

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egyetemes filozófiatörténet¹

Az utóbbi években a marxista filozófusok tevékenysége jelentős mértékben fellendült. Ezt látjuk abban is megnyilvánulni, hogy a Szovjetunióban és a népi demokratikus országokban egymás után látnak napvilágot a filozófia történetét tárgyaló munkák, melyek mélyebb, több vonatkozásban pedig új megvilágításba helyezik az emberiség filozófiai fejlődésének egyes állomásait, alakjait, rendszereit. Ebből a szempontból különösen azok a törekvések figyelemre méltóak, melyek az emberiség *egyetemes* filozófiai fejlődésének a képét igyekeznek megrajzolni. E feladat megoldására vállalkoztak „A filozófia története” című hatkötetes szovjet munka szerzői, a műnek első kötetei már nálunk is megjelentek —, s ugyanezt a célt tűzte maga elé az „Egyetemes filozófiatörténet” írói közössége is.

Az utóbbi munka szerzői jelentős mértékben támaszkodtak az előbbi pozitív eredményeire, és egyúttal sikeresen küszöbölték ki azokat a fogyatékoságokat is, melyek annak általunk ismert első köteteit jellemezték. A két mű között lényeges különbség van: míg „A filozófia története” hat kötete részletes képet ad az emberiség filozófiai fejlődéséről, addig az „Egyetemes filozófiatörténet” — *szűkebb* terjedelmi keretek között — a legfontosabb mozzanatokot kiragadva ad összefüggő és átfogó képet az emberi gondolkodás fejlődéséről.

A közel 700 oldalas munka 25 fejezetre oszlik. Ezek közül az első a filozófiatörténettel mint tudománnyal, annak tárgyával, módszerével és jelentőségével, a II—XII. fejezetek a Marx előtti filozófiával, a XIII—XXV. fejezetek pedig a marxista filozófia történetével és a polgári filozófia ellen vívott harcával foglalkozik. A művet záró Befejezés a filozófia történelmi útját, a materializmus főbb történelmi formáit, a dialektika fontosabb változatait tárgyalja,

és azt összegzi, hogy mire tanít a filozófia története.

Az „Egyetemes filozófiatörténet” a maga egészében jelentős előrelépést képvisel a filozófia történetének tudományos feltárásában a megelőző munkákhoz képest, s igen jól felhasználható a nem filozófia szakosok oktatásában. Emellett a bölcséleti kérdések, a múlt filozófiája iránt érdeklődők széles tábora is nagy haszonnal olvashatja, tanulmányozhatja e művet. Komoly szerepet egyetemi oktatásunkban azért játszhatik, mert nálunk még jelenleg is az a helyzet, hogy a múlt század közepe utáni polgári filozófia tárgyalása szinte majdnem teljesen hiányzik a tananyagból — a filozófia szakot kivéve. S ezen még a most készülő filozófiatörténeti jegyzet, valamint a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus előadásai, az általuk tárgyalt polgári filozófiát szórványosan és vázlatosan érintő futólagos megjegyzések sem változtatnak. Úgy véljük, ideje lenne végre — jelentős mértékben a recenzált műre is támaszkodva — korszerűbbé, maibbá tenni a nem filozófia szakos hallgatók filozófiatörténeti oktatását, azt a tematikát, amelynek alapján jelenleg oktatásuk folyik.

E bevezető megjegyzések után vizsgáljuk meg kissé részletesebben az „Egyetemes filozófiatörténet”-et abból a szempontból, hogy mily módon foglal állást a filozófiai fejlődéséssel szembeni elméleti kérdésekben, és hogyan dolgozza ki az egyes konkrét rész kérdéseket.

Az első fejezet a filozófiatörténet egészére vonatkozó általános sajátosságok, törvényszerűségek között kiemelten foglalja a *filozófia pártosságának* problémáját, és hangsúlyozza, hogy nincs osztályok, rétegek felett álló pártatlan filozófia. Ezzel összefüggésben részletesen vizsgálja azt a kérdést, hogy a marxista filozófia esetében megfér-e egymással a pártosság és

¹ Kossuth, 1963. 686 o.

a tudományosság. Válasza, indokolása helyes: „Mivel a proletariátus osztályérdekei egybeesnek a történelem objektív folyamatával, ezért a marxista filozófia pártossága korántsem zárja ki e filozófia tudományos objektivitását, sőt inkább lehetővé teszi a valóságnak és fejlődéstörvényeinek teljes és igaz megismerését.” (9.o.) Úgy gondoljuk, hasznos lett volna, ha a mű szerzői itt — az általános elméleti tárgyalásnál — utaltak volna arra a szövegfordító kérdés kapcsán, hogy már a marxista filozófia keletkezésénél a tudományosságából, bizonyos tudományos következtetésekből fakadt Marx és Engels proletárpártossága.

Semmiképpen nem lehet viszont egyetérteni a könyv szerzőinek a pártossággal összefüggésben tett következő megjegyzésével: „A mai történelmi korszakban csak a forradalmi proletariátus és a vele szövetséges más haladó erők, amelyek érdekelték az emberiség termelőerőinek és kultúrájának korlátlan fejlődésében, képesek a világ valóban tudományos megismerésére és átalakítására” (9—10. o.) (kiemelés tőlem — P. I.). Ez a megfogalmazás a valóságos helyzet vulgarizálását jelenti. Mert igaz ugyan, hogy az említett tényezők alapvető szerepet játszanak az adott vonatkozásban, de emiatt még nem lehet kétségbevonni, hogy a polgári társadalom pl. a természet-tudományokban ma is igen sok és komoly eredményt produkál, s ezeket fel is használja a valóság átalakítására.

A szerzők bírálják a filozófiatörténeti *európacentrizmust*, hangsúlyozzák, hogy a filozófia Keleten keletkezett már az ókori görög rabszolgatartó társadalom létrejötté előtt, s később ugyanolyan irányban fejlődött, mint Nyugaton. Az európacentrizmus hibás felfogásának bírálatával összefüggésben azonban szükséges lett volna egyúttal annak kiemelése is, hogy az egyenlőtlen társadalmi fejlődés kapcsán — mivel Európa haladt a társadalmi fejlődés élén közel két és fél ezer évig — a filozófiai haladás súlypontja is Európára esett. A konkrét anyagrészek kiválasztása és tárgyalása egyébként ennek megfelelően történt a kötetben. Írói mindig azokat a filozófusokat, filozófiai rendszereket állítják előtérbe, amelyek ténylegesen elől jártak az egyetemes társadalmi fejlődésben.

A mű szerzői jelentős helyet szentelnek a filozófiai fejlődés egyik sajátos törvénye, a *viszonylagos önállóság* fejlődési törvénye vizsgálatának. „... bármennyire függ is a filozófia fejlődése a társadalmi tudat formáinak fejlődését meghatározó gazdasági alaptól és végső soron a társadalom anyagi életfeltételeitől, helytelen lenne, ha minden filozófiai eszmét közvetlenül belő-

lük vezetnénk le, mint Bogdanov, Suljatyikov és a marxizmus más vulgarizálói tették, akik minden filozófiai fogalmat közvetlenül a burzsoázia érdekeivel vagy a tőkés termelés technikájának fejlődésével akartak megmagyarázni. Mert bár a filozófia fejlődésének *irányát* végeredményben a társadalom gazdasági élete határozza is meg, a filozófiai eszmék *tartalma* és különösen a logikai kategóriák, azok a *formák*, amelyekben a filozófia fejlődik, nem származnak közvetlenül a gazdasági életből, hanem jelentős mértékben összefüggnek koruk ideológiai harcával, a társadalmi tudat határos formáinak (tudomány, művészet, vallás stb.) fejlődésével, azzal a gondolati anyaggal, amelyet a filozófusok elődeiktől vettek át. Mindenekelőtt ebben nyilvánul meg a filozófia viszonylagos önállósága”. (14. o.)

Ennek a filozófia történetében megnyilvánuló törvényszerűségnek megfelelő fénybe való állítása azért is fontos, mert nálunk Magyarországon — és a Szovjetunióban is — jóegynéhány éven keresztül gyakoriak voltak azok a megnyilatkozások, melyek a filozófiát és a társadalom adott gazdasági viszonyait vulgarizáltan ítélték meg. Nemegyszer előfordult, hogy a mindenkori filozófiai eszmék és társadalmi-gazdasági életfeltételek közt merev mechanikus kapcsolatot igyekeztek kimutatni, ami egyet jelentett a filozófia viszonylagos önállóságának tagadásával.

Az „Egyetemes filozófiatörténet” rámutat e problémával kapcsolatban, hogy a filozófia fejlettségét tekintve ugyan általában összhangban van a társadalom fejlettségi szintjével, de gyakran vagy megelőzi azt vagy elmarad tőle. Az anti-feudális szabadságmozgalmak időszakában pl. a haladó filozófia többször idealista, vallási formát öltött, ami elmaradottságot fejez ki. Az a mű viszont, hogy a dialektikus materializmus létrejött és fejlődött a kapitalizmus viszonyai közepette, a filozófiai fejlődés viszonylagos önállóságát tekintve a társadalmi-gazdasági feltételekhez képest megelőzést jelent. Hasonló jelenség volt a klasszikus német filozófia is, mely aránylag fejletlen — igaz, fennülőben levő — polgári viszonyok közt teremtődött meg, kapcsolódva a megelőző filozófiai eredményekhez.

Az első fejezetben rögzített elméleti megállapítások, törvények követelményeinek a szerzői kollektíva majdnem maradtalanul eleget tesz. Egyik legfontosabb feladatának azt tartotta, hogy részletesen megmutassa a különféle filozófiai rendszerek és filozófusok nézeteinek *belső eszmei kapcsolatát*, a bennük *megnyilvánuló filozófiatörténeti folytonosságot*, s egyúttal azt

is, hogy a gondolkodók nemcsak egyszerűen átveszik a megelőző körök felfogásait, hanem a maguk kora, osztálya viszonyainak, kívánalmainak megfelelően át is alakítják, tovább is fejlesztik azokat. Dícséret illeti a szerzőket azért is, hogy a lehetőséghez képest az egyes gondolkodók egyéni életútját, fejlődését, nézetváltozásait is megmutatják, pl. különösen plasztikusan Kant, Marx és mások esetében. Ennek a helyes törekvésnek az eredményeként az egyes gondolkodók az „Egyetemes filozófiatörténet”-ben eleven hús-vér emberként jelennek meg. Marx egyéniségével kapcsolatosan kiemeli a könyv a nagy gondolkodó tudományos lelkiismeretességét s gyakorlatias gondolkodásmódját, mely a filozófiai spekulációkkal szemben már korán a szaktudományok eredményeinek felhasználását követelte.

A polgári filozófiatörténetészek nagyon gyakran igyekeznek elhallgatni azt a szoros összefüggést, mely a *filozófia* és a *társadalom* mindenkor állapota közt fennáll. Ezzel szemben az „Egyetemes filozófiatörténet” éppen abban látja egyik legfontosabb feladatát, hogy ezt az összefüggést megragadja.

A mű szerzői nagyon jó társadalomjellemezést adnak azokról a társadalmi viszonyokról, melyek az ókori görög, a klasszikus angol, a klasszikus német, a marxi filozófiát, a leninizmust és a XX. század polgári filozófiai irányzatait kitermelték. A neotomizmussal kapcsolatban pl. konkrét tényanyagra támaszkodva, idézetek, elemzések segítségével bizonyítják, hogy az imperalizmus ezen filozófiai irányzata teljes egészében a tőkés rend érdekeit képviseli idealista, vallási-filozófiai formában, amit a többi között az organikus társadalommagyarázat fejez ki. Ugyancsak a konkrét társadalmi viszonyokból vezetik le azokat az okokat, amelyek a múlt század közepén a polgári filozófiát hanyatlásra készítetik. Ez a hanyatlás jelentkezik Schopenhauer irracionalista voluntarizmusában, Kierkegaard vallási irracionalizmusában és Comte pozitívizmusában. Nietzsche különféle nézetei, melyek jelentős mértékben bekerültek a fasizmus eszmevilágába, szintén társadalmi tényezők, a kapitalista rend válságát és jövőbeni megsemmisülését jelző okok hatására termelődtek ki, írják a könyv szerzői.

Az „Egyetemes filozófiatörténet”-ben különösen jó az a rajz, melyet a leninizmus kialakulásának társadalmi körülményeiről ad. Részletesen taglalja, hogy az új társadalmi és tudományos problémák milyen filozófiai megoldást nyertek Leninnél, s hogy ő mennyiben ment tovább Marxnál és Engelsnél. Elemzi a lenini anyagfogalmát,

igazság-felfogást, a „Filozófiai füzetek”-ben a dialektikával stb. kapcsolatosan található újszerű és mély gondolatokat. Külön foglalkoznak a szerzők Lenin „A harcok materializmus jelentőségéről” című munkájával, s kimutatják, hogy az egy programadó írás, amely a következő főbb feladatokat veti fel: a kommunista és nem kommunista materialisták közti szövetség szükségessége, a természettudományos eredmények figyelemmel kísérése és filozófiai feldolgozása, a materialista dialektika kimunkálása — ennek kapcsán Hegel dialektikájának Marx szellemében való feldolgozása —, az ateizmus terjesztése, amiben fel kell használni a korábbi ateisták műveit.

Az „Egyetemes filozófiatörténet” helyes megvilágításba helyezi a személyi kultusz szovjetunióbeli időszakát s ezzel kapcsolatosan Sztálin filozófiai munkásságát. Rámutat, hogy Sztálin tevékenysége szoros volt annyiban, amennyiben a marxizmus-leninizmus eszméit, filozófiai nézeteit propagálta, de az az igénye, hogy monopóliummal rendelkezék az elmélet fejlesztése terén, súlyos hibákra vezetett. Sztálin „A leninizmus alapjai” című munkájában megemlékezett Lenin „Materializmus és empirikritícizmus”-áról, annak jelentőségéről, és megállapította, hogy abban szerzője filozófiailag általánosította mindazt, amit a tudomány Engels halála óta produkált és sokoldalú bírálatnak vetette alá a materialista ellenes áramlatokat. „Sztálin azonban — állapítják meg a könyv írói — soha és sehol sem ismerte be, hogy annak idején maga is hibás nézeteket vallott Leninnek a machisták elleni harcával kapcsolatban. Az SZKP XXII. kongresszusa után derült ki, hogy Sztálin a reakció éveiben lebecsülte Leninnek a machizmussal vívott harcát, azt mondta, hogy az 'vihar egy pohár vízben', 'pozitív mozzanatok' fedezett fel a machizmusban, s úgy vélte, hogy a bogdanovi empirikritícizmus és a 'dietzgenizmus' segítségével 'fejleszteti' tehet a dialektikus materializmust” (554. o.).

„Sztálin személyének kultusza következtében — írják a szerzők — Marx, Engels, Lenin elméleti munkásságát «alacsonyabb foknak» tekintették az elméleti gondolkodás Sztálin által képviselt «csúcsához» képest. Ezen a talajon jöttek létre Engels úgynevezett «hibáinak» sztálini «korrekciói», ezért becsülték le akkoriban Lenin «Filozófiai füzetei»-t (e művet Sztálin utasítására ki is hagyták Lenin műveinek gyűjteményes kiadásából), így alakult ki az a jelenség, hogy nemegyszer helytelenül kezelték a filozófiai örökséget, így például lenézték, a francia forradalomra

és a francia materializmusra bekövetkezett arisztokratikus reakciónak minősítették a német klasszikus filozófiát.

Lépten-nyomon azt a téves nézetet terjesztették, hogy csakis Sztálintól eredhetnek új gondolatok, csak ő dolgozhatja ki a filozófia időszerű problémáit, a többi marxistának csupán az a feladata, hogy népszerűsítse, amit Sztálin mondott. Ezek a körülmények megbénították a szovjet filozófusok népes csoportjának alkotóerőit, megakadályozták a filozófusokat abban, hogy időszerű elméleti problémákat dolgozzanak ki.

A filozófiai tudományos munkának a gyakorlattól, az élettel való bizonyos fokú elszakadását tovább mélyítette Sztálin közzétett műveinek kanonizációja. Sztálinnak 'A dialektikus és történelmi materializmusról' című sematikus népszerűsítő műve, amelyet a sajtó 'a filozófia csúcspontjaként' magasztalt, több nyilvánvaló hibát tartalmaz. Így például a dialektika törvényei helyett a módszer 'vonásait' adja, elsiklik a tagadás tagadásának törvénye felett, végeredményben tagadja az ellentétek egységének és harcának törvényét, mert elhanyagolja az ellentétek egységének mozzanatát, s nem is említi a materialista dialektika kategóriáit. A marxista ismeretelmélet itt a világ megismerhetőségének elismerésére szorítkozik, dialektikus jellegének problémája pedig elsiklik. Szüntelenül népszerűsítették abban az időben Sztálinnak azt a helytelen elképzelését, hogy a szocializmusban a termelési viszonyok 'teljes' összhangban vannak a termelőerők jellegével stb." (578. o.)

Az „Egyetemes filozófiatörténet” sorra veszi Sztálin más műveit — nyelvtudományi cikkeit, a közgazdaság problémáival foglalkozó munkáját — is, s részletes elemzéssel mutatja ki a bennük előforduló fogyatékoságokat, helytelen nézeteket. A személyi kultusz időszakával foglalkozó részek a könyv legjobb részei közé tartoznak, s a bennük elemzett problémák aktualitása miatt különösen pozitív módon értékelendők.

Lenin útmutatásainak megfelelően a szerzői kollektíva nagy figyelmet szentel a filozófia és a tudományok, főként a filozófia és a természettudományok közti kapcsolatnak, egymásra való hatásuknak. Ezt látjuk Leibniz, Kant, Hegel, Schelling stb. filozófiájának tárgyalásakor. Érdekesek a műnek azok a részei, melyek a természettudományokban végbement XIX. és XX. századi fejlődéssel foglalkoznak (342—356. és 663—676. o.).

Örömmel állapítjuk meg, hogy az írók behatóan vizsgálják a marxista filozófia történetét nemzetközi vonatkozásokban.

Mindenekelőtt a XVI. fejezetre gondolunk, amely arról ad képet, milyen módon terjedt el és fejlődött a marxista filozófia a XIX. század utolsó negyedében és a századforduló utáni években Európa-szerte. E fejezetben tárgyalják J. Dietzgen filozófiai tevékenységét, aki Marxéktól, sőt még magától Hegeltől is teljesen függetlenül fedezte fel a materialista dialektikát; F. Mehring munkásságát, P. Lafargue és az olasz A. Labriola működését.

Külön szükséges szólni az „Egyetemes filozófiatörténet” Plehanovval kapcsolatos részéről, amely mély elemzéssel — hibáit, eltévelyedéseit megmutatva — ragadja meg a marxista filozófia nagy nemzetközi és oroszországi terjesztőjének, művelőjének maradandó filozófiai értékeit. Lenin igen nagyra értékelte a munkásságát, a személyi kultusz időszakában azonban elhanyagolták, és most e könyvben valóságos jelentőségének megfelelő megvilágítást kap. A mű szerzői utalnak rá, hogy Plehanov helyesen ítélte meg a hegeli dialektikát, s azt mondta, hogy ez úgy viszonyul a XVII—XVIII. század metafizikájához, mint a felsőbb matematika a pangás aritmetikájához. Egyúttal tisztában volt azzal is, hogy Marx materialista dialektikája lényegileg különbözik az idealista hegeli dialektikától. Többször hangsúlyozta, hogy Marx úgy követte Hegelt, mint Jupiter Saturnust, vagyis letaszította a trónról, hogy míg a dialektika Hegelnél misztikus okkal bír az abszolút szellem természetéből fakadóan, addig Marxnál reális tényezőik dialektikája.

A kötet elemzi Plehanovnak azt a harcát, melyet Bernstein, Sztruve és a dialektika más ellenségei ellen folytatott, akik szerint a dialektika elavult, s nem más mint „hegeli csapda”, amelybe a marxisták „beleestek”. Hangsúlyozzák Plehanovnak azt az érdemét, hogy új tudományos eredményekre támaszkodva bizonyította a fejlődés dialektikus jellegét. A mű szerzői megfelelően értékelik Plehanov filozófiatörténeti munkásságát is, s azt a bírálatát, melyet a mechanikus materializmussal kapcsolatosan gyakorolt. Hangsúlyozzák Plehanovnak a neokantianizmus elleni harcban játszott szerepét, s azt a pozitíven kifejtett gondolatát, hogy az emberi társadalom fejlődése sosem megy végbe pusztán gazdasági síkon, hanem mindig a felépítmény közvetítésével, hogy a társadalmi-gazdasági fordulatot mindig megelőzi annak átélése a fogalmakban, a tudatban, a felépítményben.

A mű érdemei közé tartozik, hogy szinte mindenütt konkrét elemzéssel vizsgálódik, és következtetéseit megalapozottan vonja le. Némely helyen azonban előfordul

benne a pusztán leíró jelleg. Ezt látjuk pl. a Szókratész előtti filozófia tárgyalásánál. Nem helyes a kötetben az sem, hogy — igaz, csak néhol — a vitatott filozófiatörténeti kérdéseket nem problematikusan adja elő, hanem úgy, mintha végleges megoldást nyertek volna. Így pl. a püthagóreusok és Hérakleitosz politikai állásfoglalását illetően, vagy pl. Locke-nak az elsődleges és másodlagos minőségekre vonatkozó felfogása kapcsán, amely nálunk, Magyarországon is vita tárgyát képezi. Néhány probléma tartalmi megítélésénél sem értjük egyet a szerzőkkel. A többek közt pl. azzal, hogy Platón a maga utópisztikus állama polgárainak csoportokra való felosztásában „a lélek részeinek az osztályozása vezeti” (60. o.). Inkább azt mondhatjuk, hogy lélek-felfogásában játszanak közre, s egyúttal a polgárok csoportosítá-

sában is a görög társadalom reális társadalmi viszonyai. Hasonlóképpen hibásnak tartjuk az íróknak azt a nézetét, hogy az arisztotelészi filozófia „a platóni idea-tan kritikájának eredményeként alakult ki.” Ez csak egy igen alárendelt mozzanat volt, sőt véleményünk szerint maga ez a kritika is bizonyos fokig Arisztotelész nézetei kialakulásának a következménye.

Összegezve az elmondottakat, az „Egyetemes filozófiatörténet” további előrelépést jelent a marxista kutatás területén, sok új érdekes anyagot, elemzést tartalmaz, terjedelméhez képest igen jó áttekintést nyújt az emberiség filozófiai fejlődéséről. Megjelentetésével a Kossuth Könyvkiadó igen jó szolgálatot tett a magyar filozófiai és szellemi életnek.

Pais István

Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás¹

„A problémamegoldó gondolkodás” — bár neveléslelektani célzatú munka, elsősorban általános pszichológiai szempontból jelentős. Nem öleli ugyan fel a gondolkodási tevékenység valamennyi problémáját, de a vizsgált területet jól határolja körül: az egészséges felnőtt ember problémamegoldó tevékenységének általános sajátosságait elemzi.

A munka első része olyan alapfogalmak tisztázását kísérli meg, amelyek ha részben közvetve is, de szükségesek a gondolkodás pszichológiai vizsgálatához.

Ilyen része a munkának a többi között a materialista és idealista pszichológia közötti különbség rendszerbe foglalása. E hét pontba sűrített rendszerezés — bár a fő ideológiai irányok fontos sajátosságaira utal — mégis kissé vázlatosan, szűkszavúan hangzik, és mindenképpen leegyszerűsíti az egyes materialista és idealista pszichológiai elméleteknek a felsoroltnál jóval bonyolultabb problematikáját. Sokkal sikeresebb a munkának az a része, ahol a szerző a gondolkodás különböző, materialista és idealista felfogásait a saját, jól megfogalmazott alapállásából veszi bírálat alá.

Ugyancsak közvetve kapcsolódik a munka egészéhez a pszichológia helyének meghatározása a tudományok rendszerében. Ez azonban itt tulajdonképpen nincsen is kifejtve, mert ebben a szerző Rubinstein megfogalmazásával ért egyet, aki szerint a pszichológia kapcsolatban van a

természettudományokkal is és a társadalomtudományokkal is, és a társadalmilag meghatározott jelenségekkel foglalkozó tudományok körébe tartozik.

Az alapfogalmak tisztázása azonban nagyobb részt olyan területeken történik, amelyek a gondolkodási tevékenység vizsgálatával már közvetlen kapcsolatban vannak. A szerző nagyon világosan határolja körül a gondolkodás helyét az emberi tevékenység egészében. Abból indul ki, hogy az embert számtalan, egymástól minőségében is különböző szál fűzi környezetéhez. Ezek nagyjából a következők: matematikai, fizikai, kémiai, biológiai, pszichológiai és társadalmi-politikai kapcsolatok. E rendszeren belül a gondolkodás pszichológiai kapcsolat. A pszichológiai kapcsolaton belül megismerő tevékenység és cselekvés különböztethető meg, a gondolkodás pedig a megismerő tevékenység legmagasabb formája.

A gondolkodás különböző meghatározásait elemezve Lénárd pszichológiai szempontból bírálja azt az ismert meghatározást, hogy „a gondolkodás a valóság általánosított és közvetett megismerésének folyamata”. Lénárd bírálati nagyjából abban foglalható össze, hogy ez a meghatározás csupán a gondolkodás végeredménye, teljesítménye szempontjából igaz, s ezért a pszichológiában helye nincsen.

A gondolkodás előbb idézett meghatározása valóban bírálható, a többi között

¹ Akadémiai Kiadó, 1963. 360 o.

azért, mert közvetett és általánosított jelleggel nem csupán a gondolkodás, hanem az egész megismerő tevékenység, ennek a gondolkodásnál alacsonyabb szintjei is rendelkeznek. Azzal a kifogással azonban, hogy ez csupán a gondolkodás végeredménye szempontjából igaz, nem lehet egyetérteni. A meghatározás maga is tartalmazza a „folyamat” kifejezést, a megismerés folyamata és a teljesítmény közé pedig erőszakkal sem lehet egyenlőségjelet tenni.

Igaz viszont az, hogy ez a gondolkodásnak nem pszichológiai meghatározása, hiszen az egyes ember számára a valóság jelenségeinek megismerése különböző formákban mehet végbe, a többi között úgy is, hogy gondolkodás nincsen jelen — valamely elméleti vagy gyakorlati feladat — megoldása egyik ember számára problémát jelent, a másik számára nem. Bár összegükben ezek a különbségek kiegyenlítődnek, — lényegében azonban mégis csak arról van szó, hogy az ember ezen az úton ismeri meg a valóságot, a megismerés viszont kétségtől állandó folyamat, megtöltve az egyes emberek gondolkodó tevékenységének rész-teljesítményeivel.

Amikor tehát Lénárd a gondolkodás fenti meghatározását bírálja, e bírálat még ki nem dolgozott formájában is felismerhető az az egyébként helyes törekvés, hogy a gondolkodás folyamatát a kísérletező pszichológus számára kézzelfoghatóvá tegye. Ezt mutatja az, ahogyan a gondolkodást meghatározza: „A gondolkodás jelenlétéről csak abban az esetben beszélhetünk, ha valaki számára egy jelenség problémát jelent, és csak több lépésen keresztül tud eljutni a megoldásig.” (31. o.) És hogy mit ért problémán, azt így fogalmazza meg: Pszichológiailag problémának nevezünk minden olyan kérdést, feladatot, amelyre a választ, a megoldást nem tudjuk azonnal pontosan megadni. A megoldást ugyanakkor különböző okok miatt szeretnénk önállóan megtalálni.” (46—47. o.)

E meghatározás alapján úgy tűnik, hogy amikor a valóság általánosított és közvetett megismerésének folyamataival történő definiálást Lénárd azzal veti el, hogy a gondolkodás teljesítményére vonatkozik, akkor ebben az elvetés játszik nagyobb szerepet, és nem az elvetés indokolása, ez az elvetés számára azért szükséges, hogy a gondolkodás egy általános meghatározása helyett konkrét meghatározást adhasson a pszichológiai kísérletezés számára.

Magában a gondolkodás kísérleti vizsgálatában Lénárd Rubinstein elméleti pozíciójából indul ki, amely tulajdonképpen nem más, mint a determinizmus elvének

alkalmazása a pszichológiában. A determinizmus elvének Rubinstein által adott megfogalmazása, vagyis az, hogy „a külső okok belső feltételek közvetítésével hatnak”, meglehetősen leszűkíti a determinizmus jóval komplexebb problematikáját. Ez a többi között abban is megnyilvánul, hogy Rubinstein — bár minden esetben megjegyzi, hogy a külső okok és a belső feltételek meghatározott kapcsolatban vannak egymással, a külső okok megváltoztatják magukat a belső feltételeket is — a nagyobb strukturális változásokat a nagy történelmi-társadalmi sorsfordulókhoz köti. Ez merevíti meg azután Rubinstein egész pszichológiai rendszerét. Rubinstein a saját kísérleteiben nem foglalkozik azzal, a jegyzőkönyveiből egyébként jól nyomon követhető ténnyel, hogy a gondolkodás folyamatában külső hatásokra változások állanak be, és a gondolkodás folyamatát csak egy rendkívül merev rendszerben tudja elemezni, azonosítva azt az analízissel, szintézissel és az elvonással.

Lénárd szerencsés módon nem következetes a Rubinstein által megfogalmazott determinizmus alkalmazásában. Azért mondjuk, hogy szerencsés módon, mert gondolkodáspszichológiai kísérletei, ezek alapján megfogalmazott következtetései ezt a merevséget egyáltalán nem viselik magukon. Az a tény, hogy sikerült a gondolkodási tevékenységet elég konkrét formában meghatározni, elegendő volt számára ahhoz, hogy kísérleteinek témáját és módszertanát igen pontosan körülhatárolja, a gondolkodási folyamatot mint problémamegoldó tevékenységet vizsgálja a legfrappánsabb formájában (rejtvénytípusú feladatok megoldása során) mint kitűnő megfigyelő a megoldási folyamatot szinte teljesen pasztikusán regisztrálja, és következtetései levonásához annak minden mozzanatát felhasználja.

Kísérletei alapján két igen jelentős megállapítást tesz, az első a problémamegoldási folyamat makro- és mikrostruktúrájára vonatkozik, a második pedig az „irány” szerepére a problémamegoldó gondolkodásban.

Kísérleteiben lényegében azt tűzte ki maga elé, hogy a probléma megismerésével kezdődő és a megoldásával (vagy feladásával) végződő folyamatnak kísérleti úton is megragadható lépéseit értelmezze. Úgy látszott, hogy minden egyes gondolkodási lépésnek két funkciója van. Meghatározott funkcióval rendelkeznek az egyes gondolkodási lépések abból a szempontból, hogy milyen szerepet töltenek be a folyamat egészében. E funkciójuk szerint az egyes lépéseket a gondolkodás *fázisainak* nevezi,

és a gondolkodási fázisok együttesét a gondolkodás makrostruktúrájának.

A gondolkodás egyes lépései a másik funkciójukat a gondolkodás kisebb egységeiben — vagyis két-három lépés együttesében — töltik be. A gondolkodási lépéseket ebből a szempontból a gondolkodás műveleteinek, a gondolkodási műveletek együttesét pedig a gondolkodás mikrostruktúrájának nevezi.

Mint Lénárd maga is megjegyzi még a legfontosabb jegyzőkönyvvezetés mellett is lehetséges, hogy egyes gondolkodási lépések rögzítése elsikkadt. Az adatok nagy száma azonban lehetővé tette, hogy a legjellemzőbb fázisokat kiemelje, a közöttük fennálló kapcsolatokat megvizsgálja stb. Hozzátehetjük: lehetséges, hogy a gondolkodás további pszichológiai vizsgálat alapján a Lénárd által felsorolt gondolkodási fázisok, műveletek számában, elnevezéseiben változások is állanak be. Mindezek azonban pillanatnyilag elsősorban a pszichológus szakembert érdeklik. Ami azonban a gyakorlati eredmények mellett elméleti értéket is jelent, ez éppen a gondolkodási folyamat e hallatlanul rugalmas rendszerének megállapítása, és annak a merev rendszernek a végérvényes feloldása, amely a többi között Rubinsteinnél is jelentkezik a gondolkodás folyamatának négy alapvető gondolkodási művelettel való azonosításában.

Ugyanakkor a gondolkodási folyamatnak ez a pszichológiai elemzése adott csak lehetőséget arra, hogy Lénárd kiküszöbölje mindazokat a nehézségeket, amelyek a gondolkodás vizsgálata során a pszichológiai és a logikai szempontok egybeolvadásából adódnak. A jegyzőkönyvek elemzése során lehetőség nyílt arra, hogy a megoldási folyamatból kiszűrje mindazokat a lépéseket, amelyek nem feltétlenül szükségesek annak a megértéséhez, hogy a gondolkodó személy miként jutott el a megoldáshoz. Kiszűrte továbbá mindazokat a lépéseket, amelyek helytelen megoldási javaslatokat, mellékes ténymegállapításokat stb. tartalmaznak. Így a megoldási folyamatnak egy olyan csontvázához sikerült eljutnia, amely a problémától törés nélkül vezet el a megoldásig, amely az egyéni vonásoktól, a különböző tévedésektől stb. már meg van tisztítva. Ezt a láncolatot nevezi a szerző *gondolatmenetnek*, és ennek alapján születik meg az a megállapítása, hogy „A logika az egyéni vonásoktól megtisztított gondolkodási folyamatot vizsgálja. A pszichológia pedig azt a gondolkodási folyamatot, amely egyéni vonásokkal, tévedésekkel, mellékutakkal terhes.” (261. o.)

Lénárd másik fontos megállapítása a gondolkodás „irányára” vonatkozik.

Kísérleteinek elemzése során túllép azon a szimplifikáló megállapításon, hogy csak a feladat irányítja magát a gondolkodást, és azt vizsgálja, hogy a gondolkodás különböző irányultságai milyen konkrét formában jelentkeznek, milyen szerepet töltenek be a problémamegoldó gondolkodás folyamatában. Kísérleteiből megállapítható, hogy a problémamegoldás folyamata mindig különböző irányok felvetésével történik. A gondolkodás irányai a gondolkodási műveletek segítségével kerülnek felszínre. A gondolkodás fázisai, továbbá a gondolkodó személy beállítódása és a gondolkodás iránya közötti kapcsolat jól nyomon követhető. Mivel a gondolkodás irányainak felvetődése csak korábbi ismeretek alapján lehetséges, valamennyi gondolkodási irány relatíve új és relatíve régi egyszerre. „A gondolkodás eredményessége nem az irányok számától függ, hanem attól a következetes állásfoglalástól, amely a helytelennek mutatkozó irányokat véglegesen kiküszöböli, és új irányok keresését tűzi ki célul maga elé.” (280. o.)

Lénárd megállapításai a gondolkodás irányával kapcsolatban szintén a gondolkodási folyamat merev felfogásának megszüntetéséhez járulnak hozzá. Ugyanakkor e kísérletek világosan mutatják azt is, hogy a gondolkodás szerkezetében is és irányában is külső, ha úgy tetszik, nagyon is társadalmi okok hoznak létre változásokat, és ez egyetlen folyamatban is kitáplálható, különösebb társadalmi-történelmi sorsforduló nélkül is. Ezt a tényt igazolják egyébként olyan kis csoportokkal végzett gondolkodáslelektani vizsgálatok is, amelyek struktúrája lényegében hasonló az egyéni problémamegoldó folyamatnak Lénárd által megállapított szerkezetéhez — az eltéréseket a közösen gondolkodó kollektíva társadalmi hatása, külső hatása eredményezi.

A munka ismertetett két fontos megállapítása Lénárd munkájának olyan értéke, amelyet úgy lehetne összefoglalni, hogy a gondolkodás folyamatát nem merev, zárt rendszerként kezeli, hanem sikerült a gondolkodás általános sajátosságait, törvényeit úgy megállapítania, hogy annak rendkívül mozgékony, rugalmas, plasztikus jellege megmaradjon. Nem csökkenthet ezen az értéken az sem, hogy a munka első részében lévő néhány, inkább filozofikus megfogalmazása helyenként nem eléggé kifejtett vagy túlságosan leegyszerűsített.

Befejezésként Lénárd javaslatot tesz a gondolkodás fejlesztésének eljárásaira, példáját mutatva annak, hogy hogyan kell a pszichológiai kutatás eredményeit a gyakorlat számára hozzáférhetővé tenni.

A munkát egy több mint 400 adatot tartalmazó bibliográfia egészíti ki, amely lehetővé teszi a problémamegoldó gondol-

kodással foglalkozó hazai és külföldi szakirodalomnak szinte teljes áttekintését.

S. Molnár Edit

A világ csodák nélkül¹

A nyolc tanulmányt tartalmazó modern kiállítású 228 oldalas kiadvány szerkesztője és szerzői nehéz, de szép és fontos feladat megoldását tűzték ki célul. Korunkban, a tudományok roppant mértékben felgyorsult ütemű fejlődése — egyidejű differenciálódása és integrálódása — idején arra vállalkoztak, hogy a természettudományos ismeretek csak nehezen áttekinthető halmazából a leglényegesebb elemek ismertetésével és elemzésével átlagos műveltségű olvasó számára is érthető tudományos tényekre épülő modern materialista világkép körvonalait rajzolják meg. Megállapíthatjuk, hogy bár a tematika szükségszerűen leszűkített keretei és bizonyos tudományágak bonyolult fogalomrendszere miatt a vázolt világkép nem lehetett minden vonatkozásban hézagatlan, a kötet a vállalt feladatot teljesítette.

Az ismeretterjesztés bevált módszertani szempontjait következtesen érvényesítő tanulmányok ügyesen fogják át a világnézeti harc középpontjában álló modern természettudományos problémákat, és az elemzésekben jelentkezik az új tudományos eredmények és a társadalom kapcsolatainak megfelelő vetülete is. Nagy értéke a tanulmányoknak, hogy a szerzők nem csupán kijelentik a marxizmus tételait, hanem mindenkor a konkrét természettudományos tényekhez, a már igazolt törvényekhez kapcsolódva emelkednek fel a filozófiai általánosításokig, és így mutatják meg a dialektikus materializmus igazságát. S miközben megismertetik az olvasót a természettudományok legújabb eredményeivel, szétfoszlanak a bibliai legendák, a kinyilatkoztatás csodái.

A tematikán belül a sorrendet éppen úgy a didaktika és a dialektika szempontjai határozták meg, mint az egyes tanulmányokban a tárgyalás mélységét és szélességét. Helyes mértéktartással magyarázzák, hozzák közel az olvasóhoz azokat a csillagászati, fizikai, kémiai, biológiai stb. fogalmakat, melyek felett sok olvasó vélt megértéssel vagy megértés nélkül siklanék el. Ez a mértéktartás és a következetesen alkalmazott fokozatosság elve is elősegítette, hogy a tárgyalat problémák súlyához mérten kis terjedelműnek mondható kiad-

ványnak sikerült a modern természettudományos világkép legfontosabb körvonalait felvillantani. A kötet tanulmányait egységbe fogja az a központi gondolat, hogy világunk térben és időben határtalan, végtelen, a világmindenségnek egyetlen szereplője van az örök mozgásban, fejlődésben lévő, teremthetetlen és megsemmisíthetetlen anyag. Ez a gondolat hatja át a több milliárd fényév távolságban lévő roppant méretű galaxisok és a milliméter milliomod részénél is ezerszer kisebb nagyságrendű anyagparányok világát vázoló leírásokat, ez jelentkezik az idegrendszer, az agy keletkezése, felépítése, működése ismertetésében éppen úgy, mint az élettelen és élő anyag egységének titkait magyarázó sorokban.

Több tanulmány is hangsúlyozza, hogy minden korok emberének világképében fontos helyet foglalnak el a csillagászati felismerések. Ezek éppen úgy, mint az anyag „elemi részei”-nek problémáit vázoló fejtegetések azokra a kérdésekre is keresik a választ: keletkezett vagy öröktől fogva létezik-e a világegyetem, milyen a szerkezete és melyek működésének alapelvei? A kötet csillagász szerzői a spektroszkópia és a rádiócsillagászat legújabb eredményeinek ismertetésével e kérdésekre is választ adnak, és ezzel szertefoszlatják a teremtett és változatlan világ vallásos legendáját.

Az egyik tanulmány ismerteti a molekulák és atomok, valamint az elemi részek szerkezetét és mozgását, az anyag négy (szilárd, cseppfolyós, légnemű és plazma) állapotát. A tanulmány a Lenin által az anyag kimeríthetetlen bonyolultságára vonatkozóan tett filozófiai általánosítás természettudományos igazolását adja bemutatja ugyanis, hogy az elemi részek is rendkívül összetett szerkezettel rendelkeznek. S noha közvetlenül éppúgy nem közelíthetők meg számunkra, mint a metagalaxis objektumai, az ember mégis felfedte törvényeiket, sőt szolgálatába is állította őket. A tanulmány a kvantummechanika, az atomenergia felszabadításának eredményeit az emberiség második tűzgyújtásaként értékeli. Ezek az eredmények némcsak az embereknek a csillagokhoz való viszonyt változtatták meg, hanem elősegítik, hogy megváltoztassák

¹ Szerkesztette Lukács József. Tánicsis Könyvkiadó, 1963.

egymáshoz való viszonyukat is, nemcsak lángokba lehet velük borítani a világot, hanem szükségszerűen lényeges technikai alapjává válnak a kommunista társadalomnak. A tanulmány ebből a gondolatból kiindulva tartalmasan elemzi a természettudományok eredményeinek politikai, etikai vonatkozásait.

A biológiai problémákat s ezeken belül az antropogenezist tárgyaló részek a tudományos tények jól kiválasztott érveit sorakoztatják fel az „Alapvető Hittan” tomista nézeteivel szemben. Meggyőzően cáfolják, hogy a „világmindenségben lévő célszerűségről és rendről” isteni léte levezethető. Szemléltetően igazolják, hogy a növény- és állatvilágban található fajok színes sokfélesége nem az „isteni teremtés” műve, hanem az élőlény és környezete közötti kapcsolatban gyökerező ellentmondások örök feloldásának eredménye. A tanulmány a környezethez való alkalmazkodás által létrehozott egyensúly viszonylagosságának bemutatásával a fejlődés örök voltát mutatja meg. Ez a felismerés jelentkezik már a darwinizmusban, és érvényesül az életnek az élettelenből való keletkezése magyarázatánál is.

A kötet két utolsó tanulmánya az emberi gondolkodás, a társadalmi megismerés tévedéseiben és eredményekben egyaránt gazdag útját vizsgálja az ősember primitív világképétől a ma embere tudományos világképének kialakulásáig. Megmutatja, hogy az ősközösség világképében uralkodó misztikus elemeket, a valóság torz és fantasztikus visszatükrözéseit miként küszöbölik ki és váltják fel fokozatosan a tudományos nézetek, miként támaszkodik az ember mindinkább saját tudására és erejére, és miként veti el a

természetfeletti erőkhöz való folyamodás vallásos kultuszait. A tanulmányokból kibontakozik annak az átfogó képe, hogy a mindenséget csak az eszükkel járó gondolkodók világa miként alakul át a természet kapuzárát feltörő modern ember világává. Megvilágosodik, hogyan oszlatja szét a szocializmus századának tudományja az örökké a Földre teremtett és Földre láncolt ember vallásos legendáját azzal, hogy legyőzve a gravitációs erőt, a „Föld Szellem”-ét, megteszi az első lépéseket a csillagok világa felé.

Kitér az utolsó két tanulmány az egyházaknak a tudományok fejlődése következtében végrehajtott „nagy visszavonulása” fontosabb állomásainak ismertetésére, és vázolja, hogy miként változott a hitvédelem taktikája az egyes korokban. Ennek keretében cáfolja az egyházaknak a modern tudományos tények elemzésével kapcsolatos, a teremtés tényét igazolni akaró legismertebb elméleteit: a „világ hőhalálának”, valamint a „tárguló világegyetemnek” elméletét.

A könyv régóta jelentkező szükségletet elégített ki. Megítélésünk szerint jól használható segédeszköz lesz az iskolai munkában és az iskolán kívüli népművelés területén; a pártoktatás egyes formáiban is segítséget ad az előadóknak, hallgatóknak egyaránt. Külön ki kell emelni a fontosabb fogalmakat, csomópontokat jól hangsúlyozó, a nagy összefüggéseket jól feltáró tipografizálást. Célszerű lenne a második kiadásban — ha röviden is — de foglalkozni a közérdeklődés homlokterében álló néhány más, a modern természettudományos képhez tartozó kérdéssel (kibernetika, geofizika stb.) is.

Solyom Mihály

M. Sz. Kagan: Az iparművészetről. Néhány elméleti kérdés¹

Ha van könyv, amelyre valóban ráillik a „hézagpótló” jelző, úgy Kagan monográfiája az. A marxista esztétikának kevés olyan elhanyagolt területe van, mint az iparművészet elmélete, holott a marxista filozófia lényegéből adódóan ennek inkább az ellenkezőjét lehetne várni. Az elmaradottságnak a könyv előszava inkább a tényeit ismerteti röviden, mintsem az okait elemezné — az okok közül csupán arra utal, hogy a huszas évek heves esztétikai vitáiban elkövetett súlyos vulgarizáló hibák kompromittálták az iparművészet elméletét, így azzal egészen 1956-ig, az

„Искусство” (Művészet) c. folyóirat által az iparművészet lényegéről és specifikumáról indított vitáig — amelyet egy évvel később a „Декоративное искусство СССР” (A Szovjetunió díszítő művészete) c. folyóirat kiadása követett — nem foglalkozott senki sem. Valójában az okokat a marxista esztétika történetének mélyebb rétegeiben kell keresni, hiszen a huszas évek vitái nem keveset tettek az irodalomelmélet kompromittálása érdekében is, az ennek nyomában fellépő elriasztó hatás azonban mégsem hatott bénítóan. Az elmaradás okai között mindenesetre nem jelenték-

¹ М. Кagan: О прикладном искусстве. Художник РСФСР. Ленинград, 1961.

telen szerepet játszhatott az a tény, hogy miközben a marxista esztétika a társadalmi élet gazdasági alapjából vizsgálatainak homlokterébe — igen helyesen — a *termelési viszonyokat* állította, vizsgálva, hogy az ezekre épülő és ezek által meghatározott sokrétű társadalmi viszonyok hogyan tükröződnek a művészetben, valamint hogy az a helyzet, amelyet a művész osztálya elfoglal a termelési viszonyok adott rendszerében, hogyan befolyásolja a művész valóságglátását; eközben a marxista esztétikai vizsgálódásoknak nagymértékben figyelmen kívül maradt — igen helytelenül — a *termelő erő* esztétikai funkciója — márpedig az iparművészet vonatkozásában magától értetődően ez a funkció válik döntővé. Akadályozhatta az iparművészet marxista elméletének kidolgozását az a tény is, hogy a marxista esztétika, amely a művészetet társadalmi tudatformaként fogja fel, rendszerint csupán egészen érintőlegesen foglalkozott azzal a problémával, hogy e tudatforma egyik vagy másik ténye mint pusztán tudati tény (pl. egy művészi elképzelés vagy alapötlet) milyen technikai, anyagformáló (ide értve a szavak anyagának formálását is) műveletek révén nyer anyagi létet — márpedig az iparművészetben éppen az anyagi-technikai oldal válik dominánssá, a tudati mozzanat pedig csak ennek közvetítésével, ennek önmagát többé-kevésbé alárendelve jelenik meg: az iparművészeti alkotás éppen annyira tartozik a társadalmi lét szférájába, mint a társadalmi tudatba.

Az iparművészet iránti elméleti érdeklődés nagyfokú fellendülése egyaránt köszönhető a marxista elmélet XX. kongresszus után meginduló fejlődésének és új gyakorlati igények jelentkezésének: a kommunista társadalom építésének korszakában, amely az elidegenülés egyetemes felszámolásának korszaka; szükségképpen vetődik fel az embert körülvevő, az ember által kialakított tárgyak esztétikai tulajdonságainak a kérdése mint olyan tulajdonságoké, amelyekben emberi tartalom fejeződik ki, s amelyek ezáltal előmozdítják a tárgyi világtól való elidegenülés felszámolását.

Kagan könyve ilyen körülmények között jelent meg — mint címe mondja — „néhány elméleti kérdés” tisztázásának igényével.

Az első fejezet az iparművészet fogalmát tisztázza. Megállapítja, hogy az építészettel, valamint a szobrászattal, a festéssel és a grafikával együtt az ún. térbeli művészetekhez tartozik, amelyeket — két- vagy háromdimenziós — téri jellegük mellett az alkalmazott anyagok közös volta és a műalkotások vizuális jel-

lege is összekapcsol. Ezen belül az iparművészetet (és az építészetet) utilitáris funkciójuk különbözteti meg a képzőművészetektől. Ez az utilitáris funkció lehet reális vagy illuzórikus (pl. az evőeszközül, ill. a fali díszül szolgáló tányér esetében). Van az iparművészetnek egy olyan ága, az ötvösművészet, amelynek eredeti reális funkciója is illuzórikus volt, nevezetesen mágikus hatalom gyakorlása a természet felett; ezt később a társadalom feletti hatalom, a társadalomban elfoglalt magas helyzet jelzésének funkciója váltotta fel. Kagan leszögezi, hogy az eredeti utilitáris funkció elvesztésével az egyes műfajok kihálnak (pl. tetoválás, amelynek eredetileg szintén illuzórikus, mágikus funkciója volt), utalva arra, hogy az utilitáris funkciójukat elvesztett, csak díszítő funkcióval bíró tárgyakhoz való ragaszkodás a kispolgári ízlés egyik szélesen elterjedt tünete. Hiányzik azonban a könyvből a szabatos kritérium az utilitáris funkció elvesztésének, ill. illuzórikussá válásának megkülönböztetéséhez.

Az iparművészet (és az építészett) további lényeges különbsége a képzőművészetétől abban áll, hogy formájának nincs ábrázoló jellege. Az iparművészeti forma a tárgy rendeltetéséből, anyagának jellegéből és megmunkálási technológiájából következik. Esztétikai jellege a szerző szerint nem a külvilág ábrázoló jellegű visszatükröződéséből adódik, hanem abból, hogy kifejezi az iparművész esztétikai érzékét. Felfogásunk szerint ehhez feltétlenül hozzá kell tenni, amit a könyv később, más összefüggésben említ is, hogy ti. az iparművészeti tárgy formája kifejezi alkotójának a képességeit általában, valamint azokat az érzelmeket, amelyek a tárgy használatára ösztönöznek és használatát kísérik, tehát e forma emberi tartalmak érzéki kifejezését nyújtja. Ábrázoló formák esetleges alkalmazását iparművészeti tárgyon a könyv csak abban az esetben tekinti esztétikailag jogosultnak, ha a művész a természetes hűséget megfelelően stilizálva alárendeli az architektónikus formának mint elsődlegesnek.

A könyvön végigvonul az a gondolat, hogy az építészett és az iparművészet, lényegüket tekintve, azonosak egymással. A kettő között a különbség mindössze tárgyaik méreteiben, valamint ebből kifolyólag abban van, hogy az építészett a tárgyain belső kiképzést is alkalmaz, míg az iparművészet a tárgyaknak csupán külső látható felszínét munkálja meg művésziileg. (Ez utóbbi megállapítás egy sor iparművészeti tárggyal kapcsolatban nem helytálló.)

Kagan az iparművészet fajtáiról szólva elveti a műtárgyak anyag szerinti (pl.

porcelán, fa stb.) osztályozását, mivel ez elmosza a határokat az iparművészet és a hasonló anyagokat használó képzőművészet (pl. porcelán- vagy faszobrászat) között. Szerinte helyesebb az utilitáris funkció szerinti osztályozás (bútor, edény stb.), mert ez tartalmi jegy szerint történik. Ennek hátránya csak az, hogy az iparművészet és általában az ipar megfelelő ágai közötti határt mossa el. Az iparcikk csak a termelő művészi szándéka és tehetsége, valamint a fogyasztó művészi igénye alapján válik műtárggyá.

A második fejezet a szépség helyét tisztázza az iparművészetben. „Az egyetlen esztétikai érték” — írja, — „amelyet rendszerint felfedeznek az esztéták ezekben a tárgyokban (ti. az iparművészeti alkotásokban — a recenzens megjegyzi.) — a szépség, haszonnal egyesülve. Éppen ez az, ami egyes teoretikusokat arra kényszerít, hogy az iparművészetet elismerjék művészetnek — hiszen szépséget hordoz magában! Másokat viszont arra kényszerít, hogy kizárják a művészet szférájából — hiszen nem reprodukálja, nem ábrázolja az életet, szépnek lenni pedig — ez még nem elég ahhoz, hogy valamit művészetnek tartsunk.” (36. o.) Kagan magával a két fél közös kiindulópontjával nem ért egyet. Mielőtt azonban az iparművészeti alkotások esztétikai értékének egyéb, bonyolultabb természetű forrásaival foglalkoznék, elemzi az iparművészeti szépséget.

A szerző meggyőző példákon illusztrálja annak a formalista és egyben vulgáris materialista nézetnek a tarthatatlanságát, amely a szépség forrását a tárgyakra valamilyen érzéki-formai tulajdonságában (pl. szimmetria) keresi, majd fontos következtetést von le: „... a tárgy szépségének 'titka' csak a formájának különböző elemei közötti *viszonyban* rejlik, amely a maga részéről meghatározza a tárgy formája és tartalma közötti, a lényeg és a külső megjelenése közötti *viszonyt*.” (38. lap)

Ami mármost az iparművészeti tárgyat illeti, ennek vonatkozásában a tartalmat, a lényegét a könyv helyesen jelöli meg abban, hogy „milyen célra és hogyan hozta létre az ember” (ugyanott). Az ilyen tárgy szépségének forrását az iparos mesteri tudásának látja: „... bármely mesterien kivitelezett tárgy és bármely mesterien végrehajtott cselekvés akaratlanul esztétikai tulajdonságot mutat, szép lesz.” (37. o.) A mesteri tudást így határozza meg „A mesteri tudás a természetet átalakító, de nem kerébe törő erő, olyan erő, amely leigazza az anyagot, de nem követ el rajta erőszakot. A mesteri tudás a legmagasabb foka az ember *szabadságának* az általa megmunkált anyag vonatkozásában...”

(41. o.). Az emberi szabadság tehát az a tartalom, amely a szép iparművészeti tárgy formájában kifejeződik. Sajnos arról a mechanizmusról, amelynek közvetítésével az iparművészeti tárgy készítőjének mesteri tudása, szabadsága a tárgy szemlélőjében szépségként jelenik meg, a szépség érzelmileg sajátosan színezett élményét váltja ki, szinte semmit sem tud meg az olvasó. Ez jelen fejezetben csupán ahhoz a könyv tematikájának vonatkozásában jelentéktelen, de a szerző más munkáiban jelentőséget nyerő tévedéshez vezet, hogy a természeti, az emberkéz által érintetlen tárgy szépségében képtelen felfedezni az objektív emberi tartalmat (amely itt, magától értetődően, több áttételen keresztül fejeződik ki), hanem valamiféle meg nem határozott természeti tartalmat keres benne, megkerülve a közismert kérdést, hogy azok a természeti „tárgyak”, amelyekben pl. a „kígyóság”, a „patkányság” vagy a „mocsárság” természeti tartalmat fejeződnék ki nagyfokú plaszticitással, miért nem szépek mégsem. Később azonban még komolyabb fogatékosságok is erednek ebből a hiányosságból.

Érdekes oldalak foglalkoznak a szépség és a gazdagság összefüggéseivel. Ebben a vonatkozásban háromfajta izlésvilágot mutat be a könyv. Az arisztokratikus izlés csak a ritka, ezért drága anyagot érezte szépnek: ezek formájában az arisztokrácia kivételes társadalmi hatalma jelent meg tartalomként. Ezért azokban a különféle tárgyokban, amelyek e réteg számára készültek, a „közönséges” anyagok (szövet, fa stb.), amennyiben nem nélkülözhetők, el vannak fedve drága díszítéssel. A kispolgár különböző, Kagan által nem vizsgált okokból a formára vonatkozóan átvette az arisztokrácia izlésítéletét, anélkül, hogy a formában kifejezett tartalmat is átvehette volna. Így állt elő a kispolgári izlés jólismert képlete, amely a kisember számára hozzáférhető közönséges anyagok olyan megmunkálását igényelte az ipartól, amely a drága anyagokat utánozza (aranyozás, mímárvány stb.). A kispolgári izlés megnyilvánul az új anyagok vonatkozásában is: a különféle műanyagokból ólomkristály- és porcelánutánzatokat készítenek, a műszállal a selyem és a szőrme külső formáját utánozzák, új épületburkoló anyagokkal a márványt vagy drága fafajtákat, különböző ötvözetekből arany- és ezüstutánzatú ékszerek készülnek stb. Ezzel kapcsolatban a könyv közismertségük ellenére is megdöbbentő példáit sorolja annak az izléstelenségnek, amely a háború utáni évek szovjet iparművészetében és építészetében jelentkező gigantomania kapcsán megnyilvánult. Az arisztokratikus és a kispolgári

ízléssel a szerző a demokratikus ízlést állítja szembe, amely azt a mesteri tudást értékeli, mellyel a művész a legszélesebb rétegek számára hozzáférhető olcsó, egyszerű anyagból is ki tudja hozni ennek az adekvát formáját (az illusztrációk bemutatnak néhány ízléses kísérletet egyes műanyagok saját, eredeti formájának kialakítására).

A harmadik fejezet az iparművészeti képpel (образ) foglalkozik. Az iparművészet, akárcsak a zene (és természetesen hasonlóképpen az építészet is), „nem-képzőjellegű képpel” (неизобразительный образ) operál: a festő vagy a szobrász „a látható világ konkrét tárgyainak egészjellegű képét reprodukálja, csupán olyan mértékben módosítva ezt, amilyenben ez a művésznak az emocionális-kifejező jelentés erősítéséhez kell; ami azonban az iparművészt illeti, ő a hasznos tárgyak formájának létrehozásakor nem reprodukálja a természet egészjellegű tárgyait, hanem csupán felhasználja a bizonyos emocionális 'töltéssel' bíró formájuknak szerkezeti törvényszerűségeit.” (76. o.) Míg az iparművészeti tárgy szépsége csak alkotójának mesterei képességeit juttatta kifejezésre, addig a „nem-képzőjellegű kép” révén „az iparművészet tárgyai nemcsak azokat jellemzik, akik létrehozzák őket, hanem azokat is, akik számára létrejönnek — hiszen az emberek mindig arra törekcsenek, hogy saját képükre és hasonlatosságukra válasszanak dolgokat maguknak, hogy ezek a dolgok 'kísérjék' őket az életben, és ugyanakkor 'magyarázzák', hogy kicsoda vagy ki szeretne lenni a tulajdonosuk”. (. . .). (75. o.)

Az iparművészeti tárgy esztétikai értéke elsősorban nem annyira szépségéből, mint inkább ebből a „nem-képzőjellegű képből” fakad. Az iparművészeti esztétikum nem öncélú: miután a tárgy szépsége elvontan vonalmat kelt a tárgy irányába, a kép, amely főként a tárgy használatával kapcsolatos érzelmeket, hangulatokat, lelki állapotokat fejezi ki, konkrétan a tárgy használatának megfelelő irányba hangolja lelkileg az embert (pl. a művészileg kiképzett tárgyakkal berendezett dolgozószoba munkára, a hálószoba berendezése alváásra stb.), eszmileg-érzelmileg megszervezi az ember életét, segít „gondolatok és érzelmek meghatározott sorát váltva ki benne. . . szervesen és hatásosan cselekedni ebben vagy abban a környezetben” (79. o.). Kagan szerint az ember művészileg kiképzett környezetében mindennek az érzelmi felhangolás ezen funkcióját kell szolgálnia a helyiség építészeti kiképzésétől az emberek által viselt ruháztatig. „Az ízléses öltözökés készsége” — olvassuk a 81. oldalon — „nemcsak azt jelenti, hogy tudunk szépen

öltözni, hanem azt is, hogy tudunk helyenvalóan öltözni, vagyis úgy, hogy a ruha elősegítse az adott életfolyamat tartalmának megfelelő emocionális légkör létrehozását.”

Az iparművészeti esztétikum ezen érzelmi szervező funkciójával kapcsolatban egy igen figyelemre méltó gondolattal találkozunk a könyvben. Kagan kimutatja, hogy az iparművészet minden korban azon tevékenység tárgyi feltételeinek körére összpontosult, amelyet az uralkodó ideológia a legjelentősebb tevékenységnek tekintett. Pl. a középkorban csodálatos művészi kiképzést nyertek a lovagi harci eszközök, valamint a templomok és a bennük elhelyezett különféle kegszerek. Ez érzelmileg mozgósította a kor embereit a legjelentősebbnek tartott tevékenység folytatására. E logikának a szocialista társadalomban is érvényesülnie kell, amelynek uralkodó ideológiája a termelő munkát tekinti a legjelentősebb tevékenységnek: a dolgozó embert olyan tárgyakkal kell munkahelyén körülvenni, amelyek optimális hatásokkal mozgósítják érzelmileg a munkatevékenység folytatására, hogy a munkavégzés ne csupán anyagi kényszer vagy jó esetben kötelességtudatból vállalt belső kényszer legyen, hanem élvezet. Ismeretes, hogy újabban nagyobb gyárakban pszichológus- és mérnök-kollektívák együttesen munkálkodnak ilyen esztétikai tulajdonságokkal bíró tárgyak és általában ilyen hatású környezet tudományos kialakításán (színdinamika, gépek formatervezése stb.). Kár, hogy a könyv nem tisztázza azt az ezzel kapcsolatban felvetődő kérdést, hogy milyen viszony van a jelzett tudományos alkalmazott pszichológiai-műszaki tárgyformálás, környezetalakítás (amelynek megvan a fogyasztási cikkekkel, a szabad időben használt tárgyakkal és a szabad idő eltöltésére szolgáló környezetekkel kapcsolatos ága is) és az iparművészet között. Pedig valószínűnek látszik, hogy itt egy sajátos dialektikus összefüggés érvényesül, amellyel a marxista esztétikának elméleti és gyakorlati érdekből egyaránt foglalkoznia kell: az egyedi iparcikkek kézműves-művészi megformálását szükség-szerűen váltotta fel, ill. szorította teljesen a perifériára a nagyüzemi, olcsó, de ennek feltételeként művészetlen szabványos tömegtermelés, hogy majd egy bizonyos ponton (amelynek tudományos, technikai és társadalmi feltételei még pontosan feltárandók) ez a termelés kialakítsa maga adekvát eszközeit ugyanannak az emocionális mozgósító hatásnak az elérésére, amely az iparművészetnek a termékeivel mindig célja volt. E harmadik szakasznak feltétlenül hasznosítania kell tudományo-

san azokat az eredményeket, amelyeket az érzelmi mozgósítás terén az iparművészet ösztönösen elért, sőt egy-egy új, tömegtermelésre kerüendő hatásos forma kialakításához valószínűleg a jövőben sem lesz nélkülözhető a pszichológus és a mérnök exaktsága mellett az iparművész intuíciója.

Kagan alaposan vizsgálja az iparművészet (és az építészet) viszonyát a másik olyan művészethez, amely szintén „nem-képzőjellegű képekkel” fejez ki érzelmeket mozgósít emocionálisan: a zenéhez. A közöttük lévő különbségeket az előbbinek utilitáris oldalából (amellyel a zenében csak kevés műfaj — bölcsdal, katonainduló stb. — rendelkezik), valamint téri jellegeből lehet levezetni. Az iparművészet téri, ill. a zene idői jellegéből következik, hogy „míg a zeneműnek lehetősége van arra, hogy az emberi érzelmeket valóságos mozgásukban, lefolyásukban, változásukban, fejlődésükben, összeütközésükben, harcukban fejezze ki, addig az iparművészeti alkotás csupán meghatározott lelki állapotot, statikusát, változatlan, örökkévalót a maga szilárdságában képes megtestesíteni” (85. o.). Az utilitáris funkcióból adódik az a sajátosság, hogy „eltérően a zeneműtől, még az összes többi műalkotástól is, amelyek csak akkor hatnak az emberre, amikor jószántából és speciálisan feléjük fordul, elvonva magát minden dologtól és elfoglaltságától, az iparművészet és az építészet műalkotásai magában a gyakorlati, a mindennapi élettevékenység folyamatában, ezeknek a műveknek a használatá során hatnak az emberekre” (85—86. o.). Mivel mindennek következtében egy-egy iparművészeti tárgy csak rövid pillanatokra köti le az ember észlelő figyelmét, és mivel egy-egy tárgy emocionális tartalma, amellyel hatást tud gyakorolni, csupán elemi, ezért az iparművészeti (és az építészeti) alkotások a zeneiektől és egyebektől eltérően egyenként nem, csak az embert minden oldalról körülvevő művészien szervezett együttesükben fejtik ki tartósabb hatásukat.

Miután a szerző jól megválasztott illusztrációk finom érzékűl áruklódó elemzésével sokoldalúan bizonyítja, hogy az iparművészeti képzés alapvető eszköze az architektonikai kiképzés, külön fejezetekben vizsgálja az iparművészet olyan kiegészítő eszközeit, mint az ornamentika és a képzőművészeti jellegű mozzanatok.

Az ornamentikáról szóló fejezet hangsúlyozza, hogy az ornámens célja a szó etimológiájával (ornare = díszíteni) ellentétben nem a díszítés, hanem a felületek kétdimenziós architektonikájának, tagolásának, különböző felületi elemek kiemelésének megteremtése, ami hozzájárul a

háromdimenziós architektonika által kialakított „nem-képzőjellegű kép” teljessé tételéhez. A geometriai és az ábrázoló ornamentek kérdésének érintése után Kagan helyesen hangsúlyozza, hogy „az ornámens képi tartalmassága nem abban rejlik, hogy motívumai 'ábrázolhatnak' valamilyen tárgyat, hanem elsősorban abban az emocionális princípiumban, amely kifejeződik mind a motívum formája, mind a színviszonyok, mind a minta kompozícióritmikus 'mozgása' által” (102. o.). Sajnos azonban a könyvnek az a fogyatékosága, amelyet már korábban jeleztünk, hogy ti. nem próbálja megvizsgálni azokat a pszichológiai áttételeket, amelyek kereszttől emberi tartalmak tárgyi formában kifejeződnek, itt oda vezet, hogy a szerző kénytelen a különböző ornamentikai motívumok emocionális tartalmát tekintve, akár csak a háromdimenziós architektonika emocionális vonatkozásai tekintetében is, egyes példák leíró jellegű elemzésére korlátoznia magát. Bár a példák jó érzékkel vannak megválasztva, s elemzésük is nagyon finom hozzáértést mutat — mindez mégsem pótolhatja azoknak a törvényszerűségeknek a feltárását, amelyek révén bizonyos formai elemek képesek meghatározott emberi érzelmeket, hangulatokat, lelki állapotokat kifejezni, és másik emberben felkelteni.

A képzőművészeti eszközök iparművészeti alkalmazásáról szóló fejezet a két rokon művészet szintézisének három módját említi: a) amikor valamilyen hasznos tárgy egyszerre mind valaminek az ábrázolása is (erre az illusztrációk között példaként egy magyar készítményű, aranyhalat ábrázoló asztallámpa-tesztet találunk), b) amikor nem az egész tárgy, hanem csak valamilyen része van képzőművészileg kiképezve (pl. állatlábat ábrázoló asztalláb), és c) amikor a képzőművészeti elem kétdimenziós és a tárgynak vagy valamely részének felületét borítja. A szintézist mindhárom esetben közös törvények szabályozzák: 1. „... az iparművészet bármely alkotásának alapfunkciója nem valamilyen ábrázolás bemutatása, hanem az utilitáris rendeltetésének betöltése... Ebből az következik, hogy az iparművészeti tárgyon használt ábrázolásnak alá kell lennie rendelve e tárgy gyakorlati rendeltetésének... Az ábrázolás alárendelődése az iparművészeti tárgy gyakorlati rendeltetésének kettősen fejeződik ki: érinti ezen ábrázolásnak mind a tartalmát, mind a formáját” (127. o.). E törvény megszegésének olyan példáit említi, mint a hatyú alakú hamutál (nálunk akadt iparművész, aki Liszt Ferenc arcképét szoborta hamutálba!), mint evőtányér, amelynek belsejét

bizonyos személy arcképe díszítette (nálunk készítették olyan tárgyért, amelynek aljáról a levesen keresztül egy szarvasbogár képe tetszett át) stb. 2. „... az ábrázoló elv az iparművészetben... közvetlenül függ a konstrukciós megoldástól is” (130. o.). Részben ebből ered az ábrázolás stilizálásának a követelménye, ami kizárja minden olyan dolognak az ábrázolását, amelynek természetes alakján erőszakot kellene elkövetni az iparművészeti tárgy természetes konstrukciós megoldása szempontjából (pl. ráncokban leomló drapériákat nem szabad tematikus képpel díszíteni, hiszen ennek zömét a ráncok eltakarják). Még inkább rontja a tárgy esztétikai értékét, ha a konstrukciós megoldást torzítják el az ábrázolás kedvéért. 3. Míg a festészetben, a grafikában, szobrászatban a művész szabadon választja ki azt az anyagot, amely a legmegfelelőbbnek tűnik neki az általa létrehozandó mű tartalmának kifejezéséhez, addig az iparművészetben ilyen abszolút szabadsággal a művész nem rendelkezik. Az anyagot itt nem a képzőművészeti, hanem a funkcionális-konstrukciós feladat diktálja, és a képzőművészeti eszközöket alkalmazni kell az anyaghoz, amelyet nem ezek határoznak meg. (138. o.) Ez a másik forrása a stilizálás követelményének.

Kagan felveti a kérdést: Ha az iparművészet és képzőművészet szintézise ilyen megkötésekkel jár, akkor mi ösztönzi mégis a művészeket ilyen szintézisre? A kérdésre a következő választ adja: „... a képzőművészetek bevonása az iparművészetek 'segítésére' az iparművészet ideológiai aktivitálásának célját szolgálta. Itt ugyanarról az okról van szó, amely az építészetnek a szobrászattal és a festészetrel való szintézisét életre hívta, ugyanarról az okról, amely... a zenének a szöveggel, az irodalommal való szintézisét szülte... Nem-ábrázoló természetüknél fogva az építészet és az iparművészetek képesek megtestesíteni az ember érzelmi életének olyan megnyilvánulásait, amelyek hozzáférhetetlenek a festészet és a szobrászat számára, ez utóbbiak azonban olyan világos, érthető és határozott intellektuális, ideológiai tartalmat — vallásit, politikait, filo-

zófiai — hordoznak magukban, amelyeknek saját eszközeikkel való elsajátítására a nem-ábrázoló művészetek nem is gondolhatnak.” (140. o.)

Ebből a megállapításból ered az a nagy elvi fontosságú következtetés, amelyet Kagan könyvének záró fejezetében levon. Itt arról olvashatunk ugyanis, hogy az iparművészet elszakítása az építészettől és helyette a képzőművészetekkel való rokonítása két egymással homlokegyenest ellentétes, de esztétikailag egyaránt torz következményhez vezethet: vagy „táblaképzizmus”-hoz („станковизм”), vagy absztrakcionizmushoz. „... éppen úgy” — írja Kagan —, „ahogy a 'táblaképzizmus' az iparművészetben azt jelenti, hogy a kép létrehozásának az iparművészetre nézve specifikus nem-képzőjellegű módját felcserélik azzal a képzőjellegű móddal, amely a festészetnek és a szobrászatnak a sajátja, így az absztrakcionizmus annak eredményeként keletkezik, hogy a festészet és a szobrászat képzőjellegű 'nyelvét' felcserélik az iparművészet nem-képzőjellegű 'nyelvével'. Magától értetődik, hogy e hamis tendenciák mindegyikének megvannak a maga társadalmi-ideológiai gyökerei. A 'táblaképzizmus' tendenciája a szovjet iparművészetben a művészetünk eszmeiségével kapcsolatos azon részint naiv, részint vulgarizáló értelmezés következménye volt, amely az iparművészetektől az ideológiai telítettség ugyanolyan mértékét követelte, amilyen a képzőművészeteknek a sajátja. Ami viszont az absztrakcionizmust illeti, ezt a burzsoázianak a képzőművészetek ideológiai aktivitásától való féltelme és az a törekvés szüli és tartja fenn, hogy megfoszsa a képzőművészeteket ezen aktivitástól.” (154—155. o.)

Kagan könyve igen magas színvonalú, elméleti megállapításokban gazdag munka. Jelzett hiányosságai is rangosak: nem bosszantják az olvasót az ismeretek hiányának vulgarizáló „áthidalásával”, hanem a szerző által folytatott elméleti vizsgálatok továbbvitelére ösztönöznek.

Garai László

Katharina Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie¹

A század huszas éveinek elején Marburgban, az újkantianus irány egyik főfészkében rövid ideig egymás mellett működött N. Hartmann, aki már véghezvitte feltűnést keltő áttörését az újkantianizmus

ismeretelméleti idealizmusán — a „Metaphysik der Erkenntnis” 1921-ben jelent meg először — és Heidegger, aki Hartmann támogatásával nyerte el Marburgba való meghívását. A marburgi együttlét azonban

¹ Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1962. 180 o.

korántsem tette lehetővé a két filozófus együttműködését már pályájuknak e korai szakaszában sem, az őket elválasztó mély elvi ellentétek következményeképpen. (A már Marburgban jelentkező ellentétükre, valamint a Hartmann és az egzisztencializmus közötti ellentétre általában rámutat és hozzá adalékokat szolgáltat Robert Heiss tanulmánya, amely az általa és Heinz Heimsoeth által szerkesztett emlékkönyvben („Nicolai Hartmann, Der Denker und sein Werk” Göttingen, 1952) jelent meg. Pályájuk további során ezek az ellentétek a műveikben egymással folytatott polémiaiban jutottak kifejezésre. Újabban pedig a hartmanni művel szemben Heidegger követőinek táborából felhangzó kritika igyekszik feltárni, analizálni, saját céljai szempontjából kiaknázni ezeket a régtől fogva megmutatkozott ellentéteket.

Kanthack, aki Heidegger gondolatának terjesztői közé tartozik (l. művét: „Das Denken Martin Heideggers, Die Grosse Wende Der Philosophie” Berlin, 1959), jelen munkájában arra vállalkozik, hogy Hartmann filozófiájának kritikai, mégpedig elsősorban immanens kritikai elemzése útján elvezessen bennünket egy új gondolkozásmód szükségességének felismeréséhez. Ezen új gondolkozásmód lényegét természetesen Heidegger filozófiai alapjainak alkotják.

Kanthack legtöbbet Hartmann három művére hivatkozik. Ezek: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis” (1921), „Zur Grundlegung der Ontologie” (1935) és „Der Aufbau der realen Welt” (1940). Már a címek is mutatják, hogy a vizsgálat előterében a hartmanni gondolkodás alapvetően ontológiai irányultsága áll. Hartmann (ontológiai nézeteinek meglehetősen terjedelmes magyar nyelvű ismertetését adja a neotomizmus szempontjából Bárd J.: „Az idealizmusból a realizmus felé. Hartmann Nicolai ismeretelméleti valóságтана”. Budapest, 1943), mint ismeretes, az ismeretelméleti kutatásai során eljutott ahhoz az eredményhez, hogy a megismerés — szemben az idealizmus álláspontjával — tőle függetlenül létező, a tudattól független tárgyra irányul. Az alany és a tárgy között tehát az ontológiai viszony az alapvető, és ezért az ismeretelmélet problémáinak megoldásához kritikai ontológia kidolgozása szükséges. Ennek a kritikai ontológiának, a létező tudományosan megalapozott kategória-rendszerének kiépítésére tett kísérlet a hartmanni életmű teljesítménye.

Kanthack azonban az ontológia végéről beszél. Kritikával fordul az ontológiákat és metafizikákat létrehozó és életető gondolkozási módszerekkel szembe, amelyeknek

történetileg utolsó, nagy jelentőségű példáját Hartmann ontológiáját tekinti.

A szerző „kritikai” elemzésének központi magva, az egész művön végighúzó alapgondolata az, hogy a lét és megismerés viszonyának kérdésében — márpedig ennek a viszonynak a megítélésétől függ az ontológia lehetőségének elismerése vagy tagadása — az ontológiai és gnoszeológiai gondolkodás eddigi története által kínált megoldások olyan ellentmondásos körben mozognak — ezt ő „gnoszeo-ontológiai kör”-nek (gnoseo-ontologischer Zirkel) nevezi —, amelyből kivergődni csak egészen új, a hagyományos utakkal szakító gondolkozásmód kialakításával lehetséges.

A gnoszeo-ontológiai kör lényege a gnoszeológia és az ontológia, az ismeretelmélet és a lételmélet egymásrautaltsága, kölcsönös függősége és feltételezettsége. Az ontológia megalapozása, a kritikai ontológia nem lehet meg anélkül, hogy ne építsen ki ismeretelméletet, hogy ne mondja meg, mi a megismerés. A kritikai ismeretelmélet pedig nem jöhet létre anélkül, hogy ne körvonalazzon egy lételméletet, hogy ne mondjon véleményt általában a létről.

Amit ugyanis a létről tudunk, az a megismerésből származik. És ha a lét független is a megismeréstől, a létről való ismeretünk nem független a megismerés önmegismerésétől. Az ontológiai probléma ezért visszavezet a gnoszeológiához, az ontológia a gnoszeológiától függ.

Másrészt azonban a gnoszeológia függ az ontológiától, hiszen a megismerés a többi mellett csak egy lehető vonatkozás a létezők között, amelyekkel általában az ontológia foglalkozik, tehát neki kell megmondania, hogy mi a megismerés. A megismerés problémájának megoldása mindig feltételez egy lételméletet.

Minden metafizikában és ismeretelméletben tehát „egyhuzamban” van kimondva, hogy mi a létező egészében, és hogy mi a megismerés. A gnoszeo-ontológiai kör kísérlet arra, hogy a létező összefüggését megalapozzuk, és egyidejűleg megmondjuk, mi a megbízható megalapozás.

Ennek a circulusnak a létrejötté Kanthack szerint az európai filozófiai gondolkodás történetében újra meg újra végbe megy. Történeti példái között nemcsak a „nyíltan metafizikai teóriák” képviselői (Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Fichte, Hegel), hanem a „tisztán ismeretelméleti”-ként mutató irányzatok is szerepelnek (pozitivizmus, újkantianus elméletek). Hartmann érdeme és jelentősége Kanthack számára abban áll, hogy szembeszállva az újkantianizmussal jellemző ismeretelméleti felfogással, amely szerint az ismeretelmélet egy autonóm, ön-

magában megalapozott diszciplína szerepét játszhatja, rámutatott a megismerés problémájának metafizikai jellegére, arra ti., hogy a megismerés egy tudatunkon kívüli fekvő magánvaló dolog megragadása. Ez a „felfedezés” lehetővé tette Hartmann számára a gnoszeo-ontológiai kör megpillantását, annak felismerését, hogy — Hartmann szavaival — „az ismeretelmélet éppen úgy feltételezi a metafizikát, mint a metafizika az ismeretelméletet”. Hartmann a gnoszeo-ontológiai kör jelentőségét „félreismeri”, mert nem megy odáig, mint Kanthack, aki szerint ennek komolyan vétele minden metafizika és ontológia, de a kritikai megalapozhatóság szempontjából minden ismeretelméletnek is az „egyenértékűségét” (Gleichwertigkeit) vonja maga után, ami csak szelidebb kifejezés arra, amit más helyütt önkénynek, dogmatizmusnak, merő spekulatív döntésnek nevez. Ezért Kanthack a továbbiakban az ontológia megalapozhatóságára vonatkozó hartmanni nézetek, a „kiütközés” kritikájával foglalkozik.

A megalapozás fontos gondolati eszköze Hartmannnál az, amit ő a „probléma metafizikájá”-nak (Metaphysik der Probleme) nevez. Hartmann szerint a létező meghatározott részeit tisztán önmagukban lehet vizsgálni, lehetséges a megismerés izoláló szemlélete. Az ontológiai megismerés a filozófia kibontakozása során haladást tesz, ezt a haladást a problémataralmak irányítják. A problémataralmak történeti mozgása a lét egyre teljesebb öntükröződéséhez vezet.

Hartmann elméletében fontos problémák rejtőznek: ilyen a megismerés haladásának, történeti fejlődésének kérdése, amelynek pozitív értelemben való alátámasztására Hartmann olyan „pragmatiztikus” érvet is felhoz, mint az ismeret és tudás gyarapodásának a gyakorlati felhasználhatóság, az embernek a világban kialakítandó uralmi helyzete szempontjából felfogott indokolása. Egy másik, de az előzőtől elválaszthatatlan probléma — mivel Hartmann az ontológiát mint a részterületek eredményeinek szintézisét gondolja el — a filozófia és a tudományok kapcsolatának körébe vág. Az ontológia — Hartmann-nál ez annyi, mint kategóriatan — kategória-állománya ugyanis a különböző metafizikai rendszereken keresztül folytonosan fejlődik. Ezt a fejlődést, a kategóriák növekvő biztosítottóságát pedig az emberi gyakorlat igényeit szolgáló tudományok ismeret-akkumulációjának haladásában való részesülés teszi lehetővé. A kategóriáknak ez a történeti mozgása, tévelygéseken és kisiklásokon át, végül — s éppen Hartmann-nak a fejlődés ered-

ményeit learató „epigon” filozófiájában — a létnek az emberi szellem és fejlődése által lehetséges legteljesebb öntükröződését éri el.

Kanthack állásfoglalása ezekben a kérdésekben negatív. A hartmanni haladás-gondolatot, amellyel kapcsolatban érdekes párhuzamok adódnak Hartmann és Hegel között, mint teleológiai történet-metafizikát elutasítja. A „problémák metafizikája” szerinte egy merőben dogmatikus történeti ontológia gondolati eszköze. A dialektikáról egyébként megjegyzi, hogy annak antihetikus eljárásában csupán a lét és semmi összeszövődésének feltűnése a lényeges, de ez a belátás is megsemmisül, ha a dialektikát mint módszert alkalmazzuk. Ez ugyanis másként nem lehetséges, mint hogy metafizikai „történeteket” „mesélünk”, amelyek aszerint fognak különbözni, hogy mit tételezünk alapvető ellentmondásként a létezőben: egy spirituális vagy egy anyagi-gazdasági antihetikát. Akárhogyan is, mindenképpen előáll a gnoszeo-ontológiai kör.

A filozófia és a tudományok kapcsolatának lehetőségét, aminek Hartmann kategória-analizáló ontológiája kiépítése szempontjából alapvető fontosságot tulajdonít, Kanthack elvileg elutasítja. Szerinte a tudományoknak a létező részleteinek vizsgálatában elért eredményei nem járulhatnak hozzá — főleg az időnként megismétlődő alapvető krízisek (Grundlagenkrisen) miatt — a létezővel általánosságban foglalkozó ontológia, az ontológiai kategóriák kiépítéséhez. Ezzel szemben megemlíthetjük, hogy pl. Hans-Joachim Höfert az idézett Heimsoeth—Heiss-féle kötetben írt tanulmányában („Kategorialanalyse und physikalische Grundlagenforschung”) a hartmanni műben a filozófia és a természettudományok újra való találkozásának alapját pillantja meg, és a hartmanni kategória-analízist megfelelő kiindulási pontnak tartja a fizikai fogalmak és teóriák kategóriális struktúrájának vizsgálatához, ami szerinte a fizikai alapvető kutatás feladatkörébe tartozik.

A szerző, miután elvetette Hartmann történeti jellegű kísérletét ontológiájának mint egy gondolati fejlődés kitüntetett végpontjának megalapozására, és közben a hartmanni gondolkodás igen érdekes ingadozásaira és megsejtéseire irányította figyelmünket (pl. a létrétegek tana és a megismerés fejlődésével kapcsolatban, ahol Hartmann-nál a materialista dialektika felé tett nekifutással találkozunk), ráter azoknak az érveknek az elemzésére, amelyekkel Hartmann az ismeretelmélet, az ismeretfolyamat vizsgálata felől akarja megnyitni az utat egy realista ontológiához.

Emeljük ki a Hartmannnál fontos szerepet játszó irracionálé problémáját. Az irracionálé itt nem azt jelenti, hogy van valami önmagában megismerhetetlen, hanem azt, hogy van a számunkra megismerhetetlen. A szubjektum számára a megismerhetőségnek a szubjektum által feltelezett, el nem tolató határai vannak. Hartmann szerint ezek a határok valóban fennállnak, és vitázik az ellenvetéssel, hogy a megismerési folyamat haladásában mindig újra sikerül valamit, ami egy ideig a ratio számára áthatolhatatlannak mutatkozott, átlátni, és ezért sohasem tudhatjuk bizonyossággal, hogy vajon az emberi megismerés számára van-e végleges irracionálé, amihez Hartmann ragaszkodik. Ezt bizonyítják érzéki és nem érzéki megismerésünk korlátai. Pl. a tudomány gyakorlatában nagyon érezhető határokká ütközik, metafizikai jellegű problémákba, amelyek megszüntethetetlen irracionális beütést tartalmaznak (az élet talánya, a pszichológiai egység, a szabadság, az első ok). Továbbá: a létező princípiumai (a létkategóriák) között vannak olyanok, amelyek a megismerési kategóriákhoz elvileg nem illenek. Ezek azután a kutatásban mint olyan problémapontok jelentkeznek, amelyeknél egy aporia megoldása mindig egy új aporiát tesz láthatóvá. Ilyen létkategóriák: a végtelenség, a kontinuum, a szubsztátum, az individualitás, a konkrét totalitások, tehát egyrészt a legegyszerűbb, legegyszerűbb, másrészt a legkomplexebb. Viszont a mi megismerésünk szervezete a megfelelő ellenkategóriákhoz van láncolva: végesség, elkülönítettség (Diskretheit), megformáltság (Geformtheit), a típuszerű (das Typenhafte), a résznézőpont (der Teilaspekt). Az irracionálé bizonyítékaként hozza fel Hartmann a megismerésnek a logikai törvényekhez való kötöttségét is. Hogy a valóság milyen mértékben felel meg ezeknek, nem lehet bizonyossággal megmondani. Az antinómiák fellépése nagyon valószínűtlen teszi, hogy a létező az ellentmondás törvényéhez maradéktalanul illeszkedik. Ha azonban a létező ellentmondást tartalmaz magában, akkor az antinómiák megoldhatatlanok, sőt már a megoldásukra tett kísérlet is tévút. Hartmann szerint a megismerhetetlenek, az irracionáléknak a megismerésben való jelentkezéséből, a létező számunkra adódó irracionálisából annak magánvalóságára következtethetünk: ha van megismerhetetlen, akkor ennek szükségképpen függetlenül kell fennállnia a szubjektumtól, tehát magánvaló léttel kell bírnia.

Kanthack ellenvetése szerint az irracionális konstatálása csak azután lehet-

séges, miután egy kérdés fel van vetve, egy kérdés, amely az ember gondolkozási lehetőségeitől elválaszthatatlannak mutatkozik. Ez a kérdés meghatározott módon és meghatározott irányban egy valami felé kell hogy irányuljon, és ezért ennek a valaminek ismertnek kell lennie. Az irracionális mindig csak egy prelogikus módon feltűnt dolognak a logikai áthatolhatatlansága lehet. A megismerés minden nyugtalansága, minden önmagán túl tendálása csak a kérdezés útján mehet végbe, és annak ami kérdezve lett, már előzőleg meg kellett mutatkoznia. A megismerés alapja Kanthacknál a létező megmutatkozása, maga-megmutatása (Sichzeigen des Seienden).

A szerző foglalkozik azokkal a nehézségekkel is, amelyek Hartmann-nál egyrészt az irracionálé fogalmának túlságos merevsége (der Vernunft Unzugängliche, Transintelligible), másrészt „fellazítása”, a megismerés számára való hozzáférhetővé tétele szándékából adódnak, valamint azokkal a nehézségekkel, amelyeket az irracionálé jelentőségének elismerése egy valóság egészét átfogó ontológia kialakítása szempontjából jelent, amire Hartmann igényt tart.

Meg kell említenünk Hartmann metodológiai javaslatát, amelyet az ontológia konkrét kiépítését illetően az ontológia fogalomképzésének sajátosságára vonatkozóan tesz, mivel itt megint a tudományokhoz való viszony elvi jelentőségű kérdése kerül előtérbe. Szerinte minden szaktudomány már némileg ontológiát űz. A filozófiai ontológia azonban ettől különbözik, mert sokkal nehezebb és bizonytalanabb: tárgya nem a rész, hanem az egész. Tárnya sokkal inkább irracionális, és a fogalmi felfogáshoz, amely mindig racionális, sokkal nehezebben illeszkedik. Fogalomképzése ezért a tudományosnál inkább kísérlet- és hipotetikus jellegű. Hartmann különbséget tesz a gondolkodás (Denken) és megismerés (Erkenntnis) között. A gondolkodás a hipotézisképzés szerve, egy lépéssel megelőzi a megismerést. Fogalomképzése a nehezkesebb megismerésével szemben mindig anticipáció, projekció. A gondolkodásban nem valósul meg a magánvaló ismerettárgy objekciója — ez a különbség gondolkodás és megismerés között. A gondolkodás szférája az objekció zónáján minden irányban némileg túlterjed. A gondolkodás kivételül, projiciálva az ismeretlenbe ütközik. Az ontológia fogalomképzése ilyen „projektív fogalomképzés”. Hartmann a természettudományokra hivatkozik, amelyek szintén használnak hipotetikus fogalmakat. Szerinte az ontológiai fogalmak, a létkategóriák

és a természettudományos fogalmak hasonló hipotetikus projektív eljárást követnek: egy módszer köt itt össze tudományt és filozófiát.

Kanthack azonban elutasítja a tudománynak és az ontológiának mint átfogó létértelmezésnek ezt e metodikai szempontból való egyenlővé tételét. Szerinte áthidalhatatlan a különbség. Lehetetlen egy átfogó, egyetemes metodika kifejlesztése, amely magában foglalná a deskriptív, a kauzál-analitikus és szellemtudományi eljárásmodokat, és ezek együttműködését totális metodikailag egyértelmű módon irányítani tudná.

Nem árt itt emlékeztetnünk a „két kultúra” körül nálunk folyó vitához is kapcsolódva (Id. különösen Németh László és Sükösd Mihály hozzászólásait) a fiatal Marx megjegyzéseire a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban és a „Német ideológiá”-ban az egységes, az ember és a természet történetét egyaránt magában foglaló „történet” tudomány lehetőségéről és szükségességéről, ami egy egységes és átfogó — „történeti” — módszertan kialakulását is jelentené. Kanthack véleményével szemben a tudományok fejlődése is ennek a lehetőségnek az irányába mutat, amennyiben egyre gazdagabb tagozódásában, közvetítő szakok kialakulásában, a komplex módszer iránti növekvő igényében, minden alapvető krízis ellenére, sőt ezek által a létezőről való egységes tudás kialakítása felé tart, és ezzel Hartmann-nak a tudomány és filozófia összekapcsolására, a filozófia tudományos megalapozására vonatkozó törekvéseinek jogosultságát és szükségességét — eredményeitől eltekintve is — igazolja.

Anélkül, hogy a gazdag problematika további részletezésébe mehetnénk, mellőzve tehát sok egyéb mellett pl. az emocionális aktusok vizsgálatából adódó kérdéseket, amelyek Hartmann-nál a külvilág realitása melletti döntő bizonyíték szerepét játsszák, és amelyekkel kapcsolatban Kanthack felhasználva a heideggeri Vorhandenes és Zuhandenes fogalmát a megismerésben, ill. az érzelmi aktusokban adott valóság megkülönböztetésére, a racionális, kategóriális gondolkodás ellen indít támadást vagy mellőzve az erkölcsi értékeknek az emocionális aktusokhoz kapcsolódó kérdését, amelyeknek Hartmann Max Schelerhez közeledve, ideális magánvaló létet tulajdonít, és Kanthack találó megjegyzéseit is az „értékabszolutizmus” kritikájához, említsük meg csupán Kanthack végkövetkeztetéseit.

Szerinte Hartmann kiútja a nehézségekből mindig annak feltételezése, hogy az ember megismerési relációi be vannak

ágyazva a létrelációk keretébe, és hogy a létfolyamat maga segíti, irányítja, és juttatja helyes célhoz a megismerési folyamatot — ez pedig Kanthack szerint klaszszikus petio principii, mert a keresett és igazolandó ontológia már előfeltételezte van.

Példaként felhozza erre Hartmann állásfoglalását az ún. „tudattétel” (Satz des Bewusstseins) alternatíváját illetően, amelynek ellentétes téziseit használják fel a különböző ismeretelméletek. A létező vagy a tudatban van és a tudat nem tud önmaga terén túl lépni, vagy pedig a tudat lényege szerint (wesensmässigkeit) „kinyúlhat” a magánvalóhoz, akár közvetve akár közvetlenül. Hartmann az utóbbi lehetőség mellett foglal állást. Hasonlóan jut a realizmus megalapozásához J. P. Sartre is („ontológiai bizonyíték”). Kanthack szerint ez megvilágítja, hogy csak a gnoszeo-ontológiai körben lehet válaszolni arra a kérdésre, vajon a tudat képes-e önmagán túljutni (transzcendálni) vagy nem. Az immanencia tana is kénytelen ontológiához folyamodni, legyen az egy egyén fölötti tudat (pl. Fichténél) vagy egy monáshközösség (Leibniznál) feltételezése.

A gnoszeo-ontológiai kör felismerése után, s ennek feltűnése volna a metafizika lényege, a kialakítandó új, igazi létéről való gondolkodást (Seinsdenken), amit Kanthack Heidegger nyomán ajánl, nem lehet metafizikának vagy ontológiának nevezni, mert ezek a létezőt a létezőből s nem a létből kiindulva értelmezik. Ez a gondolkodás lemond a racionális megalapozás igényéről: kritika nélküli vagy fölötti. A létet nem mint meghatározott támpontok közti relációknak a racionális, kategóriális megismerés előtt nyitva álló szerkezetét fogja fel. A lét nem a racionális gondolkodás, hanem a mélységbe (Abgrund) való belemerülés (Eisenkung) útján ragadható meg, ami az odaadásra (Hingabe) és elfogadásra (Entgegenahme) való készségben áll. Erkölcsi döntéssel el kell fogadnunk a megélésünk számára adott realitás (Zuhandenes) primátusát. A kritériumok itt nem logikai természetűek, hanem azzal a lehetőséggel függnek össze, hogy az ember magát „megbizottknak” (beauftragt) tudja. És így tovább a heideggeri szubjektivistá irracionalizmus jegyében.

Kanthack filozófiai pozíciójának megfelelően „jobbról” látja és kritizálja Hartmann gondolkodását és az ontológia helyzetét. Lezárt rendszerek alkotására természetesen nincsen mód, ám erre Hartmann sem tart igényt (bár a „nyílt rendszer” kérdésében részben jogosult a szerző kritikája). A filozófiai elmélet és a tudományok

eredményeinek a racionális gondolkozás szférájában eső kölcsönhatása a gondolkozás fejlődésének további szakaszában sem lesz nélkülözhető. A gnoszeo-ontológiai kör szorítása, amelyből kiindulva Kanthack is az idealizmus és materializmus ellentétét akarja meghaladni, sem olyan végzetes, feltéve, hogy nem mondunk le a megismerés alapvető, ha nem is abszolút (Lenin) kritériumáról, a gyakorlatról, s nem utasítjuk el magunktól a megismerés történeti fejlődésének és filozófiai elmélet tudományos megalapozhatóságának gondolatát. Hogy Hartmann racionalizmusa korántsem az a zsákutca, amelyből csak egy irracionális vezetethet ki, s hogy egy „balról” jövő kritika adekvátabb lehet

a hartmanni tézisekkel, arra vonatkozóan legyen elég Heinz Hülsmann észrevételeire utalnunk, aki könyvében („Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns”, Düsseldorf, 1959.) külön fejezetben foglalkozik a Hartmann és Marx, ill. a dialektikus materializmus között mutatkozó párhuzamokkal, s jelentős hasonlóságokat vél felfedezhetni éppen azokon a pontokon, amelyekre Kanthack kritikája legfőképpen irányul. Kanthacknak a hartmanni tételek belső problematikusságának, következtelenségeinek feltárásában végzett munkája természetesen bizonyos fokokig hasznosítható lehet majd e más irányból kiinduló kritikai feldolgozás számára is

Redl Károly

Az emberi szabadság „kimunkálása”¹

Davüdov könyve nemcsak nagyon időszerű témát vizsgál a megfelelő sokoldalúsággal és kellő tudományossággal, hanem azt is megmutatja, hogy a marxizmus *filozófiai* hagyaték feldolgozása milyen nagy tartalékot nyújt a kommunizmus felé haladó társadalom ideológiai szakembereinek. A társadalmi élet gyakorlati problémái követelték, hogy túljussunk azon merev, antidialektikus szemléleten, amely éles különbséget tett a fiatal Marx *inkább* filozófiai jellegű és az idősebb Marx *inkább* gazdasági jellegű munkássága között. Kétségtelen, hogy az ifjú Marx legelső műveiben még fellelhetők az idealizmus árnyalatai, ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a Kommunista kiáltvány megírását megelőző korszakban tisztázódtak elvi, filozófiai síkon azok a problémák, melyek később a politikai gazdaságtanban sokoldalúan konkretizálódtak. A XIX. századi kapitalizmus filozófiai jellegű bírálata és a kommunizmus szükségességének filozófiai jellegű bizonyítása mint szükséges lépés sok olyan — ki sem fejtett — problémát tartalmaz, amelynek részletes vizsgálatát maga az élet követeli jelenlegi korszakunkban.

A munka és szabadság szoros kapcsolatának ilyen vizsgálata teszi értékesé Davüdov alig nyolc év terjedelmű könyvét. A szerző látja a probléma lényegét. A filozófiai irodalomban szokatlan módon — könyvét egy népmesével kezdi. A mese arról szól, hogy egy alvó ember gyomrába mászott egy kígyó, amely ezután oly hosszú ideig uralkodott minden mozdulatán, hogy az ily módon rabságba kényszerített ember akkor sem tudott már önállóan, szabadon cselekedni, mikor észre-

vette, hogy a kígyó már elpusztult. Ebből az alaptól indítva a szerző fejtegetése nem a külső kényszert, korlátozást jelentő természeti erőkkel foglalkozik, hanem azt kutatja, hogy melyek azok a társadalmi, emberi (belső) akadályok, amelyek az emberi szabadság kifejlődésének útjában állnak. Mint ezt világosan ki is fejezi: „A külső korlátozástól való megszabadulás egyáltalán nem a szabadság magasztos aktusa.” (4.o.) Ezért negatív és pozitív értelemben látja a szabadság fogalmát, amelynek megkülönböztetésére bevezet két terminust, a „valamitől való szabadság” (свобода от) és a „valami számára való szabadság” (свобода для) fogalmát. A valószínűs emberi szabadság szempontjából ugyanis nem beszélhetünk csupán külső korlátozásról. A szerző a könyv bevezetőjében kifejti, hogy a szabadság korlátaivá csak olyan külső dolgok válhatnak, amelyek az emberi élettevékenység tárgyává lettek. Levonva az ebből adódó következtetést: „... az emberi szabadság korlátja már nem is olyan 'külső'... Bármilyen esetben nem nagyobb mértékben 'külső', mint 'belső'.” (6. o.)

Erre a *belső* értelemben vett szabadságra vonatkozik mindkét előbbi terminus. Tehát nemcsak a természetre, hanem a társadalomra, az emberi élettevékenységre vonatkoztatva a „valamitől való megszabadulás”: negatív — és csak *feltétele* az emberi módon való életnek, a „valamiért való szabadság” pozitív megnyilvánulásának. Ezt az emberi szabadságot a következő négy problémában látja:

1. Az emberi jelleg feltárása, aktív, tevékeny megnyilvánulása, az emberi természet alkotó kibontakoztatása.

¹ Давыдов: Труд и свобода, Москва, 1962.

2. Az emberi jellegek olyan kibontakoztatása, amelyben saját törvényei kristályosodnának ki, és megfelelének neki mind lényeges megnyilvánulásukban, mind részleteikben.

3. Az emberi természet olyan alkotó megvalósítása, amely átváltoztatja az emberi lét feltételeit és követelményeit az akadály nélküli fejlődés szférájává.

4. Az ember uralma saját emberi természete felett egyenlő azon törvények feletti uralommal, amelyeknek alá van rendelve biológiai létezése.

A Davüдов által itt jelzett négy, szabadságra vonatkozó probléma szigorú logikai sorrendben következik egymásból. Az első probléma a szabadság általános, elvont feltételét mondja ki az emberi természetet alkotó kibontakoztatásában. A második probléma ehhez kapcsolódva azt jelzi, hogy nem elég *általában* az emberi természetet alkotó kibontakoztatása. Olyan kibontakoztatás kell, amelyben megnyilvánulhatnak az emberi fejlődés sajátos törvényszerűségei, amelyek lehetővé teszik a természetes emberi életet. A harmadik probléma az előbbiből következik. Az emberi természetet úgy kell megvalósítani, olyan körülményeket és követelményeket kell létrehozni, hogy ezek egy akadály nélküli fejlődés szféráját jelentse. Végül a negyedik probléma mintegy összefoglalását jelenti az előbbi háromnak, vagyis azt, hogy a biológiai determináltság és a sajátos emberi természet szükségszerű törvényei együtt jelennek meg, és hogy az ember uralma e kettő felett csak úgy lehetséges, ha egyenlő mértékű.

Ennek a (könyv bevezetőjében leírt) problémacsoportosításnak megfelelően tárgyalja a könyv további részében a szabadság kérdését, szoros összefüggésben a munkával. Így a „Természet és társadalom” című fejezetben először a történeti fejlődés azon korszakát vizsgálva, amelyben még nincs morális, esztétikai, logikai készség, a kollektív élettevékenységben találja meg az első természetes, még csak félig emberi, megkülönböztető jegyet. Erre azért volt szüksége, hogy azonnal megmutathassa a munka és a szabadság elválaszthatatlan, dialektikus egységét és fejlődését. A kollektívában kialakult „készségek”, amelyek az egészen kezdetleges eszközök használatát jelentették, minimális mértékű szabadságot biztosítottak az emberésnek. A továbbfejlődést úgy látja Davüдов, hogy ebben a helyzetben a legközvetlenebb természeti erőlk megsokszorozták a *szociális* kapcsolatokat. Ezzel a függő viszony, az embert érintő szükség-

szűrés is megsokszorozódott. Ugyanakkor azonban a szociális kapcsolatok növekedése útján fejlődő kezdetleges „munkatevékenység” már „... kezdte fellelni az állatvilághoz képest a szabadság néhány vonását” (23. o.). A szükségszerűség, a függőség növekedése a szabadság kezdeti fokának kialakulását jelentette. A két fogalom így kapcsolódik egymáshoz éppen a munka által. A természet és az emberi világ egységéről szóló marxi megállapítások interpretálása után a szerző egy nagyon mély értelmű megállapítást tesz: „A szabadság soha nem *menekülhet* a szükségszerűségtől. A szabadság — a szükségszerűség 'sorsa'.” A kifejezés azért nagyon találó, mert a „sors” szó sajátosan emberi, társadalmi viszonyt foglal magában, és az emberi világtól függetlenül is létező szükségszerűség (törvényszerűség) — amely a szabadságot lehetővé teszi — emberi viszonyok közé lépve, „humanizálódva” valóban azt a sorsszerűséget testesíti meg, amely dialektikus ellentmondásban korlátozza is és biztosítja is az ember fejlődését, mind egyéni, mind társadalmi méretekben.

A fejezet végén a szerző nagyon fontos problémára irányítja a figyelmet: megkülönbözteti a társadalmi és az egyéni értelemben vett szabadságot. „Az egész társadalom szabadságának 'határaitól’ (vagy határtalanságáról) alkotott elképzelés kevés vigasztalást ad nekem, ha nem érzem magam szabadnak ezeken a 'határokon' belül.” (31. o.) Ezzel lehetővé válik Davüдов számára egyrészt, hogy következetesen érvényesítse, az egyénre is vonatkoztassa a külső és belső értelemben vett szabadság problémáját; másrészt, hogy olyan oldalról is vizsgálja azt, amelyet a marxista filozófia eléggé elhanyagolt eddig. Ismeretes, hogy Sartre éppen az egyénre vonatkozó vizsgálatok címén akarta egyik legújabb művében* is újra megkísérlni a marxizmus és egzisztencializmus összeegyeztetését. Davüдов tehát a marxizmus filozófiai hagyaték ilyen irányú feldolgozásával nagy hiány pótlásához fogott hozzá. Az egyénre vonatkoztatott szabadság-probléma így azt követeli, hogy az egész következő fejezetet az elidegenedés kérdésének szentelje. Itt főleg a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* elemzi „A szabadság az elidegenedés 'vasgyűrűjében’” címen. Ebben a vasgyűrűben az egyén tevékenységének emberi formái elszakadnak az egyéntől és vele szemben álló hatalommá válnak. Majd pedig tárgyiasult jellegüknél fogva kisajátítódnak, mint bármely más tárgy, mégpedig konkrét társadalmi osztályok révén.

* J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique. Párizs, 1960.

A további vizsgálat egyenesen elvezet ahhoz a felismeréshez, hogy a munkamegosztás elválaszthatatlan a „szabadság megosztásától” — mind társadalmi, mind egyéni értelemben. A munkamegosztás és az osztályokra tagolódás hozta létre azokat a körülményeket, amelyek az egyéniséget egyoldalúvá teszik. A szerző — nagyon helyesen — abban látja a probléma lényegét, hogy milyen társadalmi körülmények követelik az egyéniségtől, hogy sokoldalú, illetve egyoldalú legyen. Ez a kérdésfeltevés nemcsak az elmúlt korszakokra, hanem jelen korunkra is vonatkoztatható. Egyetlen helyes módja annak, hogy az osztálytársadalmakból ránk maradt szétszakítotttság megszüntetéséhez a dolog lényegét megragadva közeledjünk. Davüdoval ezzel kimozdítja a „holtpontról” a szocialista munkára vonatkozó jelenlegi vizsgálatokat. Akár Siskin *Основы марксистской этики*, akár Hans Boeck magyarul is megjelent *Marxista etika és szocialista erkölcs* című könyvének a munkával foglalkozó fejezeteit nézzük, azt látjuk, hogy a szerzők megállnak annak a kétségtelen ténynek megállapításánál, hogy a kizsákmányolás megszüntetése hatással van a munkához való viszonyra is. Ezután általában Lenin *A nagy kezdeményezés* című cikkére hivatkoznak, és példákat hoznak a sztáhanovi és a hozzá hasonló munka-hőstettekre. Ezeknél az elképzeléseknél figyelmen kívül hagyják a rendkívüli idők és a hétköznapiak közötti különbséget, valamint a rendkívüli emberek és a tömeg közti különbséget. Ezért nem is tudják megragadni ebből a szempontból a probléma lényegét, hanem csak a felszínes jelenségekből általánosítanak. Davüdoval kérdésfeltevése alkotó módon viszi tovább ezt a problémát, mert megmutatja a kivezető utat. A sokoldalú embereszemléhez a gyakorlatban csakis úgy lehet eljutni, ha megvalósítjuk a Davüdoval által kifejtett követelményt: olyan viszonyokat hozunk létre, amelyek a jelenlegi helyzettel ellentétben *követelik* az ember képességeinek mindenoldalú kifejlesztését.

Az emberi tevékenység szétszakított-sága a szabadsággal való összefüggésben Davüdoval arra a következtetésre vezet, hogy az eddigi történelemben csak az uralkodó osztály számára létezett az általa pozitív értelemben vett szabadság. De megjegyzi, hogy számára is csak időben korlátozott módon, mert az adott társadalmi helyzetnek megfelelő termelési formák kialakítása után véget ér a szabadság ideje. Az elnyomott osztályok csak a negatív szabadság elvont perspektívájával rendel-

keztek; vagy úgy, hogy adott ritka esetben „megszabadultak” osztályuktól, vagy úgy, hogy végső esetben forradalom útján „szabadultak meg” a kizsákmányolás adott formájától.

Ehhez a következtetéshez hozzá kell tennünk, hogy osztálytársadalmakban az uralkodó osztály tagjai sincsenek birtokában — még ideiglenesen sem — a szerző által tárgyalt pozitív szabadságnak. Hiszen még a meg nem szilárdult új osztálytársadalmak leendő képviselői is az osztályviszonyok és a munkamegosztás által kényszerítve válnak pl. tőkésékké. Például, amikor Danton nem akart a robespierré-i „aszketikus forradalmiságban” élni, polgári-epikureus életmódjához *kénytelen* volt a forradalom szempontjából nem mindig tisztességes eszközökkel pénzt szerezni. Az imperializmus korában a kényszer a tőkésék számára is nagyobb, mint a szabadsverseny korában, de a különbség csak az, hogy kezdetben nagyobb a választási lehetőség. A tőkésék pl. a kapitalizmus kezdetén — amikor még nem volt szervezett munkásmozgalom — nem azért dolgoztatják teljesen embertelen viszonyok között a munkásokat, mert ők maguk elvetemült gazemberek, hanem mert ha nem ezt teszik, nem tudnak tőkésként létezni. A tőkés tehát a kapitalizmus kialakulása-kor sem választhat „szabodon” a rendelkezésére álló eszközökben, hanem azt teszi, amit a társadalmi munkamegosztás tőle mint tőkéstől megkövetel. A pozitív értelemben vett emberi szabadság az ő számára is csak elvontan létezik. „Csupán” az adott kor anyagi és szellemi javainak birtokba vételére van lehetősége. Persze ez a „csupán” nagyon sokat jelent. Pozitív értelemben azonban nem fogható fel, mert mindezeknek csak passzív élvezője lehet. Itt is érvényes Hegelnek az új és szolgáló viszonyáról tett megállapítása. Nem is lenne értelme a munkamegosztás szerint történő szabadság-megosztásról tett helyes megállapításnak, ha lehetséges volna a munkamegosztás megszüntetése előtt egyes osztályok számára a pozitív értelemben vett szabadság.

Ettől a hibától eltekintve Davüdoval érdeme, hogy ezen fejtegetéseiben tisztázza: nem a társadalmat és az egyént kell egymáshoz viszonyítani, nem azt kell vizsgálni, hogy az egyén elsajátíthatja-e azt, amit a társadalom az adott korban megvalósított. Így csak formális, üres absztrakciókhoz lehet jutni. Minden kor embere (egyéne) társadalmi körülmények között él, sőt ezek produktuma. Tehát azt kell vizsgálni, hogy milyen az adott társadalomban élő emberek egymáshoz való viszonya. Ezzel a kérdésfelvetéssel jut el könyvének leg-

értékesebb, utolsó fejezetéhez. Ebben a fejezetben annak a marxai gondolatnak a jegyében folytatja a vizsgálódást, amely szerint az összesség szabad fejlődésének feltétele: minden egyes ember szabad fejlődése.

A szerző itt abból a tényből indul ki, hogy korunkban hatalmasan megnövekedett termelőeszközök és termelőrők léteznek. Ilyen körülmények között csak úgy lehet szabad az ember, ha a termelést az egész társadalom ellenőrzése alá vonják. A jelenlegi imperializmus állami beavatkozása a termelés folyamatába a monopolkapitalizmus kizsákmányolóinak érdekében történik. Ez nem hogy elősegítene a reális szabadságot, hanem olyan mértékig fokozza az elidegenülést, hogy a nukleáris fegyverekben realizálódva az egész emberiséget veszélyezteti. Egyetlen kiút: a kommunizmus.

A szabadság problematikájára vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy a munkamegosztás, az elidegenülés megszüntetésével létrejön az emberek sokrétű érintkezési formája, ez pedig sokoldalúan fejlett egyéniségeket *k ö v e t e l*. Így kap konkrét értelmet az „érintkezési forma termelésének” marxai gondolata. És így válik reálissá Davüдов fent említett követelménye, ti., hogy olyan körülményeket kell létrehozni, amelyek megkövetelik a sokoldalúan fejlett egyéniséget. Ez persze csakis a termelés mai színvonalán lehetséges. A harmonikus antik görög ember szabadsága és a kommunizmus emberének szabadsága közti kétezer év olyan különbséget jelent, mint — Davüдов hasonlata szerint — a zárt polisz és a világot átfogó kommunizmus közti különbség. Davüдов szerint a termelés mai és a jövőben kialakuló színvonal mellett lehetséges az ember sokoldalú fejlődése, mert: *a*) az automatizálás növeli a szabadidőt, *b*) (és ez a fontosabb) a gépek *m e g s z a b a d í t j á k* az embert a mechanikus tevékenységtől. Ez valóban igaz. És nemcsak a fizikai munkára vonatkozik. Gondoljunk csak az alkalmazott matematikus szakmára és az elektronikus számológépekre. A mechanikus tevékenységtől megszabadult ember megfelelő szociális környezetben valóban szabadabbá válhat. A szabadság itt nem azt jelenti, hogy mindenkinek minden tudást el kell sajátítania, hanem azt a követelményt, hogy mindenki a tudásának megfelelően munkálkodjék, folytasson alkotó, azaz emberi tevékenységet. Persze az egyének tevékenysége, ezzel együtt tudása igen magas fokú lehet megfelelő szociális körülmények között. Az egyének közötti közvetlen és sokoldalú kapcsolat (érintkezési forma) folytán az alkotó tevékenység megsokszorozódik. Így

Davüдов szerint: „... a probléma lényege — az emberi kultúra minden termékének elsajátítása olyan szociális közösségben, amelyben minden 'más' egyén tudása nem *határa*, hanem *folytatása* lenne az én ismereteimnek. Minden más egyén képességei nem *határa*, hanem folytatása lenne az én képességeimnek. Minden más egyén szakértelme nem *határa*, hanem folytatása lenne az én egyéni szakértelmemnek.” (121. o.) A szerző joggal látja ebben a kommunista ember kialakításának legfontosabb kérdését. A kommunizmus által támasztott követelményt szembeállítja a burzsoá társadalom követelményével: A burzsoá deklarációk szerint a szabadság: megtenni mindazt, ami nincs ártalmára másoknak. Ez a gyakorlatban a konkurenciát jelentette. A kommunizmus szabadságdeklarációját ezzel szemben így fejezi ki: „... a szabadság azt a jogot jelenti, hogy tegyük meg azt, ami mások szabadságát elősegíti.” (118. o.) Ez kissé „kategórikus imperatívusz”-szerűen hangzik. A szerző nyilván azt akarta kifejezésre juttatni, hogy valóságos, szakadatlan alkotó *tevékenység* deklarációja pozitív jellegű az előbbi negatív jellegével szemben. Az ilyen általános deklarációtól azonban óvakodnunk kell, mert gyakorlati értelemben semmitmondókká válnak.

Davüдов egész könyvéből világosan látható: igaza van, amikor a szükség-szerűséget a szabadság sorsának nevezi. Az egyének szabadsága, amely az egész társadalmat szabaddá teszi, korunk társadalmi szükségességére. Csakis ez a szükség-szerűség teheti szabaddá az embert, mégpedig csakis munkája által.

Ismételten hangsúlyozzuk: a marxai hagyatéék filozófiai oldalú vizsgálata és feldolgozása még sok munkát kíván. Ez a munka szükséges, mert a kommunizmus már nemcsak elvont, távoli cél. Ha nincs is minden kérdés Marxnál kidolgozva, filozófiai megjegyzései sok útmutatást tartalmaznak, amelyek konkrét elemzése — mint ez Davüдовnál látható — korunk sok fontos kérdésének megoldását segíti elő filozófiai síkon. Davüдов azt a feladatot is megoldja, hogy a fiatal Marx műveinek vizsgálata közben kimutatja: hogyan váltak a még nem egészen materialista jellegű megállapítások a további fejlődés során Marxnál következetesen materialistává. Ugyancsak az egész művön végigvonul a kétfrontos harc az idealista és a dogmatikus elképzelések ellen. Mivel igen fontos problémát vizsgál, amely a magyar filozófiai életben is elhanyagolt, helyes lenne mielőbb magyar nyelven is kiadni Davüдов könyvét.

Licskó György

Gotthold Kropp: Marx és Engels az oktatás és a termelőmunka összekapcsolásáról és a politikai képzésről¹

A politechnikai képzés szocialista pedagógiánk egyik központi elve és problémája. A könyv Marxnak és Engelsnek a termeléssel összekapcsolt oktatás elvével kapcsolatos állásfoglalását elemzi: megmutatja, hogy milyen gazdasági és politikai feltételek feltárása vezette Marxot és Engelst a termelőmunkával összekapcsolt oktatás követeléséhez, és bemutatja, hogy ez az elv milyen formában található meg az utópista szocialista irodalomban.

Marx követelése mögött annak felismerése rejlik, hogy az ember differencia specifikája, mely az állattól megkülönbözteti: a munkavégzés. S bár ez általános emberi tulajdonság, mindig meghatározott társadalmi formában, meghatározott fejlettségi szintű termelőeszköz és munkaerő egymásrahatásaként jelenik meg. Marx és Engels elsődlegesen a kapitalista társadalom munkavégzési feltételeit elemezte, amelynek fő vonása, hogy kifejezett formát ölt az a termelési mód, hogy az emberen saját terméke uralkodik. A munka a természet feletti uralom megszerzésének eszköze, ezt a feladatát betölteni azonban csak az igazán emberi munka tudja, amely a kéz és agy egysége. Hogy tehát az emberi munka betölthesse teljes hivatását, egyrészt meg kell szüntetni a társadalmi munkamegosztás következtében létrejött osztályviszonyokat, mert ezek eredményezték azt, hogy saját terméke idegen hatalomként álljon az emberrel szemben; másrészt fel kell számolni az üzemen belüli munkamegosztás negatív vonásait, amelyek a gyáripár kialakulásával teljessétek be, s azt eredményezték, hogy a munkás pusztán részművelet végzőjévé vált. Ugyanakkor rámutat a szerző arra is, hogy a nagyipar megteremti a munkaerő mindenoldalú fejlesztésének igényét és lehetőségét is. Igényét azért, mert magas képzettségű munkást kíván; lehetőségét pedig azért, mert megteremti azokat az anyagi elemeket is, amelyek — a kapitalizmus megszüntetése után, amikor a kéz és fej egysége, a munka igazi formája majd megszülethetik — a mindenoldalúan fejlett, totális ember megteremtésének feltételei. E feltételek megteremtésével kapcsolatban beszélhetünk a tőkés társadalom történeti létjogosultságáról a termelőerők hatalmas fejlesztésének, a munkatermelékenység emelkedésének, a szabadidő növekedésének lehetősége vonatkozásában.

Részletesen elemzi a szerző a munkával összekapcsolt oktatás Marx előtti, utópista szocialista igényének rész céljait is. Ezek: a szellemi és fizikai munka elkülönültségének megszüntetése, a szegények túldolgoztatásainak, a gazdagok henyélésének megakadályozása, mindenki számára megfelelő szellemi képzés biztosítása, a munka testi egészséget szolgáló jellegének felismeréséből fakadó következtetések levonása, a szobatudós-oktatás megszüntetése, a gyakorlati képzés igénye, a pszichológia oldaláról pedig a változatosság elvének felismerése.

Meghatározza a szerző a munkával összekapcsolt oktatást igénylő Marx előtti elvek és a marxi elv közti különbséget is. Rámutat, hogy a marxi követelés — a gazdasági és politikai feltételek feltárásainak eredményeként — reális, túlzásoktól és ábrándozásoktól mentes. Annak a felismerésnek az alapján pedig, hogy a nagyipari termelés a korabeli mezőgazdasági és a kézműipari termelésnél fejlettebb, a termelés és oktatás összekapcsolásának elvét Marx már a nagyipar igényeinek megfelelően tudja vázolni s a technológiai képzés igényével képes gazdagítani. A technológiai oktatás ugyanis a termeléssel összekapcsolt oktatásnak olyan fejlett formája, amely megfelel a gyáripárnak.

A nagyipari termelés a tudomány segítségére támaszkodik. A bonyolult munkavégzés a természettudomány és a technika segítségével nélkül elképzelhetetlen. Ez azt eredményezi, hogy a tudomány termelőerőként funkcionálása már a kapitalizmusban megkezdődik.

A technológiai oktatás marxi igénye azt a célt szolgálja, hogy megszűnjék a munkásnak egy munkához való kötöttsége. A technológiának ugyanis az a sajátossága, hogy a termelőtevékenységet „a nagyipar fejlődési fokán az alapjál szolgáló természettudományos törvényszerűségekre vezeti vissza, s ezzel lehetővé teszi „az egész termelés tudományos alapjainak” áttekintését, mert „valamennyi termelési tevékenységnek összekötő elemeire való objektív felbontását” adja. A technológiai oktatásban részesült munkás ismeri az egyes iparágak meghatározott termelési eljárásainak alapműveleteit, s ezért könnyebben változtathatja a tevékenységi területét.

Marxnál a technológiai képzés az összes termelési ágak általános és elemi elméleti

¹Tankönyvkiadó, 1963. 182 o.

és gyakorlati alapjainak megismertetését jelenti. Marx azonban azt is követeli, hogy a technológiai képzés ne csak főiskolai szinten történjék, hanem mindenki számára hozzáférhető legyen. Szerinte a technológiai oktatás a tudatos emberi tevékenység elengedhetetlen feltétele, mert a technológia legvégső fokon „az ember aktív magatartását a természettel szemben” fedi fel. A technológiai oktatás marxi formája tehát a nagyipari szintű termelőmunka megismertetését és az oktatás általános jellegét igényli.

Felveti a szerző a napjainkban használt „politechnikai képzés” fogalom eredetének kérdését. Tudomása szerint Marx és Engels nem használták ezt a kifejezést.

Kropp hangsúlyozza, hogy a termelőmunkával összekapcsolt oktatás az általánosan képzett ember formálásán és a munka formájának emberivé tételén túl a szükségletek maximális kielégítésének, a munka életszükségletté válásának — egyezőval a kommunista munkavégzés és így a kommunista társadalom építésének is jelentős feltétele.

A szerző, ha nem is kimondottan, de azt az elvet képviseli, hogy az oktatás a kommunizmus építésének egyik jelentős

kérdése. De éppen ezért hiányoljuk, hogy a problémát — a termelőmunkával összekapcsolt oktatás elvének a tudományos szocializmus szempontjából való elemzését — a pedagógiától izolálva tárgyalja, pedig ez elsősorban pedagógiai jellegű kérdés.

Az izolált tárgyalási mód egyrészt az elv történeti alakulásának elemzésénél éreztetni a hatását. A szerző egy ízben a marxi technológiai oktatás és a Comenius célkitűzése közötti rokonságról szólva utal a pedagógiára. Ezt a módszert kellett volna általánosítania olyan formán, hogy az elv utópista és tudományos szocialista formáinak elemzése közben utal az illető kor pedagógiai elképzelésére. A pedagógia története azt bizonyítja, hogy az oktatás és termelőmunka összekapcsolásának gondolata nemcsak a kommunista, utópista irodalomnak egyik legfőbb pedagógiai gondolata, hanem a pedagógiának is elve — sőt gyakorlata, habár ma még nem általánosan érvényesülő gyakorlata. Az utópista szocializmus pedagógiai célkitűzésének igazi értéke akkor tárulna fel, ha az illető kor pedagógiai célkitűzéseihez és főleg gyakorlatához viszonyítva láthatnánk.

Vas Ida

V. I. Cserkeszov: A materialista dialektika „mint logika és ismeretelmélet”¹

Mint a címből is kiderül, a szerző a marxista filozófia egyik jelentős vitatott problémájára keresi a helyes választ. A bevezető történeti visszapillantás a szovjet filozófiai irodalom alapján ismertette a legsajátosabb felfogásokat, két alapvető álláspontra körvonalat rajzolja fel:

a) A marxista dialektika, a dialektikus logika és az ismeretelmélet egy tudomány különös részei, egymást kölcsönösen kiegészítik, csupán együtt alkotnak egységes egészet, de nem azonosak egymással.

b) A marxista dialektika, a dialektikus logika és az ismeretelmélet egybeesnek, egy és ugyanazt a tudományt jelentik, annak különböző elnevezései csupán.

A könyv írója az egyes szovjet filozófusok álláspontját elemezve megmutatja, hogy a szóban forgó probléma általuk történő megoldása hogyan határozza meg a formális és a dialektikus logika viszonyáról vallott felfogásukat.

A következő fejezetben Cserkeszov részletesen megvizsgálja a gondolkodás igazságának és formális helyességének a viszonyát. Megállapítja, hogy ez a két oldal egymástól elválaszthatatlan, a kettőt

nem lehet egymással szembeállítani. Valóban így van, csak helyeselni lehet, hogy a szerző külön fejezetet szentel a kérdésnek, amely a formális és a dialektikus logika viszonyának ilyen vagy olyan eldöntésében nem kis jelentőségű. Cserkeszov ezen túlmenően azért is fordít olyan nagy figyelmet a gondolkodás helyességére és igazsága viszonyára, mert — véleménye szerint — ez nem csupán a formális és a dialektikus logika, hanem a dialektika, logika és ismeretelmélet kapcsolatának felfogását is befolyásolja.

Mindenekelőtt bírálja azokat a filozófusokat (Aszmuusz, Bakradze), akik a formális helyességet szembeállítják a tartalmi igazsággal. Nem ártott volna, ha a szovjet szerzőkön túlmenően figyelembe vette volna azokat a marxista világnézet tálalján álló külföldi logikusokat is, akik egy bizonyos ponton túl elválaszthatóknak tartják egymástól a gondolkodás e két oldalát. E nézetekre is érvényesek lennének azok a megállapítások, amelyekkel a könyv írója az említett szovjet filozófusok állásfoglalását kíséri. Valóban, e szembeállítás eredményeképpen a megbírált álláspont

¹ В. И. Черкесов: Материалистическая диалектика как логика и теория познания. Изд. Московского Университета, 1962. 475. о.

képviselői először is a formális logika tárgyát illetően kénytelenek helytelen nézetet elfoglalni. Ha ugyanis a formális helyesség és az igazság bármilyen vonatkozásban függetlenek lehetnek egymástól, akkor nem tárgyalhatók egy tudományon belül, hanem két különböző diszciplínának kell velük foglalkoznia. A formális helyesség ily módon a formális logika, a tartalmi igazság pedig kizárólag az ismeretelmélet tárgykörébe tartozik. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a formális logika nem ismeretelmélet, s hogy még korlátozott értelemben sem használható fel a megismerés módszereként; ugyanakkor a dialektikus logikának nincs logikai jellege. Hiszen ha kizárólag a formális logika foglalkoznék a gondolkodás formáival, törvényeivel, műveleteivel, a formális helyességgel, akkor más logika számára nem maradna hely. A marxista szerzők, akik a fenti álláspontot vallják sajátjuknak, oly módon próbálnak kitérni a dialektikus logika nyílt elvetése elől, hogy az ismeretelmélettel azonosítják, arról beszélnek, hogy a dialektikus logika elnevezés nem pontos, nem sikerült. De a dialektikus logika burkolt tagadása is azt a felfogást eredményezi, mint a nyílt: egy logika van csupán, amely a formai helyességgel foglalkozik, s ez nem alkalmazható a megismerés módszereként.

A formális helyesség és az igazság elszakítása legnyilvánvalóbb módon a szillogizmusok elméletében mutatkozik meg. Cserkeszov megmutatja, hogy azokban a nézetekben, amelyek a szétválasztást tartalmazzák, a kanti filozófia hatása tükröződik; a különbség csupán az, hogy elvetik az a priori formát, amely a kaotikus érzéki tartalomba rendet visz bele. Kant a forma meghatározó szerepét hirdette, s tekintve, hogy az lehet helyes vagy helytelen, szükségesnek tartotta azoknak a szabályoknak és törvényeknek az ismeretét, amelyek alapján helyes logikai formákat nyerünk; ezekkel a gondolkodás formális helyességéről szóló tudomány, az általános vagy a formális logika foglalkozik. Kant szerint a tartalommal a logika nem foglalkozik, a gondolat viszonyát az objektumhoz a filozófia vizsgálja. A szerző cáfolja a gondolkodás helyességét és tartalmi igazságát egymástól elszakító felfogás képviselőinek azt az érvelését, hogy lehetséges olyan szillogizmus, amely tartalmilag hamis és formailag ugyanakkor helyes. Nézzük meg a következő példát:

Minden hal kérődz — A tehén hal — Tehát a tehén kérődz. Ebben a szillogizmusban a helyességet biztosító szabályok teljesítve vannak, így az M terminus is elosztott a felső premisszában. Tartal-

milag azonban mindkét előzmény hamis a zárótétel pedig mégis igaz.

Cserkeszov érvelése a következő: a felső tételben az M terminus elosztott, mivel azonban ez a premissza hamis, hamis lesz az is, hogy a középső terminus teljes terjedelemben szerepel benne. A matematikai logika szimbólumaival kifejezve:

$$1. \forall h K(h) \cdot \forall t H(t) \rightarrow \forall t K(t)$$

Látható, hogy a középső terminus elosztott — $\forall h K(h)$. De tudjuk, hogy ezek a premisszák hamisak:

$$2. \overline{\forall h K(h)} \cdot \overline{\forall t H(t)} \rightarrow \forall t K(t).$$

Az A típusú ítélet hamisságából az O típusú ítélet igazsága következik.

$$3. \exists h \overline{K(h)} \cdot \exists t \overline{H(t)} \rightarrow \forall t K(t)$$

Ilyképpen a középső terminus egyik előzményben sincs már elosztva, továbbá két részleges ítélet képezi az előzményt, így logikai szükségszerűséggel nem lehet zárótételhez jutni. Tehát az olyan szillogizmus, amelyben a hamis ítéletekből helyesen levezetik a zárótételt, magában foglalja ellenkező lehetőségét is, azt, hogy nem logikai szükségszerűséggel következik a zárótétel. Ilyen logikai ellentmondáshoz jutunk, ha hamis premisszákból akarunk helyesen igaz zárótételt levezetni.

A szerző egyúttal bírálja azt a felfogást is, amely szerint a matematikai logikában a formális helyesség független a tartalmi igazságtól vagy hamisságtól. E nézet képviselői az azonosan igaz formulákra hivatkoznak — pl. $(A \rightarrow B) \rightarrow [(B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)]$ —, ahol a változók helyére egyaránt lehet igaz vagy hamis értékeket állítani, a formula mindig igaz értéket vesz fel. Cserkeszov hangsúlyozza: ennek az álláspontnak a védelmezői figyelmen kívül hagyják azt, hogy ez a formula nem egy konkrét kijelentés, hanem meghatározott típus számtalan konkrét kijelentéseinek általánosítása, s így benne ezen kijelentések törvényszerű kapcsolata jut kifejezésre, akár igazak, akár hamisak a változók, belőlük következik az $A \rightarrow C$ összefüggés. Vegyük a ritkábban előforduló esetet, amikor a változók hamisak. Pl.: „Ha $2 \times 2 = 5$, akkor a hó fekete — Ha a hó fekete, akkor csoda történt — Tehát ha $2 \times 2 = 5$, akkor csoda történt.” Cserkeszov arra hívja fel a figyelmet, hogy jóllehet a változók hamisak, a formula azért mégis igaz, mert létezik olyan tartalom, amelynek alapján a formula létrejöhethet. Az, hogy a helyesség meghatározója az objektív tartalom, még világosabban látható akkor, ha igaz változókat választunk ki.

Egyetérthetünk a szerzővel abban, hogy nincs olyan logika, amely kizárólag a formái helyességgel foglalkoznék. Mind a formális, mind a matematikai logika a tartalmi vonatkozásoktól csupán egy bizonyos pontig vonatkozathat el, ha nem akarja a kanti a priori ismeret jellegét magára ölteni. Az előbbiekből viszont a dialektikus logikára vonatkozóan az következik, hogy ez sem foglalkozhatik valamiféle formájától megfosztott tartalommal, hanem a gondolkodás olyan formájával, olyan törvényeivel és műveleteivel, amelyekre a tartalom fokozottabb mértékben hatással van.

A harmadik fejezetben a szerző filozófiatörténeti áttekintést nyújt a logika és ismeretelmélet viszonyáról. Két alapvető álláspontot különböztet meg: az egyik a logika és ismeretelmélet egységét, a másik a szembeállításukat vallja. Az elsőt Arisztoteléstől, a másodikat pedig a sztoikusoktól származtatja, s fejlődésüket végigkíséri napjainkig.

A könyv írója az álláspontját az ismeretelmélet, logika és dialektika viszonyáról a következő két fejezetben fejti ki. Először foglalkozik a dialektikus materializmus ismeretelmélete és a dialektikus logika összefüggésének a kérdésével. Helyesen állapítja meg, hogy „a tudományos ismeretelmélet nem tanulmányozhatja a megismerés folyamatát az objektív világ és legáltalánosabb tulajdonságai s törvényszerűségei tanulmányozása nélkül” (220. o.). Ebből azonban — véleményem szerint — megalapozatlanul jut arra a megállapításra, hogy „A dialektikus materializmuson belül nincs hely a megismerésről szóló sajátos tanítás részére a létről szóló sajátos tanítással párhuzamosan. A létről szóló filozófiai tanítás magában foglalja a megismerésről szóló tanítást” (221. o.). Ezekből a sorokból az ontológia és a gnoszeológia megkülönböztetésének felesleges volta csendül ki. A szerző figyelmen kívül hagyja, hogy a megismerés folyamata, amely reprodukálja az emberi tudatban a jelenségeket, összefüggéseket — ezekkel nem azonosítható. A lét és megismerése két különböző dolog még akkor is, ha a megismerés folyamata azoknak a visszatükrözött dialektikus törvényeknek a segítségével operál, amelyek objektív megfelelői a természetben és a társadalomban működnek. Ha ugyanis lételmélet és ismeretelmélet között nem teszünk különbséget, ebből az a helytelen felfogás is következik, hogy a lét köre azonos az ismeret körével.

Ugyancsak helytelen a dialektikus logika és ismeretelmélet viszonyaként a teljes egybeesést elfogadni. Cserkeszov az azonosságuk mellett figyelmen kívül

hagyja a különbözőségüket, amikor azt mondja, hogy „... a dialektikus materializmus ismeretelméletének és a dialektikus logikának a tárgya egy és ugyanaz. Ezért a dialektikus logika és az ismeretelmélet nem különböző tudományok, hanem egy és ugyanazon tudomány különböző elnevezései (269. o.)”. A dialektikus logikának az ismeretelmélettel való egybeesése nem jelentheti az előbbi logikai jellegének megszüntetését.

Világosabban látható az előbbi törekvés, amikor a szerző a továbbiakban a fentiekhez hasonlóan beszél a dialektika és ismeretelmélet, valamint a dialektika és dialektikus logika egybeeséséről: „... a materialista dialektika és a dialektikus materializmus ismeretelmélete nem két különböző elmélet, hanem egy és ugyanaz” (283. o.). Az ismeretelmélet és a dialektikus logika, valamint a dialektika és az ismeretelmélet azonosításából Cserkeszov levezeti a dialektika és a dialektikus logika azonosságát. Végeredményben az ismeretelmélet, dialektika és logika egysége helyett Cserkeszov az azonosságukat hirdeti, olyan azonosságot, amely a különbségeket kizárja önmagából. Álláspontja azt eredményezi, hogy a különös, a megismerő gondolkodás formáival, műveleteivel, törvényeivel foglalkozó tudomány azonossá válik az általánossal, a dialektikus materializmussal. Ez az azonosítás kétféle veszélyt rejt magában, egyrészt azt, hogy a dialektikus materializmus megszűnik filozófiá lenni azáltal, hogy tárgykörébe nem az általános, hanem a különös (a megismerő gondolkodás) kérdései kerülnek csupán; másrészt pedig azt, hogy megszünteti a dialektikus logika különös voltát és ezáltal logikai jellegét. A megismerő gondolkodás a természettel és a társadalommal szemben különös terület. A dialektikus materializmus pl. foglalkozik az ellentétek egysége és harca törvényével, vizsgálja azokat a vonásait, amelyek e három területen közősek. Ezek az általános vonások azonban nem azonosak a konkrét megnyilvánulásokkal, mint ahogy az anyag filozófiai fogalma sem azonos a tömeg fogalmával, így az ellentétek egysége és harca törvénye nem lehet teljesen azonos például a változékonyság és örökéletenség kapcsolatával, vagy az osztályharc törvényével, vagy a megismerő gondolkodásban konkrétan megnyilvánuló formájával. Cserkeszov ily módon éppen azok álláspontját fogadja el, akik logikának csupán a formális vagy a matematikai logikával vegyített logikát, vagy éppenséggel csak az utóbbit ismerik el az egyetlennek, amely a gondolkodás formáival, törvényeivel, műveleteivel foglalkozhatik s akik ellen

határozott polémiát folytat könyvének számos helyén.

Az utolsó fejezet „A dialektikus gondolkodás formái” címet viseli. Mint a címből is kitűnik, a szerző itt olyan gondolkodási formákat kíván tárgyalni, amelyeket a formális logika nem vizsgál. A könyv írója nem ért egyet azzal az állásponttal, amely szerint vulgáris, primitív, hibás felfogás a fogalmak, ítéletek, következtetések formális és dialektikus logikai formáit megkülönbözteti, s határozottan állítja, hogy vannak olyan gondolkodási formák, amelyeket csak a dialektikus logika tárgyalhat. Mindenekelőtt ide tartoznak a dialektikus fogalmak mint a proletárdiktatúra, a biológiai faj, az absztrakt munka, amelyek „a változó viszonyokról szóló fogalmak”, tekintve hogy nem zárják ki magukból a különös mozzanatokat sem; hasonlóképpen az ítéletek és következtetések dialektikus formáiról is beszél. A szerző — véleményem szerint — két különböző problémát egynek tekint, nevezetesen azt a kérdést, hogy a gondolkodás formáit egymást feltételező különböző módszerekkel lehet vizsgálni azzal, hogy más gondolkodási formákkal foglalkozik a formális és másokkal a dialektikus logika.

Ugyanis mind a formális, mind a dialektikus logika egyaránt ugyanazokkal a gondolkodási formákkal foglalkozik, míg azonban az előbbi leírja a mozdulatlan fogalmat, ítéletet, következtetést, addig az utóbbi a leírásra támaszkodva mozgásba hozza, összefüggéseikben vizsgálja őket. A dialektikus logika nem valami új gondolkodási forma feltáráására törekszik, s amennyiben újak jelentkeznek, úgy a leírásuk a formális logika tárgykörébe tartozik. A matematikai logika pl. a hagyományos következtetési módokon kívül újakat tárt fel, s a dialektikus logika ezeket is figyelembe veszi, amikor sajátos módszerével vizsgálja, hogy milyen helyzet foglalnak el a megismerés folyamatában, hogyan kapcsolódnak a többi következtetési formákkal —, de nem ő írja le őket.

A formális és a dialektikus logika között hasonló viszony áll fenn, mint a biológia tudományán belül a darwini tanítások és az élőlények rendszerezésével foglalkozó tudományok között. A növény- és az állatrendszertan a meglévő fajokat osztályozta, leírta, jellemezte. Darwin ezeket a fajokat „mozgásba hozta”, feltárta összefüggéseiket, származásukat; de az előző ismeretek nélkül ezt nem lett volna képes elvégezni. Darwin feladata már nem e fajok rendszerezése, jellemzése, leírása volt, hanem a fajkeletkezés folyamatának a vizsgálata. Az analógia helyességét alátámasztja az a tény is, hogy a matematikai logika a rend-

szertanokban nyer alkalmazást, ezzel is kifejezve azt, hogy egy szinten áll velük a megismerés vonatkozásában.

Cserkeszov a sajátos dialektikus logikai következtetés példájául megemlíti az 1905-ös orosz forradalom vezető osztályára vonatkozó lenini következtetést, amely különbözött a mensevikek használt hagyományos szillogizmustól: Minden burzsoá forradalomban a vezető szerep a burzsoáziáé — Az 1905-ös forradalom burzsoá forradalom — Tehát az 1905-ös orosz forradalomban a vezető szerep a burzsoáziáé. Ezzel szemben az a lenini következtetés, amelynek zárótétele megállapítja, hogy az 1905-ös orosz forradalomban a vezető szerep a proletariátusé, a szerző szerint a dialektikus következtetés tipikus formája, mert a terminusaiban megvalósul az általános és a különös egysége, nem úgy, mint a hagyományos szillogizmusokban.

Véleményem szerint ebben az esetben nem sajátos a gondolkodási formáról beszélni — amelyet a dialektikus logika vizsgálna —, hanem az induktív, deduktív és analogikus következtetések szoros egységéről, amelyet felhasználva Lenin a mensevikekkel ellentétes véleményre jut. A mensevikek csupán egy deduktív következtetést hajtottak végre, elszakítva azt az induktív következtetésektől; egyrészt akkor, amikor nem vették figyelembe, hogy milyen egyedi esetekből vonták le azt a megállapítást, hogy a burzsoá forradalomban a vezető szerep a burzsoáziáé, másrészt akkor, amikor az 1905-ös orosz egyedi viszonyokból nem vontak le tanulságokat, mint ahogy ezt Lenin cselekedte. Az induktív a deduktív és az analogikus következtetések elszigetelt vizsgálata, leírása a formális logika tárgykörébe tartozik, a dialektikus logika feladata nem valami sajátos új következtetési forma felkutatása, leírása (a lenini példa is induktív, deduktív és analogikus következtetésekből tevődik össze), hanem az a kapcsolat érdeklí, hogyan kell a gondolkodási formáknak egymással összefüggőnek, hogy a gondolkodás tényleg megismerő legyen. Ezekre a kérdésekre a formális és a matematikai logika a jellegénél fogva képtelen megfelelő választ adni — amennyiben egyáltalán megpróbálja. A dialektikus logika megválaszolja a kérdést, azért mert a következtetési formák összefüggését a gondolat tartalma szempontjából vizsgálja, s ily módon nem szakítja el a gondolati formát a tartalomtól, hanem a kettőt szoros kapcsolatukban vizsgálja, s megőrzi a saját logikai jelleget is, mert tárgyát a gondolkodás formái, műveletei, törvényei merítik ki.

Az elmondottakat is figyelembe véve Cserkeszov könyve érdekes, igen gazdag a problémafelvetésekben. Részletes áttekintést nyújt mindazon felfogásokról, amelyeket az adott kérdésben a szovjethatalom első éveitől kezdve a Szovjetunióban pub-

likáltak. Mindazok hasznos olvasmányra találnak e műben, akik a logika, a dialektika és az ismeretelmélet kérdéseivel mélyrehatóan foglalkoznak.

Szigetvári Sándor

Paul Wiedeburg: A fiatal Leibniz A Birodalom et Európa (I. rész)¹

A szerző az orvosi és a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, Heidelbergben működik. Amint azt könyvének bevezetésében írja, több mint 30 éve foglalkozik Leibniz munkásságával, és a most megjelent két kötetet rövidesen továbbiak követik. Azt vallja, hogy bármennyire is nehéz Leibniz munkásságát a maga teljességében átfogni — és ez a tudományok differenciálódásával egyre nehezebbé válik —, mégsem engedhető meg Leibniz tevékenysége egyik vagy másik oldalának kiemelése, kiragadott tárgyalása. Wiedeburg szerint nincs még egy filozófus — Arisztotelészt is beleértve —, akinek filozófiai állásfoglalását annyira szélsőségesen értelmezték volna, mint Leibnizét. Ennek okát abban találja, hogy Leibniz nézeteinek sokaságából viszonylag könnyen kiemelhetők olyanok, amelyek egy bizonyos álláspontot látszanak igazolni, más gondolatok kiragadásával viszont éppen az ellenkezője „bizonyítható”. Szellemsen jegyzi meg, hogy minden Leibniz-kutató Leibniz ősprblémájával áll szemben: azzal, hogy keresnie kell a sokaságban az egységet. Leibniz munkásságát a maga teljességében feltárni majdnem megoldhatatlan feladat, de visszariadni tőle nem szabad, hanem fáradszátlanul és rendíthetetlenül kell kutatni — vallja a szerző.

Wiedeburg a nyomtatásban megjelent két kötetben Leibniz tevékenységének első korszakát, a mainzi választófejedelem udvarában eltöltött éveket tárgyalja. Ez a korszak Leibniznek Párizsba utazásával zárul. A 25 éves ifjút ekkor egészen új benyomások érik, ekkor táruul fel előtte korának virágzó tudományos élete teljes gazdagságában. Leibniz fejlődésének első korszakát rendkívül részletesen vizsgálja a szerző. Azt a veszélyt, hogy lényeges egybefonódik a lényegtelenel, úgy próbálja elkerülni, hogy külön kötetben közli a jegyzeteket, amelyekből kibontakozik az erősen vitatott kérdések ellentétes értelmezése. A két kötet — tehát az amelyik Leibniz politikai, kultúrpolitikai és filozófiai munkásságát ismerteti, továbbá a hozzá tartozó jegyzeteket tartalmazó kötet

— közel egyenlő terjedelműek, 250—260 oldalt tesznek ki. A jegyzeteket tartalmazó kötet is nagyon érdekes olvasmány. Itt fejt ki például, hogyan értelmezendő Leibniznek az a kijelentése, hogy ez a világ a lehető legjobb az összes létező világok közül. Wiedeburg szerint a hangsúly a lehetón és nem a legjobbon van. Leibniz ugyanis abból indul ki, hogy végtelen sok világ van, és a világban a Jó mellett a Gonosz is van helye. Ezért nem valósulhat meg az abszolút Jó, csak a *lehető* legjobb.

A szerző részletesen ismerteti, hogy kik azok a német tudósok, illetve gyakorlati szakemberek, akik hatással voltak Leibnizre. Ezek többségükben orvosok és biológusok, akik Németország gazdasági és kulturális fejlődését is szívükön viselték egyéni tudományos munkájuk mellett. Közülük csak Paracelsus neve közismert. A marxista ismeretekkel rendelkező olvasóban önkéntelenül felvetődik az a gondolat, hogy Németország gazdasági és politikai elmaradottsága, a kapitalizmus késői kialakulása bizonyára szerepet játszott abban, hogy a technika és mechanika tudománya nem terjedt itt el. Így azután a német filozófiában viszonylag jelentéktelen szerep jut a mechanikus és metafizikus szemléletnek, a biológia és a kémia (vagy még inkább az alkémia) eredményeinek felhasználásával naiv dialektikus gondolatok törtek maguknak utat, elhúzva és magasabb szinten megismételve a reneszánsz élettől duzzadó és mindenütt fejlődést kereső nézőpontját. Wiedeburg azonban nem von le ilyen következtetéseket. Ő inkább misztikus, a föld alatt is ható, a német szellemeket egységbefonó erőket vél felismerni a német filozófiai gondolkodás specifikus jellegében. Igaz, hogy Jacob Böhme, Meister Eckhardt és talán még Nicolaus Cusanus is képviseltek misztikus gondolatokat, de ez elsősorban a „német nyomorúságból” fakadt, nem pedig misztikus erőkből. Ez tör elő helyel-közzel Leibniz gondolataiban is, aki pedig a XVII. századnak európai viszonylatban is kiemelkedő tudósa és kultúrpolitikusa.

A szerző feltárja, hogy Leibniz munkás-

¹ Der junge Leibniz. Das Reich und Europa. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1962. 2 kötet.

ságának első korszakára az *individualizmus és univerzalizmus* kapcsolatának a vizsgálata jellemző. Ettől a problémakörtől elválaszthatatlan a sokaság és az egység, a konkrét és az absztrakt összefüggésének kutatása. A XVII. század filozófiájára jellemző az a törekvés, hogy fel akarja szabadítani az egyént a középkor hierarchiája tekintélyeinek nyomása alól. (Ez a filozófiában megmutatózó törekvés jól tükrözi azt a tényt, hogy a kapitalizmusban az egyén — aki megváltozott gazdasági helyzete folytán erre alkalmassá válik — egyre nagyobb szerephez jut, egészíthetjük ki a szerző fejtegetéseit.) Az egyén kiemelkedő helye Descartes filozófiájában az egyéni értelem abszolút és autonóm voltában jut kifejezésre. Ez a szemlélet az Ént tekinti az értelmes gondolkodás egyedüli alapjának, és az anyagi világot is a gondolkodással alapozza meg. (Érdemes Wiedeburg megállapításaihoz hozzátenni, hogy a gyakorlattól, a társadalmi tevékenységtől való elszakadás azzal bosszulja meg magát mind a racionalista, mind az empirista filozófiában, hogy az igazi ismereteket egyedül isten tudja garantálni.)

A Descartes filozófiája nyomán létrejött dualista szemlélet nemcsak a testet és a lelket, hanem a hitet és a tudást is szembeállítja egymással. A dualizmus megszüntetésére, az egységes szemlélet visszaállítására elsősorban a megújított atomista filozófia, a Gassendi által kidolgozott korpuszkuláris elmélet tesz komoly kísérletet. Ennek az elméletnek van német képviselője is Joachim Jungius (1587—1657) személyében, akiről Leibniz igen nagy elismeréssel nyilatkozik. A modern atomista filozófiát a világi és az egyházi hatóságok Európa minden országában egyaránt üldözik, mert, mint mondják, veszedelmes ateista, materialista nézeteket tartalmaz. Leibniz, a könyvben tárgyalt korszakban, viszonylag keveset tud az atomista filozófia új formájáról. Ő az egységet úgy próbálja helyreállítani, hogy mindenütt élő egységeket életerőket lát, s ezek a fejlődés hajtóerői. Leibniz nézeteinek kialakulására közvetlenül nagy hatása van egy Weigl nevű professzorának, aki matematikával, csillagászatval, filozófiával, joggal foglalkozik, és a matematikát nagy sikerrel alkalmazza a különböző tudományágakban. Weigl a reneszánsz filozófiájával akarja legyőzni a skolasztiát és a világ minden jelenségét szellemi természetű, a számlálás képességével rendelkező monaszokra vezeti vissza. (A mű érdeme, hogy részletesen foglalkozik más német tudósokkal is, akik hatással voltak Leibnizre.)

Leibniz 17 éves korában írja első filozófiai értekezését „De principio individui”

(Az egyéniség elve) címen. Ebben a munkában azt a gondolatot fejti ki, hogy a létezés alapja nem lehet más, mint az individuális egység, vagyis olyasvalami, ami önmagától egy. A testek ezzel szemben halmazok, részekből állnak, a végtelenségig oszthatók, és egységeiket valahonnan kívülről nyerik. Az individuális az általánossal szemben különös, de nem az általános összehúzódása által jön létre, hanem önálló lényeg, amely magába foglalja az általánost is.

A három évvel később írt „Dissertatio de arte combinatoria” (A kombinálás művésze) című dolgozatában is az egyes (illetve a különös) és az általános viszonyával foglalkozik. Az egységből, az egyesből kiindulva jut el az általánoshoz, és megállapítja, hogy az általános az egyes magasabb szintje. Ebben a művében fekteti le az általános karakterisztika gondolatát, amely egész életén keresztül foglalkoztatja. Az általános karakterisztika segítségével olyan módszert akar kidolgozni, amelynek közvetlen alkalmazásával — függetlenül a gyakorlattól — általánosan érvényes igazság birtokába juthatunk. Az eljárás kidolgozásának a lehetőségét a matematikára alapozza és a tiszta ész legfőbb bizonyítékának tekinti.

A fenti munkákat még egyetemi éveit alatt írja Leibniz. Röviddel ezután, hogy Lipcsében, szülővárosában elvégzi az egyetemet és Nürnbergben (akkor Altdorf) megszerzi a doktori címet, Mainzba megy, ahol a választófejedelem szolgálatába lép. Itt politikai és kultúrpolitikai tevékenységet fejt ki elsősorban, alkalmazva és továbbfejlesztve filozófiai ismereteit.

Wiedeburg igen sokoldalúan fejti ki, hogy az eggyessel és az általánossal való foglalkozást Németország helyzete miatt tette különösen indokolttá. Németország a 30 éves háború után (Leibniz 2 éves, amikor a vesztfáliai békét megkötik) kifosztottan, legyengülve magáramarad. Saját erejéből kell talpra állnia. Wiedeburg kiemeli, hogy Leibniz helyesen látta meg, Németország gyengeségének nem a 30 éves háború az oka elsősorban. A háború azért tört ki, azért tartott ilyen hosszasan, azért végződhetett az országot kifosztó békekötéssel, mert Németország gyenge volt. Kár, hogy Wiedeburg nem analizálja a gyengeség okait (véleményünk szerint ezt elsősorban a parasztháborúk leverésében kell keresni, ami a kialakulóban levő burzsoáziát is sújtotta). S még különösebb, hogy arra sem utal: a birodalom helyzetét az is súlyosbította, hogy érdekeit a német fejedelmek és miniszterek nem egyszer pénzért is elárulták.

Leibnizet már a mainzi választófejedelemségben eltöltött évek alatt is erősen

foglalkoztatja az egységes német birodalom megvalósításának a gondolata. A többszáz fejedelemséget átfogó, a magasabb egységet képviselő állam megvalósulását sokoldalúan akarja elősegíteni.

Az egység megeremtéséhez nagyban hozzájárulna a *vallási egység* biztosítása. Nem az ellenreformáció elvakult, véres módszerére gondol, hanem magasabb szinten akarja az egységet megvalósítani. (Leibniz maga élete végéig református marad, bár előkelő pártfogói, filozófus-pap barátai elég erőszakos eszközökkel próbálják „megtéríteni”.) Leibniz a különböző vallások közötti egységet a „természetes vallás” feltáráásával és érvényre juttatásával igyekszik megalapozni. A „természetes vallás” elképzelése az akkor sokat emlegetett „természetjog” mintájára alakul ki benne.

A német birodalom egységét a *kultúra* egységével is elő akarja segíteni. 1668-ban javaslatot készít egységes német nyelvű könyvkiadásra, továbbá olyan folyóirat szerkesztését tervezi, amely negyedévenként beszámol az időközben megjelent idegen nyelvű és német művekről. A kultúra felvirágoztatása szempontjából igen jelentősnek tartja a német nyelv művelését. Azt vallja, hogy a latin, mivel nem élő nyelv, alkalmatlan az egyre gyarapodó tudományok kifejezésére — a népnyelv segítségével minden jelentős gondolatot ki lehet fejezni. Rámutat, hogy a francia és az angol nemzet életében milyen fejlődést jelentett az anyanyelv használata a politikai és a tudományos életben. De Leibniz maga az, aki eltér a nyelv fejlesztésében felvázolt programjától. Először is azt vallja, hogy a matematika, a fizika és a kémia tudományában, ahol az absztrakciónak különösen nagy szerep jut, szükséges a szimbolikus nyelv használata. Másrészt filozófiai és egyéb tanulmányait is francia vagy latin nyelven írja, amit azzal indokol, hogy hatni akar hazájának határain túl is, és ezt csak így érheti el.

Sokat foglalkoztatja az *egyen és a közösség* viszonya is. Leibniz szerint a kettő közötti kapcsolatot a szeretet szolgáltatja. A szeretet igazi megnyilvánulását abban látja, hogy mások boldogságának önzetlenül tudunk örülni. Wiedeburg vitábszáll Couturat-val, aki azt állítja, hogy Leibniznél ez egyen és a közösség között logikai kapcsolat van, és valamiféle misztikus, metafizikai kapcsolatról beszél. Wiedeburg maga azt vallja, hogy a német egység gondolatát sehol másutt nem kereshetjük, mint a német gondolatvilágban, erkölcsben, amelyet nem érintett a politika — ma is ez kelt bennünk biztonságérzetet. (I. k. 19. o.) Ezekből a sorokból

nyilvánvalóan kitűnik, hogy a könyv szerzője milyen mértékben képvisel idealista álláspontot, mikor azt vallja, hogy a gondolatvilágot és az erkölcsöt nem érinti a politika, de az is nyilvánvaló, hogy erősen aktualizál. A Leibniz korára vonatkozó megállapításait a mára is érvényesnek tartja.

Leibniz felismeri, hogy örömet csak a sokféleség, a változatosság okozhat, de csak akkor, ha harmónia fogja egységbe. Az örömet és a boldogságot a tevékenységben, és nem az állapotban keresi. Azt vallja, hogy sohasem elégedhetünk meg valaminek az elérésével, mindig új meg új célokat kell magunk elé tűznünk, egyre többet kell akarnunk. Az emberi szellem nem képes megnyugodni, a nyugalom kín a számára. . . „Aki mindent tud, az meg van fosztva az öröm érzésétől, akinek mindene megvan, annak nincs meg már az a lehetősége, hogy még valamit megszerezhesen.” (172. o.)

Az egyén és a közösség kapcsolatában a legfontosabb szerepe az államnak van. Az egyének hozhatnak olyan döntéseket, amelyek önmagukban jók, de a közösség szempontjából mégsem hasznosak. Alapvető kérdésekben, amilyenek a háború és a béke, a szövetségekötés, a kivándorlás stb. csak az állam határozhat. A német népet még nem tartja eléggé érettnek a demokráciára. Fontos kérdésekben csak akkor bízhatjuk magunkat a többség döntésére, ha nagy számban vannak okos, megfontolt, a vak szenvedélytől mentes, megbízható emberek. (Leibniz nem ismeri fel — bármennyire is mindig a tevékenységet helyezi az állapottal szemben előtérbe —, hogy éppen a demokrácia megvalósulása az alapja annak, hogy az emberek okosakká, körültekintőkké, megfontoltakká váljanak, nem bírálja emiatt az álláspontja miatt) Leibniz racionalizmusa a gyakorlati, a politikai megfontolásaiban állandóan előtérben áll. Az ész szerepe igen nagy lehet, mondja Leibniz, amit politikai és gazdasági gyengeségünk nem enged meg, azt az ész, a szellem erejével kell megvalósítanunk. Nem várhatjuk istentől a vak véletlen elhárítását. Isten azért ruházott fel minket értelemmel, hogy használjuk, csak azokon segít, akik maguk is segítenek magukon. A szabad akarat nem vak önkény, nem felelőtlen önmagunkkal szemben, hanem tettekész, vidám cselekvéssel egybekapcsolt igenlése saját egyéniségünknek.

Leibniz a Mainzban eltöltött évek alatt ismerkedik meg Descartes filozófiájával. Leveleiből kitűnik, hogy matematikai ismereteinek hiányossága miatt ekkor még igen nagy nehézséget okoz neki Descartes műveinek olvasása. Elsősorban Bacon

és Hobbes munkáit olvassa a modern filozófusok közül. Ingadozik Descartes filozófiájának értékelésében. Vonzza Descartes racionalizmusa, de taszítja történeti szemlélete, a múlt teljes tagadása. Descartes nézeteinek elfogadásában politikai kérdést is lát. Attól fél, hogy ez is a francia szellem térfoglalását jelentené Németországban — szögezi le Wiedeburg.

1669-ben megismeri a vitát, amely Huyghens és Wren között folyik az ütközési törvények kérdésében. A vita hatására Leibniz is kezd foglalkozni a mozgás és a nyugalom problémájával. Feltárja a mozgás és a nyugalom dialektikus kapcsolatát. Kimondja, hogy a látható nyugalom nem-látható mozgás. A kohéziót sem tartja valami mozdulatlan „enyvszerű” dolognak, amely a testeket összetartja. Descartes-tal szemben azt állítja, hogy az összetartó erő az „enyv” mozgásából áll, a testeknek abból a törekvéséből, hogy a testek közeledni akarnak egymáshoz. A mozgást nem szűkíti le a helyzetváltoztatásra, és a testben levő ellentétes tendenciákból vezeti le. Gondolatait a „Hypothesis Physica nova” (Az új fizika hipotézise) című munkájában fekteti le, amelyet elküld az Angol Királyi Tudományos Társaságnak. Ebben a tanulmányában kifejti, hogy a testek lényegét nem a kiterjedésben látja, hanem a tevékenység elvében. A testben és a lélekben egyaránt meglévő pillanatnyi mozgásban, a „conatus”-ban keresi ennek a tevékenységnek a mibenlétét. A testekben a conatus a mozgás kezdete, amely a térbeli pontba és az időpillanatba van összehúzó, a lélekben pedig egy pontszerű tudati tevékenység és emlékezés felel meg neki. A lélek éppen úgy nincs nyugalomban, mint a testek, állandóan van benne törekvés (conatus). A lélek egységét a törekvések harmóniája adja. A conatus eredetileg fizikai fogalom, de Leibniznél metafizikai és teleológiai tartalommal telődik. Abból indul ki, hogy a tömeg térbeli kiterjedéséből nem lehet megmagyarázni a „formák differenciáltságát”, az áthatolhatatlanságból és a tehetetlenségből nem lehet levezetni a mozgást, ennek benne kell lenni a testben. Ezért Leibniz mindenütt a cél által feszített erőt, szubsztanciális egységeket képzel el, amelyeknek törekvése, tevékenysége képezi alapját az állandó pusztulásnak és keletkezésnek, kibontakozásnak és visszafejlődésnek, és amelyek áthatják az egész világmindenséget. A szubsztanciák igazi egységek, amelyekben csúrájában megvan minden,

ami később kibontakozik belőlük. A lét lényegét tehát a szellem határozza meg, amely minden történést magára reflektál, emlékezés és tudattal mindent megragad, megtart és végtelen fokozatban, sohasem nyugvó tevékenységben bontakozik ki.

Leibniz főcélja már ekkor az egyoldaltú racionalizmusból fakadó dualizmus legyőzése-állapítja meg Wiedeburg. Nem fogadja el a tudásnak a Descartes által felvázolt biztos épületét sem, mert szerinte mindenütt, az egyéni, a politikai és a vallási életben is megmerevedést jelent, akadályozza a fejlődést.

Leibniz gondolataiban már ebben a korai korszakban erősen keverednek a mély dialektikus felismerések a metafizikus, teleológikus, sőt teológiai megállapításokkal.

Wiedeburg könyve sok érdekes és jelentős részletet tár fel Leibniz tevékenységének arról a korszakáról, amely 1667—1671-ig terjed. Mégsem ad hű képet; az objektivitást felcseréli az objektivizmussal. Aprólékosan, igen részletesen, mintegy „személytelenül” ismerteti Leibniz tevékenységét és gondolatait, nagy ritkán fűzve hozzá saját állásfoglalását. Lehetne ezt úgy is felfogni, hogy nem akarja saját nézeteit rákényszeríteni az olvasóra; rábízta, vonja ő maga le a következtetéseket. De ebben a pozícióban viszont nem következetes Wiedeburg. Időnként mégis előáll egyéni véleményével, s ilyenkor a „német szellem” misztikus, rejtett folyamatosságára utal, vagy Németország jelenkori szétszakítottóságát azonosnak tekinti a 300 év előttivel. A szerző bizonytalan, és ezt ő maga leplezi le. A Bevezetésben elmondja, hogy könyve már nyomdában volt, amikor a II. világháborúnak egy borzalmas éjszakája megsemmisítette. Közel két évtized telt el, amíg újra nyomtatásra került a sor. A késedelemnek külső és belső okai is voltak. Belső oka az volt, hogy úgy érezte: tisztázni kell előbb a közösség és ezen belül az egyén felelőségének a kérdését a bekövetkezett világegyésben. Később mégis úgy döntött, hogy a kéziratot változatlanul hagyja. Miért mondott le a felelőség kérdésének vizsgálatáról? Vajon úgy gondolta-e, hogy a veszített háború gondolata, amely a jelen munkát át- meg áthatja, már az első megjelenéskor is kiolvasható lett volna? — A szerző nem politizál, de a ki nem mondott gondolatok mindenütt ott kísértének.

Simonovits Istvánné

H. M. Fataliev: A marxizmus—leninizmus és a természettudományok¹

A moszkvai állami egyetemi kiadó gondozásában jelent meg H. M. Fatalievnek, a természettudományi kar dialektikus materializmus tanszéke elhunyt vezetőjének cikkgyűjteménye.

A kötet — a benne foglalt tanulmányok témája által meghatározott — négy alapvető fejezetre tagozódik. Az első fejezet főként a filozófia és a szaktudományok viszonyát érintő kérdéseket tárgyal, jelentős tudománytörténeti anyag feldolgozása alapján. A második fejezet a természettudományoknak a társadalomban elfoglalt helyét, illetve az alapvető társadalmi tényezőkkel való kapcsolatát elemzi. A harmadik — kétségkívül legjelentősebb — fejezet, mely terjedelmében és tartalmában is a kötet gerincét képezi, a szerző azon cikkeit tartalmazza, melyekben a modern fizika egy-egy konkrét problémájának, illetve a modern természettudományi fejlődés irányvonalának filozófiai értékelésével és értelmezésével foglalkozik. Végül a negyedik fejezet néhány fizikai tanulmányt tartalmaz.

Az első két — szorosan összefüggő — tanulmány („A dialektikus materializmus létrejöttének természettudományos előfeltételeiről” és „A mechanizmus kríziséről a fizikában”) a XVIII—XIX. század természettudományának helyzetével, fejlődésével foglalkozik, különös tekintettel a dialektikus materializmus kialakulásának körülményeire. A szerző itt lényegében hálapvető vonalat követ:

a) Megmutatni, hogy a dialektikus materializmus természettudományi alapjául nem csupán az a néhány természettudományos felfedezés szolgált, melyeket — mint legfontosabbakat — Engels is említ „A természet dialektikája” c. művében, hanem már a XVIII sz. második és a XIX. sz. első felében folyó egész tudományos fejlődés következetesen a dialektikus materializmus kialakulását készítette elő.

b) Lomonoszov kiemelkedő szerepének elemzése, mint aki a dialektikus materializmus alapjául szolgáló legfontosabb elveket már száz évvel Engels előtt lefektette.

c) Megmutatni, hogy — egyes véleményekkel ellentétben — a XIX. sz. természettudománya nem tekinthető egységesen mechanisztikusnak, metafizikusnak; hogy a dialektikus materializmus tudományos igazolása nemcsak a modern fizikai diszciplínák eredménye, hanem már a XIX. sz. negyvenes éveitől tett felfedezé-

sekkel is komoly tudományos alátámasztást nyert.

Ami a dialektikus materializmus megszervezésre nyúló tudománytörténeti megalkotását illeti, a szerző törekvését határozottan pozitívan kell értékelnünk. Ilyen vonatkozásban az első két cikk úgy tekinthető, mint adalékok Engels „A természet dialektikája” c. művéhez.

Önmagában az a tény, hogy Lomonoszov érdemeit kellő megvilágításba kívánja állítani a szerző, ugyancsak elfogadható; helytelen azonban, hogy Lomonoszov egyes — kétségtelenül zseniális — megsejtéseit úgy interpretálja, mintha azok nemcsak tudománytörténeti, hanem tudatos és explicit előzményei lennének a dialektikus materializmusnak.

A harmadik pontot illetően Fataliev elismeri a modern diszciplínák nagy jelentőségét a dialektikus materializmus tudományos alátámasztása szempontjából, de véleménye szerint a XIX. sz. negyvenes évei után egyre nyilvánvalóbban tükröződik a természet objektív dialektikája a tudományos felfedezésekben — ha azt csak kevesen ismerték is fel —, s így e kor természettudománya már nem tekinthető egészében metafizikusnak. Abban igaz van a szerzőnek, hogy bizonyos szinten, bizonyos mélységben még a mechanika törvényszerűségei is a természet dialektikáját fejezik ki objektív tartalmukkal, úgy gondoljuk azonban, hogy egy kor tudományának világnézeti jellegét nem az szabja meg, hogy mit lehetne kiolvasni az adott felfedezésekből, hanem az, hogy mit olvasnak ki belőlük valójában. Más szóval a kor természettudományának jellegét az uralkodó filozófia, az uralkodó elmélet és módszer határozza meg. Ilyen értelemben viszont a XIX. század természettudománya valójában lényegében mechanisztikus, metafizikus.

A második fejezet négy tanulmánya — melyek 1953—58 között íródtak — a természettudományoknak a társadalom életében elfoglalt helyét, illetve a társadalmi haladásban játszott szerepét elemzi. Az első cikkben — főleg nyugati kiadású könyvek alapján — a szerző azokat a feltevéteket, illetve viszonyokat elemzi, melyek eredményeként a természettudományok a mai kapitalista országokban teljes egészükben a monopóliumokat szolgálják. E fejezet második és harmadik tanulmánya a tudományos kutatás kapcsolatát vizsgálja az ember termelő tevé-

¹X. M. Фаталиев: Марксизм—ленинизм и естествознание. Изд. Моск. Чн. 1962.

kenységével, illetve a társadalmi haladással, rámutatva arra a szoros kölcsönhatásra, mely e tényezők között a történelem során mindig létezett. Végül a negyedik tanulmányban a szerző külön részletesen elemzi a tudomány kapcsolatát egyrészt a termelő eszközökkel, másrészt a termelési viszonyokkal, rámutatva a kapitalista és szocialista rendszer között e téren meglévő alapvető különbségekre.

Mint már korábban is említettük, a kötet legtartalmasabb része a harmadik fejezet. A benne foglalt tanulmányok felfedik a modern fizika újszólván valamennyi alapvető filozófiai problémáját, így például a mikrofizikai mozgás kérdését, a tér-idő filozófiai értelmezését, a kibernetika helyét a tudományok rendszerében, az egyes mozgásformákat leíró tudományok érvényességi határait problémáját stb. Általában az egész fejezet érvelése a mozgásformák elemzésére és a megmaradási tételekre épül. Bár nem mindenütt érthetünk egyet a szerző felfogásával, el kell ismerni, hogy ez a fejezet terjedelméhez képest meglehetősen sokoldalú és korszerű áttekintést nyújt a modern fizika filozófiai problematikájáról. (A cikkek zöme 1959-ben íródott.)

Fataliev figyelemre méltóan elemzi azoknak a próbálkozásoknak ismeretelméleti értékváltozását, melyek megkísérelték az anyag mozgásformáinak minőségi sokféleségét egy alapvető mozgásformára visszavezetni. Ugyancsak jelentős helyet foglal el a fejezetben a kibernetika helyének meghatározása a tudományok között. Ugyanakkor, mikor a szerző elutasítja azokat a próbálkozásokat, melyek a kibernetikai műveleteket minőségileg azonosítják

az emberi agy gondolkodó tevékenységével, jogosnak ismeri el az analógiát e két terület között olyan értelemben, mint ahogy pl. analógia áll fenn az elektromos és a mechanikai rezgések között (amelyeknek minőségi azonosítására ma már senki sem gondol).

A modern fizikai jelenségek oksági meghatározottságát a szerző oly módon igyekszik igazolni, hogy rámutat a modern és a klasszikus fizika szoros leszármazási, történeti kapcsolatára.

A relativitás elmélet négydimenziós sokaságával kapcsolatban a szerző elismeri a többdimenziós sokaság létjogosultságát, mint leírási módszert, de határozottan elutasítja azt az elképzelést, hogy a négydimenziós tér-időt mint egységes objektív valóságot tekintsük. A négyes tér-idő sokaság mint objektív valóság elismerését úgy tekinti, mint az idő minőségi azonosítását a térrel. Figyelman kívül hagyja azonban azt, hogy a négydimenziós tér-idő sokaság nem egyszerű összekapcsolása az eukleidészi értelemben vett háromdimenziós térnek és a klasszikus értelemben vett időnek, hanem egy mélyebb, ezektől minőségileg különböző megismerési szintet jelent.

A kiragadott példák azt mutatják, hogy a kötet igen sok problémával foglalkozik. A szerző meglehetősen nagy — és önmagában véve értékes — tudománytörténeti anyagot használna fel álláspontjai alátámasztására; véleményünk szerint nem mindig helytállóan és logikusan. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy könyve elsősorban tényanyagával képez számottevő értéket.

Müller Antal

Andrzej Nowicki: Előadások a valláskritikáról¹

A. Nowicki lengyel filozófia- és vallástörténész e kis munkája a valláskritika történetének rövid, népszerű összefoglalása az ókortól Marx és Engels munkásságáig. E könyv — mint a szövegből kiderül — voltaképpen csak első kötete egy átfogó valláskritika-történetnek, amelyet a továbbiakban még két kötetnek kell követnie (a valláskritikai eszmék fejlődéséről a legutóbbi évszázadban és a lengyelországi valláskritika történetéről). Magát a történeti részt rövid bevezetés előzi meg, amelyben a szerző összefoglalja és jellemzi a vallás tudományos elméletének problematikáját és főbb eredményeit. Ezt követően külön fejezet foglalkozik az ókor, a reneszánsz, a XVI. és a XVII. század

racionalistáinak és felvilágosítóinak, a német klasszikus filozófia képviselőinek és a marxizmus megalapítóinak valláskritikai nézeteivel. Az egyes fejezeteken belül azután a szerző az esetek többségében tematikai felosztáson alapuló tárgyalást alkalmaz — külön-külön tárgyalja az adott kor valláskritikájának főbb területeit és problémáit. Természetesen a valláskritika történetét Nowicki nem azonosítja az ateizmus történetével — vizsgálódásainak körébe bevon olyan idealista-vallásos gondolkodókat is, akiknek egyes eszméi történetileg hozzájárultak a vallásos világnézet tudományos elemzésének és bírálatának előkészítéséhez.

A szerző a műve elején, a valláskritika

¹A. Nowicki: Wykłady o krytyce religii. Warsó 1963. KIW, 170 o.

történetére vonatkozó kutatások viszonylagos önállóságát védelmezve, néhány igen helyes módszertani alapelvet fejt ki az e tárgykörre vonatkozó vizsgálatokkal kapcsolatban. Mindenekelőtt annak szükségességét hangsúlyozza, hogy a vallással szembeni tudományos-kritikai álláspont kialakulását és fejlődését a társadalmi és az általános ideológiai fejlődés széles egészével való összefüggésében kell vizsgálni. Továbbá nagy figyelmet kell fordítani az adott tematikához tartozó állítások helyére a vizsgált gondolkodó eszméinek általános rendszerén belül, hiszen egy-egy filozófus originalitását nem lehet kiszakított tételek összehasonlításán keresztül lemérni — néha egyes már ismert, másoktól származó tételeknek új összefüggésekbe, új kontextusokba való elhelyezése sokkal nagyobb jelentőségű és értékű mint egy — akár helyes, de szélesebb összefüggésekbe be nem ágyazott — olyan tétel megfogalmazása, amelyet soha senki ez előtt nem állított. Különösen fontos azoknak az alapvető kategóriáknak feltárása és jellemzése, amelyeket az egyes gondolkodók a vallás elemzése és bírálata során mint kutatási eszközöket használtak, hiszen ezekben jut kifejeződésre a kérdések feltételének s a válaszok megközelítésének módja, az adott filozófus módszere.

Ezekkel a metodológiai elvekkel csak egyet lehet érteni, s annál sajnálatosabb, hogy Nowicki könyve igen kis mértékben tudja megvalósítani őket. Igaz, hogy a könyv — a szerző szándéka szerint is — nem tűz ki különösebb tudományos célokat maga elé. Lényegében nem más, mint egy lelkiismeretes és nagy anyagismereten alapuló népszerű kézikönyv, amelyből meg lehet tudni, mit mondtak a múlt nagy gondolkodói a vallásról s mivel járultak hozzá egyes eszméik a tudományos valláskritika kialakulásához és fejlődéséhez. A könyv negatívumai voltaképpen nem annyira a szerző által elkövetett hibákból, mint inkább az egész „műfaj” természetéből következnek. Mivel az egyes gondolkodóknak szentelt hely az esetek többségében túl kevés ahhoz, hogy a vallásról alkotott nézeteik egészét s ezek kapcsolatát filozófiai ésszkoncepciójukkal a szerző kifejtse, a jellemzések (főként a könyv első felében, ahol rengeteg név szerepel egy-két idézet vagy megjegyzés kíséretében) teljesen egyoldalúak s a kevésbé tájékozott olvasót félre is vezethetik. Pl. Nowickinak abból a megállapításából, hogy Bodin az összes vallással az ésszt állítja szembe (amely jellemzést mindössze egy rövid idézet egészít ki), a könyv olvasója még azt is gondolhatja,

hogy Bodin ateista volt. Ugyanígy édeskeveset fog tudni a platóni filozófia és a vallás viszonyáról az, aki a szerzőnek a platóni mítosz-elméletről adott (különben is igen egyoldalú, mert csak az „Állam” megfelelő részein alapuló, s a platóni „filozófiai mítoszok”, a Timaios, a Lakoma stb. gyakorlatát figyelembe nem vevő) áttekintésére támaszkodik. A jellemzések vázlatossága és egyoldalúsága következtében azután természetesen megvalósul az a szerző által említett veszély is, hogy a valláskritika egész története néhány állítás állandóan visszatérő ismételtetésének tűnik. A könyv több tucat olyan gondolkodót említ, akik teljesen különböző korokban újra „felfedezték” azt, hogy a vallás a fennálló társadalmi rend igazolását és szentesítését szolgálja stb. Mivel e filozófusok nézeteinek vizsgálata az esetek többségében teljesen vázlatos, nehezen lehet a munkából megtudni, mi a különbség e tekintetben pl. Polibius és Holbach nézetei között.

Amiért Nowicki kis könyve mégis említést érdemel, az elsősorban a német klasszikus filozófiáról szóló fejezet, amely a munka legjobban sikerült része, és néhány érdekes, új gondolatot tartalmaz. Ez mindezekelőtt Kant nézeteinek elemzésére vonatkozik. Az istenérvek kanti kritikájának tárgyalása során Nowicki annak kimutatására törekszik, hogy ez a bírálat implicité már tartalmazta a vallásos elidegenedés fogalmát. Ezt főként a teleológiai argumentum bírálatának elemzésével igazolja. A kanti kritika Nowicki szerint a következő gondolatsort rejti magában: a tapasztalattól megfigyeljük, hogy a világ egyes jelenségei célszerűek, elrendezettek, és ezekből a megfigyelésekből kialakítjuk a „rend” absztrakt fogalmát. E fogalom létrehozása után úgy konstruáljuk meg a világ eszméjét, hogy ettől ennek lényeges vonását, ezt a célszerűségét és elrendezettségét elvonatkoztatjuk és elszakítjuk. Az így a valóságtól elszakított, „elidegenített” fogalmi jegyekből aztán megalkotjuk az isten eszméjét, aminek következtében magát a természet fogalmát egyre szegényesebbé és absztraktabbá tesszük. Végül pedig az „isten” és a „világ” így kialakított fogalmából kiindulva látszólag empirikus úton „bizonyítjuk” isten létezését a természetben előforduló, de tőle idegenként tétélezett célszerűség tényére hivatkozva. Ez a bizonyítás azonban nyilvánvalóan csak a már előzőleg önkényesen konstruált fogalmakból következik, s pusztán az ontológiai istenérv egy — álrühába öltöztetett — változata.

Nowicki ezen elemzése a valláskritika történetén túlmenőleg is feltétlenül figye-

lemre méltó, mert új, fontos adalékot jelent az „elidegenedés”-fogalom kialakulás-történetéhez (az már eddig is ismert volt, hogy Kant történetfilozófiai művei — Rousseau-ra támaszkodva — jelentősen hozzájárultak az elidegenedés problematikájának kialakulásához.) Különbösen teljesen helyesen utal a szerző arra is, hogy a vallásos elidegenedés általános eszméjét Hegel ifjúkori kéziratái mellett már Fichte egyes írásaiban (pl. a „Versuch einer Kritik aller Offenbarung”-ban) is teljes világossággal megtalálhajtuk. Bár kevésbé eredeti ugyan, de feltétlenül jogosult s a marxista filozófiatörténetírás által gyakran elhanyagolt összefüggésekre hívja fel a figyelmet Nowicki Kant etikájával kapcsolatban is. Itt arra utal, hogy az etikai autonómia kanti elvéből szükségszerűen következik az egész vallás erkölcsi felfogás elvetése és bírálata. Nowicki ezen gondolata feltétlenül egyoldalú, mivel teljesen figyelmen kívül hagyja azt, hogy a kanti tisztán individuális moralitás-eszme elkerülhetetlenül igényli a transzcendenciába való

megkapaszkodást, az individuális tudatból kiinduló szándék-erkölcs szükségszerűen csak vallásos tartalmak feltételezésén keresztül biztosíthatja az erkölcsi objektivitást — s valóban Nowicki a könyvében nem is említi a vallási fogalmaknak és téziseknek Kant által kifejtett erkölcsi „posztulálását”. Viszont a szerzőnek igaza van abban, hogy Kant erkölcsstanának egyik fontos tendenciája a vallás erkölcs szokvány elképzeléseinek mélyen humanista bírálata és elvetése felé mutat.

Mint már említettük, ez a német klasszikus filozófiáról szóló fejezet az, amely — a fentebb említetteken kívül néhány egyéb vonatkozásban is — a filozófiatörténetben járatosabb olvasó számára is érdekes ismereteket ad. Természetesen a könyv más részeiben is sok hasznos, egyes esetekben másutt egykönnyen meg sem található adatot gyűjt össze a szerző. Így e munkája a népszerűsítő, informatív kézikönyv feladatát feltétlenül teljesíti.

M—y.