A szerző által követett szerkezet olyan ismétléseket szül például, amelyek felesleges volta első látásra világos. A társadalom anyagi életéről szóló fejezet egyik alfejezete az anyagi életben végbemenő forradalmi változás témáját tárgyalja, és hasonlóan van „forradalmi fordulat a társadalom politikai életében", „forradalmi fordulat a társadalom szociális életében", továbbá „forradalmi fordulat a társadalom szellemi életében" című fejezet. Így darabolódik négy részre a társadalmi forradalommal foglalkozó téma, amely helyesen a haladás kérdését tárgyaló fejezet része lenne. A háborút viszont a nem teljesen világos rendeltetésű „szűkebb értelemben vett" szociális élet fejezetbe sorolja a szerző, pedig világos, hogy a háború, éppúgy mint a forradalom, a társadalmi élet minden szféráját érinti.

A marxista szociológia terminus az utóbbi néhány évben terjedt el. Burzsoá oldalról gyakran támadták a marxizmust azzal, hogy nincs saját szociológiája. A valóságban pedig a történelmi materializmus az egyetlen egységes monisztikus szociális teória. A marxizmus megalkotói és első művelői érthető okokból nem nevezték a történelem materialista teóriáját szociológiának, hogy ezzel is kifejezzék e teória gyökeresen eltérő voltát az éppen akkoriban keletkező Comte-féle pozitivista szociológiával, s a múlt század második felében elburjánzó szociológiai iskolácskákkal szemben. A múlt század kilencvenes éveiben Engels által alkotott „történelmi materializmus" terminus tökéletesen kifejezte a marxista szociológiai tanítás lényegét. A marxisra tudomány huszadik kongresszus után felfrissült légkörében alkalom nyílt a szociológiához való viszony felvetésére és tisztázására.

Rozsin véleménye szerint a történelmi materializmus a marxizmus általános szociológiája. Filozófiai tudomány, s egyidejűleg van filozófiai és szociológiai aspektusa. A szerző helyesen bírálja azt az álláspontot, amely szerint a történelmi materializmus filozófiai és szociológiai részre oszlik. Minden általános szociológiai kategóriának van filozófiai vonatkozása. Hiszen bármely szociális jelenség a maga totalitásában a szellemi és anyagi oldal bonyolult egysége. És egyáltalán a tudatanyag-kettősség létezése kizárólag a szociális mozgásforma alapján lehetséges. A szerző így határozza meg a marxista szociológia feladatát: „A marxista szociológia feladata abban van, hogy fel kell tárnia bármely társadalmi viszonyban (jelenségben) annak szociális természetét (lényegét), helyét a társadalmi viszonyok rendszerében és szerepét a történelmi folyamatban." (24. o.)

A marxista szociológia tárgyát a szerző kettősen határozza meg. Véleménye szerint a történelmi materializmus mint filozófiai tudomány a legáltalánosabb társadalmi törvényeket kutatja, de mint szociológiai tudománynak hatáskörébe tartozik az egyes formációk specifikus törvényeinek feltárása is. Így adódik aztán, hogy minden társadalmi formációnak van saját szociológiája, megfelelő fejezetekkel (anyagi, szociális, politikai és szellemi élet). A marxista szociológia hatáskörének ilyen kiterjesztésével semmiképpen sem érthetünk egyet. E felfogásból következik a marxista szociológia és az egyes társada-

lomtudományok viszonyának helytelen értelmezése.

A szerző vitába száll Schaff lengyel filozófus nézetével, aki szerint a történelem feladata az általánosítás, az egyes formációk specifikus törvényeinek feltárása. Rozsin véleménye az, hogy „a történelem nem foglalkozik a történelmi törvények feltárásával és megformulázásával, hanem leírva a történelmi fejlődés konkrét menetét, a történelmi eseményeket belső kapcsolataiban, feltárja e törvények megvalósulásának folyamatát, működésüket, megjelenési formáikat." (36. o.) A kérdésben, véleményem szerint, Schaffnak van igaza, hisz a történelem anyagának már az általánosítás bizonyos szintjén kell lennie ahhoz, hogy belőlük eljuthassunk a történelmi materializmus legáltalánosabb törvényeihez, kategóriáihoz. Rozsin felfogása a történelemtudományt valamiféle illusztráló tudománnyá fokozza le, s csak annyiban különbözik a badeni neokantiánusok (Rickert, Windelband) történelemre vonatkozó nézetétől (akik a történelmet ideografikus, tisztán leíró tudománynak tekintik), hogy mégiscsak elismeri a törvények létezését, igaz, kizárólag a szociológia szférájában.

Helytelenül értelmezve a szociológia tárgyát, a szerző nem tudja metodológiailag megalapozni a konkrét szociológiai kutatások szükségességét. Alapjában véve helyes „praktikus" érvet hoz fel: „A társadalmi élet rendkívül sokrétű és változatos — írja —, ezért természetesen keletkezik a szükséglet a társadalmi élet jelenségeinek differenciált tanulmányozására." Rövid áttekintést ad a Szovjetunióban most folyó konkrét szociológiai kutatásokról, amelyekben közösen vesznek részt különböző területek specialistái. Helyesen utal a konkrét szociológiai kutatások rendkívüli fontosságára: „Feltétlenül szükségesek a munka-, a kultúr-, a család-, a művelődés- és az egészségügyszociológiai kutatások" (34. o.) — írja. Először is foglalkozni kell e kérdésekkel, s az adott tudományágak tudományban elfoglalt helye majd kialakul.

A tudományos kommunizmus és a szociológia viszonyával kapcsolatban a következőket olvashatjuk: „Ha a tudományos kommunizmus csak a kommunista formáció minden országban közös keletkezési és fejlődési törvényszerűségeit tanulmányozza, akkor a marxista szociológia, amint láttuk, az összes formációk fejlődésének és funkcionálásának törvényeit kutatja." (35. o.) Néhány oldallal előbb viszont azt írja a szerző, hogy minden formációnak van saját szociológiája. Nem világos ezek után, hogy a kommunista formáció szociológiája és a tudományos kommunizmus azonos-e vagy sem, egy tudomány-e vagy kettő? Nem látjuk a kapcsolatot a konkrét szociológiai kutatások és a tudományos kommunizmus között sem. Véleményem szerint a tudományos kommunizmus a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet és a kommunizmus építése legáltalánosabb törvényszerűségeit tartalmazza a történelmi fejlődés tanulságainak, valamint a jelenkor általános tendenciái tanulmányozásának alapján. Ha nem is egyszerűen politikai, de mindenesetre politikai fókuszú tudomány. A konkrét szociológiai kutatás pedig a mai társadalmi élet olyan szociális jelenségeinek, problémáinak tanulmányozása, amelyeket nem elegendő kizárólag különböző (gazdasági, politikai, jogi, etikai stb.) aspektusaikra bontva vizsgálni, hanem szükséges velük kapcsolatban a komplex szociológiai megközelítés. A konkrét szociológiai kutatások korunk, vagyis a kommunizmusba való átmenet és a kommunizmus építése korának olyan specifikus törvényeit tárják fel, amelyek közvetlen anyagot nyújtanak a tudományos kommunizmus általános tételeinek finomításához, elmélyítéséhez.

A szociológia legáltalánosabb alapelveiként négy elvet sorol fel a szerző: a társadalmi lét társadalmi tudattal szembeni elsődlegességének elvét, az alap elsődlegességének, ill. a felépítmény másodlagosságának elvét, a történelmi determinizmus, valamint a haladás elvét, s megmutatja, hogy ezek az alapelvek a megfelelő filozófiai tételek konkretizálódásai.

A társadalmi törvények az emberek tudatos tevékenységén keresztül érvényesülnek. Ezért különböznek, mint hangsúlyozza a szerző, minőségileg a természeti törvényektől, s a különbség elmosása vezet a szociológiai naturalizmus különféle megnyilvulásaihoz. Röviden foglalkozik a könyv a törvények osztályozásának kérdésével.

A kategóriákkal foglalkozó részben néhány alapvető kategória meghatározását olvashatjuk. E meghatározások ráirányítják a figyelmet a társadalmi lét és a társadalmi tudat, az alap és a felépítmény, az anyagi és az ideológiai viszonyok, valamint a formáció kategóriáival kapcsolatos vitatott problémákra.

A szerző határozottan föllép az olyan nézetekkel szemben, amelyek mindenfajta társadalmi tevékenységet a társadalmi lét kategóriájába sorolnak, mint például Tugarinov, aki az írja, hogy „társadalmi léten kell értenünk az emberek egész praktikus életét és tevékenységét". (A történelmi materializmus kategóriáinak

összefüggése. 1958. Leningrád.) Rozsin így határozza meg a társadalmi létet: „a társadalmi léthez tartoznak mindazok a viszonyok és cselekvésformák, amelyek az emberek társadalmi tudatától függetlenül alakulnak." (51. o.) E meghatározás alapján a politikai tevékenység mint tudatos tevékenység nem tartozik a társadalmi létbe. Mi az tehát, amit felölel a társadalmi lét? Az osztályok, nemzetek, családok gazdasági viszonyai, és a szerző kifejezésével élve, „ezek szociális megnyilvánulásai, amelyek objektíven, a társadalmi tudattól függetlenül alakulnak, részei a társadalmi létnek" (50. o.). A fenti meghatározásnál felmerül a kérdés: vajon az *összes* viszonyok és cselekvésformák, amelyek az emberek tudatától függetlenül léteznek, beletartoznak-e a társadalmi létbe? A meghatározás szerint igen, ám a konkrét kifejtés alapján (melyben a gazdasági viszonyokról és ezek „szociális megnyilvánulásai"-ról van szó) nem. És nyilván ez utóbbi a helyes válasz, hiszen nem egyszerűen létről van szó, hanem éppen *társadalmi* létről. Tehát a fenti meghatározás így hangzanék pontosabban: A társadalmi léthez tartoznak mindazok a viszonyok és cselekvésformák, kivéve a biológiai jellegűeket, amelyek az emberek társadalmi tudatától függetlenül alakulnak.

Még egy kérdést vethetünk fel azzal kapcsolatban, ahogyan a szerző a társadalmi létet értelmezi. Mit értsünk a gazdasági viszonyok tudattól független szociális megnyilvánulásain? E kérdésre mintha „A társadalom szociális élete" című fejezet kívánna válaszolni.

A szerző szerint a „szociális" terminusnak két alapvető jelentése van. Tágabb értelemben minden társadalmi jelenséget szociálisnak nevezünk, de szűkebb értelemben a társadalmi élet csak egy bizonyos szféráját nevezzük „szociális élet"-nek. E szférát közvetlenül a gazdasági élet, a termelési viszonyok határozzák meg. A szociális viszonyok az emberek tudatától függetlenek, tehát nem is felépítményi jellegűek. A szociális viszonyok kategóriájába tartoznak, a szerző szerint, az osztályok közötti, a nemzetségi-törzsi és a nemzetek közötti, valamint a családi viszonyok. A megfelelő alfejezetekben nem tudjuk meg, mi e viszonyok specifikuma, mi teszi őket „szűkebb értelemben" szociálissá.

Az osztályviszonyok, ha csak a lenini osztálymeghatározást vesszük figyelembe, alapjában véve termelési viszonyok, az osztályok helye a termelőeszközökhöz való viszonyuktól, a társadalmi termelésben elfoglalt helyüktől stb. függ. Az osztályok viszonyai a politikai szférában a pártok egymáshoz és az államhoz való viszonyában stb., a tudati szférában pedig megfelelő osztálypszichikumban nyilvánulnak meg.

Az osztályharcot tárgyalva maga a szerző sorolja fel a három ismeretes szférát, a gazdasági, a politikai és az ideológiai harc szféráit. Plehanov idevágó szavait a könyv egy egész más helyén olvashatjuk: „Miben állnak az osztályok kölcsönös viszonyai? Ezek mindenekelőtt azok a viszonyok, amelyek az emberek között a társadalmi termelési folyamatban alakulnak: a termelési viszonyok. E viszonyok kifejezést kapnak a társadalom politikai szervezetében és a különböző osztályok politikai harcában, ez a harc pedig lökésül szolgál a különböző politikai teóriák keletkezése és fejlődése számára: a gazdasági alapon szükségszerűen emelkedik a megfelelő ideológiai felépítmény." (Vál. fil művek. Oroszul. I. k. 650. o. Rozsin idézi: 151. o.)

Amint látjuk, maga a szerző sem deríti ki, miben áll az osztályviszonyok specifikusan „szociális" oldala, túl a gazdasági politikai és tudati aspektuson. Valószínűleg azért, mert az osztályok közötti viszonyokat e három szféra kimerítően jellemzi. Az osztályok közötti viszonyok természetesen szociális viszonyok, de csak a szerző által említett első, tágabb értelemben, amelyben a szociális nem más, mint a gazdasági, a politikai és a tudati összefonódott egysége.

Hasonló a helyzet a nemzetségi-törzsi, a nemzetek közötti, valamint a családi viszonyokkal. A különbség csak az, hogy e viszonyoknak valóban van olyan elemük, amely nem gazdasági, nem politikai és nem is tudati. De ez az elem éppen nem szociális, hanem biológiai. Természetesen a szociális és a biológiai elem e viszonyokban összefonódva jelentkezik, s maga a biológiai alap erősen eltársadalmiasított, megjelenési formája szociális. Véleményem szerint a szociális szférának a szerző által való kiemelése nem megalapozott, különösen pedig a fentiekben jellemzett értelemben és tartalommal pontatlan elképzelés. Tény viszont, hogy a „szociális" terminus ilyen vagy hasonló értelmű használatával máshol is találkozhatunk a marxista irodalomban (pl: Tugarinovnál: szociális felépítmény). E jelenségben, úgy vélem, valamiféle keresési tendencia nyilvánul meg. Egyes szerzők elégtelennek érzik a szociális viszonyok hármas, gazdasági - politikai - tudati karakterisztikáját. A számukra hiányzó és még nem világos pluszt szociálisnak nevezik, s ebben jut kifejezésre, hogy még nem ismerik ennek

specifikumát. Mindenesetre a „szociális élet" terminus rozsini értelemben vett használatát el kell vetnünk, mert a belé helyezett tartalom nem adja ezt a bizonyos „pluszt" sem.

A társadalom anyagi életén az élet újratermelési folyamatát érti a szerző, tehát termelést, cserét, elosztást és fogyasztást. Az anyagi életről szóló fejezetben tárgyalja az anyagi élethez szükséges külső feltételeket, az ember és a természet viszonyát. Vitába száll azzal az elterjedt felfogással, amely az anyagi élet természeti feltételei közé sorolja a népesség növekedését, illetve az adott népsűrűséget, „mivel a népesség növekedése, ilyen vagy olyan sűrűsége nem természeti jelenség, hanem szociális, amely közvetlenül kapcsolódik a társadalom anyagi életéhez" (72. o.). Ez a felfogás lényegében helyesen húzza alá a népesedési törvények szociális determináltságát, de elfeledkezik arról, hogy a népesedés ugyanakkor természeti-biológiai tényező is marad.

Itt felmerül a kérdés, nem volna-e szükséges a társadalom anyagi élete fogalmába kapcsolni azokat az életfunkciókat, amelyek biológiai jelleggel bírnak, de mégis szociális jeletőségűek? Ilyen biológiai alapú szociális funkciót képeznek a nemi viszonyok, Engels kifejezését használva, az „embertermelés". Tehát a nemi viszonyok és a vérrokonsági kapcsolatok teljes egészükben részei a társadalom anyagi életének. Emellett szól egy olyan érv is, amelyet magában az itt tárgyalt könyvben olvashatunk. „A társadalom szellemi élete magába öleli a szellemi termelés *összes* szféráit, azaz a természet és a társadalmi élet tükröződése a tudatban — írja a szerző (137. o.). Teljesen világos tehát, hogy a társadalom szellemi életének fogalma szélesebb, mint a társadalmi tudaté. Nem következik-e ebből analogikusan, hogy a társadalom anyagi élete fogalmának magában kell foglalnia természeti, biológiai momentumokat, szélesebbnek kell lennie a társadalmi lét fogalmánál?

A könyv legrövidebb, tömören és jól megírt fejezete a társadalom politikai életét tárgyalja. Meghatározza a politikai élet lényegét, röviden foglalkozik az állam keletkezésének és osztályjellegének kérdéseivel, tárgyalja a politikai forradalom témáját, valamint a szocialista állam rövid karakterisztikáját adja.

A szellemi élettel foglalkozó fejezet érdekessége, hogy nem követi a társadalmi tudat témája hagyományos kifejtésének módszerét, s a tudatformák felsorolása helyett kizárólag a társadalmi tudat két alapvető síkja, a társadalmi pszichikum és az ideológia vizsgálatával foglalkozik. Mint ismeretes, e téma kutatásához a marxista szociológia az utóbbi években „tért vissza", mivel a személyi kultusz időszakára a társadalmi tudat egyoldalú ideologizálása volt jellemző.

Helyesen hangsúlyozza a szerző, hogy a társadalmi tudat kizárólag a társadalmi lét tükröződése, s hibásan azonosítják egyesek a tudattal általában.

Röviden kitér a tudományok és a társadalmi tudat viszonyának sokat vitatott problémájára, amellyel kapcsolatban még a legkülönbözőbb felfogásokkal találkozhatunk a marxista szociológiai irodalomban. Véleménye szerint a természettudományok egészükben nem tartoznak a társadalmi tudathoz, legfeljebb világnézeti, ideológiai elemeiket lehet oda sorolni: „Ami a társadalomtudományokat illeti, ezek éppen tükrözésük tárgya szerint, a társadalmi tudathoz tartoznak" (145. o.). Ha el is fogadjuk ezt a rövid választ, felmerülhet bennünk több ilyen kérdés: hová tartozik például a nyelvtudomány vagy a logika? Természetes persze, hogy nem kívánhatjuk a szerzőtől a külön tanulmányt igénylő vitás kérdés pontos megválaszolását.

A társadalmi pszichikum (pszichológia) és az ideológia témája külön alfejezet a műben. Viszont feltétlenül hiányolhatjuk, hogy a szerző nem vizsgálja e két szféra kölcsönviszonyát, és így nem ismerhetjük meg álláspontját e fontos és bonyolult kérdésben.

A társadalmi tudatformák specifikumát a szerző elsősorban a tükrözés tárgyának különbözőségében látja, ha meg is említ más tényezőket. Véleményem szerint a tükrözés módjának különbsége legalább ilyen fontos specifikumot képez, s e tényező elhanyagolása vezet a tudatformák belső kapcsolatainak meg nem értéséhez, sematikus egymás mellé állításukhoz, amelyre van éppen elég példa az irodalomban.

A könyv egyik jól megírt része „A mai burzsoá szociológia néhány vonása" című négyoldalas cikkely, amely a metodológiai tartalmú második fejezet befejező része. Az elmúlt évek nemzetközi szociológiai kongresszusainak párszavas felsorolását, témáik és hangulatuk rövid jellemzését adja. Ismerteti az alapvető irányzatokat, módszereket, és tömören jellemzi a burzsoá szociológiát általában.

A tömör és világos kifejtés fő érdeme a könyvnek. Logikusan és helyesen adja elő a történelmi materializmusnak azon kérdéseit, melyeket minden marxista elfogad és megoldottnak tekint. Ezért nem is törekedtem e pozitív részek beható elemzésére. Feladatom elsősorban az volt,

hogy a hibásnak vélt koncepciókat bíráljam, s rámutassak arra, hogy szociológiánk mely vitás kérdéseire irányította figyelmét a szerző. Így a mű értékeiről szükségszerűen kevesebb szó esett, mint azt megérdemelnék. Az előszóban írja a szerző, hogy munkája „kísérlet az olvasó bevezetésére a marxista szociológia legfontosabb problémáinak körébe" (3. o.). E kísérlet valóban hasznos és elgondolkoztató, ha nem is mondható minden tekintetben sikerültnek. Érdekes olvasmány a marxizmussal már ismerős olvasók számára is, akik nem egy kérdésben eredeti állásponttal ismerkedhetnek meg.

Földvári Tamás

A. N. Filatova: A fogalomelmélet néhány kérdése

(a fejlődés eszméjének a biológiában való behatolásával kapcsolatban)*

A. N. Filatova könyve úttörő vállalkozás. Az eddig megjelent dialektikus logikai könyvek, tanulmányok legtöbbje átfogó képet igyekezett adni a dialektikus logika tárgyáról, a marxista filozófiában elfoglalt helyéről és a formális logikához való viszonyáról. Igen kevesen próbálkoztak még meg monografikus formában a dialektikus logika valamely részletkérdésének feldolgozásával. Kétségtelen, hogy a dialektikus logika kidolgozásában most ez a döntő feladat. Már Lenin hangsúlyozta, hogy a dialektikus logika kidolgozásánál az egyik fontos feladat a különböző tudományok fejlődésének vizsgálata s az ebből következő tanulságok levonása. Filatova munkájában egy ilyen kísérlettel találkozunk.

A XIX. században a biológia tudományában — főleg a biológiai „faj" fogalma fejlődésével — forradalmi változások következtek be. Ezek a változások gyökeres átalakulást eredményeztek a biológusok gondolkodásmódjában is. A lényegében metafizikus gondolkodásmódot dialektikus szemléletmód váltotta fel. E dialektikus szemléletmód logikai elemzésének néhány kérdésével foglalkozik Filatova könyve.

A könyv bevezetésre, három fejezetre és zárszóra oszlik. Az első fejezet a fogalomnak mint gondolatformának és az e formával való operálás sajátosságainak elemzésével foglalkozik. Ez a lényegében bevezető jellegű fejezet sem tekinthető azonban pusztán már ismert tételek ismétlésének. Rámutat a fogalmak fejlődésének két fontos szakaszára: A fogalmakat a különbségekben meglevő azonosság kiemelésével alkotjuk, de ez korántsem jelenti azt, hogy a fogalmak megalkotásának szakaszában általában tisztában lennénk azzal, mi az az azonosság, amelyet kiemeltünk, amely egy halmazba egyesíti a halmaz tagjait. A fogalmak megalkotásának alapja rendszerint az, hogy a fogalomban kiemelt halmaz tagjai a gyakorlati életben egy egységként lépnek fel, azonos módon viselkednek. A megismerésnek általában csak egy későbbi szakaszában állapíthatjuk meg: mi az, ami azonos e tárgycsoportban, melyek a lényeges ismertetőjegyei. Ebből következik, hogy van a fejlődésnek egy olyan szakasza, amikor a fogalommal mint logikai formával már operálni tudunk, de a fogalom konkrét tartalmát még nem tudja a tudomány felhasználni, ennek lehetősége csak egy későbbi fejlődési szakaszban teremtődik meg. A fogalmakkal való operálás e két szakaszának különbségét a szerző a második fejezetben, a biológiai „faj" fogalma példáján mutatja be.

A második fejezet az említett problémán kívül képet ad a materializmus és az idealizmus, valamint a metafizikus és a dialektikus szemlélet harcáról a XIX. század biológiájában. A természettudományok fejlődése a XIX. században oly rohamosan haladt előre, hogy a természettudósok kényszerültek a természeti folyamatok dialektikus jellegét felismerni. Ám ez a felismerés filozófiai síkon idealista nézetek létrejöttéhez is vezetett. Így a többi között felelevenedett új formában az az idealista nézet, amely szerint a folytonosan változó világot nem lehet fogalmakban megragadni. A biológiában ez a felfogás konkrétan a biológiai „faj" realitásának tagadásában jelentkezett. A fajok fejlődésének, egymásba való átalakulásának tényét a természettudósok nehezen tudták összeegyeztetni a „faj" fogalmának — mint olyan fogalomnak, amely a valóságot tükrözi — elismerésével. Az itt keletkezett problémák megoldásához csak a fogalmak fogalomtermészetének materialista és dialektikus szemlélete vezethet el.

A harmadik fejezet a halmaznak és az egyednek a fogalmakban tükröződő dia-

* Филатова, А. Н.: Некоторые вопросы теории понятия (в связи с проникновением идеи развития в биологию). Moszkva, „Высш. школа", 1962. 111 old.

lektikus kapcsolatával foglalkozik, továbbá a fogalmaknak a következtetésekben játszott szerepére mutat rá. A biológiai faj esetére konkretizálva szerző kimutatja, hogy a halmaz sajátságait csakis az egyedek vizsgálatán keresztül lehet megállapítani. Az egyed, sajátságait tekintve, azonos is a halmazzal, meg nem is. Itt a különbségek két típusától kell eltekinteni: egyrészt az egyed specifikus sajátosságaitól, másrészt attól, hogy az egyed *különböző mértékig* tipikus képviselője a halmaznak. Ezzel kapcsolatban érdekes kérdés az átmenet a biológiai fajnak az egyedekben való különböző mértékű megjelenésétől az egyed sajátosságaihoz és innen az egyedi változások nyomán a fajoknak egymásba való átalakulásához.

A sok érdekes probléma közül még csak egy vitatható, de Filatovánál kétségkívül meggyőzően fejtegetett kérdésre szeretnénk rámutatni. A fogalmak fejlődését vizsgálva Filatova a tudományos fogalmaktól megkülönbözteti a fogalmak egy előző fejlettségi szakaszát, a fogalom-képzet szakaszt. A tudományos fogalom szerinte a megismerés eredménye, az ismeretek összegezése. Szélesebb értelemben véve a fogalom a gondolkodás strukturális egysége. Ebben az értelemben beszélhetünk olyan fogalmakról is, amelyeket bizonyos tárgycsoport azonos viselkedése alapján alkotunk, de még nem tisztázott melyek azok a közös tulajdonságok, amelyekkel az adott tárgycsoport rendelkezik és amelyek ezt az azonos viselkedést kiváltják. A fogalmaknak ez a fajtája is fogalom, mivel alkalmas arra, hogy ítéletek alkotórészeiként felhasználjuk őket. Ezeket a fogalmakat nevezi Filatova fogalom-képzeteknek. Ebből kiindulva szerinte a fogalmakat képzetekkel szembeállítani csak akkor helyes, ha abból a szempontból hasonlítjuk őket össze, hogy a megismerésben különböző általánossági fokot képviselnek, továbbá ha azt vizsgáljuk, hogy a lényeg megragadásában milyen fokot érnek el. E két szempontból feltétlenül el kell határolni egymástól a képzeteket és a fogalmakat.

G. Havas Katalin

H. K. Wells: Pavlov és Freud

„Légy, mint a Nyolcvan Éves,
akit pusztítanak
a növekvők s míg vérez,
nemz millió fiat"

— írta József Attila Freud nyolcvanadik születésnapjára. S e szavakat — más kiindulópontból — el kell fogadnunk tényként. Az új, szocialista nemzedék nem Sigmund Freud nyomán kívánja bejárni az emberi lélek megismerésének útját. A nemzetközi irodalomban is egyre szaporodnak a pszichoanalízis atyját érő bíráló szavak. És mégis népszerűsége, mely egyaránt érinti a laikus tömegeket és a szűk szakköröket, máig sem hagyott alább. Hatása a pszichodiagnosztikára és a pszichoterápiára, a pszichiátriára, a társadalmi elméletekre, a művészetre és az irodalomra — még mindig lankadatlan.

Miért, hogy ez a zseniális mitoszalkotó még az olyan egyébként tiszta világnézetű egyéniségekre is szédítő erővel hatott, mint József Attila? Miért, hogy a két világháború közötti ellenforradalmi rezsimmel szembehelyezkedő haladó magyar értelmiségiek — köztük marxisták is — ideológiájuk egy részét a freudizmusban találták meg? Mi az oka annak, hogy egyes nyugati országokban oly sok politikailag és világszemléletileg baloldali tudós, művész és teoretikus freudista alapon értelmezi az ember lelki életét. Valóban egyenesen arányos-e a pszichoanalízis teoretikumának és praktikumának tudományos értéke e tan elterjedtségével és népszerűségével?

Csupa nyitott és még válaszra váró kérdés, melyek sorát még szaporíthatnánk. Harry K. Wells amerikai filozófus az utóbbi kérdésre próbál elsősorban feleletet adni könyvében, amely többéves vajudás után végre magyar nyelven is megszületett.

A freudizmus létrejötte óta nem nélkülözte sohasem az átkot és a gúnyt, a megbotránkozást és a szitkozódást, a „leleplezést" és a pocskondiázást, sőt az adminisztratív üldözést sem. A marxizmus—leninizmusnak azonban nem ezekre a módszerekre van szüksége ahhoz, hogy felvegye és győzelmesen végigvigye a harcot Freud kétségtelenül visszahúzó és a társadalmi gyakorlat által nem igazolt filozófiája és pszichológiája ellen. A mi feladatunk a pszichoanalízis mint világnézet és mint szaktudományi elmélet és gyakorlat tárgyilagos, a való tények gondos elemzésén alapuló, józan hangú bírálata. H. K. Wells könyve az első olyan nagyobb lélegzetű munka, amelyről egészében el-

* Kossuth, 1962. 536 o. Fordította dr. Lénárt Edit.

mondhatjuk, hogy eleget tesz ennek a követelménynek. Ez az első lépés annak a bonyolult szövedéknek a kibogozására, amelyet a freudi elmélet és társadalmi hatása jelent ma. Nem frázisokkal, vagdalkozásokkal és ex cathedra kijelentésekkel találjuk szembe magunkat, hanem „az analízis analízisével", a freudi életmű mélyrehatoló immanens kritikájával (amely persze nem zárja ki azt sem, hogy a szerző a freudizmus osztálygyökereivel, társadalmi következményeivel és személyes motivációjával is számot vessen).

Nem elégséges, de első lépésnek nagyon indokolt Freudnak Pavlovval történő szembeállítása. Freud még mindig magasabb piedesztálon áll a világ szubjektív tudatában, mint amennyi valóságos, objektíve meghatározott értéke. Pavlov helyzete fordított. S azokban az országokban, ahol valóságos értékeit elismerik — így nálunk is —, alakja még mindig kissé bálvánnyá merevített, tanítása sokszor dogmává kövesült, neve pedig takaró a legkülönbözőbb, vele nemegyszer ellentétes fogantatású teóriák számára. Ez az egyik tényező, amelynek alapján szükségesnek és eredményesnek ismerhetjük el Wells művét. A másik tényező a pszichológia és a pszichiátria jelenkori helyzete és szerepe az emberek és az emberi társadalom életében. A gyakorlat, a technikai és gazdasági fejlődés egyre inkább a pszichológiára irányítja a figyelmet, követeli tevékeny részvételét a társadalmi haladásban. Ehhez viszont szükséges előfeltétel a pszichológia elméleti, világnézeti alapjainak tisztázása.

A szóban forgó mű két könyvből áll; az első címe: Pavlov, a másodiké: Freud.

*

Az első könyv Ivan Petrovics Pavlov életének és munkásságának felvázolása után bemutatja, hogyan jött létre a magasabb idegműködés pavlovi elmélete s hogyan előzte meg ezt az előfutár Szecsenov hipotézise. A fiziológiai kutatások indítéka mindkettőjüknél az volt, hogy szakítani akartak a Descartes-tól származott s a lélektanban a működésük kezdetén uralkodó pszichofiziológiai parallelizmussal, az ember és lelki élete dualista interpretációjával. Ezzel logikusan egybeesett az a metodikai szándék is, hogy az önkényes konstrukciókat lehetővé tevő introspektív módszer helyébe az objektív természettudományi kísérlet módszerét állítsák.

A könyvben mintaszerűen egybeesik a történeti a logikaival; Wells ugyanis történetileg, fejlődésében kíséri végig Pavlov elméletének kialakulását s ezáltal elénk tárja az egész pavlovi építmény összefüggő konstrukcióját is. A kiindulópont és egyúttal cél volt a nagy orosz tudós munkálkodásában: az emberi pszichikum természetének megismerése. Ennek érdekében folytatta harmincöt éven át híres állatkísérleteit, amelyek eredményeit az ember magasabb idegműködésének bizonyos alapvető folyamataira is általánosíthatta.

Sokan a laikusok közül az emberi fajra nézve sértőnek, a szakemberek közül primitívségnek, a problémák leegyszerűsítő megoldásának tartják az emberi „léleknek", a tudat jelenségeinek állatkísérletekkel való vizsgálatát. Pavlov azonban éppen állatkísérletei során bizonyította be, hogy a legmagasabbrendű emlős állatok és az ember között nincs áthidalhatatlan szakadék, agyuknak bizonyos működései egybeesnek, miután utóbbi az előbbiekből fejlődött ki az elmúlt egymillió év folyamán; ezért bizonyos emberi pszichikus folyamatok — korántsem per analogiam! — állatoknál is vizsgálhatók a maguk tisztaságában. Pavlov ilyen módszertani meggondolásai és ezeknek eredményessége a kísérletekben a dialektikus materializmusnak az élővilág és az ember fejlődésével kapcsolatos alapvető tételei döntő bizonyítékát szolgáltatta. Az ezekből a kísérletekből kialakított elméleti rendszer egyúttal Darwin evolúciós elméletének kiegészítőjévé és folytatásává vált. Ráadásul Pavlov állatkísérletei és e kísérletek kiindulópontja megszabadította az állatlélektant addigi szubjektív idealista módszereitől és helyükbe materialista módszereket tett. Korábban az állatpszichológusok az állati viselkedést antropomorfikusan, az ember szubjektív lelki életének fogalmaival — értelem, ítélet, következtetés stb. — magyarázták (ennek a pszichológia fejletlenségéből eredő tévhitnek még Engels is áldozatul esett, amikor más vonatkozásban egy helyütt arról írt, hogy a dialektikus gondolkodással szemben a formál-logikai gondolkodásra az állatok is képesek). Pavlov szakított ezzel a magyarázattal és objektívvá tette mind az állati pszichikum kutatását, mind az ezekből levont következtetéseket.

Wells rámutat arra, hogy „a teljesen tudományos és materialista lélektan felépítésének két abszolút szükségszerű vezérelve van: először, a pszichikus működés az agy funkciója; másodszor a pszichikus működés az objektív valóságot tükrözi vissza... Ezt a két elvet a természettudományok története, valamint a marxista társadalomtudomány elmélete és gyakorlata igazolta. De a világnak és az embernek ebből a tudományos materialista felfogásából hiányzott egy láncszem... az az anyagi készülék, az a mechanizmus, mely

egyszerre meg tudja magyarázni, *hogyan* hozta és hozza létre a természet a tudatot, és *hogyan* tükrözi vissza a tudat a valóságot." (82. o.) Pavlov megalkotta a feltételes reflexek elméletét és módszertanát, a beszéd és az érzéki jelzőrendszer tanát, ezzel megadta az alapot és az indító lökést a tudományos lélektannak ahhoz, hogy pótolja ezt a hiányzó láncszemet. Wells vázlatosan, de igen tömören, alaposan és lényegre törően ismerteti Pavlov több évtizedes munkásságának eredményét, hangsúlyozva életműve felbecsülhetetlen jelentőségét a tudományos materializmus számára. Emellett azt sem téveszti szem elől, hogy „Pavlov kialakította a magasabb rendű idegműködés mélységesen materialista tudományát, de ő maga nem volt tudatos dialektikus materialista. Még kevésbé volt történelmi materialista. Pavlov nem volt marxista. Ezért hézagos a magasabb rendű idegfolyamatok fejlődésének pavlovi elmélete." (84—85. o.)

A könyv ezzel kapcsolatban azt is elemzi, hogy bár Pavlov megadta az alapot az emberi tudat ismeretében mutatkozó hézag betöltésére, nem adott magyarázatot a második jelzőrendszer filogenetikus kialakulására, az embernek az állatvilágból történt kiemelkedésére. Pedig Engels már régebben kifejtette a munka szerepét a majom emberréválásában. Wells ezen a ponton világosan érzékelteti Pavlov korlátait, de figyelmen kívül hagyja, hogy e korlátok egyéb kérdések megoldásában is jelentkeznek.

Annak a ténynek, hogy Pavlov nem jutott el a dialektikus és történelmi materializmushoz, elméleti és gyakorlati következményei két csomópont körül sűrűsödnek. Az egyik a pszichológia mint tudomány kérdése, a másik a munka és a társadalmi környezet faktoriális szerepe a pszichológiában és a pszichopatológiában.

Pavlovnak igaza volt, amikor idegenkedett a szubjektív idealista, introspektív módszerekkel dolgozó pszichológiától és vele szemben előnyben részesítette az objektív fiziológiai kísérleteket. De ezen túlmenően elvben is úgy vélekedett, hogy a fiziológiai és pszichológiai nem jelent külön mozgásformát, nincs közöttük minőségi különbség — mint ezt Wells is idézi: „Meggyőződésem, hogy közeledik az emberi gondolkodásnak az az igen fontos állomása, amikor a fiziológiai és a lélektani, a szubjektív és az objektív valóban egybeolvad..." (81. o.) Ez az álláspont, amellyel szemben Wells nem tesz kritikai megjegyzést, tulajdonképpen a pszichológiának mint önálló tudománynak a tagadásával egyértelmű. Hiszen ha a fiziológiai és pszichológiai viszonyát mint az objektív és szubjektív viszonyát fogjuk fel, akkor tagadjuk az objektív, vagyis egyedül tudományos pszichológiai megismerés lehetőségét; azt állítjuk, hogy az agytevékenység csak mint fiziológiai tevékenység objektív, tehát csak fiziológiailag tanulmányozható. Ez esetben lemondunk arról, hogy a joggal bírált szubjektív, introspektív pszichológiai módszerek helyébe objektív, de sajátosan pszichológiai módszereket tegyünk, vagyis lemondunk a lélektanról mint önálló tudományról, és megelégszünk az agy visszatükröző tevékenységének fiziológiai vizsgálatával. (Ezt az álláspontot bírálja Rubinstein a „Lét és tudat" c. könyvében. Kossuth, 1962. 63—64. o.) Az objektív és a szubjektív ilyen felfogása azután a személyi kultusz éveiben a Szovjetunióban és Magyarországon is oda vezetett, hogy a pszichológia önálló tudományból „ancilla philosophiae"-vé vált, s e szerepében is csak annyiban működhetett, amennyiben a magasabb rendű idegműködés fiziológiai oldalával foglalkozott. (Természetesen szó sincs arról, hogy ezért a felelősséget Pavlovra kelle ne hárítani!)

A pavlovi tanítás fent említett korlátai más oldalról oda is vezettek, hogy nem kapott kellő hangsúlyt a társadalmi környezet a pszichikum filogenezisének, ontogenezisének magyarázatában és patológiájában. Mint mondottuk, Wells ezt általánosságban elismeri, de konkrét elemzéseiben nem vet számot vele. Különösen feltűnő ez a fukcionális ideg- és elmebetegségek etiológiájának, mechanizmusának és terápiájának értelmezésénél. A könyv behatóan ismerteti Pavlovnak azt a jelentős felfedezését, hogy e betegségek patofiziológiai mechanizmusokon alapulnak, de szembeállítja ezt az aspektust a pszichopatológiai megközelítéssel, másrészt nem is említi a társadalmi környezet szerepét keletkezésükben, kórlefolyásukban, gyógyulásukban. Ez a szembeállítás annyiban jogos, amennyiben a pszichopatológiai megközelítésen a funkcionális pszichiátriai képződmények különböző spekulatív és szubjektív értelmezéseit értjük (például a freudizmust). De nem helyes a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönteni! Miután itt az emberi pszichikum, tehát egy biológiai *és* társadalmi képződmény megbetegedéséről, lelki betegségről van szó, pusztán logikai úton is megállapítható, hogy keletkezésükben és kimenetelükben a társadalmi környezet is részt vesz; emellett, ha elismerjük, hogy az ember pszichikus működései az anyag egy külön, a biológiainál magasabb rendű mozgásformáját jelentik, akkor a pszichológiai, de objektív megközelítés jogát is el kell ismernünk. Wells ezt nem

ismeri el, és álláspontját a neuroszifilisz esetével próbálja bizonyítani. A neuroszifilisznek egy időben csak pszichés ekvivalenseit ismerték, s ezért a betegeket pszichoterápiával kezelték. Később fedezték fel, hogy organikus elmebántalomról van szó, melynek a spirochéta a kórokozója; ettől kezdve pszichoterápia helyett gyógyszeres kezelést alkalmaztak. Ez azonban nem támasztja alá Wells álláspontját, mert itt csak arról van szó, hogy egy korábban pszichogénnek hitt betegségről kiderült, hogy fertőzéses eredetű, organikus jellegű. Azt meg ő sem gondolhatja komolyan, hogy előbb-utóbb minden funkcionális betegségről kiderül, hogy valójában organikus eset. Ha pedig arra az álláspontra helyezkedünk, hogy a pszichiátriai betegségek egy része nem más, mint a pszichikum, a lelki élet funkcionális zavara, akkor ebből a tartalmi tényező, a társadalmi környezet sem hagyható ki és másodrendűként sem kezelhető. Mindez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a gyógyítást spekulatív módszerekkel (például pszichoanalízissel) kell megkísérelni. A fent elmondottak igazolására csak hivatkozni kívánunk a szovjet pszichológia azon laboratóriumi kísérleteire, amelyek a biológiai és a társadalmi tényezők szerepét kutatják az ember pszichikus folyamataiban (lásd Leontyev: A biológiai és társadalmi tényezők az ember pszichikus folyamataiban. Magyar Pszichológiai Szemle. 1961. 2. sz.) — s amelyekről Wells is ír egy helyen, valamint azokra az eredményekre, amelyeket a magyar elmegyógyászat és pszichológia az idült elmebetegek gyógyításában a komplex környezeti terápia — munkaterápia, csoportos pszichoterápia, színjátszás stb. — alkalmazásával elért (lásd pl. dr. Gálfi Béla: A munkaterápia a Pomázi Munkaterápiás Intézetben. Magyar Pszichológiai Szemle, 1961. 2. sz.).

Az első könyv kifogásolt részein túl megállapíthatjuk, hogy Wells elérte célját: megismertette az olvasót Pavlov gazdag életművével, s eközben arra is rámutatott szüntelenül, hogy e tanítások újabb természettudományos bizonyítékát adják a marxista filozófiai materializmusnak. Külön érdemként kell megemlítenünk, hogy viszonylag teljes képet ad e tanokról, sokak Pavlovval szembeni tartózkodásának ugyanis az az oka, hogy nem ismerik egész elméletét teljességében és összefüggéseiben, így igazi jelentőségét sem érthetik.

Az első könyv végén a szerző hét pontban foglalja össze azokat az általánosításokat, amelyeket Pavlov több évtizedes munkája eredményeképpen a magasabbrendű állatok és az ember életműködéseire vonatkozóan tett. Ezek az általánosítások alkotják tulajdonképpen Pavlov tanításainak lényegét. Az első általánosítást a nervizmus elvének nevezzük, amely szerint az idegrendszer legfejlettebb része, az agy szabályozza a test mint szervek egysége működését. A második általánosítás szerint az idegrendszer és az agy teszi lehetővé és irányítja a szervezetnek a külső környezethez való alkalmazkodását. Ide tartozik a filogenetikusan örökletessé vált feltétlen reflexek mechanizmusának és az ontogenetikusan minden egyedben kialakuló feltételes reflexek mechanizmusának felfedezése. A harmadik általánosítás azt mondja ki, hogy az agy, az agykéreg, a feltétlen és a feltételes reflexmechanizmusok, vagyis az idegrendszer vezérli és hangolja össze a külső és a belső életfolyamatokat. A negyedik általánosítás szerint az állatokkal közös érzéki jelzőrendszeren kívül az embernél egy második jelzőrendszer, a beszédrendszer is kialakul, az első jelzőrendszerre épülve. Az ötödik általánosítás az agy megóvására szolgáló védőgátlás felfedezéséhez vezetett, amelynek egyik jelentős formája az alvás, másik típusa a funkcionális pszichikus betegségek alapját alkotja. A hatodik általánosítás a tudományos pszichiátria alapvetése, a funkcionális pszichikus betegségek szindrómáit létrehozó magasabbrendű idegmechanizmusok feltárása. A hetedik általánosítás a neurózisok és pszichózisok egyes gyógymódjainak, ezen belül az alvásterápiának kísérletezése és elméleti megindoklása.

*

A második könyv Sigmund Freud életrajzával kezdődik. Freud kezdetben materialista filozófus volt — Brücke és Helmholtz híve —, akit a neuron-elmélet egyik úttörőjeként tart számon a neurológia. Ám működésének ez az első szakasza hamarosan befejeződött, s átadta helyét a másodiknak, amelynek fő tartalmát a pszichoanalízis megalkotása és kifejlesztése jelentette. Wells kimutatja, hogy Freud világnézetére sajátos kettősség volt jellemző. Elméletben elismerte ugyan, hogy a lelki tevékenység az agy fiziológiai működésének függvénye, gyakorlatban viszont azt feltételezte, hogy a pszichikus független az anyag, az agy mozgásától. Végső soron tehát munkásságát a dualizmus hatotta át. Ez a dualizmus metodikailag azokhoz a spekulációkhoz vezetett, amelyek később meghatározták a pszichoanalízis egész rendszerét.

Freud a neurózis és általában az emberi lélek kutatásában az elfojtás elméletéből indult ki, megteremtette a szabad asszociáció, az álomértelmezés és az indulat-

áttétel módszerét, majd ezekhez hozzátéve a neurotikus tüneteket, a felejtést és a tréfát mint a tudat bejáratát őrző lelkiismereti cenzor kijátszására szolgáló metodusokat, a pszichoanalízist kiterjesztette a társadalom, a vallás, a művészet, az erköles eredetének és fejlődésének magyarázatára, s ezzel a huszadik század legnagyobb mitoszalkotójává vált.

Wells a második könyvben két fő kérdésre keresi a választ: először, a pszichoanalízisnek mint diagnosztikai és terápiai elméletnek és módszernek elválaszthatatlan alkotórésze-e a mitoszalkotó spekulatív rendszer; másodszor, a tudomány objektív módszerei alkalmazhatók-e a lelki életre. A szerző csaknem háromszáz oldalon keresztül veti egybe Pavlov és Freud megállapításait, hogy e kérdésekre a feleletet az olvasó számára meggyőzően megadja. Így összehasonlítja az agyműködés tanulmányozására alkalmazott nyálsipolyt és „álomsipolyt", az elfojtáselméletet, a pszichikus energiát és a feltételes reflexet, az ösztönöket és a feltétlen reflexeket, a pszichikum filogenezisének és ontogenezisének, továbbá a lelki betegségeknek pavlovi és freudi felfogását. Ennek alapján vonja le a fenti kérdésekre adott feleletként a végső következtetéseket, melyek szerint először, Freud munkahipotézisétől elválaszthatatlan spekulatív mitológiája, az előbbi az utóbbira épül fel, nélküle elveszti lényegét; másodszor, Pavlov eredményei és különösen ezeknek a freudizmussal való egybevetése megmutatja, hogy az emberi pszichikum kutatható és értelmezhető a tudomány objektív módszereivel.

Wells a freudizmus belső értékével kapcsolatban összefoglalóan megállapítja, hogy Freud általános tudományos módszere a dualista idealizmus, amely a pszichikust az anyagitól elválasztva vizsgálja. Fogalomrendszere elvtelenül eklekticista — nagyrészt az emberiség szellemi történetének mellékvágányairól merített. Megfigyelési módszere az ezoterikus, tehát végső soron arisztokratikus introspekció. Elméleti alapja, mellyel a világ legkülönbözőbb jelenségeit értelmezi, a pánszexualizmus. Filozófiai szempontból feleleveníti a velünk született eszmék platóni teóriáját. A pszichikus energia fogalmának bevezetésével fizikai törvényt visz át metafizikus módon egy feltételezett konstrukcióra. Egész bizonyítási módjában a circulus vitiosust fedezhetjük fel. Álomértelmezésével feleleveníti az álomfejtéses babonákat, s ezzel tulajdonképpen a sarlatánok kézsítette álmoskönyveket verifikálja. A neurózist a középkori demonológia egy új, korszerűsített változatával magyarázza. Rendszerét — spekulatív metafizikával — feltételezésekre építi fel. Elmélete a mitológiai mesemondás újkori felélesztése.

Bár a lényeges kérdésekben nem bizonyító erejű, mégis jellemző, hogy kik Freud pszichológiai előfutárai és szellemi útitársai eszmei rokonai. Wells hat irányzatot említ, amelyek eklektikus összekeverése alkotta a pszichoanalizis kiindulását: a hipnotikus szuggesztiót (Hansen, Bernheim); a sztereotip jelképek segítségével történő álomfejtést, amelyhez a népi álmoskönyveket is számíthatjuk; a mitológiát; az archaikus velünk született lelki örökség elméletét (Le Bon); a szexológiát (Ellis, Krafft-Ebing); a tudattalan pszichológiáját (Herbart és Fechner). Ami az eszmei rokonságot illeti, kétségtelen, hogy ez a szerep az irracionalizmus filozófiáját, nevezetesen Schopenhauert, Nietzschét illeti meg. Erről a legilletékesebb, maga Freud így nyilatkozik: „Az, hogy a pszichoanalízis nagymértékben egybeesik Schopenhauer filozófiájával — ő nemcsak az emóciók uralkodó szerepét hangsúlyozta, hanem a szexualitás elsőrendű fontosságát is —, nem arra vezethető vissza, hogy ismertem tanításait. Schopenhauert nagyon későn olvastam. Nietzschét, egy másik filozófust, akinek megsejtései és intuiciói gyakran bámulatos módon egyeznek a pszichoanalízis nehéz munkával elért eredményeivel, éppen ezért hosszú ideig kerültem; nem annyira az elsőbbség volt a gondom, mint inkább az, hogy elfogulatlan maradhassak." (376. o.) Az irracionalizmushoz hasonlóan Freud is megfosztotta trónjától az emberi észt, értelmet.

Wells a fő figyelmet természetesen nem a külső tényezőkkel való egybevetésre, hanem a freudizmus belső bírálatára és a Pavlov tanaival történő összehasonlításra fordítja. A könyv címe nem csak azt jelenti, hogy az első rész Pavlovról, a második Freudról szól, hanem azt is, hogy a szerző a két elméletet egymás mellé téve cáfolja meg az utóbbi, bizonyítja be az előbbi igazát. Igen jó áttekintést nyújtanak — helyenkénti erőltetettségtől eltekintve — azok a táblázatok, amelyek párhuzamosan közlik a főbb kérdéseket illetően Freud és Pavlov nézeteinek tömör, sűrített összefoglalását. Példaként bemutatjuk az egyik ilyen táblázatnak azt a pontját, amely egy sarkalatos tényezőre, a módszerre vonatkozik.

Freud

„A lelki apparátus elméletének, valamint a hipnotikus szuggesztió elméletének és az álomelméletnek levezetési módszere a betegek pszichoanalíziséből származó

tapasztalatok és a világosan spekulatív feltételezések egybekapcsolása. A pszichoanalízis technikája — az álomfejtés, a szabad asszociáció és az átvitel jelensége — anyagot ad a megfigyelésnek, majd ezt nyíltan a spekuláció, feltételezés és találgatás útján magyarázzák. Ennek eredménye a lelki működés többé-kevésbé teljes és kimerítő magyarázatának megkonstruálása."

Pavlov

„A magasabb rendű idegműködés rendszereire, a hipnotikus szuggesztióra és az álomra vonatkozó elméletek levezetési módszere az, hogy Pavlov összekapcsolja a laboratóriumi kísérletet a klinikai munkával, majd a belőlük levont hipotéziseket újra ellenőrzi a laboratóriumban és a klinikán. Ezután vagy elveti a régi hipotéziseket, s újakat fogalmaz meg, vagy pedig hipotéziseit átdolgozza és tökéletesíti, majd újból ellenőrzi. Ez a tudományos módszer a kijavításnak és a teljes igazság egyre pontosabb megközelítésének végtelen folyamata." (358. o.)

Természetesen, ezeket a „sűrítményeket" részletes elemzés előzi meg.

Szinte magáért beszél az a két tematika is, amely a pszichológia tudományának Freud és Pavlov elképzelte fejlődését jelöli meg. Freud szerint a lélektan akkor válik tudománnyá, ha az ilyen problémákat kutatják és oldják meg: az őshorda pszichikumának természete; a fölöttesénnek az apagyilkosság eredendő bűne miatt érzett bűntudatból, lelkiismeretfurdalásból való kialakulása és ennek részletei; miként lett örökletes az archaikus lelki képződmény, vagyis a velünk született eszmék eredete; az ürülék és a pénz közötti kapcsolat és ennek jelentősége a pénzgazdaság kialakulásában és megszilárdulásában stb. Pavlov viszont az alábbi feladatok megoldását tartja a lélektan tudománnyá válása előfeltételének: hogyan szervezi az érzéki rendszer a feltétlen reflexek rendszerét, miként rakódik rá és alakítja át; a dinamikus sztereotípiák és a bonyolult reflexek természete és funkciói; milyen agyi folyamatok alapján alakulnak ki a pszichikus tulajdonságok, beleértve az akaratot, az emberi emóciókat, a személyiséget, a jellemvonásokat, a művészi tehetséget, az értelmi képességeket, az intelligenciát, az eszményeket, értékeket, a munkában és a pihenésben való szokásokat stb.

Ez a néhány szemelvény is világossá teszi, hogy Wells meggyőzően tárja az olvasó elé a pszichológia e két kiemelkedő egyénisége felfogását és valódi értékeit. Ám az alapvető feladat, Freud bírálata után felvetődik a kérdés: mi okozta és okozza még ma is a freudizmus oly nagy népszerűségét a világon? Wells egy általános és egy nemzeti jellegű feleletet ad (utóbbi az amerikai pszichológiában való térhódítást illeti). Az egyik válasz szerint az analízis átfogó befolyásra tett szert mind az ismeretterjesztő jellegű pszichológiai munkákban, mind a kultúra és tudomány legkülönbözőbb ágaiban (film, irodalom, orvostudomány, pedagógia stb.), s ezeken keresztül hatalmas erőként hatolt be a köztudatba. A másik válasz így hangzik: „Az az anyag, amelyet Freud bemutatott — szexualitás, gyilkosság, vérfertőzés, perverzió, a jellem fejlesztésére és az emberek közti kapcsolatok alakítására szolgáló formula, átfogó szimbolizmus — alkalmas volt a drámai hatáskeltésre. Ugyanakkor egyike volt azoknak az erőknek, amelyek közreműködtek a viktoriánus XIX. század hamis erkölcsének, képmutatásának és álszemérmének lerombolásában. Mindezek figyelembevételével érthető, hogy a pszichoanalízis győzedelmeskedett a nehézségeken, és az uralkodó irányzat lett az amerikai pszichológiában". (416. o.)

A fentieket néhány mondattal még ki kell egészítenünk. Igen érdekes és rendkívül fontos feladat lenne — nem e cikk feladata — részletesebben felkutatni a freudizmus vonzásának okát és hatásmechanizmusát. Nem elégedhetünk meg azzal, hogy rámutatunk az osztálygyökereire; felszínre kell hozni a pszichológiai és társadalomlélektani gyökereket is. Végső soron az ellene vívott ideológiai harc is csak ezek ismeretében lehet hatásos. Nem csupán arról van szó, hogy az irodalom, művészet, publicisztika segített népszerűvé tenni Freud tanait; ez nem ok, hanem csak eszköz.

A pszichikus gyökerek a freudizmus tartalmához és kimunkálási módjához vezetnek. Feltétlenül szerepe van ebben a pszichoanalízis pánszexualitásának. Gondoljunk csak arra, hogy egy regény, film vagy ismeretterjesztő munka, amely szexuális témát tárgyal, mennyi ember érdeklődését vonzza. A szexualitással gondolatban való foglalkozás szinte minden normális ember természetes szükséglete: akár mint a valóságos szexuális élet előkészítője, kiegészítése, akár mint pótkielégülés. Különösen vonatkozik ez egy ilyen elméletre, ahol a nemek közötti viszony problémáinak legkülönbözőbb variációi minden mást maguk mögé utasítanak.

Mondottuk már, hogy Freud tanítása mitológia. Korunk ez anakronizmusa szintén vonzerőt jelent. Miért népszerűek

még ma is az antikvitás mitológiai történetei? A többi között azért, mert mesék, emberek viszonyáról szóló mondák, amelyek az olvasónak esztétikai élvezetet okoznak (s ennek persze nem előfeltétele a szerző tudatos esztétikai alkotni-akarása). Véleményünk szerint ez a freudizmusról is elmondható.

Sok egyéb körülmény tette még népszerűvé a pszichoanalízist. A többi között az, hogy az emberek — a felnőttek is — szeretnek játszani; mások szavaival és önnön gondolataikkal, érzelmeikkel. Szeretnek rejtvényeket kibogozni s örömmel telnek el az eredmény láttán. Azután beszélni is nagyon szeretnek — önmagukról. És mindezt, vagy ezek közül valamelyiket a pszichoanalízis amatőr vagy szakszerű művelése lehetővé teszi.

Minderről szívesen olvastunk volna Wells könyvében. Meg arról is, hogy a freudizmus a pszichológiát nem csak elméleti kérdéseinek kidolgozásában, de társadalmi-gyakorlati feladatainak megoldásában is erősen hátráltatja. Gondoljunk csak e kérdés pszichiátriai és patológiai vonatkozására. Sok, egyébként szakmáját kiválóan értő orvos a pszichológia tudományát és praxisát még ma is azonosítja a pszichoanalízissel, így ez utóbbi kudarcait mint a pszichológiai kudarcait általánosítja. Mondanunk sem kell, hogy ez milyen visszahúzó erő. De nehezen elgördíthető akadály a freudizmus a pszichológia mint társadalmilag hasznos tevékenység egyik fő feladatának, a terápia kidolgozásának útjában. Sajnos jelenleg az a helyzet, hogy mind az emberi pszichikum különböző oldalainak kutatásában, mind az egészséges és a beteg személyiségstruktúra különféle vonatkozásainak feltárásában a kísérleti, valamint gyakorlati pszichodiagnosztikai módszerek ezrei állnak rendelkezésre; addig a terápiában legnagyobbak a fehér foltok.Ezt az állapotot a freudizmus felfogása konzerválni igyekszik, hiszen szerinte nincs szükség külön pszichoterápiára; a szabad asszociációs módszer, az álmok elmesélése az analitikusnak, tehát az ún. kibeszélés az elfojtott tudattalan ösztönöket tudatossá teszi, ezzel gyógyít. Még ma hazánkban is találkozhatunk olyan kísérletekkel, amelyek a „modern" jelzőt vindikálva maguknak, az említett álláspontról az ellenkező felfogású terápiai kísérleteket lehetetlenné tenni igyekszenek (lásd pl. dr. Ligeti Magda hozzászólását dr. Horányi Béla „A gyógyító hallgatásról" c. cikkéhez. Magyar Pszichológiai Szemle, 1961. 2. sz. és 1962. 2. sz.).

Wells könyve, a freudizmus benne adott kritikája arra döbbent rá, hogy még milyen keveset tudunk az emberi pszichikum működéséről, szerkezetéről, törvényszerűségeiről. És amíg ezen a területen döntő változást nem sikerül elérni, addig az ember lelki élete a spekulatív elméletek szabad vadászterülete lesz. Ráolvasással pedig hiába próbálunk harcolni ellenük. Mint a szerző ezt frappánsan megjegyzi, a spekulatív, metafizikus teóriák „meséiket nem mindenféle anyagból szövik, hanem főleg olyan látszatokból, amelyeket a tudomány még nem magyarázott meg. A kritikusok elvethetik az efféle elméleteket, bírálhatják, kigúnyolhatják és nevetségessé tehetik őket, de amíg a tudomány nem képes más, tényszerű, kísérletileg levezetett magyarázatot adni a jelenségekre, addig ezek az elméletek továbbvirágoznak az általános tudatlanság talaján. Ez érvényes volt az asztrológiára és az alkimiára, az asztronómiát és a kémiát megelőző pótlékokra. S ugyanez érvényes volt a lelki betegségek középkori demonológiai elméletére, valamint modern feleleventésére, a neurózisok pszichoanalitikus elméletére is." (512—513. o.)

Pavlov megtette az első lépést, de saját magunkat fegyvereznénk le, ha nem igyekeznénk a további lépéseket is megtenni. Ezért nem tarthatjuk elegendőnek egy téves eszmerendszer bármilyen alapos bírálatát; a felvetődő kérdések pozitív megválaszolására van szükség. Freud az emberi „lélek" nagy kérdéseire próbált spekulatív feleletet adni. Vállalkozásának sikertelensége azonban nem azt jelenti, hogy ezek a nagy kérdések nem léteznek. A dialektikus materializmus elméleti és módszertani alapján való megoldásuk még várat magára.

Wells könyve természetesen nem ért el, de nem is tűzhette ki ezt a célt. Mégis — minden egyoldalúsága ellenére — jelentősen hozzájárult a marxista filozófia és a pszichológia közös ügyének előreviteléhez.

Rudas János

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1962. 12. SZÁM.

P. L. Ivanov: Az esztétikum két formája az objektív valóságban

A cikk első része bírálja azokat, akik nyíltan vagy burkoltan tagadják az esztétikum létezését az objektív valóságban. Az esztétikusok egy része (pl. V. Taszalov) egyenesen azt hirdetik, hogy esztétikum nem létezik az ember nélkül. A szép, úgymond, csak az ember megjelenésével keletkezik, mivel csak az ember rendelkezik esztétikai érzésekkel, csak ő alkot a szép törvényei szerint. Megjegyezve, hogy a szép (mely objektíve az őt élvező alanytól függetlenül létezik) és a fogalma (mint az élvező alany által érzékelt szép, mely a reális valóságot tükrözi) nem csak tartalmukban különböznek, hanem eredetük szerint is, és hogy a szép törvényei szerint alkotni nem azonos a szép törvényeinek megalkotásával, a szerző arra következtet, hogy a fenti nézet szubjektivista jellegű.

Ezután a szerző áttér ama koncepciók elemzésére, amelyek szerint a természeti jelenségek és tárgyak esztétikai minősége társadalmi tartalmakat hordoz (ennek az irányzatnak L. Sztolovics a legaktívabb védelmezője). E nézet szerint a természetnek nincs objektív esztétikai tartalma; azok a természeti jelenségek rendelkeznek esztétikai tulajdonságokkal, amelyek összekapcsolódnak az ember társadalmi-történelmi gyakorlatával. L. Sztolovics szerint a megállapítás, hogy az esztétikai tulajdonság anyagi-természeti és társadalmi mozzanatok egysége, csupán azt jelenti, hogy e tulajdonságok függetlenek az emberi tudattól és akarattól, de nem azt, hogy az emberi társadalom előtt léteztek. A kérdés ismeretelméleti síkon való fölvetése során, a szerző véleménye szerint, az ismeretetett koncepció követői tagadják (ha nem is nyíltan) az esztétikai tulajdonságok objektivitását.

A továbbiakban a szerző kifejti saját véleményét az esztétika objektivitásáról. Mind a természetben, mind a társadalmi életben az esztétikum objektíven létezik. A társadalmi tudat csupán az objektive létező természeti és társadalmi valóságot tükrözi.

A szerző Diderot és Csernisevszkij a szép két fajtájának létezésére vonatkozó feltevéséből indul ki, s ezt fejleszti tovább. Az objektív világban létező esztétikum első formájához, a szerző szerint, a valóság esztétikai tulajdonságai tartoznak, melyek függetlenek az ember társadalmi életétől. A szép e formája magában a természetben rejtőzik. A szép másik formájához viszont azok az esztétikai objektumok tartoznak, melyek a társadalmi élet tükröződéseként jöttek létre.

Arra a lenini tételre támaszkodva, hogy a tudat nem csupán tükrözi a világot, hanem formálja is, a szerző igyekszik bizonyos törvényszerűségeket megállapítani a két forma különbségére vonatkozólag.

A szép második formája mindig a munkafolyamat következményeként, az embernek a természettel való anyagcseréje eredményeként lép fel. A szép e formája az ember megjelenésével kapcsolatos, aki a saját társadalmi fejlődése bizonyos fokán megtanulta a szép törvényei szerint formálni az anyagi világot.

A valóság esztétikai tulajdonságainak második formája, ellentétben az elsővel, „nem ösztönösen" keletkezik. Az ember esztétikai valóságának és esztétikai szükségleteinek kifejezőjeként jelenik meg, s az anyagi és szellemi termelés folyamatában formálódik. Megjelenését az ember társadalmi élete határozza meg.

A szerző különös gonddal foglalkozik e második formával, mely rendkívül széles terjedelemben jelenik meg a művészetben, az esztétikai alkotás legfelsőbb formájában is.

A szerző cikkéből sajnos egyáltalán nem válik érthetővé, hogy amennyiben a szép első formája az ember társadalmi gyakorlatától és tevékenységétől függetlenül létezik a természetben, annyiban

miért ne lenne lehetséges és helyes az absztrakt művészek hivatkozása a mikroszkóp által felfedezhető természeti szépségekre. Ha a természet önmagában szép, függetlenül az ember társadalmi gyakorlatától, akkor a természeti folyamatok érzékelhető törvényszerűségei minden síkon a mikroszkópikus metszetek síkján is szépnek kell, hogy legyenek. Kérdés, hogy nem jutunk-e éppen így a művészeti formalizmus talajára.

(f. l.)

VOPROSZI FILOSZOFII 1963. 1. SZÁM

V. M. Gluskov: Gondolkodás és kibernetika

Az ukrán akadémikus vitacikke bevezető részében megállapítja, hogy a kibernetika és a matematikai logika, amelyeknek az a feladata, hogy pontos matematikai módszerek és modellezés útján kutassák a gondolkodás törvényeit, nem pretendálnak a gondolkodás bonyolult folyamata egészének teljes megmagyarázására, hisz kutatási területükön kívül esik a gondolkodás sajátosságai fiziológiai és szociális aspektusának vizsgálata is. A kibernetika és a matematikai logika információs aspektusból közelíti meg a gondolkodás tanulmányozását, ami azt jelenti, hogy absztrahálunk az információ hordozójának sok tulajdonságától, bár ezen elvonatkoztatás határai mindig feltételesek és a megoldandó feladat természetétől függenek. Ez az elvonatkoztatás teszi lehetővé egyfajta folyamatok információs természetének másfajta folyamatokkal való modelleżését.

Filozófiai szempontból helyes feleletet kell találni azokra a kérdésekre, hogy egyrészt milyen mértékben lehet formalizálni a reálisan létező emberi nyelveket, és másrészt az emberi gondolkodás milyen hányadát lehet modellezni ilyen formalizált nyelvek segítségével? Itt természetesen nem a megoldás gyakorlati nehézségeinek kérdéséről van szó, hanem az emberi nyelv teljes formalizálhatóságának elvi lehetőségéről.

Ilyen értelemben az első kérdéssel kapcsolatban nem lehet kizárni elvileg az emberi nyelv teljes formalizálásának lehetőségét, valamennyi törvényének és szabályának egy időpillanatban való rögzítése útján. Persze, ez a formalizálás nem lehet tökéletes, teljes abban az értelemben, hogy a formalizált nyelv csak egy időpillanat nyelvállapotát tükrözi, s a nyelv fejlődésével párhuzamosan mind kevésbé fog rá hasonlítani.

Ami a második kérdésre adandó választ illeti, meg kell állapítani, hogy egyetlen egy rögzített formális nyelvi rendszer határán belül sem formalizálható nemcsak az egész gondolkodás a maga teljességében, de az a része sem, amelyet általában logikus gondolkodásnak neveznek. A gondolkodás kapcsolata a gyakorlattal, az embernek a valóság folyamataiban való aktív beavatkozásával kívül esik a matematikai logika tárgykörén, s a gondolkodás folyamatának ezen oldalait a matematikai logika folytatása és továbbfejlesztése, a kibernetika helyezi új megvilágításba.

A kibernetika olyan alapfogalmainak tisztázása után, mint az „információ átalakítása", „a kibernetikai vezérlőrendszerek" stb. a szerző megállapítja, hogy a kibernetika egész más feleletet ad a gondolkodás folyamata modellezhetőségének kérdésére, mint a matematikai logika, mikor kimondja, hogy az emberi gondolkodás bármely formáját (információs vonatkozásban) elvileg lehet modellezni a mesterségesen létrehozott kibernetikai rendszerekben. Ezzel kapcsolatban igen fontos kérdés persze, hogy az emberi gondolkodás működése szabályainak száma véges avagy végtelen. Amennyiben e szabályok száma véges, akkor nyilván eljutunk megismerésüknek arra a fokára, amikor valamennyit ismerni fogjuk, ami lehetővé teszi olyan kibernetikai rendszer megalkotását, amely információs vonatkozásban éppen úgy fog viselkedni, mint az ember, feltételezve, hogy az embert érő valamennyi hatást pontosan modellezték.

Ha e szabályok száma végtelen, akkor az ember pontos információs modelljének megépítése végtelen idő alatt lenne csak megvalósítható, s valamennyi reálisan megalkotott modell nemcsak abszolút, hanem információs értelemben is különböznék a modellezett objektumtól. Az agy tulajdonságai pedig, mint minden anyagi jelenség és tárgy tulajdonságai, kimeríthetetlenek. Ebben az esetben azonban bennünket csak az agy információs tulajdonságai érdekelnek.

Minthogy a neuronok száma véges, munkájuk jellege pedig diszkrét, nem minden alap nélkül állítható, hogy információs vonatkozásban az agy működésének leglényegesebb oldalai véges számú szabálynak vannak alávetve. Végleges választ adni e kérdésre azonban nem lehet, mivel az agyműködés törvényszerűségeit

még nem ismerjük kielégítően. Egyébként a szabályok rendszerének végtelensége esetén e rendszer leglényegesebb szabályai elég nagy sokaságának modellezése lehetővé teszi, hogy a modell viselkedése mindig hosszabb és hosszabb ideig fog egybeesni az agy működésével.

Annak, hogy már ma az emberi agy működésének információs vonatkozásában való teljes modellezhetőségéről beszélünk, megvan az a gyakorlati alapja is, hogy a mai univerzális elektronikus számológépek épp algoritmikus egyetemességük folytán, információs vonatkozásban modellezhetik bármilyen vezérlő rendszer működését, mégpedig olyan szinten, amilyen mértékben e rendszer működésének szabályait megismertük. Így pl. elvileg lehetséges már a mai „tökéletlen" gépeken is modellezni bármely gondolkodási műveletet.

A gondolkodási folyamatok modellezésének lehetőségei gyakorlatilag korlátlanok, s ez egy sor szaktudományos és filozófiai kérdést vet fel. Az egyik ilyen kérdés az ember gondolkodási tevékenységének automatizálása, amelyre pl. a gazdaság irányításában vagy a tudományos munkában mind nagyobb szükség van. A szerző meggyőző adatokkal bizonyítja ezt. Így pl. ha a tudományos kutatók számának növekedése a mai ütemben folytatódnék, a következő száz év alatt számuk a mainak ezerszeresére növekedne, ami azt jelentené, hogy a Föld egész lakossága tudományos munkával foglalkoznék.

Egy másik kérdés is felmerül ezzel kapcsolatban: „okosabb" lehet-e a gép, mint az alkotója? Az erre adott tagadó válasz legtöbbször emocionális és nem racionális színezetű. A valóságban bizonyos értelemben a gép felülmúlhatja alkotóját, s felül is múlja. Ellenkező esetben nem lenne semmi értelme a gondolkodási folyamatok automatizálásának. S bár a gép programját valóban az ember szabja meg, a gép mennyiségi vonatkozásban, az információ feldolgozásának gyorsaságában és pontosságában felülmúlja az embert — ez azután minőségileg is megnyilvánul. Ugyanakkor nem lehet tagadni azt sem, hogy a gép képes olyan új tényeket feltárni, amilyeneket alkotója nem ismer Mindezek alapján (a szerző példákkal is. alátámasztja ezt) meg lehet állapítani, hogy a kibernetikai gépek nemcsak modellezhetik (információs vonatkozásban) az ember intellektuális tevékenységét, de jelentős mértékben felül is múlhatják. Ilyen gépek megalkotása épp ezért korunk egyik legfontosabb gyakorlati feladata.

Mindez azonban nem jelenti az emberi ész lebecsülését, az emberi géniusz korlátlan lehetőségének tagadását. Épp az emberi értelem nagysága fejeződik ki abban, hogy megtalálja természetadta korlátai leküzdésének útját, mikor a kibernetikai gépekben megtestesíti emberi nemzedékek akaratát, munkáját, értelmét.

Minden, ami a gondolkodási folyamatokban és a megismerésben a legfontosabb, az mindezek ellenére továbbra is ez emberre vár. Ennek történelmi okai vannak. Bármilyen tökéletesek legyenek is majdan a kibernetikai gépek, nem cáfolhatják meg azt a tényt, hogy az ember alkotta a gépeket, nem pedig fordítva. A legfontosabb, legáltalánosabb feladatokat továbbra is az ember fogja a gépek elé kitűzni, bár bizonyos feladatkitűző tevékenységre a gépek is képesek. S mivel az emberiség nem pusztán az egyes emberek összessége, s fizikai és intellektuális erői sem pusztán az egyes emberi izmok és agyak összege, hanem beletartoznak az összes létrehozott anyagi és szellemi értékek is, sohasem lesz olyan gép, amely az egész emberiségnél „okosabb" lehetne (hisz annak értékei közé tartozik az adott gép is). Ugyanakkor történelmileg mindig az emberre fog várni valamennyi anyagi és szellemi érték végső értékelése is, a többi között a gépek által létrehozott értékek értékelése is úgy, hogy az ember ebben a vonatkozásban is felülmúlja a gépeket.

Végezetül és összegezésképp meg lehet állapítani, hogy tisztán információs vonatkozásban a gépek felül tudják múlni az embert, sőt felül is kell múlniok, s egy sor viszonylag szűk területen már ma is felülmúlják. A társadalmi-történelmi vonatkozásban a gép sosem lesz több, mint az ember segítője és eszköze. Hasonló megállapítást tehetünk a biológiai aspektusra vonatkozóan is. Bár a kibernetikai gépek segítségével információs vonatkozásban modellezni lehet az evolúciós folyamat bármely oldalát, az evolúció reális folyamatában a Földön az élet és a tudat mint a fehérjetestek létformája jött és jöhetett csak létre. A valóság tükrözésének azon formái, amelyek a kibernetikai gépekre jellemzőek, csak az emberi tudat fejlődésének elég magas fokán jöttek és jöhettek csak létre.

(k. a.)

B. Sz. Ukraincev: Információ és visszatükrözés

A vitacikként közölt tanulmány mindenekelőtt a címben szereplő fogalmak tartalmát igyekszik meghatározni. A visszatükrözés a szerző szerint egy anyagi rendszernek egy másik ilyen rendszerre való hatásának termékeként jön létre, s más formában reprodukálja az első rendszer sajátosságait a második rendszer sajátosságaiban. Ez a meghatározás érvényes a visszatükrözés legelemibb és legmagasabbrendű formáira egyaránt.

Az információ meghatározásánál a szerző N. Wiener definíciójából indul ki — „Az információ annak a tartalomnak a jelölése, amelyet a külső világtól kapunk hozzá való alkalmazkodásunk és érzékeinknek hozzá való alkalmazkodása folyamán" —, de ezt kiegészíti még azzal, hogy az információ nem csak a vezérelt rendszerhez viszonyítva külső események tartalmát fejezheti ki, hanem olyan eseményeket is, amelyek magában a rendszerben zajlanak le, s emellett kifejezheti nemcsak elmúlt, illetve a jelenben történő események tartalmát, hanem olyanokét is, amelyek csak a jövőben fognak bekövetkezni.

E meghatározások természetesen nem merítik ki e fogalmak tartalmát, de kiindulásul szolgálhatnak összevetésükhöz, közös és eltérő tulajdonságaik megállapításához.

Ami közös tulajdonságaikat illeti, itt elsősorban azt kell kiemelni, hogy sem a visszatükrözés, sem az információ nem létezik anyagi folyamatoktól függetlenül, ugyanakkor egyiküket sem lehet azonosítani egyetlen mozgásformával sem. Ebből egyesek arra a helytelen következtetésre jutnak, hogy az információ sem anyagi természetű, mondván, hogy „az információ információ, nem pedig anyag vagy energia" (N. Wiener). Ugyanakkor az információ nem is ideális, szellemi. De akkor, ha az információt így, pusztán a tagadásán keresztül határozzuk meg, ez azt jelentené, hogy az anyagi és a szellemi mellett, egy harmadik valamit is fel kellene tételezni. Gnoszeológiailag azonban nem beszélhetünk ilyen harmadikról. N. Wiener meghatározásának azonban van egy pozitív tartalma is, nevezetesen az, hogy az információt nem lehet az anyag vagy energia valamely formájára visszavezetni, mert az információ az egyetemes összefüggés, az anyagi objektumoknak a vezérlés folyamatában megvalósuló kölcsönhatásának sajátos formája.

A visszatükrözés legfontosabb sajátossága az, hogy másodlagos a visszatükrözötthöz viszonyítva. Az elemi tükrözésnél ez a következménynek az okhoz viszonyított másodlagosságában fejeződik ki, míg a tudat viszonylatában mint a szelleminek az anyagival szembeni másodlagossága. A visszatükrözés másodlagos a visszatükrözötthöz viszonyítva olyan értelemben, hogy nem létezik ez utóbbi nélkül és függ tőle, s abban az értelemben is, hogy épp a visszatükrözöttnek a visszatükrözőtől való függetlensége biztosítja a visszatükrözés adekvát voltát.

Az információ a visszatükrözésen alapul, nélküle nem létezik, s tartalma is ugyanaz, mint a visszatükrözésé: az információt szolgáltató visszatükrözött objektum tulajdonságai. E közös tulajdonságokon túlmenően azonban az információ levezethető a visszatükrözésből, nem létezik tőle függetlenül, s míg a visszatükrözés nem függ az információtól, az információ függ a visszatükrözéstől.

Fontos közös tulajdonsága a visszatükrözésnek és az információnak izomorfizmusuk, az a sajátságuk, hogy bizonyos mennyiségű közvetítő rendszer beiktatása végső soron csak a visszatükrözés (ill. az információ) formáját, nem pedig tartalmát változtatja meg.

Ami a visszatükrözés és az információ különbözőségét illeti, itt mindenekelőtt azt emeli ki a szerző, hogy míg a visszatükrözés egy anyagi rendszer egy másikra gyakorolt hatásának terméke, az információ a tükrözés hatása a vezérlő berendezésre, illetve ennek hatása a vezérelt rendszer „magatartására", vagyis az egyetemes összefüggés olyan sajátos formája, amely a vezérelt rendszer vagy vezérelt rendszerek asszociációjának sajátos körülményei között valósul meg. Információ és vezérlés elválaszthatatlan egymástól. S mivel a vezérlés a rendszer tökéletesedésének, a külső körülményekhez való alkalmazkodásának a folyamata, így maga a vezérlés is a visszatükrözés egy formája, mégpedig magasrendű, aktív formája, amely csak az élő természetben valósul meg. Ezen aktivitás feltételezi a tények bizonyos összehasonlítását és cselekvési „terv" kiválasztását, ami már bizonyos elemi általánosítás mozzanatát tartalmazza, ami megnyilvánul a vezérelt rendszerek azonos körülmények közötti reagálásának azonosságában is. A vezérlés folyamata ennek folytán az összefüggéstelen tények

összehasonlításának és az információ gazdagodásának is folyamata.

Hogyan valósul meg az információ, vagyis egyrészt a visszatükrözés és a vezérlő berendezés, másrészt a vezérlő berendezés és a vezérelt folyamat sajátos kapcsolata? A tükrözés maga sosem jele a visszatükrözöttnek, és információvá csak hírközlő csatornán való modulálás folyamán és jel kidolgozása útján válik, sőt a jelnek épp ez a legfőbb tulajdonsága, hogy képes információt hordozni, amelyet a vezérlés során azután felhasználnak.

Az információt nem helyes mint rendszerezett visszatükrözést meghatározni. Az információ a továbbítás, a tárolás és az átdolgozás objektuma. E folyamatokon kívül nincs információ, s ezeket a folyamatokat a vezérlés teremti meg, amely elválaszthatatlan tőlük, s amely megszervezi őket. Az információ a visszatükrözés tartalma (a visszatükrözött tárgy sajátosságai), plusz e tartalom hírközlő csatornán való továbbítása, plusz a tükrözés tartalmának feldolgozása a vezérlés folyamatában összehasonlítás, általánosítás stb. útján. Önmagában véve semmiféle rendszerezett visszatükrözés sem információ, ha a visszatükrözés nem függ össze vezérléssel, ha a vezérlés a neki megfelelő szükségletek szerint nem szervezi meg. Vezérlési folyamatokon kívül nincs aktív visszatükrözés, aktív visszatükrözés nélkül viszont nem létezik információ.

Befejezésül a szerző az információ és a visszatükrözés mennyiségi vonatkozásait vizsgálja, s megállapítja, hogy míg az információt lehet mérni és ezáltal mennyiségileg megragadni, a visszatükrözés esetében, mivel ez a visszatükrözött más formában való reprodukálását jelenti, vagyis valamely tény más formában való reprodukálását, nincs értelme e tény visszatükrözésének mennyiségéről beszélni.

A kibernetikában az információ mennyiségének fogalma a rendszer rendezettségének fogalmával függ össze, s összekapcsolják az entrópia fogalmával is, mégpedig oly módon, hogy míg az információ mennyisége a rendszerben a rendszer rendezettségének, az entrópia a rendszer rendezetlenségének mértékéül szolgál. A visszatükrözés és az információ különbsége ebben a vonatkozásban azt jelenti, hogy a rendszer entrópiájának növekedése előidézheti az információ eltűnését a rendszerből, de nem szüntetheti meg a visszatükrözést, mert amíg hatás lesz, addig a visszatükrözés képessége is fenn fog állni.

(k. a.)

P. P. Gajdenko: Heidegger „fundamentális ontológiája" mint a filozófiai irracionalizmus megalapozásának formája

A mai burzsoá filozófiai irányzatok egyik legfontosabb jellemvonása, hogy „harmadik vonalat" kívánnak létrehozni a filozófiában a materializmus és az idealizmus között. Az ilyen kísérletek mögött rendszerint szubjektív idealista rendszerek rejtőznek, amelyek valami „eredeti" realitásból, azaz a szubjektív átélés olyan formájából indulnak ki, amelyből még hiányzik a lét és tudat *tudatosított* ellentéte. Ezt a filozófiai áramlatot a racionalizmustól való eltávolodás jellemzi, egyre nagyobb szerepet kaptak benne az „átélés", a „hangulat" és egyéb kategóriák, melyek végül zárt irracionalista rendszerré nőttek ki. Az irracionalista tendenciák és a harmadik vonal keresése legnyíltabban az egzisztencializmusban jelentkezik, mégpedig elsősorban Heidegger filozófiájában — vezeti be tanulmányát a szerző.

A további elemzés során Gajdenko kimutatja, hogyan válik Heidegger filozófiája a XIX—XX. szd-i irracionalista rendszerek szintézisévé. Heidegger szerint az objektum és szubjektum különbségét csupán a Descartes-tal kezdődő újkori filozófia tételezte az ismert aforizmában, a „cogito ergo sum"-ban, amelynek az az alapvető hibája, hogy a világot valami tárgyinak, az embert pedig vele szembenállónak (gegenständliche) fogja fel, holott szerinte ez csak a világ racionalista megközelítésének eredménye. Heidegger kidolgozta a „világban való lét" kategóriáját (In der Welt-Sein), amely az emberi egzisztencia a priori formája, azaz a lét és tudat egységének irracionalista változata. Ezzel a Jacobi- (Lebensgefühl) és Dilthey- (Lebensbezug) féle vonal folytatója lett, amely az „élet"-et a belső tapasztalat realitásaként értelmezi.

Heidegger a Dilthey filozófiájának egyéb kategóriáit is átveszi, elsősorban az „átélés"-t, mely nála „megértés" formájában szerepel. Mindez — ahogy a szerző mondja — a lehetőség kategóriáján keresztül érthető meg. Hegellel ellentétben ugyanis — aki a lehetőséget alacsonyabb, szegényebb kategóriának tartotta a valósághoz képest — Heidegger a valósággal szemben a lehetőség kategóriáját helyezi előtérbe. Heideggernél ezért az ember nem az, ami a valóságban, hanem az, ami lehetőség szerint, a lehetőségen nem valami racionális, determinált jövőre való vonatkozást ért, hanem irracionalista és voluntarista módon interpretálja a lehetőséget. Tehát Heidegger szerint egy ember „megértése" azt jelenti, hogy én „átélem"

őt mint saját lehetőségemet; így veszi át és változtatja meg Dilthey kategóriáját. A megismerés mindig értelmezés — mondja Heidegger — s, a „megértés" nála a megismerés egyetlen lehetséges módjaként jelentkezik.

A Dilthey-féle felfogást ugyanakkor összekapcsolja Husserl fenomenológiai módszerével, azaz fundamentális ontológiájában egyesíti Dilthey tanítását a „megértésről" Husserl fenomenológiájával. A megismerésnek nem kell megváltoztatnia a tárgyát, a megismerés nem tevékenység, hanem szemlélődés. Ismeretelméletében alapvető fontosságú a jelenség és a „fenomén" megkülönböztetése. A jelenség nem magát adja, benne valami más tárul fel, a lényeg, a fenomén viszont „önmagát feltáró"; a lényeg megismerése közvetett megismerés, a fenomén megismerése közvetlen „megértés", a fenomén a megismerésnek nem eszköze, hanem a célja, nem rejtőzik mögötte különálló lényeg.

Az ember alapja nem az értelem, hanem az egzisztencia, ezért a filozófiának az egzisztencia a priori formáit, a fenoméneket, azaz a „lét struktúráját" kell kutatnia. Heidegger a „Sein und Zeit"-ben ilyen fenoméneket elemez: a gondot, a rettegést, a belevetettséget stb. Ezek az a priori formák egy a priori struktúrát alkotnak, melynek alapja az idő, s ebből — mint forrásukból — levezethetők az a priori struktúra összes vonásai.

Befejezésül az igazság heideggeri felfogását tárgyalja a szerző. Heidegger, Husserl nyomán, kijelenti, hogy az igazság nem ismereteinknek a tárgyakhoz való viszonyát jelzi, nem a megismerés kategóriája, hanem a lété, maga a valóság igaz vagy hamis. Igaz az a dolog, amely már feltárult előttünk, ami adott számunkra, hamis viszont az ami elzárt előlünk, feltáratlan, ismeretlen. Így az igazság kategóriája az emberi lét elzártságának, izoláltságának kifejezésére szolgál Heidegger filozófiájában. Végezetül Gajdenko megállapítja, hogy a XX. szd-i irracionalista filozófusok (Bergson, James stb.) közül Heidegger a legreakciósabb, leginkább ellensége a tudományoknak, mert míg a többiek csak korlátozni akarták a tudományok szerepét, addig Heidegger az irracionalizmus olyan zárt rendszerét építette ki, amelyben a tudományoknak semmi jelentőségük sincs, sőt károsak.

(á. a.)

FILOSZOFSZKIE NAUKI 1963. 1. SZÁM

G. K. Gumnyickij: Az alapvető etikai kategóriák kérdéséhez

A szerző azzal az állásponttal száll vitába, amely az alapvető etikai kategóriák körét az erkölcsi jó és rossz, a kötelesség, a lelkiismeret, a becsület és a boldogság fogalmára szűkíti le. Két kérdést vet fel ezzel kapcsolatban. Az egyik: kimerítik-e ezek a kategóriák az alapvető etikai kategóriák körét, a másik: vajon e kategóriák mindegyike etikai vagy sem.

Az etikai kategóriák az alapvető morális viszony, az egyén és a kollektíva viszonyának tükröződései. Fontos sajátosságuk a polaritás: minden pozitív, az erkölcsi jó szférájába tartozó kategóriának megfelel egy negatív kategória. Az erkölcsi jó, vagyis az erkölcsös a közösség érdekeihez mint legfőbb értékhez való viszonyt, az erkölcsi rossz, vagyis az erkölcstelen a kollektíva tagadását, az egyéni érdeknek mint legfőbb értéknek a tételezését jelenti.

Kérdés, hogy mi a kötelesség, mi az ellentétpárja a kellő kategóriájának, s egyáltalán van-e ilyen. A szerző szerint van ilyen, s ez a nem-kellő.

Ami a boldogság kategóriáját illeti, ez a szerző szerint nem etikai kategória, habár van — mégpedig jelentős — etikai aspektusa is. A boldogság kategóriáját nem lehet azonosítani az erkölcsi kielégültséggel, mivel a boldogságnak ennél szélesebb jelentése van (magában foglal ugyanis gazdasági, politikai, esztétikai és más oldalakat is), s inkább mint a legmagasabbrendű (de nem pusztán etikai) kielégültséget lehetne meghatározni. Más kérdés persze, hogy a boldogsághoz való viszony mint az alapvető morális viszony része morális értelemmel is bír, abban a vonatkozásban, hogy a boldogságról alkotott elképzelései alapján ítélhetjük meg, értékelhetjük az egyén ilyen vagy olyan törekvéseit, céljait.

A szerző ezután a többi etikai kategóriát vizsgálja meg, s röviden jellemzi őket. Az alapvető etikai viszony közvetlen és direkt kifejezője a kötelesség kategóriája. A becsület az egyénnek a kötelességgel szembeni megfelelését, a lelkiismeret pedig az egyénnek azt a képességét fejezi ki, hogy a kötelességhez való viszonyát át tudja élni.

A viselkedés legalapvetőbb, legtartósabb motívuma a kötelesség kategóriájában fejeződik ki. A becsület problémája csak bizonyos sajátos esetekben merül fel,

ami pedig a lelkiismeretet illeti, ez mint motívum másodlagos jellegű, és csak akkor van szerepe, amikor összeütközés támad a kötelesség és más motívumok között.

A lelkiismeret a tett moralitásának mértékét is meghatározza. A kötelesség kategóriája ennek megítéléséhez nem elegendő, bár a lelkiismeretes cselekvés egyben a kötelesség teljesítését is jelenti. De a lelkiismeretes cselekvés egyben emberies és igazságos is, s felmerül a kérdés, hogy az utóbbi kategóriák vajon nem tetteink lényeges motívumai közé tartoznak, s ennélfogva nem kell-e ezeket is az alapvető etikai kategóriák közé sorolni? A szerző ezután e két kategóriát vizsgálja meg részletesebben.

Az emberiesség fogalma sajátos erkölcsi viszonyt jelöl, amely nem vezethető vissza a kötelességre, bár összefügg vele. E kategória a dolgozók, a munka emberei iránti szeretetet, a kommunista erkölcs fontos vonását fejezi ki. A morális cselekvés végső célja, objektuma az ember. A másik ember mint a cselekvés objektuma a legnagyobb érték, mivel maga a társadalom (az emberek közti viszonyok rendszere) csupán eszköz az ember számára, s éppen az ember a morális értékek végső célja s egyben hordozója is.

Az emberiesség kategóriájának a kötelesség kategóriájával szembeni autonóm voltát az utóbbiból való levezethetetlensége bizonyítja. Persze mindegyik feltételezi a másikat, átmehetnek egymásba, s a kettő között ellentmondás is lehetséges. Világos, hogy a kötelesség kategóriája önmagában, az emberiesség, az emberek iránti szeretet nélkül nem válhat igazán morális magatartás alapjává. A kötelesség mellett az emberiesség is fontos és állandó, emellett mindent átfogó motívuma kell hogy legyen a cselekvésnek. Az igazságosság kategóriáját elemezve a szerző megállapítja, hogy az erkölcsi viszony az értékelés mozzanatát is magában foglalja. Ezen értékelés objektuma az egyén erkölcsi értéke, alapvető tartalma és célja pedig a társadalomhoz való viszony osztályozása. Ez az értékelés a társadalom felől az egyén felé irányul, s elsősorban az egyénnek a társadalom iránti kötelességéhez való viszonyát, e kötelességei teljesítését fejezi ki. De a társadalmat szolgálva az egyén maga is leméri, hogy iránta hogyan teljesíti a társadalom a maga funkcióit, hisz a társadalom szolgálatának csak akkor van értelme, ha a társadalom az egyént szolgálja, biztosítja szükségleteinek kielégítését.

A társadalomnak az egyén oldaláról való értékelésének formája az igazságosság (és emberiesség) kategóriája. Úgy tűnhet, hogy az efajta értékelés nem az erkölcs szférájába tartozik, mert iránya nem a társadalom felől az egyén felé irányul, hanem fordítva. Az igazságosság kategóriájának azonban van morális tartalma, s a sajátossága éppen az, hogy általa a társadalom nevében fellépő emberek cselekedeteit értékeljük. Sőt, az ilyen értékelés jogosult, s morális tartalma van akkor is, ha ezen az alapon ítélünk meg társadalmi rendszereket, mert ez elősegíti az egyénnek a társadalommal szembeni tudatos magatartásának kialakulását és szabályozza is azt.

Az igazságosság a társadalom objektív minősége az egyénhez való viszonyában. E minőség tükröződése az igazságosság érzése, tudata, amely az adott társadalmi renddel és emberek közti viszonyokkal való elégedettségben vagy elégedetlenségben jut kifejezésre. E kategória nélkül épp ezért nem lehet megérteni az erkölcsi tudat problematikáját, lényegét.

Ez persze csupán az igazságosság formális meghatározása, amely nem tartalmaz többet, mint a társadalmi rend és megnyilvánulásainak, valamint az emberek érdekei közti megfelelés gondolatát. De mivel ezek az érdekek történelmileg változók, változnak az igazságosságról alkotott elképzelések is. Ennyiben az igazságosság kategóriáját nem lehet visszavezetni az egyenlőség fogalmára, sokkal bonyolultabb az utóbbinál.

Befejezésül a szerző megállapítja, hogy az alapvető kategóriák kiemelése csak viszonylagos lehet, mindenesetre ezek számát épp ezért nem kellene túl mereven megszabni — elszakítva őket ezáltal a marxista etika többi kategóriájától.

(k. a.)

V. I. Korjukin, Ju. P. Lobasztov: A természeti, a mesterséges és a kibernetika

A szerzők cikkük első felében azon elméleti kibernetikusok véleményével szállnak vitába, akik az élő és az élettelen egymáshoz való viszonyának kérdését a mesterséges és a természeti kölcsönviszonyával helyettesítik, arra hivatkozva, hogy ha nincs elvi különbség valamely jelenség létrehozásának természeti és mesterséges útjai között, akkor nincs különbség az elég magasan szervezett kibernetikai gép és az ember között sem.

A szerzők rámutatnak arra, hogy a természeti és a mesterséges különbözősége valóban viszonylagos, és csak az ember és tevékenységének a természettel való szembenállása viszonylag szűk határai között

áll fenn. Az ember a természet része, s mindaz, amit létrehoz, vagyis a „mesterséges", bizonyos értelemben mindig természeti is. Az ember munkatevékenységének terméke azért is természeti is egyben, mert e tevékenység tárgya maga is természeti anyag, amely a természet általános törvényeinek engedelmeskedik.

A természeti és mesterséges viszonyának felfogásában megnyilvánuló tévedések oka abban az objektív tényben keresendő, hogy a természet, midőn létrehozza a „mesterségest", ösztönös evolúciós alkotásainak olyan magasrendű termékeit produkálja, mint a szerves élet és az emberi agy, amelyeket az embernek mindeddig nem sikerült előállítania. Ezzel kapcsolatban a tévedések két lehetősége merül fel: először: áthághatatlan korlátot állítani mesterséges és természeti közé, hangsúlyozva, hogy a „természeti" legmagasabb rendű termékeit nem lehet mesterséges úton létrehozni; másodszor: a mesterséges és természeti viszonyának az élő és élettelen viszonyával való helyettesítése.

Ha helytelen a mesterséges és természeti abszolút szembeállítása, akkor legalább ennyire helytelen nem látni viszonylagos különbözőségüket. A „mesterséges" csupán az, amit az ember hoz létre. Ennek analógja létezhet a természetben is, ez azonban nem szükségszerű. Az ember kombinálhatja a különböző természeti folyamatokat, s ily módon a természeti anyagokból új, a természetben nem létező kombinációkat is létrehozhat (pl. a műanyagok), habár ezek is természeti törvényeknek vannak alávetve. Épp ebben rejlik a mesterséges specifikuma és viszonylagos, de nagyon fontos különbözősége a természetivel szemben.

Az élő szervezetek és az elektronikus gépek működésének hasonlóságáról és különbözőségéről folyó vitában lényegében nem a mesterségesről és a természetiről van szó, hanem az élettelenről és az élőről, függetlenül az utóbbi létrejöttének módjától, hisz a mesterséges fehérje szintetizálása elméletileg lehetséges voltának elismerése még hozzávetőlegesen sem oldja meg ezt a problémát. A kibernetika minden eddiginél világosabban bizonyította be az élő és az élettelen rendszerek közti funkcionális hasonlóságot. De a különböző anyagi folyamatok és a tudat messzemenő közös sajátosságai, a természetben levő határok viszonylagossága nem jelenti e folyamatok teljes azonosságát, egyformaságát és a természeti hatások teljes hiányát.

Ily módon az, hogy természetes úton jött létre valamely jelenség vagy mesterséges úton hoztuk-e létre a természet anyagaiból és annak törvényei alapján, a dolog lényegén nem változtat, s például az elektronikus gép és az élő szervezet, ill. a tudat közös, ill. különböző sajátságainak megállapításánál figyelembe kell venni e jelenségek minőségi határait. Az anyag és a mozgás különböző formái közötti funkcionális hasonlóság nem fedheti el ezek anyagi hordozóinak és egyéb funkcióinak különbségeit. Épp ezért az élő anyag és a gondolkodás úgynevezett funkcionális meghatározása egyoldalú és nem kielégítő.

Itt azonban felmerül egy másik kérdés, nevezetesen a „gép" fogalmának tartalma, mivel ennek „funkcionális" meghatározása az alapja a gép, az élő szervezet és az ember közötti különbségek elmosásának. A gép fogalmát ugyanis egyes kibernetikusok, A. Thüring, N. Wiener, W. Ashby s néhány szovjet tudós is túl tág értelemben használják. A gép, a szó köznapi értelmében a „mesterséges" legfontosabb része, de mivel a mesterséges maga is bizonyos értelemben természeti (s ez a gépre is vonatkozik), e szerzők elmosva a kettő közti határokat, minden természeti rendszert, köztük az élő szervezeteket s magát az embert is gépnek nevezik.

E kibernetikusok szerint a gép olyan rendszer, amely viselkedési törvényeknek van alávetve, ill. amelynek viselkedése törvényszerű" és ismétlődő, olyannyira, hogy jövőbeni viselkedéséről is határozott véleményt alkothatunk. Ilyen értelemben persze az ember is gépnek tekinthető.

Ez a sokszor messzemenő hasonlatosság az emberi szervezet és a kibernetikai gép funkcionálása között azonban nem jellemzi kielégítően az embert, és ezért a „gép" terminus használata az emberrel kapcsolatban meglehetősen feltételes. A „gép" terminus annál is kevésbé jellemezheti az embert, mert ebben az esetben összekevernénk az embert tevékenységének egyik termékével.

A gép fogalmának ilyen tág értelmezése a gép és természeti alapja (ezen a gép működésének alapját képező folyamatokat és természettörvényeket értve) közti nem elég határozott elhatárolásra vezethető vissza. A természet egysége, azoknak a törvényeknek a közös volta, általános érvénye, amelyek a természetben és az emberi szervezetben érvényesülnek, és amelyeket a munkatevékenység során az ember is felhasznál, kétségtelen tény. Épp ezt az egységet, a törvények azonosságát emelték ki a XVIII. századi mechanikus materialisták, mikor azt mondták, hogy az ember gép. A gép és az ember mai azonosításában ezen egység hangsúlyozásán túlmenően lényeges szerepet játszik az ember tevékenységében és a gép működé-

sében fellelhető közös mozzanatok abszolutizálása.

Minden gép elengedhetetlen sajátsága, ami megkülönbözteti az egyszerű szerszámtól, autonomitása, az a tulajdonsága, hogy emberi kéz közvetlen beavatkozása nélkül is célirányos működésre képes. A gépek ezen sajátossága a fejlődés során egyre jobban kibontakozik, s az automaták megjelenése minőségi ugrást jelentett e téren. Ma újabb minőségi ugrásnak vagyunk tanúi: minden korábbinál autonómabb, az ellenőrzés feladatát és az emberi agy más funkcióit is modellező kibernetikai gépek jelennek meg. E gépek autonóm voltát érvként használják fel a gép és az ember azonosításához, s így merülnek fel az olyan népszerű kérdések, mint pl., hogy felülmúlhatja-e a gép az alkotóját, nem szabadulnak-e fel ellenőrzésünk alól a kibernetikai gépek?

A második kérdésre adandó válasz világos: bármily gép felszabadulhat ellenőrzésünk alól, s annál inkább, mennél bonyolultabb. Az első kérdésre az emberi gyakorlat adja meg a választ: a korábbi gépek is felülmúlták az embert a műveletek elvégzésének gyorsaságában, a teljesítmény vonatkozásában, a modern kibernetikai gépek pedig felülmúlják az embert a gondolkodási műveletek gyorsaságában. Ha ez nem így lenne, nem volna értelme a gépek létrehozásának és fejlesztésének. Nem kétséges, hogy a gépek fejlesztésének nincs határa, és valamennyi gondolkodási művelet modellezése sem jelenti az emberiség alkotó fejlődésének felső határát. A cikk szerint nem helyes abszolút különbséget tenni alkotó és nem-alkotó gondolkodás között, s azt állítani, hogy az alkotó gondolkodás modellezésének megvalósítása lehetetlen.

Végezetül összefoglalóan azt állapítják meg a szerzők, hogy a gép és az ember közti különbség lényegében a bizonyos autonómiával rendelkező bonyolult munkaeszköz és a tudattal rendelkező társadalmi lény különbözősége. Az ember alkotó képességeinek egyik legmagasabbrendű megnyilvánulása épp az agy munkáját modellező gépek létrehozása. *(k. a.)*

T. Pavlov: Automaták, élet, tudat

A cikk arra az S. N. Kolmogorov által felvetett kérdésre igyekszik választ adni, hogy képes-e az ember a tudomány segítségével olyan élőlényt létrehozni, amely az élőlények minden sajátságával (a többi között érzetekkel, emóciókkal és gondolkodás képességével is) rendelkeznék. T. Pavlov szerint erre a kérdésre nem lehet tagadó választ adni, sokkal fontosabb azonban az e cél irányába vezető utak tisztázása.

Ehhez mindenekelőtt az automatákat, az élet és a tudat közti azonosságot, illetve különbséget kell megvizsgálni. A közös bennük az, hogy mindegyik képes információt és visszacsatolást közölni velünk és az információnak, ill. a visszacsatolásnak megfelelően működni, tevékenykedni. Az élő szervezet igen gyakran mint kibernetikai berendezés, mint automata működik, ha ez nem így lenne, léte forogna veszélyben. Az élőlény életbenmaradását a tudati ellenőrzés nélkül lefolyó ösztönös funkciók egész sora biztosítja. Persze a hasonlatosság az élőlény bizonyos funkciói és a kibernetikai berendezések között nem jelent abszolút azonosságot.

Ami a gondolkodás és a kibernetikai gépek különbözőségét illeti, itt a legfontosabb az, hogy míg a gondolkodó ember, a kibernetikai gépek tervezője és megalkotója, a legkülönbözőbb feladatokat is meg tudja oldani számára addig ismeretlen és bonyolult feltételek között is, addig a gép feladatkitűző és megoldó képessége, bármennyire fontos és lényeges legyen is, mindig bizonyos határok (paraméterek) által megszabott területre korlátozódik, és e határokat legáltalánosabb vonásaiban a gépeket alkotó ember szabja meg. Egy másik fontos különbség: ugyanúgy, ahogy a szemüveg önmaga nem lát, ha levesszük a szemről, a legbonyolultabb kibernetikai gép működése is tudattalan folyamat. Hiába végez gondolkodási műveleteket, nincs tudatában annak, hogy ilyeneket végez.

A kibernetika csak az asszociációkat és az azokon alapuló diszkrét gondolkodást tudja modellezni, ami bármennyire fontos és hasznos legyen is formális és formalizált műveletek elvégzésénél, megszabadítva az alkotó emberi gondolkodást ezek gondjától, nem vezethet a tárgyak minden oldalú teljes és a maguk totalitásában való megismeréséhez.

A legbonyolultabb automata gép sem asszimilálja környezetét, nem érzékel, nem gondolkozik, nincs fantáziája, vágyai, nem kutat stb. Csak olyan műveleteket tud elvégezni, amelyek mechanizáltak, formálisak, formalizáltak és nincsenek kötve az embernek mint társadalmi és munkát végző lénynek a tartalmas gondolkodásához.

A kibernetikával foglalkozó tudósok többsége a következő tételekből indul ki. Először: az ember valóban bonyolult rendszer, de véges bonyolultságú, s egészen korlátolt tökélyű lény, amelyet épp azért lehet imitálni, ugyanúgy, ahogy lehet kodifikálni és így távírón továbbítani; másodszor: az élet jelenségei-

nek elemzésénél nem a végtelen dialektikája, hanem a nagy számok dialektikája a lényeges.

A nagy számok dialektikája azonban, elszakítva a végtelen dialektikájától, elveszti értelmét. Egyes elméleti kibernetikusok azon törekvése, hogy bebizonyítsák olyan teljes értékű élőlények megalkotásának elvi lehetőségét, amelyek csupán információt és vezérlést feldolgozó diszkrét mechanizmusokból állnának, semmibe veszi a diszkrét és a folytonos dialektikáját.

De vajon igaz-e, hogy az ember véges bonyolultságú és egészen korlátolt tökélyű lény? Bármely véges számú tagból álló társadalomban, osztályban, csoportban élő emberi lény végtelen sok belső és külső viszonyban áll más emberekkel, élőlényekkel és dolgokkal. Ebben az értelemben bármely emberi lény egyidejűleg véges is és végtelen is, vagyis „kimeríthetetlen", egyidejűleg diszkrét és folytonos is, vagyis mindig egy dialektikus ellentmondás reális megtestesítője.

Ha a kibernetikai gép végtelen számú műveletet végezne, akkor az eredményre is végtelen ideig várhatnánk, ebben az esetben azonban nem lenne értelme az ilyen gépek használatának. Ha viszont a kibernetikai gép megelégszik a nagy számok dialektikájával, akkor elvileg lehetetlen, hogy megadja a teljes értékű élőlény létrehozásának lehetőségét, mivel a reális, az élő és alkotóan gondolkodó emberi lény nemcsak a különös és általános, hanem egyben az általános, különös és egyes, a diszkrét és folytonos, a véges és végtelen, a gondolat és a tett dialektikus egysége is.

A közvetlen valóság, amelyben az általános, különös és egyes dialektikája a legteljesebben valósul meg, csak az alkotó emberi gondolkodás számára elérhető, az automata-gépi gondolkodás számára azonban nem. S habár nem vonjuk kétségbe a kibernetika óriási eredményeit, le kell szögezni, hogy a formalizált gépi „gondolkodás" lényegében nem alkotó emberi gondolkodás, amelynek eredményei közé tartoznak maguk a kibernetikai gépek is.

Visszatérve ezek után a cikk kiinduló kérdésére, T. Pavlov megállapítja, hogy elvileg lehetséges és egy szép napon a tudomány létre is fog hozni mesterséges élőlényeket. Ez nem talajtalan álmodozás, s nem is alkímia, hanem reális tudományos feladat. De nem egyetlen tudományra, a matematikára vagy a kibernetikára szabott feladat. E feladat megvalósítása érdekében a szaktudományok egész sorának együttműködése mellett szükség van a társadalomtudományok, köztük a marxista—leninista filozófia közreműködésére is.

(k. a.)

TRUDI PO FILOSZOFII, TARTU, 1962. 6. SZÁM

A. I. Gorjacseva: Közvélemény és társadalompszichológia

A szerző bevezetőül utal arra, hogy a kommunizmus építésének gyakorlati problémái egyre jobban előtérbe helyezi a közvélemény szerepét, elsősorban a tömegek nevelésében és a gazdasági feladatok megoldására való mozgósításában. Elemzésében abból a meghatározásból indul ki, hogy a közvélemény a kollektíva értékelése valamely konkrét kérdésben, a társadalom ezt az értékelést pszichológiai kényszer révén kiterjeszti összes tagjaira, s így irányítja őket a gyakorlati kérdések megoldásában. A közvélemény tehát konkrét és gyakorlati jellegű, továbbá kettős rétegeződése van: egyrészt érzelmileg színezett, másrészt többé-kevésbé tudatosított elemeket is tartalmaz. Kialakulásában a társadalompszichológia játszik döntő szerepet, hangulatokból és érzelmekből formálódik, majd megjelennek a tudatos elemek is, melyek érdekeket tükröznek. A közvélemény érzelmi és tudatos alkotórésze ellentmondásba is kerülhet egymással. Az ösztönös és a tudatos elemek aránya koronként változik, a szocializmus közvéleményében a tudományos ideológia sokkal nagyobb szerepet játszik, mint az előző korokban. A közvélemény a tudatos elemei révén résztvesz az erkölcsi és a jogi normák szankcionálásában is.

Osztálytársadalmakban a közvélemény nem egységes, hanem osztályjellegű, de egyes konkrét kérdésekben előfordulhat az ellentétes osztályok véleményének egybeesése (pl. a béke kérdése), ez azonban még nem jelenti a közvélemény osztályfelettiségét. A közvélemény az osztályharc eszköze is, vele nyomást lehet gyakorolni az uralkodó osztályra, melynek azonban döntő része van a közvélemény kialakításában mivel rendelkezik a kialakítására és a többi osztályokra való kiterjedésére szolgáló eszközökkel (rádió, sajtó, TV).

A szocializmusban, állítja a szerző — meglehetősen leegyszerűsítve a csak tendencia jellegű fejlődést —, a közvélemény osztályjellege eltűnik, kialakul az össznépi közvélemény, amely harmonikusan egybeesik az állam politikájával és gazdasági intézkedéseivel.

A továbbiakban a szerző kifejti azt a nézetét, hogy a közvéleményen — konkrét és gyakorlati jellegéből következően — nem feltétlenül a társadalom vagy valamely osztály véleménye értendő. Kisebb kollektívák is kialakítják saját közvéleményüket, nem is lehetnek meg anélkül, hogy közös problémáikról véleményt ne alkossanak. Ez kifejezi a többségük nézeteit, a kisebbség a többség véleményét elfogadni s ennek megfelelően cselekedni kényszerül. A csoportok közvéleménye szűkebb a társadaloménál, mert csak meghatározott kérdésekre terjed ki, sajátos arányokat vehet fel, kölcsönhatásban van a társadalom közvéleményével, ennek egyes oldalait kidomborítja, de a kölcsönhatásban természetesen a társadalom közvéleménye bír meghatározó szereppel.

A fenti megállapítások alapján a szerző a közvéleményt mint sajátos felépítményi jelenséget definiálja, amely áthatja a társadalmi tudat formáit, a társadalmi pszichológia és az ideológia szféráit, s amely szükséges jegyként tartalmazza egyik vagy másik — politikai, gazdasági, erkölcsi, művészi stb. jelentőségű — társadalmi jelenség, esemény értékelését. Mindig emberek, osztályok meghatározott kollektívájának aktív része formálja. A társadalmi tudat dinamikus struktúráját képezi, teljesen más felépítésű, mint a társadalmi tudatformák struktúrája, s „rétegei" a társadalompszichológia és az ideológia. *(á. a.)*

Ja. Z. Hajkin: Az erkölcsi tudat tárgya

A szerző, míg egyfelől hiányosnak — bár helyesnek — tartja azt a definíciót, hogy az erkölcs a társadalmi tudat egyik formája, normák és alapelvek összessége, melyek szabályozzák az emberek viselkedését, mert nem jelöli meg, hogy az erkölcsi tudatnak mi a tárgya, mit tükröz, másfelől viszont maga is figyelmen kívül hagy egy aspektust, azt ti., hogy az erkölcs nem pusztán tudatforma, hanem gyakorlati viszony.

A normák rendszere az ember magatartását szabályozza, azaz az egyes ember viszonyát a másik emberhez — ez ígérkezik az erkölcsi tudat tárgyának. A normák rendszerét viszont egy alapelv szabja meg (egoizmus, individualizmus, altruizmus, kollektivizmus), mely tartalmazza az emberek társadalomhoz való viszonyának lényegét. Vagyis az erkölcsi tudat tárgya az egyén és a társadalom viszonya, melyet a normák és az alapelvek fejeznek ki, de az egyén és a társadalom viszonyának nem minden vonatkozása, s hogy melyek, arra a szerző az alapelvek történeti elemzésén keresztül adja meg a választ.

Az őstársadalomban a termelőerők fejletlen színvonala megkövetelte a kollektív termelést, így a termelést a különböző közösségek (törzs, nemzetség, majd család) együttesen végezték. Ilyen feltételek között az egyén nem léphetett fel önállóan a közösséghez való viszonyában. A közösségek azonban elszigetelődtek egymástól, nem kerültek kapcsolatba egymással, mert egymástól függetlenül termeltek. Itt tehát a közösségek lépnek fel mint egyedek, az egyén csak megjelenítője a kollektívának, nincs önálló személyisége, individualitása. Ezt nevezi a szerző *kollektív individualizmusnak.*

A magántulajdon megjelenésével a társadalom osztályokra szakad. Az uralkodó osztálynak csak az elnyomottakkal szemben egységes tagjait közös érdekeik, azonos helyzetük, tulajdonviszonyaik szervezik osztállyá, ugyanakkor azonban egymással is harcolnak, konkurrensként lépnek fel egymással szemben, így saját osztályukkal mint egésszel s annak egyes tagjaival is szembenállnak. Az osztálytársadalmak fenti ismérve a kapitalizmusban jut legélesebben kifejezésre, de fejletlenebb formában megjelenik már a prekapitalista társadalmakban is. Minden egyén úgy lép fel a másikhoz való viszonyában, mint individuum, melyet magánérdekei vezérelnek, ugyanakkor az ellenséges osztályhoz való viszonyában mint egy kollektíva tagja; a szerző elnevezése szerint ez az *individuális kollektivizmus.*

Az uralkodó osztályok kollektivizmusa az uralmuk feltétele, a konkurrenciaharc, az individualizmus pedig a létezési módjuk. Az elnyomott osztályok kollektivizmusa későbbi, az osztályharc eredménye, individualizmusa viszont ennek a harcnak az akadálya. A termelés izoláltsága az elnyomott osztályok kollektivizmusát nem engedi kibontakozni a kapitalizmusig, a kapitalizmus idején azonban a termelés koncentráltsága szükségszerűen létrehozza a munkásosztály szolidaritása formájában. Ennek a szolidaritásnak van egy ösztönös, majd a munkáspártok létrejöttével egy tudatos szakasza. A munkásosztály szolidaritásával egy újfajta kollektivizmus jelenik meg, amely teljesen csak a politikai hatalom megragadása, a proletárdiktatúra kivívása után fejlődhet ki. Az újfajta kollektivizmus fejlődésének tendenciája az egyéni érdekek mind teljesebb egybeesése a közösség érdekeivel: ez az *általános kollektivizmus.*

A történelmi elemzés azt bizonyítja, hogy az alapelveket, s ennek megfelelően a normákat az adott osztályok, illetve egyének érdekei alakítják ki. A szerző az egyén és a társadalom viszonyának azokat

a vonatkozásait tartja az erkölcsi tudat tárgyának, melyekben érdek jut kifejezésre. A társadalmi viszonyoknak ezekben a vonatkozásokban erkölcsi minőségük van, így a társadalmi viszonyoknak s az egyén és társadalmi viszonyának az erkölcsi minősége a megítélés s az erkölcsi tudat tulajdonképpeni tárgya. Mivel azonban az érdekek normákon és alapelveken keresztül jelennek meg, az erkölcsi tudat közvetlen tárgya a normák és az alapelvek összessége.

(á. a.)

L. N. Sztolovics: Kísérlet az esztétikai viszony modelljének megszerkesztésére

A szovjet esztéták körében nagyszabású vita bontakozott ki Vanszlov, Sztolovics és társaik munkáinak megjelenése nyomán (vö. „A szép pszichológiája", Magyar Filozófiai Szemle, 1962/4.; a vita eddigi menetének ismertetését l. „Szovjet esztéták vitája a szépségről", Valóság, 1962/2.).

A vita során két oldalról érte támadás a Vanszlov—Sztolovics-féle koncepciót a valóság esztétikai minőségeit illetően egyfelől a materializmus vulgarizálásában, másfelől szubjektív idealizmusban marasztalják el őket. Eközben a vita során a különböző filozófiai kategóriák használata terén igen nagyfokú zavarnak lehetünk tanúi: „E kérdés megoldását — írja Sztolovics — szerintünk jelentős mértékben fékezi, hogy a filozófiai irodalomban rendkívül kevéssé van tanulmányozva maga az 'objektív' és a 'szubjektív' kategóriája. A közöttük fennálló dialektikus kölcsönös összefüggés pedig, kölcsönös átmeneteik egymásba nem kis gondot okoznak az esztétikai viszony kutatójának. Ezért gyakran előfordul az esztétikumról szóló vitákban, hogy a vitázók különböző értelmet helyeznek az ‚objektív' és a 'szubjektív' fogalmába, és már ennél fogva sem képesek egyszerűen megérteni egymást." (124. o.)

Ez a terminológiai zűrzavar készteti Sztolovicsot arra, hogy esztétikai alapkoncepcióját a szimbolikus logika egyértelműbb, félreérthetetlen eszközeivel mutassa be, lehetővé téve, hogy a továbbiakban csakugyan arról folyjék a vita, amit mond, nem pedig arról, amit ki-ki beleért az általa mondottakba (vagy nem mondottakba).

A szimbolikus modell megszerkesztését a szerző az *esztétikai viszony objektumának* meghatározásával kezdi. Ez szerinte két elemből áll: „Először kétségtelenül beletartoznak azok a tárgyak, azok a jelenségek, amelyeket közvetlenül észlelünk és esztétikailag értékelünk. Ezek a tárgyak, ezek a jelenségek lehetnek mind természetiek, mind társadalmiak, de mindenesetre konkrét érzéki jellegűeknek, az érzékszervek, főképpen a látás és a hallás számára hozzáférhetőknek kell lenniök. Másodszor, mély meggyőződésünk szerint, az esztétikai viszony objektuma magába foglalja a társadalmat, a társadalmi viszonyokat, amelyek rendszerében az adott tárgy vagy jelenség helyet foglal, amellyel összefüggésben azt esztétikailag észleljük." (127. o.).

Igen lényeges az esztétikai viszony helyes megértéséhez és a vele kapcsolatos félreértések tisztázásához az a megjegyzés, amelyet Sztolovics a második elem kapcsán ehhez hozzáfűz: „Igaz, az esztétikai élmény folyamatában gyakran nem vesszük észre ezt a második komponenst, aminek következtében olyan illúzió keletkezik, mintha az esztétikai viszony objektuma nem is volna más, mint a tárgy, a jelenség, amelyet közvetlenül észlelünk. Éppen ez az illúzió képezi a gnoszeológiai gyökereit az esztétikum „természeti" koncepciójának, amely feltételezi, hogy az esztétikai tulajdonság a természetben mint olyanban van megadva." Ehhez hozzá kell tenni, hogy ugyanez a illúzió nyújtja a gnoszeológiai gyökereit a szubjektivista koncepciónak is, amely feltételezi, hogy az esztétikai tulajdonságot az esztétikailag önmagában közömbös természeti tárgy szemlélője „érzi bele" a tárgyba. „De a tisztán természeti jelenséget sem lehet esztétikailag másképpen szemlélni, mint *a társadalommal, a társadalmi emberrel való objektív kölcsönviszonyában*. Sok zavart és félreértést eredményez, hogy nem különböztetik meg egyfelől a 'tárgy' ..., másfelől az 'esztétikai viszony objektuma' fogalmát." (Uo.)

Ezek után a szerző a modell felépítését az esztétikailag értékelendő tárgy vagy jelenség és a társadalom közötti kölcsönviszonynyal kezdi:

$$Tg \underset{\longleftarrow}{\pm} Ts\,,$$

ahol Tg a tárgy, Ts a társadalom, $\longleftrightarrow$ a kölcsönhatás és $+$, illetve $-$ a kölcsönhatás modalitásának a jelei.

„A tárgy, jelenség kölcsönviszonya a társadalommal a társadalmi-történelmi gyakorlat folyamatában valósul meg, amely ily módon az ember valósághoz való esztétikai viszonyának fő objektumaként jelentkezik." (128. o.).

Sztolovics hangsúlyozza, hogy a társadalmi-történelmi gyakorlat objektív folyamat, ha tudattal és akarattal bíró emberek cselekvéseikből tevődik is össze: az objektív jelleget az adja, hogy a társa-

dalmi gyakorlat céljait nem az egyes emberek szeszélye, hanem objektív társadalmi törvényszerűségek határozzák meg.

Az ismertetett modellkezdeménytől a szerző úgy jut el az esztétikai viszony objektumának teljes modelljéhez, hogy a kölcsönviszonyba bekapcsolja a szubjektumot, az ént is. Sztolovics behatóan bizonyítja, hogy ez egyáltalán nem csorbítja a szóban forgó objektum objektív jellegét. Először is: itt szintén olyan kölcsönviszonyról van szó, amely a szubjektum *tevékenységében* nyilvánul meg, amelyben az alany egyfelől céltudatos átalakító hatást gyakorol a tárgyra, másfelől elszenvedi a tárgy részéről a tevékenységét korlátozó vagy élvezi a tevékenységét előmozdító hatást; márpedig Sztolovics hangsúlyozza — jóllehet nem bizonyítja a lehetőségekhez mérten —, hogy a szubjektum és az objektum dialektikájában a tevékenységben mindig, még az egyes ember tevékenységében is az objektum a meghatározó. Továbbá az egyéni gyakorlatot az esztétikai viszony objektumának vonatkozásában csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben „először a benne részt vevő személy, a társadalom képviselőjének' tekinthető; másodszor... az egyéni gyakorlat aktusa a társadalmi gyakorlathoz viszonyítva nem pusztán véletlen jellegű." (137. o.) Az első feltételt szimbólikusan $\acute{E}n_{ts}$, a másodikat a $\overset{\pm}{\longleftrightarrow}$ jel jelöli. Ennek megfelelően az esztétikai viszony objektumának szimbolikus modellje a következő:

$$(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}. \qquad (1)$$

Ezután Sztolovics rátér az esztétikai viszony objektív oldalának, az ember esztétikai képességének szimbolikus modellben való ábrázolására. Ezt a képességet az egyes ember esztétikai tapasztalatából eredezteti, amely így szemléltethető:

$$O \rightarrow \acute{E}n,$$

ahol O az esztétikai viszony objektumának, $\rightarrow$ pedig az általa a szubjektumra gyakorolt hatásnak a jele. Ebből kiindulva az esztétikai ízlést az esztétikai tapasztalatok szummációjaként jelöli:

$$\Sigma_{n}(O \rightarrow \acute{E}),$$

ahol Σ az esztétikai tapasztalat összegének, n pedig az esztétikai észlelés elemi aktusai számának a jele. Az esztétikai eszmény, amelyet Sztolovics a legmagasabbrendű esztétikai képességnek tekint, feltételesen az ízlésítéletek további szummációjaként jelölhető:

$$\Sigma\Sigma_{n}(O \rightarrow \acute{E}n),$$

amiből az esztétikai viszony objektumát jelölő modellnek az O helyére történő behelyettesítésével az esztétikai képesség alábbi modellje adódik:

$$\Sigma\Sigma_{n}\{[(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}] \rightarrow \acute{E}n\}. \qquad (2)$$

Végül az esztétikai viszony objektív és szubjektív oldalának modelljét egyesítve (1. és 2.), megkapja a szerző magának az esztétikai viszonynak a modelljét:

$$[(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}] \rightarrow$$

$$\rightarrow \Sigma\Sigma_{n}\{[(Tg \overset{\pm}{\longleftrightarrow} Ts) \overset{\pm}{\longleftrightarrow} \acute{E}n_{ts}] \rightarrow \acute{E}n\}. \qquad (3)$$

Sztolovics szimbolikus modelljei és az általuk kifejezett koncepció nézetünk szerint még további csiszolásra szorul. Nem tekinthető pl. elégségesnek, hogy a 3. modellben az objektív és a szubjektív oldal között csak a hatás ($\rightarrow$) van jelölve: a képlet így egybeeshet vagy összetéveszthető a 2.-kal, ahol kifejezetten az esztétikai objektumnak a szubjektumra való ízlésformáló hatásáról van szó; a 3. modellben ellenben azt is jelezni kellene valahogyan, hogy az esztétikai objektum hatása a szubjektum — az esztétikai ízlés, eszmény stb. — prizmáján keresztül megtörve érvényesül (ez a viszony nem azonos a kölcsönhatással, tehát nem jelölhető $\longleftrightarrow$ szimbólummal sem; ugyanakkor a művészi működvelő tevékenység egyre szélesebbkörű terjedésének mértékében az esztétikai viszony egyre inkább kifejezett kölcsönhatássá alakul). Problematikusnak érezzük az esztétikai viszony szubjektív oldalának felfogását is. Míg az objektív oldalt a szerző — igen helyesen — *általában* az emberi gyakorlatból vezeti le, amely a természetet „elemberiesíti", nem pedig specifikusan az esztétikai jellegű gyakorlatból, addig az esztétikai viszony szubjektumát a kifejezetten esztétikai jellegű tapasztalatból származtatja. Itt azonban felmerül a kérdés, hogy bizonyos objektumok észlelése honnan nyeri az esztétikai jelleget: a Sztolovics-féle koncepció szerint nyilvánvalóan nem nyerheti a szubjektumból, mivel ennek feltételezése bűvös körköz vezetne; ha azonban az objektumból származtatja, akkor ez a koncepció még adós marad annak kimutatásával, hogy maga az objektum mitől válik esztétikaivá, ha egyszer nem kifejezetten esztétikai jellegű tevékenységnek a terméke. Célravezetőbbnek tűnik az általában vett emberi tevékenység „elemberiesítő" hatásának nyomon követése a szubjektum oldalán is, ahogyan Sztolovics nyomon követte ezt a folyamatot az objektum oldalán, s azoknak a sajátosan emberi

pszichikus vonásoknak a feltárása, amelyek révén az „elemberiesült" tárgyak és jelenségek esztétikai élményt nyújtanak.

Mindamellett igen figyelemre méltónak kell tartanunk Sztolovics kísérletét arra, hogy felfogását ebben az egzakt, nehezen félreérthető formában fejtse ki és ezzel lehetővé tegye a vita érdemlegesebbé válását.

(g. l.)

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE 1962 10. SZÁM

G. Röhler: A hipotézis, a modellképzet és az elmélet ismeretelméleti jelentőségéről a kémiában

A modellképzetet a szerző mint a hipotézis egy sajátos formáját vezeti be, s ezt a kemoszorpció, valamint a szénvegyületek van't Hoff-féle tetraéderes elrendeződése felfogásának köréből vett példa elemzésével igyekszik illusztrálni, rámutatva a hipotézis és a modellképzet közötti azonosságokra és különbözőségekre. A modellképzet fogalmát a mind nagyobbfokú absztrakció szükségessége és ezzel összefüggésben a dolgok lényegébe történő egyre mélyebb behatolás termelte ki. Mint ismeretelméleti segédeszköz, elsősorban az egyszerűsítés, a szemléltetés, a nagyítás és a kicsinyítés útján járul hozzá a vizsgált objektum lényegének alaposabb megismeréséhez. A szerző bírálja a modellképzettel kapcsolatos szubjektív idealista és pozitivista elképzeléseket, indeterminista interpretációkat. Felhívja a figyelmet *a modellképzet* (Modellvorstellung) *és a modell* (Modell) *fogalma közti különbségre.* Modellen közönségesen valamilyen *materiális képződményt* értünk, amelynek egyes oldalai és vonatkozásai azonosak vagy analógok egy másik (a modellálandó) materiális képződménnyel, objektummal. A modellképzetek *kigondolt modellek, gondolati képződmények,* amelyek ugyancsak mutatnak azonosságokat, illetve analógiákat materiális objektumokkal. Materiális realizációjuk többnyire technikailag túlságosan bonyolult vagy éppenséggel ismeretelméletileg teljesen felesleges.

A modell és a modellképzet fogalma a természettudományok fejlődése során maga is fejlődött. A klasszikus fizika a modellképzetet a mechanikai modellképzettel azonosította. Ebben a korban valamely fizikai jelenséget érteni annyit jelentett, mint megfelelő mechanikai modellképzetet konstruálni. A modellképzet fogalma a fejlődés során nem maradhatott meg a mechanikai keretek között. Mindinkább előtérbe kerültek a fizikai, atomfizikai, kémiai, biológiai modellek és egyre nagyobb szerephez jutott bennük a matematika. A húszas években azt hitték, hogy az anorganikus kémia nagyjában és egészében lezárult. A szervetlen kémiának az utóbbi évtizedekben tapasztalt új reneszánsza elsősorban a természet valóságába az atomfizika által történt mélyebb behatolással függ össze. A klasszikus mechanikai elektrosztatikai és termodinamikai modellképzeteket egyre inkább atom-, ill. kvantumfizikai modellképzetek egészítették ki vagy váltották fel. A kvantumkémiát is létrehozó eme jóval finomabb strukturális és funkcionális viszonyokra utaló modellképzetek — elsősorban bonyolult matematikai apparátusuk folytán — még ma is komoly elméleti nehézségeket okoznak a kémikusok nagy részének. E nehézségek kémiai szaktudományi problémákon túlmenően ismeretelméleti-filozófiai következményekkel is járnak, s a dialektikus materialista szemléletmód hiányában könnyen vezetnek a modellképzet szubjektív idealista, pozitivista interpretációjához. Sokan a modellképzetet nem mint az objektív valóságot (annak egyes oldalait, vonatkozásait) visszatükröző gondolati, ismeretelméleti „eszközt" fogják fel, hanem mint konvencionális, kényelmes szimbólumot, „képes beszéd"-et, amely nem tarthat igényt a materiális valóság adekvációjára.

A hipotézis és az általánosítás viszonyát tárgyalva szól a szerző a hipotézisalkotásnál nélkülözhetetlen képzelőerőről és *tudományos fantáziáról.* Kémiai példákkal illusztrálva fejti ki egyrészt a dialektikus materializmus állásfoglalását a tudományos fantáziáról, a helyesen értelmezett „intuició"-ról, ecseteli szerepét az általánosításokban s ennek révén a hipotézisalkotásban, másrészt felhívja a figyelmet a szkeptikus állásfoglalások veszélyére. Utal Georg-Maria Schwab ismert katalizis-kutatónak a Bajor Tudományos Akadémián „A kémiai megismerés válsága és ennek legyőzése" tárgyában mondott beszédére, amelyben a rezonanciaelméletnek a katalíziskutatás terén tapasztalt sikertelenségéből a kvantumkémia gyakorlati jelentőségének tagadásához, s ezen túlmenően az ismeretelméleti pesszimizmus állásfoglalásáig jutott. Schwab a kivezető utat — igen helytelenül — az „intuició" (azaz valójában: a tudományos fantázia) kiűzésében látja. A továbbiakban a cikk a *hipotézis elméletté fejlődésének néhány kérdését* érinti. Kiemeli a fejlődés fokozatos

jellegét, utal a kísérletezés, a modellezés, az ipar stb. formájában jelentkező *gyakorlat* szerepének fontosságára ebben a fejlődési folyamatban. Figyelmeztet, hogy hibás lenne, ha a hipotézis és az elmélet közötti lépésenkénti átmenetből a hipotézis és az elmélet közti minőségi különbség tagadásához akarnánk eljutni. Itt nemcsak valamiféle — lényegében azonos minőségen belüli — formaváltozásról van szó, hanem egyik minőségből a másikra való átmenetről.

Részletesen foglalkozik a szerző annak a kérdésnek a megválaszolásával hogy egy adott objektív dolog, jelenség magyarázatára, lényegének elmélet útján való visszatükrözésére csupán egyetlen helyes elmélet lehetséges-e, avagy két vagy több elmélet fennállása is indokolható-e? Miután bebizonyítja a két vagy több elmélet létjogosultságát, annak részletezésébe kezd, hogy a két (vagy több) elmélet egyenértékű-e? Ez a kérdés közvetlenül is felvetődik az egyes szaktudományok konkrét kutatási területein. A szerző egyetlen kémiai példát ragad ki hosszabb elemzésre: a komplexképző erők lényegének magyarázatát egyrészt az elektrosztatikus elmélet, másrészt a kvantumkémiai (hullámmechanikai) elmélet segítségével. A két elmélet elemző összehasonlításából a szerző azt a következtetést vonja le, hogy a két elmélet (bár mindkettő jogosult) nem egyenértékű: a hullámmechanikai tárgyalásmód alapvetőbb és mélyenszántóbb. A komplexvegyületek e két teóriája között levő viszonyt a szerző a klasszikus és a relativisztikus mechanika viszonyához hasonlítja. Tehát az elektrosztatikus elméletet a kvantumkémiai elmélet határesetenkét tárgyalja. „Természetesen — írja a szerző — nem feltétlenül szükséges, hogy két rendelkezésre álló elmélet közül az egyik a másiknak határeseteként jelentkezzék. Mindkét teória lehet egy új, egy harmadik és általánosabb teóriának egy aspektusa, ahogyan ez a fény newtoni emanációs és huyghensi hullámelmélete tekintetében mutatkozott."

(b. e.)

E. Thomas: A fermentmodellekkel való munka módszertani kérdéseihez

A modellmódszer az elmúlt években is egyre újabb tudományterületeken aratott sikereket. *A fermentmodell* W. Langenbeck szerint enzimhez hasonló hatású egyszerű szerves vegyületet, ismert felépítésű organikus katalizátort jelent, amelynek katalitikus hatása kvalitatíve összehasonlítható a megfelelő fermenttel, de kvantitative (és olykor konkrét „hatásmechanizmusában") különbözhet a természetes fermenttől. A fermentmodellt — az eredeti fermenttel ellentétben — nem élő sejt állítja elő, s nem fehérjekarakterű, de azonos e modell a természetes „előképé"-vel, az eredeti fermenttel abban, hogy *ugyancsak organikus katalizátor*. Ez az azonosság — ahogyan ezt a modellezésnek a biokémiában a fermentekre történt kiterjesztésének eddigi eredményei is tanúsítják — lehetőséget ad arra, hogy a fermentműködésről e módszer segítségével felvilágosítást kaphassunk.

Amidőn Berzelius a „katalitikus erő" fogalmát bevezette a kémiába, nem biztosította kellőképpen e fogalmat a téves, idealista interpretációktól, s az idealista alapokon nyugvó vitalizmus ezt ki is aknázta saját értelmezéseinek alátámasztására. De a kémikusok nagy része Buchnernek a sikeres zimáz-izolációja után már meggyőződéssel hirdette, hogy a fermentek nem kapcsolatosak semmiféle különös vagy éppen természetfeletti „életerő"-vel, hanem alapjában véve organikus katalizátorok, amelyek hatékonysága tudományosan magyarázható, s amelyek szintetizálhatók és modellálhatók. Mivel azonban a fermenthatás kémizmusa még a 30-as évek kezdetén is jóformán ismeretlen volt, a vitalizmus számára bő lehetőség kínálkozott a támadásra, a misztikus-metafizikus interpretálásra. Loew, Medwedew, A. Mayer és mások a fermenteket vitalisztikus értelemben mint „az élő erők maradékát", mint „protoplazmaforgácsot" fogták fel. A szerző utal arra, hogy egyesek, mint pl. P. Jordan és A. Mittasch, még ma is védelmeznek hasonló idealista nézeteket a katalízis- és ferment-kutatással kapcsolatban. A neotomizmus képviselői a fermentet mint az „entelechia" vagy mint az isteni alkotás „eszközét" jelölik meg, jóllehet e teljesen felesleges és káros interpretációt a természettudomány már részleteiben is régen megcáfolta. Mind az idealista interpretációk leküzdéséhez, mind pedig a dialektikus materialista állásfoglalás kidolgozásához jelentős mértékben járultak hozzá a modellkutatások, konkréten: a fermentmodell-vizsgálati módszerek.

A természetben minden bonyolult folyamat *egyszerű szerkezeti elemeken nyugszik*, ezekre *visszavezethető*, de *nem redukálható* csupán rájuk. Mindez a fermentek biokémiai fejlődésére is vonatkozik. A jelenlegi bonyolult és magasfokú biokatalitikus hatékonyság viszonylag egyszerű, kis hatásfokú organikus katalitikus alapreakciókból fejlődött ki. A szerves kémia mai fejlettségi fokán ezek az alapreakciók létrehozhatók, „utánozhatók", sőt egyre haté-

konyabb szubsztituensek beépítésével a katalitikus aktivitás mind jobban fokozható. A szerző a fermenthatás organikus katalizátorral történő modellálása példájául az egyszerű felépítésű metilamint említi meg, s grafikonon bemutatja, hogy miként sokszorozható ennek katalitikus hatása különféle konkrét szubsztituensekkel. E sokszorozódás hasonló ahhoz, mint amely a szerves katalizátorok (majd ezek legfejlettebb formáinak: a fermenteknek) objektív történeti evolúciója során is végbement. A fermentmódszer hozzásegített annak felismeréséhez is, hogy a fermentnek egy megfelelő hatásos csoportot kell tartalmaznia.

A cikk hangsúlyozza *analóg és homológ modellek* megkülönböztetésének szükségességét. A fermentmodellek esetében a katalitikus hat.ású anorganikus anyagok képezhetnek ún analóg modelleket. A modern fermentkutatásban az organikus katalizátor-modelleken nyugvó homológ fermentmodellek vizsgálatától várhatunk elsősorban egyre pontosabb visszatükrözést. A kétféle modelltípus között belső és külső *objektív* összefüggéseken és feltételeken alapuló fokozatosság, átmenet mutatkozik. A modellállás sohasem jelenthet totális visszatükrözést, hanem csupán *egyes oldalak visszatükrözését*. Konkrét szaktudományi feladat annak eldöntése, hogy mely objektív összefüggések a lényegesek.

A szerző utal a modellezéssel megoldandó problémák ellentmondásos jellegére. Egyrészt a modellnek minél hívebben vissza kell tükröznie a természetes ferment (strukturális és funkcionális) lényegét, másrészt pedig a fermentmodellnek mint organikus katalizátornak viszonylag egyszerű, áttekinthető felépítésűnek kell lennie: részben a szemléletesség szolgálatában, részben az általános törvényszerűségek megismerése, minél egzaktabban való megfogalmazása érdekében. A cikk utal a két ellentétes irányú tendencia szintézisének dialektikus megközelítésére, s az e téren elért eddigi eredményekre a fermentmodell-kutatásban.

A következőkben a szerző a fermentmodellek különböző típusait ismerteti és értékeli. Ezt követően részletesen tárgyalja a mai fermentkutatás főbb problémáit a modellezés szempontjából (ko- és apofermentek, aktivitás, aktív centrum stb. kérdései), majd a fermentmodellkutatás egyes irányait részletezi. Nagyjából formális beosztásának alapja a vizsgálat bonyolultsági foka, bár ez részben tükrözi a fermentmodellek objektív bonyolultsági (evolúciós) fokát is.

(b. e.)

K. Richter és H. Laitke: A kémia tárgyának meghatározásához

Egy tudomány tárgyának meghatározása két tekintetben érinti a filozófiát: egyrészt *a tudomány által vizsgált objektum és a megismerés ismeretelméleti kérdései* oldaláról, másrészt a szóban levő tudománynak *a tudományok rendszerében elfoglalt helyzete* szempontjából. Mindkét probléma megoldása a szaktudós (pl. kémikus) és a filozófus szoros együttműködését igényli. (A jelen cikk egyik szerzője kémikus, a másik filozófus.) Valamely diszciplina tárgyának a meghatározása feltételezi filozófiailag *az anyag tudatunktól független létezésének elismerését*. Ez azonban még nem elegendő. A filozófia alapkérdésének általános materialista megoldását alkalmaznunk kell a konkrét vizsgálati területre, az egyes szaktudományokra. Az objektív realitásnak minőségileg különböző területei, pontosabban: *az anyagnak minőségileg különböző szerkezeti és mozgásformái léteznek*. Ezek szoros és sokféle kölcsönhatásban és törvényszerű összefüggésben állanak egymással. E kapcsolatok fokozatos feltárása a megismerés terén dialektikus folyamatot eredményez, amely differenciálódás és integrálódás formájában nyilvánul meg. A genetikus kapcsolatok pedig a dialektikus materialista tudományosztályozás másik fontos alapelvét, a szubordináció elvét igénylik a megismerés síkján. A mozgásformák közötti kapcsolatokból következik, hogy egy adott tudomány tárgya nem határozható meg a más tudományokkal való kölcsönhatás figyelembevétele nélkül.

Kölcsönös feltételezettség áll fenn az egyes tudományok tárgyainak definíciója és a tudományok osztályozása között. A dialektikus osztályozás több, mint az egyes tárgymeghatározások mechanikus összegezése. Az irodalomban gyakran előfordul a materiális objektum és képzetének összekeverése, aminek egyik sajátos megjelenési formája a tudomány tárgyának és tartalmának felcserélése, s ezen belül a tudomány társadalmi funkciójának tárgyként történő kezelése. A szerzők e felcserélésre vezetik vissza azt, hogy egyes kémikusok — s itt Sahparanov szovjet kémikus nézeteivel polemizálnak — a kémia történetének minden periódusára új, speciális tárgymeghatározást adnak.

A kémia tárgya szokásos — többnyire még napjainkban is használatos — tankönyvi definíciójának elégtelensége, határozatlan és elmosódott volta mind köztudomásúbb. A korszerű tárgymeghatározás érdekében mindenekelőtt tisztázni kell, hogy mint értünk a modern tudományban

az anyagnak (Stoff) — a használatban meglehetősen kevéssé éles — fogalmán, s ezt követően ki kell dolgozni a kémiai anyag különös fogalmát. Figyelembe kell vennünk, hogy *az anyag* (Stoff) fogalma nem olyan absztrakt, nem olyan általános, mint *a matéria* (Materie) kategóriája. Ezek viszonyának és az anyagfogalom minél precízebb meghatározásának megadása csak az alap, amely után fel kell kutatni, hogy a kémia az anyagnak milyen különös minőségi állapotát vizsgálja. A kémia tárgyát képező atomok, molekulák és ionok azonban beletartoznak a fizika kutatási körébe is. Ezért Sahparanov a tudományok elhatárolása alapjául a kutatás objektumaiban található specifikus belső ellentmondásokat tekinti. Azt azonban nem veszi észre, hogy „objektumok"-ként nemcsak relatíve önálló, elhatárolt dolgok egésze tekinthető, hanem ezen dolgok meghatározott oldalai és mozzanatai is. De helytelenül jár el a kémia tárgya megadásában is, mivel úgy véli, hogy az a kémia részterületeinek alapos elemzése útján is meghatározható. Mechanikusan értelmezi az egész és a rész viszonyát. Egyoldalúsága abban is megmutatkozik, hogy csupán a differenciálódást fejtegeti alapos részletességgel, s eltekint az ezzel ellentétes és vele egyúttal dialektikus egységben levő tendenciától: az integrálódástól. Helyesen jár el Kedrov ezekben a kérdésekben, amidőn *a kémia tárgyával* nem elszigetelten, hanem *a tudományok közötti összefüggések kidolgozása alapján* foglalkozik.

A következőkben a szerzők elemzik és bírálják a jellegzetesebb mechanisztikus állásfoglalásokat a kémia és a fizika viszonyának kérdéseiben. Egyesek szerint (pl. I. Remsen és H. Reihlen) a kémia foglalkozik a minőségi változásokkal, a fizika pedig a mennyiségekkel. Mások szerint a kémia „az anyag tana", a fizika „az energiáé" (pl. K. A. Hoffmann). Az anyag és a mozgás ehhez hasonló merev szétválasztása más formákban is megtalálható az egyes szerzőknél (pl. Netter). A folytonosság és az ugrásszerűség, továbbá a reverzibilitás és az irreverzibilitás antidialektikus felfogása is gyakran fordul elő a fizika és a kémia közötti elhatárolás téves szempontjaként (pl. W. Hückel).

Az utóbbi évtizedek során különösen *a kvantumfizika* mutatott rá új, lényeges összefüggési területre a fizika és a kémia között. Kétségtelen, hogy az atomok és a molekulákká szerveződésük strukturális és genetikus kérdéseinek kutatása alapvető a kémiai változások szempontjából. Molekulák képződésekor az elemi részecskék nem közvetlenül, hanem relatíve stabilis atomok alakjában, közvetve lépnek kölcsönhatásba; közvetlenül csak a perifériás elektronok között megy végbe reakció. Kedrov szerint itt kell keresnünk a kémiai mozgásforma alapvető jellegzetességét. Nyitott kérdés, hogy vajon az egyedi molekulaképződési reakció már specifikusan kémiai jellegűnek nevezhető-e. A cikk azt a gondolatot támogatja, hogy a fizikaitól a kémiai mozgásformához történő ugrás az elemi reakciótól a makroszkópikus folyamathoz való átmenet területén fekszik. Az egyes atomot és molekulát csak mikrofizikailag tanulmányozhatjuk. A kémiai mozgásforma lényegének megadására az atom és a molekula fogalmán kívül feltétlenül szükség van az elem és a vegyület fogalmára is, amely utóbbiak hidat vernek a mikro- és a makrojelenségek közé. A szerzők szembeszállnak azokkal, akik a fizika és a kémia egybeolvadásáról, vagy a kémiának a fizikába való beolvadásáról, vagy akár csak a fizika közé ékelődéséről szólnak.

A szerzők, cikkük befejezéseként, a következő definíciót javasolják a kémia tárgya számára: „*A kémia tárgya a vegyületek képződése az elemekből és a vegyületek kölcsönös átalakulása. Ez a folyamat nem rombolja szét az atomok egységét és alapvetően az atomok molekulákká asszociációján és a molekuláknak atomokká disszociációján nyugszik. Az elemi reakció a kémia kiindulópontjai a kémiai mozgásforma jellemzője pedig a makrofolyamat, amely az elemi reakción alapszik és ehhez szorosan hozzá van kapcsolva, de nem redukálható csupán rá.*" (Kiemelés: b. e.) A „molekula" terminus itt a legáltalánosabb értelemben mint a kémiai vegyület legkisebb egységének megjelölése szerepel, anélkül, hogy a cikk közelebbről kitérne a molekulafogalommal kapcsolatos kémiai problémák részletezésére. A kémia tárgya megadott definícióját a cikk szerzői nem tartják véglegesnek, s előrevetítik további kutatások szükségességét.

(b. e.)

E szám szerzői

Pirityi Ottó, a KÖZGAZDASÁGI SZEMLE rovatvezetője
Rózsahegyi Tiborné, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Lenkei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa
Kulcsár Kálmán, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos munkatársa
Szántó Miklós, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa
Geréb Andorné, az MSZMP Pártfőiskolájának tanára
Mátrai László akadémikus
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Kalocsai Dezső, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanszékvezető docense
Farkas Endre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének tanársegéde
Ágh Attila egyetemi hallgató
Földvári Tamás, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa
G. Havas Katalin, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa
Rudas János, pszichológus

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetés számlaszám: 05.915.111—46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—850
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is)

A kiadásért felelős: az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1962. X. 22. — Példányszám: 1450 — Terjedelem: 16.4 (A/5) ív

63.57131 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Отто Пиритн: Процесс превращения науки в производную силу 837
Эдит Рожахеди: Целенаправленный характер деятельности человека, понятие о практике 859
Ласло Ленкеи: Соотношение материалистической и идеалистической философии времени Упанишадок 886
Шандор Секей: Некоторые философские проблемы кибернетики 911
Кальман Кулчар: Проблема соотношения права и морали в нашем обществе 928
Миклош Санто: Рост свободного от труда времени в эпохе научнотехнической революции 936
Андорне Гереб: О моральном отношении к труду 953

ОБОЗРЕНИЕ

Ласло Матраи: Понятие времени в романе Томаса Манна «Волшебная гора» 969
Андраш Дёрдь Сабо: По дорогам творческого марксизма 974

ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

Дежё Калочаи: К вопросам дискуссии по логике и обучения марксизма—ленинизма 981

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Произведения Маркса—Энгельса. Том VI. *(В. Ш.)* 982
Новая проба разрешения систематического построения исторического материализма *(Эндре Фаркаш)* 985
Критика буржуазной интерпретации отчуждения *(Аттила Аг)* 989
Рожин: Введение в марксистскую социологию *(Тамаш Фёлдвари)* 993
Филатова: Некоторые вопросы теории понятия *(Л. Каталин Хаваш)* 998
Х. К. Веллс: Павлов и Фрайд *(Янош Рудаш)* 999
Рецензии журналов 1006

CONTENTS

ESSAYS

Otto Pirityi : How Science Becomes a Productive Force 837
Mme Tibor Rozsahegyi : The Purposefulness of Human Activity. The Concept of Practice 895
Leslie Lenkei : The Relation of the Materialistic and Idealistic Philosophy in the Age of the Upanishads 886
Alexander Székely : A Few Philosophical Problems of Cybernetics 911
Colman Kulcsár : The Problem of Law and Morality in Modern Society 928
Nicolas Szántó : The Increase of Leisure Time in the Age of Scientic-Technical Revolution 936
Mme A. Geréb: The moral Attitude to Work 953

OBSERVER

Leslie Mátrai : The concept of Time in Thomas Mann's Novel "Zauberberg" 969
Andrew George Szabó : On the Way of the Creative Marxism 974

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

THE PROBLEMS OF EDUCATION

Desirée Kalocsay : Contributions to the Discussion of Logics and to the Problems of the Instruction of Marxism 981

CRITICS AND REVIEW

Works of Marx and Engels. Volumes V.—VI.-th. *(W. S.)* 982
A New Attempt to solve the Problems of the Constructial Setting up of the Historical Materialism *(Andrew Farkas)* 985
The Criticism of the Bourgeois Conception of the Alienation *(Attila Ágh)* 989
Rozhin: Introduction to the Marxist Sociology *(Thomas Földvári)* 993
A. N. Filatova: Some Problems of the Theory of Concept *(Katherine G. Havas)* ... 998
H. K. Wells: Pavlov and Freud *(John Rudas)* 999
Periodical Reviews 1006

SOMMAIRE

ÉTUDES

Otto Pirityi : Le procès de transformation de la science en force de production 837
Mme T Rózsahegyi : Le caractère de finalité de l'activité humaine. Le concept de la praxis 859
László Lenkei : La relation de la philosophie materialiste et idéaliste au temps des Upanishades 886
Sándor Székely : Sur quelques problèmes philosophiques de la cybernétique 911
Kálmán Kulcsár : Le problème de la relation du droit et de la morale dans notre société contemporaine 928
Miklós Szántó : L'accroissement du temps libre à l'époque de la révolution technique-scientifique 936
Mme A. Geréb : De la rélation morale envers le travail 935

LA VIE SCIENTIFIQUE

László Mátrai : Le concept du temps dans le *Zauberberg* de Thomas Mann 969
András György Szabó : Vers le chemin du marxisme créateur 974

QUESTIONS D'ENSEIGNEMENT

Dezső Kalocsai : Contribution à la discussion sur la logique et aux problèmes de l'enseignement du marxisme-léninisme 981

REVUE ET CRITIQUE

Marx—Engels: Oeuvres Vol. V.—VI. *(Vilmos Sós)* 982
Un nouvel essai de construction structuelle du matérialisme-historique *(Farkas Endre)* 985
La critique de la conception burgeoise de l'aliénation *(Attila Ágh)* 989
Rozsin: Introduction à la sociologie marxiste *(Tamás Földesi)* 993
A. N. Filatova: Quelques problèmes de la théorie du concept *(G. Katalin Havas)* 998
H. K. Wells: Pavlov et Freud *(János Rudas)* 999
Revue des revues 1006