VITA

Népi demokratikus forradalmunk néhány kérdése

Hozzászólás Sipos János tanulmányának vitájához

Történészközvéleményünk érdeklődése egyre jobban a kortörténet felé fordul. Népi demokratikus forradalmunk problémái különös aktualitást nyernek most, felszabadulásunk huszadik évfordulóján. A körülöttük néhány éve folyó vitában sok új szempontot vetett fel Sipos János tanulmánya (A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Filozófiai Szemle, 1964/1. sz.), melyre publikációk egész sora reflektált. Ezért mi is az ő tanulmányához kapcsolódva fejtjük ki véleményünket a népi demokratikus forradalmunk kiindulási feltételeiről.

A népi demokratikus forradalom kérdésében eddig két irányban fejlődött ki a kutatás: egyrészt a népi demokratikus forradalom *jellegének*, tehát *általános* vonásainak kifejtése, másrészt *az egyes* országok fejlődésének felmérése, azaz az általános fejlődésnek *a sajátosságok oldaláról* való megközelítése irányában.

Napjainkban már többé-kevésbé általánosan elfogadott nézet a történészek között, hogy a kelet-európai országok a szocializmusra való átmenetnek lényegében azonos útját járták be. A népi demokratikus út minden országban azonos, illetve hasonló, általános ismérvei szerintünk a következők: 1. A kelet-európai népi demokratikus forradalmak közös történeti előzménye a fasizmus uralomra jutása. Ebből következik alapvetően demokratikus, antifasiszta jellegű indulásuk. 2. E forradalmak kibontakozásának és győzelmének szakaszát a kedvező külső helyzet, a fasizmus veresége, illetve a szocializmus erőinek világméretű előretörése jellemzi. Ez közvetlenül úgy jelentkezik, mint a Szovjetunió katonai, politikai és gazdasági támogatása, valamint a kelet-európai országok egymásnak nyújtott segítsége. 3. A népi demokratikus forradalom egyetlen egységes forradalmi folyamat, mely állandó radikalizálódás, balratolódás, azaz a forradalom permanenciája révén fejlődik ki, így mélyül az antifasiszta tömegmozgalom a szocializmusért vívott harccá. 4. E folyamatban két szakasz — demokratikus és szocialista — különböztethető meg, ezek összekapcsolódása adja a forradalom sajátosságát. A forradalom szocialista perspektívája kezdettől fogva felmerül, de a feudális maradványok, a megoldatlan demokratikus feladatok és a szubjektív tényező fejletlensége történelmileg szükségessé tette egy demokratikus szakasz közbeiktatódását. 5. A forradalom a munkásosztály vezető szerepe, a hatalomban való részesedése, a kommunista pártok befolyása következtében kezdettől fogva túllépett a szigorú értelemben vett polgári demokratikus kereteken. Ebben az irányban hatott a monopóliumokat korlátozó rendelkezések, a fasizmus elleni rendszabályok és a demokratikus intézkedések következetes, radikális megvalósítása is. 6. A forradalom menetét a fokozatosság, a forradalom feladatának lépésről-lépésre történő megoldása, egyszersmind a szakaszainak összefonódása, azaz egyes szocialista feladatok előbbi, egyes demokratikus feladatok utóbbi megoldása jellemzi. 7. A népi demokratikus forradalom viszonylag széles demokratikus tömegbázison indul meg, s ez alakul át, a forradalom balratolódásának megfelelően, a szocialista forradalom tömegbázisává. 8. A népi demokratikus forradalom a formája oldaláról megközelítve viszonylag békés út. Viszonylag békés pedig azért, mert a fasizmus felett aratott katonai győzelem *előzte* meg, ami a szóban forgó országok uralkodó osztályainak vereségét is jelentette. A forradalom nem fegyveres harcok közepette ment végbe, a hatalom megragadása a kedvező külső helyzetnek, valamint a forradalom széles tömegbázisának megfelelően alulról és felülről egyszerre történik. Fejlődését a fegyverben álló munkásosztály biztosította. A hatalomért vívott harc pártharcok, parlamenti küzdelmek formáját ölti, és tömegmegmozdulások, valamint népi szervek tevékenysége támasztja alá; a burzsoázia már nem rendelkezik a hagyományos elnyomó

eszközökkel a népmozgalmak leverésére (katonaság, rendőrség), a forradalmi erőknek viszont nincs szükségük fegyveres felkelésre a hatalom meghódításához. 9. A forradalom szakaszosságának megfelelően a népi demokratikus államhatalom fejlődésében is két szakasz különböztethető meg, az első szakasz államhatalmát Lenin nyomán munkás-paraszt demokratikus diktatúrának nevezhetjük, ezt a proletárdiktatúra sajátos formája vált fel. E sajátosság abban áll, hogy nem feltétlenül alakult ki egypártrendszer, a munkásosztály és szövetségesei, illetve pártjaik a demokratizálásért vívott harcban népfrontba tömörülnek.

A népi demokratikus forradalom ezen általános jellemvonásai — anélkül, hogy vizsgálatukban, leírásukban teljességre, befejezettségre törekednénk — alapul szolgálhatnak az egyes országok fejlődésének elemzéséhez, és ezek tapasztalatai alapján kell korrigálni, kiegészíteni az általános ismérveket.

A szocializmusra való átmenetet tehát egyrészt a külső feltételek — az általános történelmi szituáció — szabják meg, amelyek között az átmenet lezajlik, másrészt az adott országok belső körülményei. A forradalmi fejlődést tehát a maga konkrétságában csak a külső és belső feltételek dialektikáján keresztül ragadhatjuk meg.

Világos tehát, hogy a népi demokratikus fejlődés problémáit csak úgy lehet — és úgy is kell — kifejteni, hogy a konkrét kelet-európai fejlődést is figyelembe vesszük (márcsak az egyes országok egymásra gyakorolt hatása miatt is). Ilyen analízis alapján pedig nyilvánvaló, hogy a kelet-európai népi demokratikus fejlődést mint a szocializmusra való átmenet sajátos útját meg kell különböztetni az átmenet más formáitól, pl. a szovjet úttól, az ázsiai népi demokráciák útjától, illetve a gazdaságilag elmaradott országok jelenleg kibontakozó fejlődésétől.

Nálunk a vita elsősorban a magyar fejlődés sajátosságainak kérdésében éleződött ki, a továbbiakban ezzel is kívánunk részletesebben foglalkozni. Természetesen e vizsgálat során is szem előtt kell tartanunk, hogy a két probléma — az általános jelleg és a nemzeti sajátosságok — egymástól elválaszthatatlan. Nemcsak azért, mert sajátosságokat nem tudunk értelmezni általános ismérvek nélkül, és viszont, hanem azért is, mert a helyes utat két véglet között kell megtalálnunk; egyik az általános túlhangsúlyozása — ami ugyanakkor az általános dogmatikus leszűkítésére, formális értelmezésére vezetett —, másik a sajátosságok előtérbe állítása — ami a marxizmussal szemben álló erők álláspontja és támadásának formája volt. Szerintünk a két oldal viszonyában a kelet-európai országok fejlődésének általános vonásai a döntőek, vagyis az, hogy a kelet-európai országok lényegében a fejlődés azonos útját járták be. Ez azonban nem jelentheti a sajátosságok háttérbeszorítását, hiszen az általános az egyedi formákon keresztül érvényesül, s így maga is feltételezi a sajátosságok elemzését. De konkrét gyakorlati jelentősége is van a sajátosságok elemzésének, az egyes országok mai problémái is indítanak a történelmi fejlődés vizsgálatára. A sajátosságok kutatása hosszú ideig elhanyagolt probléma volt a történettudományban, ezért vetődik fel most ilyen sürgető szükségként. A kutatás *jelenlegi szakaszán* tehát valamennyi népi demokratikus országban és a Szovjetunióban is a sajátosságok elemzése áll előtérben.

Mielőtt saját álláspontunk kifejtésére rátérnénk, szükségesnek tartjuk a Sipos által felvetett problémák rövid ismertetését, annál is inkább, mert a különböző hozzászólások sokszor nem egészen pontosan idézik gondolatmenetét.

Sipos tanulmánya bevezetőül kifejti, hogy történeti irodalmunkban még megtalálhatók a pártosság helytelen, szubjektivista értelmezésének maradványai, melyek a párt háború alatti tevékenységének túlértékelésében, a tömegek 1944-es forradalmasodásának eltúlzásában és az 1944—48-as időszak problémamentessé nyilvánításában jelentkeznek. Ezek a szubjektivista tendenciák gátolják népi demokratikus forradalmunk sajátosságainak feltárását, melyeknek egyik legalapvetőbbje az, hogy a forradalom késett Magyarországon, a demokratikus forradalom csak a felszabadulás után indult meg. Sipos cikke a történeti feldolgozásokra, Kállai Gyula és Nemes Dezső könyvére támaszkodva kifejti, hogy nálunk a Vörös Hadsereg győzelme nyomán, a felszabadult területeken alakult ki forradalmi helyzet, míg több kelet-európai országban már a felszabadulásuk előtt. Hangsúlyozza, hogy ennek a felfogásnak semmi köze a forradalom exportjáról szóló állításokhoz, a forradalmi helyzet a fasiszta rendszer összeomlásával létrejött rendkívül kedvező külső és belső feltételek alapján alakult ki, nem mechanikusan a Szovjetunió hatására. A késésnek mint forradalmunk sajátosságának kiemelésével csupán a szubjektív tényező viszonylagos gyengeségére kíván utalni, mely gyengeség a forradalom fejlődése során is éreztette hatását. Részletesen elemzi a forradalom objektív és szubjektív feltételeinek alakulását az 1942—44-es időszakban, s igyekszik a néptömegek passzivitásának történelmi okait feltárni. Mint problémát felveti, hogy a párt — a helyes stratégiai irányvonal mellett — nem követett-e el taktikai

hibákat a háború éveiben. A történeti vizsgálat — folytatja Sipos — kimutatja, hogy a forradalom feltételeinek érlelődése 1943—44-ben megkezdődött, de a felszabadulás időpontjáig nem fejeződött be, így a döntő fordulatot a magyar reakció uralmának a Vörös Hadsereg győzelmével bekövetkezett összeomlása hozta meg, csak ennek alapján bontakozhatott és bontakozott ki a demokratikus tömegmozgalom. Mivel nálunk az antifasiszta mozgalom viszonylag gyengén fejlődött ki, és nem nőtt át fegyveres felkeléssé, a múlt reakciós ideológiai-politikai örökségével való szakítás nem volt elég mély. Ezt mutatták az 1944—48-as időszak pártharcai is. A párt vezetői több ízben lebecsülték a rekació erejét, és túlbecsülték a tömegek politikai fejlődését, fejlettségét, ami — a szektarianizmusra jellemzően — együtt járt a tömegek lebecsülésével, mellőzésével. Sipos végül megállapítja, hogy mindezen tényezők sok közvetítéssel komoly szerepet játszottak az 1956-os ellenforradalomban is, és utal arra, hogy népi demokratikus forradalmunk indulása feltételeinek sajátos gyengesége — a többi között a nacionalista maradványokon keresztül — még ma is érezteti hatását.

Mint Sipos tanulmányából is látható, a vitatott kérdések három, egymástól viszonylag élesen elhatárolható csoportra oszthatók: 1. a történelmi irodalmunk egy részében még meglevő szépítési tendenciák kérdése, és ezzel kapcsolatosan a pártvezetés vizsgált történelmi időszakbeli taktikájának értékelése, 2. a forradalmi helyzet problémája, a forradalom objektív és szubjektív tényezőinek kérdése, s fejlettségük a világháború időszakában, 3. a forradalom késésének mint a magyar fejlődés sajátosságának kérdése. Szerintünk az egész kérdés „magja" a forradalmi helyzet értékelése, a másik két probléma eldöntése ennek függvénye. Ennek elemzésén keresztül próbáljuk tehát megközelíteni a népi demokratikus fejlődésünk sajátosságairól folyó vitát.

Véleményünk szerint annak megállapításához, hogy egy konkrét szituáció forradalmi helyzet-e, annak előrebocsátásával, hogy a forradalom egységes folyamat ugyan, de a fejlődés különböző szakaszait fogja át, elsősorban a forradalom előzményeiben bizonyos fejlődési szakaszok megkülönböztetése, továbbá a forradalmi válság és a forradalmi helyzet fogalmának differenciálása szükséges.

A forradalom előzményeinek — azaz a forradalom feltételei kialakulásának — időszaka két periódusra bontható: 1. a forradalom objektív és szubjektív feltételei megjelenésének, és 2. e feltételek érlelődésének, majd megérésének, azaz a forradalmi válságnak a periódusára. Ezeket követi a forradalom megindulásának és kibontakozásának periódusa.

A forradalom feltételei megjelenésének folyamatán értjük az osztályok objektív és szubjektív állapotában beálló mindazon változásokat, amelyek még nem fenyegetik közvetlenül a fennálló társadalmi rendet, de már repedéseket hoznak létre a fennálló osztályuralom rendszerében; objektíve: megindulnak az eltolódások az osztályok erőviszonyaiban — szubjektíve: a tömegek fokozatosan öntudatosulnak, aktivizálódnak, de még nem készek a harcra.

A feltételek érlelődésének és megérésének, azaz a forradalmi válságnak a periódusán azt a folyamatot értjük, amelynek során egymást követően létrejönnek a forradalmi helyzet egyes — objektív — elemei, majd ezek összességeként maga a forradalmi helyzet, és végbemegy a tömegek — szubjektív — felkészülése a forradalomra, azaz kialakul a harcrakészségük. A periódus a forradalmi helyzet kiteljesedésével és a szubjektív tényező kifejlődésével zárul.

Az előzmények e szakaszait követi azután a forradalom megindulásának és kibontakozásának periódusa, mely tartalmazza a fennálló osztályviszonyok elleni roham *tényleges* megkezdését egészen a forradalom kiszélesedéséig, országossá válásáig.

A forradalom előzményeinek periodizálása segítséget nyújthat abban, hogy közelebb jussunk a forradalomhoz vezető út lényegéhez. E periódusokat azonban természetesen nem szabad mereven elhatárolnunk egymástól, a fejlődés során gyakran egymásba olvadnak, összekapcsolódnak — mindenesetre azonban törekednünk kell a fogalmak egyértelmű használatára.

A forradalom előzményeinek folyamatában az objektív és szubjektív feltételek bonyolult kölcsönhatása tárul elénk. Kölcsönösen átmennek egymásba, kölcsönös feltételei egymás fejlődésének: az egyikben beállott változások kihatnak a másik fejlődésére. Mindezeket általában le kellett szögeznünk a forradalom megindulásának vizsgálatához, a forradalmi helyzet elemzéséhez.

A vita résztvevői a forradalmi helyzet lenini elemzésére hivatkoznak. Nem veszik azonban figyelembe, hogy a forradalmi helyzetet mindig a konkrét forradalom aspektusában kell vizsgálni: más-más ismérvei vannak a különböző típusú forradalmakban, sőt az azonos típusúakon belül is az egyes országok konkrét fejlettségének megfelelően. Ezért szerintünk Lenin elemzésében el kell különítenünk a forradalmi helyzet általános ismérveit a szovjet útra jellemző sajátosságoktól.

Forradalmi helyzeteknek tehát vannak általános ismérveik, és vannak konkrét sajátosságaik. Az általános ismérv — Lenin közismert meghatározásai alapján — röviden a következőkben foglalható össze: a szemben álló osztályok állapotában beálló objektív változások összessége, amely gazdasági, politikai, s ezen belül kormányzati, illetve esetleg katonai, ideológiai, általános nemzeti, az egész társadalmat érintő válság formájában nyilvánul meg, s ezzel megadja a forradalom kitörésének lehetőségét, amely lehetőséget a forradalom erőinek realizálniok kell. A forradalmi helyzet tehát döntő fordulat a szemben álló osztályok állapotában, a forradalom megindulásának, kibontakozásának lehetősége. Ezt a lehetőséget képesek a forradalmi osztályok realizálni, ha adott a forradalom szubjektív feltétele is. A forradalom objektív feltétele tehát a forradalmi helyzet, szubjektív feltétele pedig az elnyomott tömegek harckészsége, szervezettség, öntudatossága, a vezető erőnek és a forradalmi elméletnek a kialakulása.

Láthatjuk tehát, hogy a forradalmi helyzet egy hosszabb folyamat összegeződése, eredménye. Nem robbanásszerűen alakul ki, az egyes komponensei nem feltétlenül egy időben jelennek meg, különböző fokai vannak forradalmi folyamat előzményei során, hasonlóképpen fejlődik a szubjektív tényező is. A két tényező fejlődése el is szakadhat egymástól, így például a forradalmi helyzet kialakulásáig a szubjektív tényezők fejlődése nem mindig fejeződik be, vagy viszont. Ezt az esetet definiálhatjuk úgy, mint a forradalom feltételeinek egymáshoz viszonyított *késését.*

A fentiek alapján megkíséreljük a népi demokratikus forradalmi helyzet sajátosságainak feltárását. A népi demokratikus forradalom jellegének ismeretében úgy kell feltennünk a kérdést: milyen objektív változások voltak szükségesek ahhoz, hogy az antifasiszta ellenállási és nemzeti függetlenségi mozgalom továbbfejlődéseként megindulhasson egy széles tömegbázison lezajló demokratikus forradalom?

A forradalom előzményeinek szakasza valamennyi kelet-európai országban a második világháború idejére esik. Ebből adódik, hogy a forradalom feltételeinek fejlődését nagyban befolyásolta a stratégiai-katonai helyzet. A külső tényező, a német fasizmus katonai, gazdasági, politikai ereje — részben a belső struktúra közvetítésével — hosszú ideig alapvetően fékezte a szemben álló osztályok belső állapotában végbemenő, a forradalom irányában ható változásokat, gátolta a köztük levő erő- és hatalmi viszonyok átalakulását. A nagy külső nyomás következtében lassítottan lezajló történelmi folyamatról van szó, ahol a forradalmi helyzet csak a gátló külső tényezők leküzdésével alakulhatott ki, közvetve vagy közvetlenül mindenképpen a Szovjetúnió katonai-politikai tevékenységével összefüggésben és a németekhez való viszony konkrét formájától (a megszállás módjától) függően.

Ebben a történelmi szituációban a forradalmi helyzet kialakulásának két útja lehetséges; ha a belső feltételek eléggé érettek, akkor partizánháború formájában, ha pedig a belső feltételek nem eléggé érettek, nem képesek a külső tényezők nyomását ellensúlyozni, akkor a forradalmi helyzet kiteljesedése csak a Vörös Hadsereg felszabadító tevékenysége nyomán lehetséges. Az előbbi típusban a forradalom előzményeit a fegyveres ellenállás különböző formái alkotják, a forradalmi helyzetet a fegyveres ellenállás tömegméretűvé válásával tekinthetjük adottnak, s ebből közvetlen az átmenet a forradalom megindulásának szakaszába. Az utóbbi típusban a forradalmi helyzetnek csak egyes elemei jönnek létre, a forradalmi válság nem mélyül forradalommá; a forradalmi helyzet kiteljesedése a felszabadulás utánra esik, ezt követi a forradalom megindulása, amely tehát csak hosszabb idő múlva követi a forradalmi helyzet egyes elemeinek létrejöttét. A német megszállás hatására azonban tapasztalhatjuk a forradalmi helyzet kailakulásának egy másik sajátosságát is. Az egymással szemben álló osztályok állapotának változása a fasiszta és antifasiszta, a németbarát és németellenes erők viszonyában beálló döntő fordulatként jelentkezik, s így jön létre antifasiszta demokratikus forradalom megindulásának a lehetősége.

A fentiekben a forradalmi helyzet kialakulása alapján a kelet-európai népi demokratikus fejlődés két típusát különböztettük meg. A balkáni országokban reguláris partizánhadseregek jöttek létre — s ezzel a forradalmi helyzet már a katonai felszabadulásuk előtt kialakult —, harcaik egyben a forradalom megindulását is jelentették. Ezek az országok a fegyveres tömegharc révén a felszabadításukhoz is tevékenyen hozzájárultak. Nem véletlen, hogy a balkáni országok történészei körében elterjedt az az álláspont, hogy a népi demokratikus forradalom náluk eleve szocialista forradalomként indult, s ezt a forradalmi helyzet korai kialakulására és a szubjektív tényezők fejlettségére alapozzák, míg a másik típushoz tartozó országok történészei a népi demokratikus forradalom első szakaszáról többnyire mint polgári demokratikus forradalomról beszélnek.

Az ún. közép-kelet-európai országok pedig nem jutottak el a forradalmi helyzet kiteljesedéséig katonai felszabadulásuk előtt. Ebben egyrészt szerepet játszottak a ked-

vezőtlenebb külső tényezők is, de elsősorban a hagyományos osztályviszonyok és társadalmi struktúra. A fegyveres megmozdulások itt nem öltöttek tömegméreteket, nem alakultak ki országszerte népi szervek, a megmozdulások — beleértve a fegyvereseket is — a forradalomnak csak előkészítését szolgálták, nem pedig a megindulását jelentették.

A két eltérő típus jellemzéséhez vissza kell nyúlnunk a történelmi előzményekhez. A balkáni államokban a hosszú török elnyomás következtében nem volt erős uralkodóosztály, s az ipar fejletlensége miatt jelentős burzsoáziájuk sem alakulhatott ki. A munkásosztály gyengeségét azonban több vonatkozásban ellensúlyozták a szervezett parasztmegmozgalommal szövetségben. A kommunista párt és a demokratikus erők komoly befolyással rendelkeztek a két világháború közötti időszakban, míg a fasizmus belső erői viszonylag gyengék voltak. Az ellenállás megindulása tehát szinte a háború megindulásával számítható, és később fegyveres partizánháborúvá teljesedett ki. A közép-kelet-európai államokban (Lengyelország, Románia, Csehszlovákia, Magyarország) az uralkodó osztály és a munkásosztály egyaránt fejlettebb volt. A társadalmi struktúra is stabilabb volt, ebben közrejátszott a munkásmozgalom korábbi megjelenése következtében kialakult munkásarisztokrácia, s vele a szociáldemokratizmus nagyobb befolyása is. A fasizmus belső bázisai erősebbek voltak, a demokratikus erők viszonylag gyengébbek, a munkásmozgalom megosztottsága és a parasztság passzivitása miatt. Mindez szintén megnehezítette a fasizmussal való szembefordulást.

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy a két típuson belül további igen lényeges eltérések fordulnak elő, de a népi demokratikus fejlődés e két formája között mégis meghúzható bizonyos határvonal.

A fenti elemzésből tehát láthatjuk, hogy a késés — külső vonatkozásban — úgy értelmezhető, mint az említett két forradalom-típus egyikének késése a másikhoz képest, illetve mint az azonos típushoz tartozó forradalmak megindulásának eltolódása egymáshoz képest.

Mindezeket figyelembevéve a késést külső és belső vonatkozásban egyaránt értelmeztük.

Ezek után rátérhetünk a magyar fejlődés elemzésére. A forradalom feltételei megjelenésének periódusa Magyarországon a világháborúba való belépéssel, illetve a világháború közvetlen hatásainak jelentkezésével, közelebbről az 1942-es évvel kezdődik, és a forradalmi válság megjelenésével zárul 1944 tavaszán. A forradalom feltételei kialakulásának folyamata a második világháború talaján indult meg. E folyamattal szemben — Magyarország sajátos helyzetének megfelelően — számos tendencia lépett fel. A magyar fasizmus ugyan nem tudott olyan jelentékeny belső bázist teremteni magának, mint a német vagy az olasz, de a legkorábbi és belsőleg a legmegalapozottabb fasiszta rendszer volt Kelet-Európában. Az uralkodó osztályok hagyományos németbarátsága, amelyet még jobban alátámasztott a fasiszta rendszerek rokonsága, az első világháborús vereséget követő azonos irányú revánstörekvések kezdettől fogva nyilvánvalóvá tették, hogy Magyarország Németország oldalán fog belépni a háborúba. Németországhoz kötötték Magyarországot politikai szerződések és gazdasági egyezmények is. A német érdekeknek való alávetettséget hosszú ideig jól álcázta a „szövetségesi viszony", Magyarországon hosszú ideig nem állomásoztak jelentős létszámú német csapatok, a gazdasági kirablás is burkoltan, gazdasági egyezmények útján történt.

E fékező tényezőkkel párosult a háborús konjuktúra. A győri program, Magyarország háborús felkészülése programja nyomán az ipari termelés volumene 1938-tól 1943-ig jelentősen növekedett, s ebben az időszakban Magyarországot háborús károsodás sem érte. A háborús konjuktúra a társadalom minden osztályára és rétegére kihatott, emelkedett az életszínvonal, csökkent a munkanélküliség (a reálbérek 1941-re 1938-hoz képest 9,4%-kal nőttek). Hasonló irányba hatott az uralkodó osztályok nacionalista, területszerző politikája, mely — s ez döntő körülmény — a németek segítségével realizálódott. Az uralkodó osztályok ezzel nemcsak saját politikájuk helyességét látszottak igazolni hanem a német szövetség fontosságát is — s az ideológiai fertőzés a nacionalizmusra amúgy is érzékeny tömegek körében annál is inkább terjedt, mert a területgyarapítások közvetlen anyagi előnyökkel is jártak.

A háborúba lépés tehát nem váltott ki különösebb ellenállást a tömegek körében, igaz, hogy lelkesedést sem — a tömegek passzívak maradtak. Magyarország útja tehát 1939—41-ben vált el a többi kelet-európai országétól, ahol a háborúnak már a kezdetét német támadás, háborús pusztítások, féktelen terror, nyomor, vérveszteségek jelezték. Ha tehát a magyar fejlődés sajátosságait nem 1944-től kezdjük vizsgálni, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy miért késett a magyar népi demokratikus forradalom megindulása

a többihez képest. A késés nem 1944-ben, hanem már 1939-ben elkezdődik az eltérő korábbi történelmi fejlődés alapján. A továbbiakban azonban Magyarországon lényegében mégis azonos fejlődés játszódik le, mint a többi országban.

A nacionalista-revansista ideológia hatásának megerősödése a területszerzés révén, a háború által nyújtott gazdasági előnyök és a németekkel való szövetségesi viszony következtében Magyarországon nehezen bontakozott ki az antifasiszta harc, ezek a körülmények bénítólag hatottak hosszú ideig, s csak 1943-tól kezdtek a háború ellentétes hatásai felülkerekedni. Mindezek ellenére az antifasiszta szervezkedés megindult, és 1942-re komoly fejlettséget ért el. Az 1942 március 15-ét követő letartóztatási hullám ezt a folyamatot megtörte, a vérveszteséget az ellenállási mozgalom sokáig nem tudta kiheverni utána az ellenállás mélypontra jutott. Az ellenállás átmeneti veresége előtérbe állította a legális ellenzéki pártokat, s angolszász orientációjuknak megfelelően az uralkodó osztály is fel akarta őket használni már kibontakozó hintapolitikája alátámasztására.

Az 1941—43-as időszakban tehát az ellenállás fellendülésének, majd stagnálásának vagyunk tanúi. Magyarország már ebben az időszakban a többi kelet-európai országgal azonos forradalmi fejlődés útjára lépett, de ez a fejlődés megtört. Változás csak 1943 végén következett be. A németek sorozatos háborús vereségei, a magyar hadsereg katasztrofális veszteségei és a rohamosan süllyedő életszínvonal hatásai ebben az időszakban törtek felszínre. A háború „negatív" hatásai — az üzemek militarizálása, a demokratikus formák teljes háttérbeszorítása, az élelmiszerhiány, majd 1944-től a háborús pusztítások is — összegeződve jelentkeztek. 1943 második felében kezdődött meg tehát a háború forradalmasító hatásának felülkerekedése a gátló tényezők felett, amikor a többi országban — Románia kivételével — már komoly tömegek álltak fegyveres harcban a német megszállókkal. Magyarországon a tömegek között az erjedési folyamat csak 1943 végén indult meg, az 1941—43-as évek megmozdulásai nem öltöttek tömegméreteket, a kommunista párt sem tudott jelentősebb tömegbázist kiépíteni.

A tömegeket ért változásoknál sokkal súlyosabb megrázkódtatás következett be az uralkodó osztályok soraiban 1943 második felében: a németek vereségei, Olaszország kiugrása politikájuk csődjét jelentette, és a háborús vereség fantomját vetítették elébük. Az uralkodó osztályok soraiban már jóval előbb megkezdődött az átorientálódás a nyugati hatalmakhoz, a fenyegető helyzetből az angolszász hatalmakhoz való közeledéssel akartak kitörni, ugyanakkor igyekeztek továbbra is megőrizni a németekkel való szövetség formáit. A Kállai-féle hintapolitika az uralkodó osztályok politikai-kormányzati válságának kezdetét jelentette, egyben a tömegeknek is jelezte a közelgő háborús vereséget. Nagyon lényeges azonban a forradalom feltételei kialakulása szempontjából, hogy ezt a válságot nem a tömegek megmozdulásai, hanem külső tényezők idézték elő. Ugyanakkor nem becsülhetjük le a hintapolitika hatását a tömegekre, mely az 1943—44-es időszakban az egyik legfontosabb fékező tényezővé vált. A háborúból való kiugrás illúzióját vetítette a tömegek elé, s azt a látszatot keltette, hogy az uralkodó osztály szembefordult a németekkel, vagy hogy legalábbis hajlandó és képes is erre.

Az uralkodó osztályokon belül kiéleződött az angolszász orientációjú és a németbarát körök ellentéte. Az uralkodó osztály többsége a hintapolitika vonalán haladt, a feltétlen németbarát körök egyre jobban háttérbe szorultak, a hadsereg tisztikarában azonban — s ez a továbbiak szempontjából nagyon lényeges — megőrizték a pozicióikat. 1944 elejétől viszont Németországnak, növekvő háborús nehézségei következtében, Magyarország kihasználására egyre fokozottabb mértékben volt szüksége, s ezt akadályozta a hintapolitika, az uralkodó osztályok válsága. Jól tudták, hogy a vezető körökben a kiugrás gondolatával is foglalkoznak, így vezetett az uralkodó osztályok politikai válsága szükségszerűen az ország teljes német megszállásához.

A megszállás a fasizmus belső erőinek kudarcát mutatta, a külső tényezők erőszakosan beavatkoztak a fejlődésbe, s megszilárdították az uralkodó osztályon belül a németbarát körök pozícióit, míg az angolszász orientációjú, vagy legalábbis a hintapolitika vonalán haladó csoportok átmenetileg háttérbe kerültek. A tömegekre gyakorolt hatásuk ezzel nem csökkent, sőt növekedett, s amikor a Lakatos-kormány politikájában törekvéseik újra felszínre jutottak, újabb tömegeket tudtak hatásuk alá vonni, a végleges kiábrándultságot csak a második megszállás, a kiugrás kudarca váltotta ki. Az egyre mélyülő gazdasági és politikai válság azonban már az első megszállással is a fasiszta rendszer egészének válságaként jelentkezett, párosulva ennek ideológiai válságával is. Az uralkodó osztályok válsága így a megszállás tényein keresztül is visszahatott a tömegek állapotára, és megerősítette a tömegekben már meginduló forradalmi erjedést. A megszállás elsősorban a szubjektív tényező fejlődésére volt döntő hatással, nyilvánvalóvá tette az ország német érdekeknek való alávetettségét, az ország kirablását. Hazánk a megszállt országok sorsára jutott, megkezdődött a nyílt terror időszaka. Csak ezzel jelentek meg

tömegméretekben a nemzeti függetlenségi, a németellenes harc feltételei, s ezzel tér rá Magyarország a többi elnyomott ország útjával azonos útra. Az antifasiszta, demokratikus harc összekapcsolódott a nemzeti függetlenségért vívott harccal, és ennek következtében a forradalmi válság gyorsan mélyült. Nagyon lényeges azonban — s mindvégig gátló tényező maradt a fejlődésben —, hogy a Horthy-rendszer propagandája miatt a tömegekbe behatolt szovjetellenesség következtében a külső szövetségest a tömegek nem látták meg eleve a Szovjetunióban. Bár nem ez volt az egyetlen gátló tényező, hiszen nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az első megszállás Horthyt és hatalmi apparátusát lényegében változatlanul meghagyta a helyén, számolva a tömegbázisával, ami tovább őrizte a szövetségesi illúzió maradványait. A megszállás még most sem volt minden vonatkozásban olyan brutális, mint másutt, totális formájára csak október 15-én került sor.

Az 1944 márciusi megszállás után gyorsan követték egymást az események. A megszállással az ellenzéki pártok illegalitásba kényszerültek, s a tömegek balratolódása következtében ezekben a pártokban a balszárny egyre nagyobb befolyáshoz jutott. Ennek következménye volt a kommunista párttal való tárgyalások felvétele, majd a megegyezés. 1944 májusában, két hónappal a megszállás után létrejött az antifasiszta nemzeti egységfront, s vezető szerve a Magyar Front. A Magyar Front — ahogy később a Függetlenségi Front is — már nevében is a nemzeti szempontok előtérbe állítását mutatja, ezen keresztül lehetett mozgósítani a tömegeket, s a programjában kitűzött demokratikus átalakulás alapvető feltétele is a gátló külső tényezők eltávolítása volt.

Egyes további fékező hatások ellenére az ország teljes katonai megszállása döntő fordulatot hozott a forradalom feltételeinek kifejlődésében. A forradalmi válság kezdete így a német megszállás idejére tehető, s a megszállás ennek további elmélyülése irányában hatott. A megszállás azonban negatív fordulatot is jelentett forradalmunk előkészítésében. A külső tényező hatása, beavatkozása közvetlenné vált, a forradalmi válság elmélyülését, a forradalmi helyzet kialakulását külső tényezők késleltették. A Gestapo hajtóvadászatának 1944 március 19-e után nagyszámú baloldali személyiség esett áldozatul. A lassan ugyan, de egyre növekvő fegyveres ellenállás a német hadsereg hadigépezetével találta szemben magát, s ha lehet, még jobban növekedett a hadiüzemekben a kizsákmányolás és a parasztoktól az elrekvirálás is.

A forradalmi válság fejlődését vizsgálva a külső és belső tényezők fokozottabb, közvetlenebb kölcsönhatását figyelhetjük meg. Ebben a keretben kell vizsgálnunk a forradalmi helyzetet kialakító objektív változásokat és a szubjektív tényező fejlődését is. A szubjektív tényező fejlődését vizsgálva azt tapasztalhatjuk, hogy a nemzeti kérdések szembefordították ugyan a tömegeket a német megszállókkal, de mivel a forradalmi erők fejlődése túl későn indult meg, a forradalom feltételei a felszabadulás időpontjáig nem tudtak kiteljesedni. A tömegeken levertség vett erőt, a terror és az áldozatok egyelőre csak a passzivitásukat váltotta ki, mozgósításukhoz pozitív fordulatra volt szükség. Így Magyarországon fegyveres ellenállás — ami kétségtelenül az antifasiszta harc legmagasabb formája — tömegméretekben nem bontakozott ki. A „teljes igazsághoz" valóban hozzátartozik az is, hogy a magyar ellenállási mozgalom is ért el eredményeket, s nem lebecsülendő a más országok ellenállási mozgalmaiban részt vevő magyarok tevékenysége sem. Különösen az utóbbi mozzanat maradt elhanyagolt és feltáratlan a történeti irodalomban. Azokban az országokban is, ahol kiterjedt partizánmozgalom volt, a partizánok tevékenysége meghatározott helyekre koncentrálódott, ahol kedvező földrajzi feltételek voltak. Ilyen helyek mindenekelőtt a nagyobb, összefüggő hegységek, illetve erdőségek. Magyarországon — az akkori politikai határok között — ezek a területek az ország nemzetiségek lakta területeire estek. Éppen ezért nem véletlen, hogy a magyar partizánok elsősorban a környező országok partizánmozgalmaiba kapcsolódtak bele, nem pedig a központi vidékeken szerveztek partizáncsoportokat. Helytelen lenne tehát azt állítani, hogy csak a nemzetiségi területek lakossága vett részt a partizánmozgalomban. Kiterjedt mozgalom valóban ezeken a területeken volt, de mint az adatok bizonyítják, abban magyarok és nem magyarok egyaránt részt vettek. A további kutatás feladata éppen az lehet, hogy tisztázza a magyar lakosság részvételének mértékét s a mozgalmakban részt vevő magyarok tevékenységét a megfelelő konkrétsággal.

Mint ismeretes, a párt már 1944 március 15-én megalakította a katonai bizottságát, de saját erőiből csak szabotázsakciókat, robbantócsoportokat tudott szervezni. Fegyveresen harcoló csoportokat elsősorban ejtőernyős partizánegységek alkottak, de ezeknek nem volt a többi országok partizánmozgalmához mérhető katonai-politikai jelentőségük. Az ellenállási mozgalomhoz számíthatók a reguláris hadseregből a szovjet csapatokhoz átállt és annak soraiban harcoló katonák is.

Ellenállási mozgalmunk feltárására, értékelésére nagyobb gondot kell fordítanunk, teljes szerepét csak részletesebb történeti elemzés világíthatja meg. Mindez azonban nem változtat azon, hogy összevetve más országok ellenállási mozgalmával — márpedig a fejlődés sajátosságainak vizsgálata éppen ezt az összevetést követeli meg —, a magyar ellenállási mozgalom fejlettsége alacsony szintet, elmaradást mutat. Rá kell azonban mutatnunk a pozitív mozzanatra is, hogy bár a magyar ellenállás méretei nem szélesedtek ki fegyveres felkeléssé, nem érték el a többi ország színvonalát, az 1943 vége óta rohamosan gyorsuló forradalmi fejlődés következtében azonban Magyarország az eltérő körülmények ellenére már ténylegesen a forradalom kibontakozásának a többi országéval azonos útjára tért. A szubjektív tényezőnek a forradalmi fejlődés megelőző időszakából adódó fejletlensége miatt — amely a németekkel való passzív szembefordulásban, a tétlen elégedetlenségben vagy az ellenállás alacsonyabb formáiban, pl. az alkalmi munkabeszüntetésekben mutatkozott meg, s amely objektiválódva a szemben álló osztályok állapotaként jelentkezett —, azonban még nem beszélhetünk a forradalmi helyzet kialakulásáról.

Ebben, a fenti ismertetett gátló tényezők mellett, komoly szerepe volt a német csapatok jelenlétének is. Egyrészt ugyan a forradalmi válság kialakulására döntő hatással volt a megszállás, másrészt azonban a németek katonai ereje, terrorja nagy nyomás alatt tartotta a hazánkban lejátszódó folyamatokat, s így akadályozta a forradalmi válság forradalmi helyzetté mélyülését. Ezt a hatást részben elmélyítette, részben ellensúlyozta az októberi fordulat, mellyel a fasiszta rendszer válsága össznemzeti válsággá mélyült. Ennek oka egyfelől a kiugrás, illetve a kiugrás kudarca, másfelől az a tény, hogy a szovjet csapatok 1944 októberében már Magyarország területén harcoltak. A forradalmi helyzet kialakulását gátló külső tényezők eltávolítására csak a Szovjetunió katonai győzelmei következtében került sor, ezért mondhatjuk, hogy a forradalmi helyzet — a forradalmi válság záró és a forradalom megindulásának nyitó aktusa —, bár egyes elemei már a felszabadulás előtt megjelentek, csak a felszabadulás *nyomán* alakult ki, *teljesedett ki*, a forradalom csak a felszabadulást követve tört ki.

A felszabadító hadműveletek jellegéből következik azonban, hogy a külső tényezők átalakulása sem történt egy csapásra. A forradalmi helyzet kiteljesedése maga is folyamat, míg az ország felszabadított területein már megtörtént, sőt itt a forradalom elindulása, kibontakozása figyelhető meg, addig a nyugati területeken még érvényesült a német megszállás akadályozó hatása. Éppen ezért a forradalmi helyzet kiteljesedését nem országos méretekben, hanem országos jelentőségben kell tekintenünk. Így a forradalmi helyzet kiteljesedését 1944 október és decembere közé tehetjük. Az 1944 decemberi események már a forradalom megindulását, kibontakozását jelzik — a demokratikus átalakulás hamarosan átterjedt a később felszabadított területekre is — a forradalom kibontakozásának periódusa 1945 tavaszán, közelebbről április végén zárul.

A fenti áttekintésben csak arra volt lehetőségünk, hogy a magyar népi demokratikus forradalom előzményeinek és kezdetének néhány lényeges problémáját érintsük. Nem törekedtünk eseményszerűségre, csak — a vitatott kérdésekben — a fejlődés jellegével kapcsolatos állásfoglalásra. Elfogadtuk Sipos legfontosabb megállapítását: a magyar népi demokratikus forradalom késését mint sajátosságot. Ezt úgy próbáltuk konkretizálni, mint a belső feltételek egymáshoz — azaz a szubjektív feltételeknek az objektívekhez, az objektiveknek a felszabadulás időpontjához — viszonyított késését, illetve mint a forradalom egészének, kibontakozásának késését a többi kelet-európai népi demokratikus forradalomhoz képest. A késés okát Magyarország eltérő fejlődésében jelöltük meg, az 1939—44-es időszakban fékezőleg hatottak a magyar ellenforradalmi rendszer sajátosságai, melyek következtében Magyarország már később is indult el a forradalmi fejlődés útján. Magának a forradalom menetének elemzése válaszol viszont arra a kérdésre, hogyan oldódott fel ez a késés, hogyan érkezett el Magyarország a többi kelet-európai országgal lényegében egy időben a szocializmushoz.

A vita központi problémája a forradalmi helyzet kialakulása időpontjának és körülményeinek kérdése. Ez állt mindvégig elemzésünk középpontjában, s arra az álláspontra jutottunk, hogy bár egyes elemei már a felszabadulás előtt megjelentek, kialakulása, kiteljesedése csak a felszabadulás nyomán következett be. Bár ezt az álláspontot az utóbbi időben rengeteg támadás érte, mégis úgy tartjuk, hogy a korszakkal foglalkozó történelmi munkák — Kállai Gyula „A magyar függetlenségi mozgalom" 1936—45 (Szikra, 1948.) és Nemes Dezső „Magyarország felszabadulása" (Kossuth, 1960) című műve — lényegében helyesen foglaltak állást (278., illetve 235. o.). Az azóta megjelenő történelmi munkák többnyire az ellenkező álláspontot foglalják el, ennek a koncepciónak széles elterjedtségére mutat Balázs Béla — a középrétegek fejlődéséről szóló — könyvének vitája a Történettudományi Intézetben. Nyilvánvaló azonban, hogy a kérdés teljes kifejtése még hosszú kutatómunkát igényel.

A fentiekben már említettük, hogy forradalmunk késésének Sipos tanulmányában kifejtett koncepciója szerintünk lényegében helyes. A fentebb kifejtettekkel összhangban azonban két vonatkozásban rá kell mutatnunk a tanulmány gyengéire. Egyrészt nem differenciál kellőképpen a forradalom előzményeinek szakaszában az egyes fejlődési szintek között, ezért a fejlődés jellege nem eléggé világos, másrészt nem mondja meg elég pontosan, mihez képest történik a késés, illetve elsősorban külső vonatkozásban — a *többi* kelet-európai ország forradalmához viszonyítva — értelmezi. A forradalmi helyzet a felszabadulás nyomán alakult ki, teljesedett ki — ezzel egyetértünk. De ugyanakkor jobban hangsúlyozni kell, hogy egyes elemei már a felszabadulás előtt megjelentek. Jóllehet Sipos maga is beszél a forradalmi helyzet kiteljesedéséről, ezt az oldalt nem rajzolja meg eléggé. Márpedig szerintünk a két megfogalmazás között — ti, hogy a forradalmi helyzet nem alakult ki, illetve nem jutott el a teljes kibontakozásig — lényeges tartalmi különbség van. Annak oka, hogy az utóbbi oldalt halványabban rajzolja meg, nyilván a vita természetében keresendő, ami a domináns vonatkozások erősebb kiemelését teszik szükségessé. A késés kérdésében is differenciáltabban kellene megfogalmaznia azt, hogy Magyarországon a forradalmi helyzet kialakulása, a forradalmi folyamat egésze késésben van a többi kelet-európai országhoz képest, a háborús válság mélyüléséhez, a nemzetközi helyzetben beállott fordulathoz képest, ugyanakkor azonban a késve kibontakozó objektív feltételekhez viszonyítva a szubjektív feltételek is elmaradottak. Amíg ez egészen nem tisztázott, addig állandóan feltehető az a kérdés, hogy tulajdonképpen mihez képest is történik a késés.

A döntő kérdésben, a forradalmi helyzet kialakulásának időpontja vonatkozásában támadja Sipos tanulmányát Szabó Bálint hozzászólása (Népi demokráciánk történetének néhány vitatott problémájáról, Párttörténeti Közlemények, 1964/2.). Azt várnánk, hogy Sipossal ellentétes álláspontja védelmében a forradalom előzményeinek differenciáltabb elemzését adja, s így igazolja annak helyességét. Szabó cikkében azonban csak tételszerű megállapításokkal találkozunk. Bevezetőben megállapítja: „Magyarországon a második világháború, a háborús vereség, az életviszonyok romlása játszott közre a forradalmi válság kialakulásában". (129—130. o.) Ebben az általánosság szintjén mozgó kijelentésében semmi sajátosság sincs, és mentes a szükséges történelmi konkrétságtól is. A sajátosságok felmérését a következő megállapítás ígéri: „A forradalmi válság Magyarországon 1944-ben sajátos viszonyok között érlelődött és bontakozott ki." (130. o.). A továbbiakban megtudjuk, hogy ez a „sajátosság" a német megszállásban és a Szovjetunió felszabadító szerepében állt. Az, hogy a „Szovjetunió történelmi győzelmeinek eredményeként... rés támadt az uralkodó osztályok soraiban" (130. o.), valóban sajátosság, de — mint láttuk — a Sipos-tanulmánynak volt egyik legfontosabb megállapítása. Sipos azonban abból, hogy az uralkodó osztályok válsága külső tényezők eredménye volt, s létrejöttében nem a tömegek játszottak tevékenyen közre — ahogy ezt Szabó is elismeri —, arra a következtetésre jut — és joggal —, hogy elmaradás tapasztalható a szubjektív tényező fejlődésében. Szabó ezt a következtetést negligálja, s még a fenti mondatban kijelenti: „a tömegek elégedetlensége nem tudott áttörni a résen". Közismert, hogy a forradalmak marxista elmélete szerint a tömegek „elégedetlensége" nem elégséges az osztályuralom megdöntéséhez, s ráadásul Szabó még ezt az elégedetlenséget sem mutatja ki. Az „áttörés" sikertelenségének okát korántsem a tömegek állapotában, a szubjektív tényező helyzetében, hanem csupán külső tényezőkben keresi: „Útját állta a német megszálló hatalom". (130. o.) S itt mindenekelőtt a többi kiugrás tapasztalataira utal, melyek alapján a németek eleve felkészültek a kiugrás megelőzésére, és nem esik szó a magyar fasizmus jellegéről, a német fasizmussal való szoros összefonódásáról sem. A német nyomás aztán, Szabó szerint, „magyarázatul szolgál arra is, hogy hazánkban fegyveres ellenállási mozgalom nem fejlődött ki olyan méretekben mint más országokban". (130. o.) Ezzel Szabó maga is elismeri ellenállási mozgalmunk elmaradását — a tényleges helyzetnek megfelelően —, de ennek okát nem a belső feltételekben, hanem csak a külső tényezőkben keresi. Megjegyzi ugyan, hogy „más fontos tényezők mellett" (130. o.), de ezekről sem most, sem később nem tudunk meg semmit. Megtudjuk egyébként azt, hogy a „felszabadulás nyomán rohamléptekkel demokratikus forradalmi népmozgalom formájában bontakozott ki a forradalom" (130. o.), vagyis a forradalom megindulása nyilván a felszabadulás utánra esik, míg más országokban — ha nem is tekinthető minden fegyveres megmozdulás a forradalom megindulásának — jóval korábban kibontakozott a forradalom.

Nem azt helytelenítjük Szabó Bálint állásfoglalásában, hogy a külső tényezőket figyelembe veszi, hanem azt, hogy abszolutizálja őket, s így egész levezetése egyoldalúvá válik, sőt a külső tényezők szerepét néhány vonatkozásban helytelenül is méri fel. Azt állítja, hogy a német megszállás „megnehezítette a ‚szubjektív tényező' helyzetét,

a cselekvésre kész tömegek megszervezését — fékezte a forradalmi válság forradalomba való átnövését". (130. o.) Holott a német megszállás hatása sokkal összetettebb, döntően a szubjektív tényező fejlődése, s a tömegeknek a németekkel való szembefordulása irányában hatott — ahogy ezt Korom Mihály is megállapítja —, másrészt viszont a forradalmi helyzet kialakulását, tehát az objektív változások lezajlását akadályozta. Szabó azonban itt sem differenciál, az egészre csak azért van szüksége, hogy amikor egy félmondatban végre előkerül az idézőjelben vett szubjektív tényező, legyen mivel indokolnia fejletlenségét, amit másutt fel sem említ.

A szubjektív tényező fejlődésének ilyen elemzése — illetve éppen nem elemzése — után hogyan érezhetnénk indokoltnak azt a kijelentését, hogy egyes kutatók — s így Sipos is — „lebecsülik a tömegekben a háború döntő fordulata után, de különösen 1944 őszén bekövetkezett forradalmi erjedést". (131. o.) Nem tételezhetjük fel eleve a tömegek „cselekvésre kész"-ségét, mint Szabó Bálint teszi, bár maga is néhány mondattal feljebb ugyanarra az időre vonatkoztatva csak a tömegek elégedetlenségéről beszél.

A forradalom előzményei differenciált elemzésének hiánya azután olyan pontatlan megfogalmazásokra vezet nála, hogy a felszabadulás tette lehetővé, hogy az „érlelődő forradalmi válság kibontakozzék, forradalomba nőjjön át". (131. o.) Mindeddig szó sem esett a forradalmi helyzetről, a forradalmi válság is csak „érlelődik", s egy ilyen forradalmi válság még a Szovjetunió felszabadító szerepe nyomán se nőne át forradalomba.

S ez a forma, ahogy véleményét megfogalmazza — „a forradalmi helyzet — ha nem is volt olyan mély és érett mint egyes más országokban — hazánkban is adott volt a háború utolsó időszakában" (135—36) —, maga is ellentmond koncepciója egészének. Az, hogy „a forradalmi helyzet a háború utolsó időszakában volt adott", nem cáfolja azt, hogy a forradalmi helyzet a felszabadulás nyomán alakult ki — Szabó viszont, idézett mondatának közbevetett megjegyzésében maga is kénytelen elismerni a késés tényét. Korántsem pontos kijelentését a következő, szintén nem túlságosan meggyőző érveléssel vezeti be: „Egy adott társadalmi folyamat sajátos megnyilvánulása, egy korábbitól, vagy más országokétól különböző formája nem szolgálhat alapul magának a folyamatnak, adott esetben annak a tagadására, hogy. . ." (135. o.) A folyamatot magát és szükségszerű elemét, a forradalmi helyzetet senki sem tagadja, de miért következik ebből annak a szükségszerűsége, hogy a forradalmi helyzetnek a felszabadulás előtt kellett kialakulnia? Csak talán nem éppen ebben mutatkozik meg a „különböző forma"?

Sokkal átgondoltabb és a realitásokkal jobban számoló álláspontot foglal el Korom Mihály. Bár könyvében a szubjektív tényező fejlődését a valóságosnál gyorsabbnak tüntette fel, azzal az alapvető megállapításával, hogy a magyar fasiszta rendszer „mélyülő válsága 1944 októberére a szovjet hadsereg sikeres magyarországi hadműveletei következtében olyan fokot ért el, amely az objektív forradalmi helyzet kezdetét jelezte" (Korom Mihály: A fasizmus bukása Magyarországon. Kossuth, 1961. 242. o.), lényegében egyet kell értenünk. Siposnak azonban igaza van, mikor ezzel szembeállítja azt a kijelentését, hogy „Az 1944 október 15-ét követő Szálasi terror ideje. . . a népi demokratikus forradalom kezdetének időszaka". (Uo. 243. o.) A forradalmi helyzet kezdetét nem követi rögtön a forradalom kibontakozása, legalábbis országos jelentőségben nem. Örvendetes azonban, hogy Korom Mihály a válaszcikkében (Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez" c. tanulmányához. Magyar Filozófiai Szemle, 1965. 1. sz. 100. o.) előbbi megállapítását ismétli, mely szerint a forradalmi helyzet kezdete a szovjet csapatok felszabadító hadműveleteivel összefüggésben 1944 októberére tehető.

Kissé elhamarkodottnak tartjuk azonban Blaskovits Jánosnak azt a megállapítását, mely szerint az, hogy „hazánkban a felszabadulás előtt kibontakozóban volt, de nem jött létre forradalmi helyzet", a „történészek többsége által is képviselt álláspont" lenne. (Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz" című tanulmányához. Társadalmi Szemle, 1964/5. 95. o.) A késést viszont tagadja arra a nehezen tartható álláspontra hivatkozva, hogy „maga a *forradalom*, a hatalom osztályjellegében beállt alapvető fordulat nemcsak Magyarországon, hanem a többi népi demokráciában is csak a felszabadulással ment végbe". (Uo.) Ahogy nem szabad minden fegyveres felkelést a forradalom megindulásának tekintenünk, úgy nem eshetünk az ellenkező végletbe sem, s nem tagadhatjuk a forradalmi folyamat megindulását szervezett partizánháború formájában pl. Jugoszláviában, Albániában, Görögországban stb., arról nem is beszélve, hogy a felszabadulás itt katonailag is más értelmet nyer.

Amíg azonban Korom Mihály és Blaskovits János hozzászólásában a konkrét kérdések vita formájában való megoldására irányuló szándék és nyugodt hangnem figyelhető meg, nem mondható ez el Petőcz Pál hozzászólásáról (A módszerről. Párt-

történeti Közlemények, 1964/2.). Anélkül, hogy a vitához valamilyen konkrét vonatkozásban valamit is hozzátenne, kétségbe vonja Sipos jogát ahhoz, hogy történeti munkák alapján elemezze népi demokratikus fejlődésünket (150. o.), bár másutt helyesnek tartja a filozófusoknak ilyen törekvését (152. o.). Véleményünk szerint alapvetően helytelenül fogja fel a filozófia és történettudomány viszonyát, hiszen a filozófus szükségszerűen a már feldolgozott történeti anyagból indul ki, s így a két tudományban mástmást jelent a „konkrét feldolgozás". Ugyanakkor — bár elutasítja a történeti munkákon alapuló elemzést — igyekszik ezeket a munkákat „megvédelmezni", pl. oly módon, hogy „e munkák szerzői sem hiszik, hogy a vizsgált kérdésben kimondták az utolsó szót". (151. o.) Nem hisszük, hogy ezen munkák értékelésével várnunk kellene a kutatások „befejezéséig", a további kutatások feltétele az eddigi kutatások értékelése.

Vitathatatlan, hogy történetírásunk komoly munkát végzett népi demokratikus fejlődésünk feltárásában. Maguk a történészek egymás közötti vitái is mutatják azonban, hogy e kutatások eredménye nem minden részletében elfogadható. Szükséges tehát befejezésül feltennünk a kérdést: akadnak-e szépítésre utaló jelenségek történetírásunkban? A szubjektivizmus, a dogmatizmus maradványai még fellelhetők, erre valamennyi hozzászóló, még Petőcz Pál is utal. S hogy mennyiben vezet ez szépítéshez, annak jó példája Szabó Bálint hozzászólása. Egyoldalúan és elnagyoltan elemezve forradalmunk előzményeit, a valóságosnál érettebbnek tünteti fel a szubjektív tényezőket, s elemzésében minden elmaradást a külső tényezőkre vezet vissza.

Az elmúlt időszakban a pártosság szubjektivista eltorzítása és a pártosság elvének figyelmen kívül hagyása egyformán komoly veszélyként jelentkezett történelmi irodalmunkban. A marxizmus természetesen nem ismeri a pártosság és objektivitás semmiféle szembeállítását, ebben igazat kell adnunk Siposnak. Mindkét végletet bírálnunk kell tehát, s hogy hozzászólásunkban a pártosság szubjektivista értelmezésének bírálata dominált, annak oka az általunk tárgyalt hozzászólásoknak — mindenekelőtt Szabó Bálinténak — ilyen jellegében keresendő.

A „teljes igazság" azonban megköveteli — és Korommal, Blaskovitscsal egyetértésben ezt is fel kell vetnünk —, hogy az ellenkező végletet is bíráljuk. Ennek maradványai a személyi kultusz idejéből a néptömegek szerepének lebecsülése, a párt tevékenységének abszolutizálása. Történettudományunk pártossága a teljes és konkrét igazságot követeli meg. Ez azonban nem szolgáltathat alapot arra, hogy a marxista tudományos objektivitás helyreállítására irányuló törekvéseket objektivista tendenciának minősítve elvessük.

Ágh Attila

A marxista—leninista filozófia anyagfogalmáról

A nemzetközi méretekben folyó anyagfogalom-vita nálunk is régen túllépett a Filozófiai Szemle viszonylag szűk keretein, és állásfoglalásra kényszerített mindenkit, aki a marxista—leninista filozófia művelésével, illetve propagálásával foglalkozik, bármilyen fokon történjék is ez. Mégis szükségesnek tartjuk, hogy filozófiai folyóiratunk hasábjait is felhasználjuk véleményünk kifejtésére. Fejtegetéseink közvetlenül Földesi Tamásnak a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent hozzászólásához kapcsolódnak, illetőleg annak is csak egy részéhez.[1] Az általa felvetett első kérdésre („Szükség van-e az anyag fogalmának egzakt meghatározására?") ugyanis nem térünk ki, mert véleményünk szerint az anyag fogalmát már régen meghatározták, és ezért jelenleg már csak arról vitatkozhatunk, hogy a létező materialista anyag-meghatározással egyetértünk-e vagy sem?

Tehát a kérdés az, hogy szükséges-e az anyagfogalom lenini meghatározásának „továbbfejlesztése". Földesi határozott *igennel* válaszol az általa így feltett kérdésre. Nézetünk szerint azonban álláspontja tarthatatlan, és nem csak azért, mert a felsorolt

[1] Földesi Tamás: A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz. (Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy Rózsahegy Tiborné hozzászólása kéziratunk leadása után több hónappal jelent meg (M. F. Sz. 1964 5. sz.), ezért itt nem tudtuk kifejteni, miben értünk egyet vele és miben nem, Földesi álláspontját illetően.) Egyébként az e cikkben foglalt véleményüket a szerzők már többször kifejtették: B. I. a Filozófiai Intézet Sipos-cikk vitáján és a TIT-vitákon, K. F.-né a BME jegyzeteiben és a Filoszofszka Miszel (Szófia) 1964. 5. számában.

érvei gyengék (egyes hatástalannak bizonyult érvek helyébe amúgy is mindig lehet újabbakat hozni), hanem azért, mert koncepciója *alapjában* hibás. Hibásan interpretálja Leninnek azt a tételét, hogy „a világon nincs más, mint a mozgó anyag". Hibásan fogja fel az objektív idealizmus (és a vallás) lényegét, valamint az objektív és szubjektív idealizmus viszonyát. Mindez éppen elegendő ahhoz, hogy az anyagfogalom meghatározásának kérdésében is teljesen elfogadhatatlan nézeteket hangoztasson, nevezetesen azt, hogy két anyagfogalom van: egy ontológiai és egy gnoszeológiai.

Vegyük szemügyre alaposabban Földesi elgondolásait.

Földesi elvtárs logikai ellentmondást konstruál a lenini anyagmeghatározás és egy másik dialektikus materialista tétel között, amely szerint a világon nincs más mint mozgó anyag. Ebből vonja le azt a következtetést, hogy a dialektikus materializmus az utóbbi kijelentésben az „anyag" kategóriáját *más (ontológiai) értelemben* használja, mint amilyen értelmet annak a lenini definícióban tulajdonít. Megerősíteni látszik Földesi érvelését ebben az esetben az is, hogy — köztudomásúan — Lenin az anyag általa adott definícióját ismeretelméletinek nevezte. Mi megkíséreljük kimutatni, hogy a két lenini tétel között semmiféle logikai ellentmondás nincs, mert az „anyag" terminust a marxista—leninista filozófia mindkét esetben *azonos értelemben* használja, s ebben a kijelentésben, hogy „nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag",[2] nem egy másik, hanem ugyanaz az anyagfogalom, a lenini definícióban megadott anyagfogalom szerepel. Szó sincsen arról, amit Földesi hangoztat, hogy ez a tétel: „a világon nincs más, mint a mozgó anyag", „már csak egyetlen logikai osztályt ismer: az anyag osztályát..." (Id. cikk 1126. o.) A világ anyagiságának és anyagiságában megnyilvánuló egységének elve semmiképpen nem követeli meg, hogy mindent, ami létezik, anyagnak *nevezzünk*. A dialektikus materializmus nem azért következetes materializmus, mert csak az anyag létezését ismeri el, hanem azért, mert az anyagot, az anyagi világot következetesen *elsődlegesnek* tartja a tudathoz képest. Az a materialista elv, amely szerint „a világ egysége anyagiságában van"[3] annyit jelent, hogy a tudat, a szellem kizárólag az emberi agy termékeiként léteznek, mint a rajtuk kívül fekvő, tőlük függetlenül létező anyag képmásai. Vagyis az emberi agyhoz kötött tudaton kívül nincs és nem is lehet semmiféle más tudat, hogy az anyagi világon kívül, tőle függetlenül, vagy vele szemben nem létezik szellemi túlvilág. A dialektikus materializmus monizmusa távolról sem abban fejeződik ki, hogy a tudatot is besorolja egy úgynevezett „ontológiai" anyagfogalomba. A monizmus egyáltalában nem szenved attól csorbát, ha a tudat létezését — másodlagos létezését — elismerjük. „A ‚szellem és a test dualizmusának' materialista kiküszöbölése (vagyis a materialista monizmus) azt jelenti — írja Lenin —, hogy a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése." (Id. mű. 84. o.) És máshol: „Engels Dühring példájával kimutatta, hogy egy valamelyest is következetes filozófia a világ egységét levezetheti a gondolkodásból is, de akkor tehetetlen a spiritualizmussal és fideizmussal szemben („Anti-Dühring" S. 30), s érvei elkerülhetetlenül szemfényvesztő fázisok lesznek, — vagy levezetheti abból az objektív valóságból is, mely rajtunk kívül létezik, melyet az ismeretelméletben régesrégóta anyagnak neveznek és a természettudomány tanulmányoz." (Id. mű. 175. o.)

Mi a magunk részéről nem látunk semmilyen indokot arra, hogy eltérjünk a materialista monizmusnak ettől a lenini felfogásától. Természetesen nem állítjuk, hogy önmagában az a tény, hogy Lenin a világ anyagi egységéről szóló Engels-tételt az általa megfogalmazott anyag-meghatározással egybehangzóan interpretálta, bizonyítja ennek a felfogásnak a helyességét is. Véleményünk szerint azonban azok az elvtársak, akik szembehelyezkednek ezzel az interpretációval, adósak maradnak saját felfogásuk jogosultságának bizonyításával. Sőt, azzal is adósak maradnak, hogy egyenesen és nyíltan megmondják: nem értenek egyet Lenin és Engels *bizonyos* (igen alapvető) filozófiai tételeivel.[4] Elvileg ugyanis fel lehet tételezni, hogy Engels és Lenin helytelen nézeteket

[2] Lenin: Materializmus és empíriokriticizmus. Művei 14. köt. Szikra, 1954. 177. o.

[3] Lásd Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1950. 45. o., valamint Lenin: Id. mű. 174—175. o.

[4] Első lépésként ezért az Engels- vagy Lenin-művekből vett idézetek csak azt a célt szolgálják, hogy megmutassuk: az ontológiai anyagfogalom hívei nem „kiegészítik", „pontosítják", „elmélyítik" stb., hanem *tagadják* a Lenin vagy Engels tételeiben foglaltakat. További feladat természetesen annak *bizonyítása*, hogy például Lenin idevonatkozó nézetei nem váltak hamissá, igazak voltak megfogalmazásukkor, és igazak maradtak az eltelt évtizedekben is. Az a véleményünk azonban, hogy ezen a fokon is használhatók a klasszikusoktól vett idézetek *érvként* is, ha a bennük kifejezett állítások már az eredeti szövegben bizonyítással, vagy a bizonyítékokra való utalással vannak összekapcsolva.

hangoztattak a materializmusról, az anyagról, a tudatról és a világ egységéről. Ebben az esetben azonban az igazság felfedezőjének kötelessége megmondania, hogy a filozófia és a szaktudományok milyen új eredményei készítik őt Engels és Lenin bírálatára az adott kérdésben.

Földesi azt állítja, hogy minden következetes materialista filozófia (tehát a materialista monizmus) a világ egységét „a világon nincs más csak mozgó anyag" tételnek abból az eltorzított értelmezéséből vezeti le, mely szerint kizárólag csak az anyag létezik, hogy minden ami egyáltalában létezik — anyagi. Lenin ezzel szemben a tudatunktól függetlenül létező és abban visszatükröződő világot nevezte „mozgó anyagnak" és a világ anyagi egységének kifejezésére elegendőnek tartotta annak leszögezését, hogy „a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése", hogy a következetes materialista filozófia az objektív valóságból vezeti le a világ egységét, „amelyet az ismeretelméletben réges-régóta anyagnak neveznek . . ." Ezenkívül figyelemre méltó az is, hogy Lenin a világ egységének a problémáját a spiritualizmussal és fideizmussal hozza összefüggésbe, vagyis határozottan utal az *objektív* idealizmusra és a vallásra. Földesi szerint ellenben a lenini anyagfogalom éppen ismeretelméleti jellegénél fogva nem alkalmas arra, hogy a világ anyagi egységéről szóló materialista tétel alapjául szolgáljon, amiből állítólag az is következik, hogy az objektív idealizmustól nem határolja el a marxista filozófiát. Ismételjük: nem arról van szó, hogy annak kimutatása: Földesi elgondolásai homlokegyenest ellenkeznek Leninével, *önmagában* eldöntené az *igazság* kérdését is. Földesi azonban nem hoz fel egyetlen érvet sem, amellyel bizonyítani tudná, hogy például milyen új pszichológiai és fiziológiai felfedezések kényszerítenek bennünket arra, hogy eltérjünk Lenin felfogásától. Szerintünk ennek oka az, hogy ilyen felfedezés nincsen. A modern pszichológia és fiziológia nem cáfolja, hanem még erősebben alátámasztja Engelsnek és Leninnek azt a nézetét, hogy a tudat, a szellem az emberi agy funkciója és az anyagi világ visszatükröződése, tehát amennyiben tudat létezik, az csakis *emberi* tudat lehet. Ezért a tudattól függetlenül létező világban „másfajta" tudat, „szellemi túlvilág" nincs, és nem is lehet. Továbbá: Földesi nem utal semmiféle olyan új filozófiai felfedezésre, amely arra kényszerítene bennünket, hogy adjuk fel az objektív idealizmus lényegéről szóló számos, Engelstől és Lenintől származó útmutatást. Az a véleményünk, hogy ilyen felfedezés nem létezik. A filozófiai (filozófiatörténeti) kutatások (azok is, amelyek a legújabb objektív idealista filozófiai irányzatokat elemzik) nem tagadják, hanem megerősítik Lenin felfogását az objektív idealizmus lényegéről és a szubjektív idealizmushoz való viszonyáról. (Az utóbbi kérdés elemzésére később még visszatérünk.)

Földesi tévedésének alapja, kiindulópontja az (és ebben osztozik az „ontológiai" anyagfogalom összes hívével), hogy a helyes, dialektikus materialista tételt — „a világ mozgó anyag" ,— hamisan interpretálja, jogtalanul felcseréli azzal a hamis tétellel, amely szerint „minden, ami létezik, anyag".

Valójában „a világ mozgó anyag" tétel egészen mást fejez ki. Választ ad a mozgással kapcsolatban felmerülő ismeretelméleti kérdésre: *mi a viszony az anyag és a szellem mozgása között?* A dialektikus materializmus válasza — *az anyag mozgása elsődleges* a tudat mozgásához képest — azok ellen az idealista próbálkozások ellen irányul, amelyek megpróbálják a tudatot, mozgását, a gondolkodást elszakítani az objektív valóságtól. Az „anyagnélküli" mozgás feltételezése idealista misztifikáció, mert a filozófiai gondolkodás szabályai szerint oda kell kilyukadnia, hogy a tudat mozgása, a gondolkodás az anyag „eltűnése" után, az anyag hiányában is *megmarad.* Vagyis az „*anyagi*" jelző a mozgással kapcsolatban is, a világgal kapcsolatban is, a dialektikus materializmus felfogásában nem jelent semmi egyebet, mint azt, hogy „a tudatunktól független és a tudatunkban tükröződő".

Kizárólag ezen az alapon érthető meg — mert ugyanezt a gondolatot fejezi ki — Leninnek ez a méltatlanul keveset elemzett kijelentése: „Akár azt mondjuk, hogy a világ mozgásban levő anyag, akár azt, hogy a világ anyagi mozgás, ez mit sem változtat a dolgon." (Id. mű. 279. o.) Lenin felfogásában ugyanis „a világ" és „az anyag" ugyanazt jelenti: *a tudattól független és benne visszatükröződő objektív realitást.*

„A materialista mindenekelőtt abban különbözik az idealista filozófia híveitől, hogy az érzetet, az észleletet, a képzetet és általában az emberi tudatot az objektív valóság képmásának tekinti. *A világ ennek a tudatunkban tükröződő objektív valóságnak a mozgása.* A képzetek, az észleletek stb. mozgása mögött a rajtam kívül létező anyag mozgása van. *Az anyag fogalma az érzetünkben feltáruló objektív valóságot fejezi ki, semmi egyebet.*" (Lenin: Id. mű. 276. o. Kiemelés tőlünk, K. F.-né, B. I.)

„A világon nincs más, csak mozgó anyag" tétel és a lenini anyagfogalom egyesítéséből Földesi elvtársnak csakis azért sikerülhetett „logikai képtelenséget" kihoz-

ni,[5] mert tökéletesen félremagyarázta az első tétel értelmét. „A világon nincs más, csak mozgó anyag" ugyanis a dialektikus materializmus mint következetes materializmus felfogásában egyszerűen azt jelenti, hogy a tudat, a szellem kizárólag az ember agyához van kötve, és hogy az emberi agy funkciójaként fellépő tudat nem más, mint egy tőle függetlenül létező világ visszatükröződése, minek következtében: *magában a világban nincs és nem is lehet semmiféle „további" szellem és tudat.* Vagyis ezt a világot joggal jelölhetjük az *anyag* kategóriájával.

Földesi szerint a filozófia alapvető kérdése nem „szenved sérelmet", „nem relativizálódik el" az ontológiai anyagfogalom bevezetésének kapcsán. Szerinte az anyag-tudat viszony nemcsak az ismeretelméleti kérdés feltevésen belül „tételezett", hanem az ontológiában is, amely az anyag és tudat viszonyának „egy másik oldalát" emeli ki. Földesi szavaival: „Az anyag és tudat problémája ugyanis korántsem korlátozódik pusztán az anyag és az *emberi* tudat kérdésére, hanem természetszerűen kiterjed az anyag és *isteni* szellem (abszolutizált tudat) problémájára". (Id. cikk 1126. o.) A legfelületesebb rátekintésből is kitűnik, hogy az *emberi* és az *isteni* tudat szembeállítása körül valami nincs rendben. — Mielőtt azonban alaposabban is foglalkoznánk az érintett problémával, térjünk vissza a kiinduláshoz.

Földesi és a vele egyetértők azt gondolják, hogy nyernek az idealizmussal (az objektív idealizmussal) folytatott harcban azzal, ha az anyagot és a tudatot „egyesítik" egy szélesebb „ontológiai" anyagfogalomban. A valóságban azonban ez nem nyereség, hanem veszteség, mert azt a kérdést, hogy materialista vagy idealista irányban kell-e folytatni a filozófiai vizsgálódást, az „anyag" kifejezés önkényes használata nem dönti el, hanem éppenséggel összezavarja. Természetesen, ha e fogalomnak „alárendelik" az anyagot is és a tudatot is, akkor az ellentét *szóbeli* megsemmisítését kétségtelenül elérték.

Tegyük fel most már a következő jogos kérdést: milyen alapon nevezik az ontológiai anyagfogalom hívei a „reálisan létező mindenséget a maga egészében" — *„anyagnak"?* Nem lehetne-e ugyanilyen alapon az egész létező mindenséget „istennek" nevezni? Meg kell hagyni, Sipos Jánosnak Földesi által helyeslően idézett meghatározásában szerepel egy jelző: a „reális". De *mi* a „reális" és *mi nem?* Ha a vizsgálódásunkban megmaradunk a „létező" és a „nemlétező" keretein belül, vagyis az ontológiában, és nem vetjük fel a ténylegesen létező szellem, tehát az emberi tudat és az objektív világ viszonyának a problémáját, akkor nem jutunk el sem az idealizmushoz, sem a materializmushoz. Milyen alapon lehet végtére is például azt állítani, hogy egy, az egész létet istennek nevező filozófus idealista, spiritualista, ha nem annak az alapján, hogy ő „reálisnak", vagyis *elsődlegesnek, meghatározónak* a szellemet, méghozzá az abszolutizált emberi szellemet tekinti?

Ellenkező esetben semmiféle lehetőség nem volna arra, hogy egyáltalában felvegyük a vitát az objektív idealizmussal. Földesi téved, amikor úgy gondolja: az objektív idealisták nézeteiben az a lényeges, hogy valami olyasmit tartanak elsődlegesnek a létező világgal szemben, ami tulajdonképpen nem létezik. Ha pusztán erről lenne szó, akkor egy ilyenféle elképzelést nem nevezhetnénk *idealizmusnak* (sőt még filozófiának sem). Az objektív idealisták által elsődlegesnek tekintett természetfeletti lényben (amelynek *szellemi* mivoltát maguk is elismerik) *rá lehet ismerni* az *emberi* szellemre, és ez, csakis ez képezi a továbbiakban a vita alapját. Kizárólag ezen a vonalon lehet bizonyítani, hogy isten nem létezik, annak pozitív kifejtésével, hogy először: a tudat egy hosszú fejlődésben kialakult anyagi rendszernek, az emberi agynak a terméke, másodszor: az emberiség története, a szellem, ezen belül a tudományok története megmutatja, hogy az összes eszme (fogalom, képzet stb.) nem egyéb, mint az anyagi világ többé-kevésbé hű képmása.

Milyen alapon tartják magukat az ontológiai anyagfogalom hívei materialistáknak, ha nem azon az alapon, hogy titokban mégis az anyag ismeretelméleti fogalmát használják, amikor a „reális lét" kifejezést értelmezik? És valóban. A „reális lét" a materialista filozófiában éppen a tudattól való függetlenségre vonatkozik, de persze nem abban a következetlen értelemben, ahogyan Földesi erről beszél („elhatárolja az anyagot minden irreális misztikus tényezőtől, amely sem az anyagon belül, sem az anyagon kívül . . . nem foglalhat helyet"). (Id. cikk 1130. o.) Ezen a ponton el kellene ugyanis ismernie, hogy egyáltalában azt, hogy *mi* a misztikus és *mi* az irreális, *sehogyan másképpen* nem is lehet eldönteni, mint a lenini anyagfogalom alkalmazásával.

Nincs semmiféle különbség az objektív és a szubjektív idealizmus között atekintetben, hogy mindkettő misztikus nézeteket hirdet a tudatról. Nemcsak az objektív idealizmus szakítja el a tudatot az anyagtól és teszi meg természetfeletti tényezőnek,

[5] L. id. cikk 1126. o.

hanem a szubjektív idealizmus is, és fordítva: nemcsak a szubjektív idealizmus mossa bele az anyagot az érzetekbe, a tudatba, hanem az objektív idealizmus is „átszellemíti" az anyagi világot, tekintettel arra, hogy felfogása szerint az anyagi dolgok az eszme „lealacsonyodott", „elidegenedett" stb. megjelenési formái.

De vajon miért nem adhat mást vagy többet az „ontológiai" anyagfogalom, mint a lenini? Miért nem lehet *elvileg* másképpen meghatározni az anyag fogalmát az ontológiában, vagy ami ezzel egyértelmű: miért nincs „külön" ontológiai anyagmeghatározás?

Véleményünk szerint a tudományos „ontológia", tehát a marxista—leninista filozófia „ontológiája" semmi mást nem jelent, mint a létezés általános törvényeiről szóló elméletet. A létező minden fajtájára érvényes általános törvények azonban, mivel minden létezés egyszersmind változás is, azonosak a *dialektika* törvényeivel. Ebből következik, hogy a marxista—leninista filozófia ontológiája azonos az általában vett *dialektikus elmélettel.*[6]

Ez az „ontológia", a dialektika *önmagában* azonban még sem nem materialista, sem nem idealista, de mivel szükségképpen *párosul* valamelyikükkel, a *konkrét* dialektikus elmélet mindig vagy materialista, vagy idealista. Közismert, hogy a dialektika, vagyis a tudományos ontológia is csak akkor lehet következetes a létezés általános törvényeinek hű visszatükrözésében, ha materialista ismeretelmélettel párosul. A dialektikus ontológia azáltal válik materialistává, ha *elfogadja, felhasználja, érvényesíti* a materializmus szempontjait, mindenekelőtt az anyag és tudat viszonyáról szóló helyes materialista elveket. Az ismeretelmélet szempontjainak érvényesítése nyomán tárul fel az ontológiában, hogy az anyag mozgástörvényei és a tudat mozgástörvényei meghatározott viszonyban állnak egymással: az anyag általános törvényei (objektív dialektika) elsődlegesek, a tudat általános törvényeihez (szubjektív dialektika) képest, az előbbiek függetlenül léteznek az utóbbiaktól, és az utóbbiak visszatükrözik az előbbieket. A „törvények e két sorában" megmutatkozó tartalmi azonosság és formai különbség tehát kifejezetten a közöttük levő anyag-tudat viszony következménye.

Az anyagfogalom „gazdagításának" ellenzői Földesi szerint két ellenvetést tehetnek. Ezeket az ellenvetéseket Földesi jó előre igyekszik megcáfolni. Nézzük meg ezt a „cáfolatot"!

Az első feltételezett ellenvetést mindenekelőtt pontosabban kellett volna megfogalmazni. Az ellenvetés ugyanis nem úgy hangzik, hogy „Jogtalan az anyag és tudat problémáját a nem létező, elképzelt ‚szellemre' (istenre, lélekre) kiterjeszteni..." (Id. cikk: 1127. o.), hanem úgy, hogy a kiterjesztés teljesen felesleges. Legalábbis Feuerbach óta a materialisták számára világos, hogy az igazi, tehát az *emberi* tudat és az objektív realitás viszonyának helyes felfogása adja meg a kulcsot „isten" és a világ viszonyának megoldásához. Nem is beszélve arról, hogy Marx és Engels által a hegeli objektív idealizmusról kidolgozott bírálat fő vonala is annak kimutatása, hogyan válik az *emberi* tudat, az absztrakció „abszolút szellemmé". A marxista—leninista filozófia éppen ezáltal bizonyította be az isten létezéséről szóló összes idealista és vallási nézetek tarthatatlanságát és abszurditását, hogy megmutatta: isten fogalmában az a képtelenség, hogy a ténylegesen és meghatározott módon létező emberi tudatot elszakítják az agytól, abszolutizálják, és megteszik kiindulópontnak.

Földesi (és mások, az ontológiai anyag-fogalom szükségességének bebizonyítása érdekében) „elhiszik" az objektív idealizmusnak, hogy az ő szubsztanciája, elsődleges tudata *nem az emberi tudat*, hanem valami „harmadik".

Erre mutat Földesi következő kijelentése is: „... az anyagi valóság emberi tudattól való függetlenségének elfogadása az objektív idealizmus egyik megkülönböztető jegye a szubjektív idealizmussal szemben". (Id. cikk 1127. o.) A fő hiba itt az, hogy először is az objektív idealizmus a világot nem általában az *emberi* tudattól tartja függetlennek, hanem a *szubjektum*, az egyén tudatától. Másodszor ezt a világot az objektív idealizmus igenis az *emberi* tudatból vezeti le. Nincs és nem is létezhet olyan objektív idealista, bármilyen élénk fantáziával rendelkezzék is, aki az istent (abszolút szellemet, világakaratot, felsőbb észt stb.) nem a ténylegesen létező, korabeli emberi eszmékből, (szellemből, tudatból) spekulálta volna ki. Továbbá: az objektív idealista filozófiában az „anyagi valóságot" csak azért tartják függetlennek a szubjektumtól, mert az isten (abszolút szellem, felsőbb ész stb.) „lealacsonyodott", „elidegenedett" formájának tekintik. Ezen a ponton azonban az is világossá válik, hogy még ez a „függetlenség"

[6] Ez az általános dialektikus elmélet a természet, a társadalom és a gondolkodás közös törvényeit tükrözi vissza, mivel azonban a marxista—leninista irodalomban más összefoglaló neve nincsen (ha a többféle értelemben használt „dialektika" kifejezést nem vesszük figyelembe), ezért esetleg jogosult lehet az „ontológia" terminus.

sem igazi, mert az egyén tudata és isten tudata rokon, végső soron azonos egymással, s így *együttesen is elsődlegesek* a *tőlük függő* „anyagi valósággal" (természettel és társadalommal) szemben.

Nem lesz felesleges, ha idézzük Lenin idevonatkozó szavait: „Az idealizmusnak az a lényege, hogy első kiindulópontja a pszichikai; ebből vezeti le a természetet *és csak azután* a természetből a közönséges emberi tudatot. Ezért ez az első kiindulópontul szolgáló ‚pszichikai' mindig *holt absztrakció*, mely csak a felhígított teológiát leplezi. Mindenki tudja például, hogy mi az emberi *eszme*, de az ember nélkül és az ember előtt létező eszme, az absztrakt eszme, az abszolút eszme csak az idealista Hegel teológiai kitalálása. Mindenki tudja, hogy mi az emberi érzet, de az ember nélkül, az ember előtt létező érzet badarság, holt absztrakció, idealista csodabogár... Voltaképpen itt nem közönséges *emberi* érzetekről van szó, amelyekről mindenki tudja, hogy micsoda, hanem holmi kitalált érzetekről, *senki* érzeteiről, *általában vett* érzetekről, isteni érzetekről, mint ahogy istenivé lett Hegelnél a közönséges emberi eszme, mert elszakította az embertől és az emberi agytól." (Id. mű. 232—233. o.)

Tehát kitűnik: Lenin sem tartotta lehetségesnek az objektív idealizmus elemzését és cáfolatát annak megmutatása nélkül, hogy az idealizmus a valóságos emberi eszméket („amelyekről mindenki tudja, hogy micsoda") szakítja el az emberi agytól, és *éppen ezáltal misztifikálja, teszi „istenivé" őket*. Miután azonban ez a misztifikálás *végbement*, az isteni tudat természetesen többé már nem a „közönséges" emberi eszméket jelenti, hanem „általában" vett, „kitalált" érzeteket, vagyis joggal nevezhető „badarságnak", „holt absztrakciónak". De magát a misztifikálást — ismételjük — csak akkor leplezhetjük le, ha az anyag és a *tudat* lenini meghatározására alapozunk. Mit jelent akkor a többes szám első személy a lenini anyagmeghatározásban? Nyilvánvaló, hogy pontosan az ellenkezőjét, mint amit Földesi állít. Az anyag meghatározását a *ténylegesen létező* emberi eszmékhez (érzetekhez) való viszonyítás útján kell megadni, sőt Lenin éppenséggel ezt kívánta *hangsúlyozni* a többes szám első személlyel, az emberre való utalással. „Képzeljünk el egy következetes idealistát, akinek, tegyük fel, az az álláspontja, hogy az egész világ csak az én érzetem, vagy az én képzetem stb. (ha, 'senki' érzetét vagy képzetét veszik, ez csupán a filozófiai idealizmus másik válfaját jelenti, de nem változtat a lényegen). Az idealistának eszébe sem jut tagadni, hogy a világ mozgás, mégpedig gondolataim, képzeteim, érzeteim mozgása". (Id. mű. 276. o.) És hogy ez, a filozófiai idealizmusnak ez a „másik válfaja" az objektív idealizmust jelenti, afelől semmilyen kétséget nem hagy a következő fejtegetés, amelyet Lenin azok ellen irányoz, akik hallgatólagosan elismerik, hogy az anyag eltűnése után is van gondolkodás. „Ez pedig azt jelenti, hogy egy igen egyszerű vagy igen bonyolult filozófiai idealizmust vesznek alapul, — igen egyszerűt, ha nyílt szolipszizmusról van szó *(én* létezem, az egész világ csak az *én* érzetem); igen bonyolultat, ha az eleven ember gondolatát, képzetét, érzetét holt absztrakcióval — senki gondolatával, senki képzetével, senki érzetével, általában vett gondolattal (az abszolút eszmével, az egyetemes akarattal stb.)... pótolják." (Id. mű. 277. o.) — Majd hozzáfűzi: „A materializmus szempontjából azonban teljesen lényegtelenek ezek a különbségek."

Szavakban Földesi is elismeri, hogy a „Materializmus és empíriokriticizmus" egész gondolatmenete tartalmazza az objektív idealizmustól való elhatárolást is. Nem ismeri el ugyanezt az anyag lenini meghatározásáról. „A lenini szöveg... nem hagy kétséget afelől, hogy Lenin itt nem az összes elképzelhető tudat- vagy érzetmegnyilvánulásokkal állítja szembe az anyagot, hanem az *emberi* érzetekre korlátozza az összehasonlítást (lásd a szövegben előforduló következő kifejezéseket: 'érzet*einkben* feltáruló, érzet*einkkel* lemásolt" stb.). (Id. cikk 1128. o.) Ismételten szeretnénk leszögezni, hogy a szövegelemzés önmagában még nem perdöntő. Földesi azonban maga is megkísérli, hogy nézeteit a lenini szöveggel nagyon gondosan és szigorúan összeegyeztesse. Véleményünk szerint azonban ebben az eljárásban legalábbis két súlyos hibát követ el. Először is, ami a dolog formai részét illeti: a lenini anyagmeghatározás idézésekor elhallgatja Lenin kiegészítéseit és következtetéseit, amelyek homlokegyenest ellenkeznek az ő elgondolásaival. Másodszor nem veszi figyelembe, hogy Lenin a „Materializmus és empíriokriticizmus"-ban az anyag meghatározását újra és újra megismétli (márcsak azért is, mivel az anyag kategóriája művében központi helyet foglal el), és hogy az anyag fogalmát rendszeresen, *tartalmilag* összekapcsolja az idealizmus összes válfajának bírálatával, az objektív és szubjektív idealizmus közös lényegének feltárásával.[7]

[7] Nem akarjuk tagadni, hogy a *Materializmus és empíriokriticizmus*ban Lenin *elsősorban* a szubjektív idealizmus újabb (és régi) irányzataival harcolt. Ez az „elsősorban" azonban nem a marxista—leninista filozófia alapelveivel kapcsolatban jelentkezik, hanem abban, hogy adott esetben *a szubjektív idealizmussal* szemben kellett a dialektikus mate-

Földesi nagyon határozottan leszögezi, hogy *szerinte* mi mindennel kapcsolatosan „nem hagy kétséget" a lenini szöveg. E kérdés eldöntése azonban nézetünk szerint nem lehetséges anélkül, hogy ne vizsgálnánk meg azokat a kiegészítéseket és következtetéseket, amelyeket Lenin a definícióhoz hozzáfűzött. Maga a meghatározás ugyanis egy hosszabb gondolatmenet része, és e gondolatmenetben Lenin *egyenes* utalást tesz arra nézve, hogy az általa megfogalmazott anyagdefiníció milyen szerepet tölt be a materializmus és az idealizmus harcában. Mint ismeretes, a Földesi által is idézett meghatározás a *Materializmus és empiriokriticizmus* II. fejezet 4. pontjában található, amelynek címe: „Van-e objektív igazság?". Lenin a címben jelzett problémát — ez is közismert — összefüggésbe hozza az objektív *valóság* létezésének problémájával és felteszi a kérdést: „. . . vajon nem az objektív valóság tárul fel az ember előtt, amikor vöröset lát, keményet tapint stb.? — majd így folytatja: „Mach összezavarja ezt a régi, réges-régi filozófiai kérdést. Ha nemmel felelünk rá, akkor Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektivizmusnál és az agnoszticizmusnál, megérdemelten az immanenseknél, azaz a filozófiai Menysikovoknál kötünk ki. Ha pedig igennel felelünk rá, akkor szükség van egy filozófiai fogalomra, hogy megjelöljük vele az objektív valóságot;[8] s ezt a fogalmat már réges-régen megalkották, — ez a fogalom az *anyag*. Az anyag filozófiai kategória, amely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál. Ezért *gyerekes gügyögés*, a felkapott *reakciós* filozófia érveinek értelmetlen szajkózása az az állítás, hogy ez a fogalom 'elavulhat'. Vajon elavulhatott-e a filozófia fejlődésének kétezer esztendeje alatt az idealizmus és a materializmus harca? Platón és Démokritosz filozófiai tendenciájának vagy vonalának harca? A vallás és a tudomány harca? Az objektív igazság tagadásának és elismerésének harca? Az érzékfeletti tudás híveinek és ellenfeleinek harca?" (Id. mű. 127. o.)

Miről tanúskodik mármost a lenini szöveg? Arról, amit Földesi elvtárs ért bele, hogy Lenin azért beszél „érzeteink"-ről, mert csupán a szubjektív idealizmussal óhajt vitatkozni? De hogyan kerül ide ebben az esetben a materializmus és az idealizmus (általában idealizmus!) harcára való utalás? Hogyan kerül ide *Platón* neve? A vallás és tudomány harcára, az igazság objektivitására, valamint az érzékfeletti tudás hívei és ellenfelei közötti küzdelemre való utalás? Miért fűzi mindezt hozzá Lenin éppenséggel az anyag meghatározásához? — Véleményünk szerint egyszerűen azért, mert ez a dolog lényegéből következik. Nem lehet úgy meghatározni a *materialista* anyagfogalmat, hogy az idealizmusnak csak az egyik vagy másik válfajára legyünk tekintettel, lehetetlenség, hogy a meghatározás csak az egyiktől való elhatárolást tartalmazzon, a másikkal pedig „egy sínen fusson".

Újból szeretnénk leszögezni: pusztán az, hogy Lenin az általa adott anyagmeghatározást a filozófia két fő irányának (Platón és Démokritosz vonalának) harcával, tehát félreérthetetlenül az objektív idealizmussal *is* összefüggésbe hozza, még nem bizonyítja ennek az összekapcsolásnak a jogosultságát.

Lenin azonban nemcsak deklarálta ezt az összefüggést, hanem újból és újból kifejtette az összekapcsolás elvi alapjától; az idealizmus válfajainak lényegi azonosságáról szóló nézeteit.[9]

Földesi elvtárs azonban erről — úgy látszik — nem vett tudomást, és megpróbálja nézeteit úgy beállítani, mintha ezek teljes mértékben megegyeznének Lenin felfogásával. De vajon nem maga Lenin fogalmazta meg úgy az anyag fogalmát, hogy kiindulva a szubjektív idealizmus bírálatából, éppen az anyag meghatározásán keresztül eljutott az

---

rializmus tételeit felhasználni. Lenin gondolatmenetének fő vonala egész művében éppenséggel a következő: a szubjektív idealizmus is *idealizmus*, a szubjektív idealizmus *lényegében* nem különbözik az idealizmus egyéb válfajaitól (közöttük az objektív idealizmustól), a szubjektív idealizmus is a vallás támasza stb., stb.

[8] A magyar fordításban „igazságot" kifejezés áll. Ez azonban hibás, az eredeti orosz szövegben a „realnoszty" szó szerepel, ugyanúgy, mint néhány sorral lejjebb, ahol már a fordítás is pontos.

[9] Csak egy összefoglaló útmutatásra hívjuk fel a figyelmet e helyen. A — filozófiai idealizmus lényegéről — ugyancsak a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban írta Lenin a következőket: „A világ olyan *nem-Én*, amelyet *Én*-ünk teremtett, — mondta Fichte. A világ abszolút eszme — mondta Hegel. A világ akarat — mondta Schopenhauer. A világ fogalom és képzet — mondja az immanens Rehmke. A lét tudat — mondja az immanens Schuppe. A fizikai a pszichikai helyettesítése — mondja Bogdanov. Vaknak kell lennünk, hogy a különféle szósallangokban ne vegyük észre az azonos idealista lényeget." (Id. mű. 233—234. o.)

egész idealizmus kritikájához, beleértve az objektív idealizmust is? Nem Lenin fejtette ki újra meg újra azt a nézetét, hogy az objektív idealizmus is az *emberi* tudatot (érzeteket, fogalmakat) szakítja el az anyagtól és teszi meg elsődlegesnek vele szemben? Nem Lenin hangsúlyozta, hogy az anyag fogalmának problémája „réges-régi", hogy „már a filozófia kezdetén felvetették"? (Id. mű. 128. o.) Sőt! Lenin azt is kijelentette, hogy az anyag fogalmát már „*réges-régen megalkották*". Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy Lenin nem „szerénykedett", amikor a fenti kijelentéseket tette. (Már ti., hogy el akarta volna hárítani magától az anyagfogalom „felfedezését".) Lenin itt is azt fejezi ki, hogy az anyag fogalmát az összes materialista irányzat meghatározta és *használta* az összes idealista irányzat ellen, mert az anyag és a tudat fogalmát nem lehet másképpen meghatározni, mint úgy, ha rámutatunk: az anyag elsődleges, a tudat másodlagos. A filozófia fő kérdése minden idealista és minden materialista filozófiára *egyformán* vonatkozik. A fő kérdésre adott válasz tekintetében az objektív és a szubjektív idealisták között semmiféle különbség nincsen. „Engels a ‚Ludwig Feurebach'-ban megállapítja — írta Lenin —, hogy a filozófia két fő iránya: a materializmus és az idealizmus. A materializmus szerint a természet az elsődleges, a szellem pedig másodlagos, a lét áll az első helyen, a gondolkodás pedig a másodikon. Az idealizmus szerint éppen fordítva van. Ez az alapvető különbség, amely az idealizmus és a materializmus, különféle iskoláinak' filozófusait, két nagy táborra' osztja, s Engels ezt az alapvető különbséget teszi szemléletének sarkalatos pontjává". . ., vagy máshol: „A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot tekintsük-e elsődlegesnek, a tudatot, a szellemet, az érzetet (a manapság *elterjedt* terminológia szerint: a tapasztalatot), a pszichikait stb. pedig másodlagosnak — ez az a sarkalatos kérdés, amely *valójában* ma is *két nagy táborra* osztja a filozófusokat." (Id. mű. 94 és 348—349. o.) — Már a felsorolásból is látszik, hogy Lenin az anyagmeghatározással teljesen egybehangzó módon megfogalmazott alapkérdésben *nem tesz semmiféle megszorítást* a *szubjektív* idealizmus kiemelésére. Éppen ellenkezőleg: kiemeli, hogy az idealizmus „különféle iskolái" azonos lényegűek, hogy nem csak az érzetekről, tapasztalatokról, hanem egyáltalában „tudatról" és „szellemről" van szó — az anyaggal, a természettel, a külvilággal való szembeállításban.

Vizsgáljuk meg a továbbiakban, sikerült-e Földesinek a második számú „ellenvetést" megcáfolnia, amelynek lényege az, hogy a lenini meghatározás kiegészítése (Földesi szavaival: „kibővítése", „kiterjesztése") azért nem szükséges, mert az magában foglalja az ontológiai oldalt, hogy ez a meghatározás az ontológia számára is használható.

Földesi azt írja, hogy amíg bele nem foglaljuk az anyagmeghatározásba, hogy az anyag nemcsak az emberi tudattól, illetve érzetektől független, hanem teremthetetlen, önmozgó szubsztancia, „. . . addig a definíció ideiglenesen egy sínen fut az objektív idealizmus anyagmeghatározásainak idevágó vonatkozásaival". Később viszont kimutatja ennek a belefoglalásnak a lehetetlenségét, amiből az következnék, hogy sajnos a dialektikus materializmus és az objektív idealizmus anyagfogalmának megkülönböztetésére, legalábbis a „gnoszeológiai" területén, elvileg nincs lehetőségünk. Természetesen nem akarjuk kétségbevonni, hogy az objektív idealizmus elismeri a külvilágnak a szubjektum tudatától való függetlenségét, de ez azt jelentené talán, hogy ezáltal az objektív idealizmus közelebb áll a dialektikus materializmushoz, mint a szubjektív idealizmushoz, vagy esetleg közelebb áll a dialektikus materializmushoz, mint a szubjektív idealizmus? Az ezekre a kérdésekre adott igenlő válasz mélyen hibás, és a filozófia fő frontjainak teljes összekeveréséhez vezethet. A külvilág objektív jellegének elismerése az objektív idealizmusban nem jár együtt annak elismerésével, hogy ez a külvilág elsődleges a tudathoz képest. Igaz, hogy az objektív idealizmus nem idézőjelesen hordozza elnevezésében az objektív jelzőt, csak éppen más értelemben, más tartalommal használja, mint a materializmus. Még azt a megállapítást sem tekinthetjük pontosnak, hogy az objektív idealizmus *tágabban* húzza meg az objektivitás határait, mert beleveszi isten és más eszmék objektivitását. Ami a „tágabb" határokat illeti, a materializmus felfogásában is objektív — a szubjektumhoz képest — mindenki másnak a tudata. Senki sem vitatja, pl. hogy az „igazság" nem anyagi dolog, hanem eszme, mégis beszélünk az igazság *objektivitásáról* és ezen azt értjük, hogy az ismeretnek az embertől és az emberiségtől független objektív hatalma van. Vagy más példát tekintve: a társadalom törvényeinek *objektivitása* az anyagi és eszmei tényezők dialektikájának szintéziseként jelentkezik.[10] Az anyag *objektivitása* azonban az elsődlegességét jelenti a tudathoz képest. Az objektív idealizmus elsőd-

[10] Ezért kell külön kiemelnünk az objektív jelző mellett az „anyagi" jelzőt, ha a tudattól függetlenül létező jelenségről van szó.

leges objektív realitása az „Eszme" erre vonatkoztatva ismeri el az objektivitást olyan értelemben, ahogyan a materializmus az anyagra.

Tehát az objektív idealizmus *nem szűkebben és nem tágabban fogja fel az objektivitás fogalmát, hanem elvileg* (az idealizmust és a materializmust elválasztó alapkérdés szempontjából) polárisan *ellentétes* az álláspontja a materializmuséval.

De nem „építheti bele" a filozófiájába az objektív idealizmus a lenini anyagmeghatározást azért sem, mert az ismeretek forrásának nem az objektíve létező anyagi világot, hanem az objektív szellemet tartja. Az objektív idealista ismeretelmélet számtalan változatának közös lényege ebben a kérdésben az objektív valóság első visszatükrözésének, az érzetnek, az érzékelésnek mint az objektumot és a szubjektumot összekapcsoló mozzanatnak a kiiktatása, vagy lebecsülése.

Az anyagfogalom „gnoszeológiai" vonatkozásai mutatják meg legszemléletesebben, hogy a dialektikus materializmus és az objektív idealizmus felfogása miben különbözik egymástól. Míg az anyagfogalom a benne rejlő *ontológiai* vonatkozások nélkül nem határolná el álláspontunkat a *szubjektív* idealizmusétól sem, addig *gnoszeológiai* vonatkozásainak (érzeteink forrása az anyag, az anyag érzetekben tárul fel) figyelembevétele nélkül nem tudnánk álláspontunkat az *objektív* idealizmusétól elkülöníteni. Ha pedig ragaszkodunk ahhoz, hogy az objektív idealizmussal „ontológiai" jellegű tételeket kell szembeállítani, akkor tekintsük az anyagfogalmat az egyetemes szubsztancia, minden tárgy közös, általános, lényeges „tulajdonsága" meghatározásának. Lenin külön kiemeli, hogy az objektív realitás az egyetlen közös „tulajdonsága" a valóság különböző jelenségeinek. A tudattal való viszonyában így jelentkezik az anyagnak az az önmagában meglevő sajátossága, hogy örök, feltétlen önmagától és önmagáért van, abszolút módon létezik.

Az ontológiai anyagfogalom megalkotásának szükségességét védelmezők gyakran hivatkoznak arra, hogy maga Lenin emeli ki az „ismeretelméleti" jelleget. Milyen értelemben használta mármost Lenin az „ismeretelméleti" jelzőt? Miért foglalkozik elsősorban az ismeretelméleti kérdésekkel? Lenin válaszol erre a kérdésre is.

1. „. . . a burzsoá filozófia különösen az *ismeretelméletre* specializálta magát, a dialektikának csak némely alkotórészét vette át (pl. a relativizmust), de azt is egyoldalú, eltorzított formában, és főképp arra fordította a figyelmet, hogy *lent* védelmezze meg, illetve állítsa helyre az idealizmust, nem pedig *fent*." (Id. mű. 342. o.) (Kiemelés tőlünk, F. K.-né, B. I.)

Ezzel szemben néhány évtizeddel előbb Marx és Engels:

2. „. . . a materializmus filozófiájának betetőzésére, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra fordították legfőbb figyelmüket. Ezért Marx és Engels műveikben erősebben hangsúlyozták a *dialektikus* materializmust, mint a dialektikus *materializmust*, inkább küzdöttek a *történelmi* materializmusért, mint a történelmi *materializmusért*." (Id. mű. 342. o. Lenin kiemelései.)

A két idézetből kitűnik, hogy Lenin az „ismeretelmélet" szót a *materializmus* mint *általános filozófiai elmélet és módszer* értelmében használja. Az „ismeretelméleti" megjelölés itt tehát a materializmus általános elveinek a társadalom materialista felfogásától, *a történelmi materializmustól* való megkülönböztetését, és ezzel együtt a *dialektikai* problémáktól való megkülönböztetését szolgálja.

Ezzel a szóhasználattal teljesen összhangban áll az, ahogyan az anyag fogalmának meghatározásánál az „ismeretelméleti" jelző szerepel. Itt ugyanis arról van szó, hogy Lenin az anyag általános filozófiai meghatározását adja, méghozzá a *materializmus* szempontjából, és nem beszél az anyag és a tudat *dialektikájáról*, ahol már nem lehet eltekinteni az anyag és tudat kölcsönhatásától, *az anyag és mozgás* viszonyától stb.

Kétségtelen, hogy ezek kifejtése nélkül a dialektikus materializmus anyagfelfogásának lényegéről elég keveset tudunk meg, de az anyagnak a filozófia alapkérdésének vonatkozásában történő meghatározása nélkül (minden definíció ismeretes korlátozottságát figyelembe véve) egyetlen további lépést sem tehetünk. Közismert, hogy az anyagfogalom *filozófiai* jellegét állandóan ki kellett domborítani azzal a logikai hibával szemben, amely a szaktudományos világkép (a természettudománynak a konkrét anyagfajták szerkezetéről szerzett ismeretei) és az anyag filozófiai fogalmának összecseréléséhez vezetett, és a „fizikai" idealizmus egyik ismeretelméleti forrását képezte. Az anyagfogalom *filozófiai* jellegét Lenin rendszerint az „ismeretelméleti" szóval fejezte ki. (Az ismeretelmélet már előbb elemzett értelmezése alapján.) Ez kitűnik pl. a következő irónikus megjegyzéséből, amelyben „korunk kulturált fideizmusának" a természetkutatókkal szemben támasztott követelését fogalmazta meg: „Mi átengedjük önöknek, természetbúvár uraim, a tudományt, önök pedig engedjék át nekünk az *ismeretelméletet, a filozófiát* — ez a teológusok és a professzorok együttélésének feltétele az ‚élenjáró' kapitalista országokban." (Id. mű. 290. o.) (Kiemelés tőlünk: K. F.-né, B. I.)

A közelebbi vizsgálat tehát azt a következtetést is megengedi, hogy Lenin az ismeretelméleti jelleget az anyagfogalommal kapcsolatban a szaktudományos jellegtől való megkülönböztetésül, gyakran a „filozófiai"-val azonos értelemben használja. Visszatérve a filozófia alapkérdésének helyes értelmezésére, és összevetve ezzel az anyagfogalom *ismeretelméleti* jellegének kiemelését Leninnél, azt tartjuk, hogy ez utóbbi egyszerűen annyit jelent, hogy az anyag fogalmát a *filozófia alapkérdésének szempontjából* (annak két oldalát egységként felfogva) definiálja.

Esetleg lehet egy harmadik ellenvetést is tenni az anyagfogalom „továbbfejlesztési" kísérletei ellen. Azt ugyanis, hogy a lenini anyagmeghatározás ma is ugyanolyan szerepet tölt be a szaktudományok filozófiai kérdéseinek megoldásában, mint keletkezése idején, és a tudomány fejlődése semmiféle olyan új adatot nem szolgáltatott azóta, amely elégtelenné tenné a lenini definíciót, annak átfogalmazását, kiegészítését vagy mellé egy másik anyagfogalom kidolgozását kívánná. Éppen ellenkezőleg: a lenini anyagfogalomtól való legcsekélyebb eltérés a természettudományok világnézeti és metodológiai kérdéseivel kapcsolatban még marxista természetkutatók (és filozófusok) körében is tápot adott a metafizikus anyagfelfogás újjáéledésének, amely („fizicizmus") elvileg éppen olyan jellegű hibát követ el, mint a régi mechanicizmus (és antropologizmus), amikor is összekeveri az anyagfogalom „*filozófiai*" („ismeretelméleti") fogalmát az anyag különböző formáiról alkotott aktuális ismeretekkel, illetve az ezekre épülő aktuális világképpel. Elismerhetjük, hogy ez utóbbi korszerűsítésében, állandó frissítésében, a legújabb természettudományos adatok általánosításában feladatok hárulnak a filozófiára (a „természet dialektikájára"), de ez a legcsekélyebb mértékben sem jelenti azt, hogy most a materializmus fejlődésének olyan fordulópontjához értünk volna, ahol a dialektikus materializmus alapkategóriája változtatásra szorulna. Földesi nem hivatkozik konkrétan a természettudomány legújabb adataira, de hivatkozik a logikus gondolkodás azon követelményeire, amelyek a tudományos megismerés legelemibb feltételei. Ezért célszerű lett volna kifejtenie azt is, hogy szerinte az „ontológiai" anyagfogalomra már régebben is szükség lett volna-e, vagy csak a tudományok mai színvonala — esetleg az objektív idealizmus előretörése a természettudomány filozófiai problémáinak burzsoá megoldásában — követeli-e ezt sürgetően. Mivel ebben a kérdésben nem foglal állást, a további ellenvetések felsorolását fölöslegesnek tartjuk.

Földesi felveti azt a már nem új, de itt kertelés nélkül megfogalmazott javaslatot, hogy vezessük be a lenini „ismeretelméleti" meghatározás mellé az anyag (másik) „ontológiai" meghatározását. Előljáróban azonban behatóan bírálja az eddigi kísérleteket, amelyek egyesíteni igyekeznek az anyag lételméleti és ismeretelméleti meghatározását. Teljesen egyetértünk vele abban, hogy az anyagfogalom meghatározásába nem foglalható bele a mozgás, a tér és az idő. A mozgás, a tér és az idő ugyanis csak akkor nyernek filozófiai tartalmat, ha legalábbis a materializmus-idealizmus ellentét szemszögéből tárgyaljuk őket, ha a filozófia alapkérdését vonatkoztatjuk rájuk. Nem is beszélve arról, hogy a definícióba belefoglalt mozgásról pl. külön deklarálnunk kellene, hogy az anyag mozgásáról van szó, és nem az eszmék mozgásáról, Földesi elméleti kísérletéhez, amelyben kimutatja, hogy nem lehet kiegészíteni az anyagmeghatározást a teremthetetlenségre, az anyag abszolút voltára vonatkozó megállapítással — legfeljebb még azt kellene hozzátenni, hogy *ez* feltétlenül dualizmushoz vezetne, mivel a világban fellelhető jelenségek „ontológiai" jellegű leltározása azt eredményezné, hogy egyrészt van a világon anyag, másrészt (külön) van a világban tudat is. Természetesen abban is igaza van Földesinek, hogy az anyag „ontológiailag" se nem objektív, se nem szubjektív, de álláspontjának igazolása érdekében nem viszi tovább ezt a gondolatsort, és zárójelben engedményt tesz az ezzel ellentétes álláspontnak („ontológiailag legfeljebb azt mondhatjuk, hogy az anyag a nem létező, misztikus tudattól függetlenül létezik"). Annak a ténynek, hogy az anyag ontológiailag se nem objektív, se nem szubjektív, egyenes következménye az, hogy „ontológiailag" *nem is anyag*, amit Földesi — görcsösen ragaszkodva ahhoz az elgondoláshoz, hogy az anyagnak van másik definíciója a Lenin által megfogalmazotton kívül — nem vesz észre. Ha egyszer ugyanis az „anyag" az objektív realitást jelenti — és nem is csak Lenin óta —, akkor szükségtelen és káros az ún. ontológia „létező"-jét *ugyanezzel* a névvel megjelölni. Így nemcsak az objektív és szubjektív elkülönítésének, hanem az anyagfogalomnak *egyáltalán csak akkor van értelme* (és „attól a ponttól kezdve van értelme"), *amikor az anyagot szembeállítjuk az emberi tudattal* (beleértve az „istenivé" változtatott emberi tudatot is). Ismeretes, hogy az anyagfogalom éppen akkor keletkezett, amikor a megismerés fejlődésében felmerült az ember eszméi és a külvilág viszonyának problémája, és akkor nyert tudományosan kielégítő meghatározást, amikor a dialektikus materializmus megoldotta ezt a problémát. (Nemcsak mint a materializmus, hanem mint a *dialektika*, tehát az „ontológia" problémáját is.)

Mégis Földesi jogosulatlanul megfordítja azt a lenini tételt, hogy „aki a gondolatot anyaginak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és idealizmus összekeverése felé". Azt állítja, hogy az ontológiában ez így érvényes: „aki a gondolatot *nem* nevezi anyaginak, az hibás lépést tesz a materializmus és idealizmus összekeverése felé." Az így nyert paradoxont objektív ellentmondásnak feltüntetve megkapja azt az eredményt, amelyet kiinduláskor előre tételezett, az ontológia és gnoszeológia abszolút ellentmondását, amit aztán a dialektikus materializmus rendszerében semmiféle szinten nem lehet többé feloldani, ezért, ha óvatos megfogalmazásban is, de lényegében azt ajánlja, hogy egyes tudományokban az egyik, más tudományokban a másik tételt (illetőleg anyagfogalmat) vegyék kiindulópontnak. Miért mondjuk a lenini tétel megfordítását jogosulatlannak? Azért, mert a fogalmak tisztázásában nem előre, hanem hátrafelé tett lépést jelentené, ha az „anyag" szót még az eddiginél is többféle értelemben akarnánk használni. A világ egységének, vagy akár *anyagi* egységének hangoztatása mindenképpen csak akkor válik „élesen" materialista tétellé, ha az *anyagi*-n azt értjük, hogy az anyag elsődleges, objektív realitás stb. (azaz, behelyettesítjük a lenini definíciót), tehát teljesen szükségtelen a létező, a világmindenség stb. fogalmakat az anyag fogalmával felcserélni. A tudat másodlagosságát, azt, hogy nem valamilyen második szubsztancia, azt hogy a világ egységes, ki lehet fejteni és be lehet bizonyítani anélkül is, hogy a tudatot „anyaginak" neveznénk. Földesi megfordított tételén ebből a szempontból nem segít az „ontológiai" nézőpont folytonos aláhúzása sem. *A filozófia egyik vonatkozásában sem lehet a tudatot „anyaginak" nevezni az anyagfogalom létének veszélyeztetése nélkül. Ha egyszer a tudatot anyaginak neveztük, megsemmisítettük az anyag egyetlen kritériumát*, és nem egyszerűen relativizáltuk a materializmus és idealizmus ellentétét, hanem beismertük azt, hogy az „ontológia" keretei között lehetőségünk sincs a megkülönböztetésükre.

*

Milyen ontológiai anyagfogalmat javasol végül is Földesi?

Az első lehetőség szerinte (genus proximum hiányában), mivel nem létezik *más*, amitől meg lehetne az anyagot különböztetni, az anyag általános és sajátos tulajdonságainak szembeállítása. Sajnos azonban Földesi elvtárs adós marad az „egyetemes tulajdonságok" felsorolásával, és félő, hogy ezeknek „ontológiai" kutatása közben sem marad más, mint minden valóságosan létező jelenség objektív realitása, tudattól való függetlensége. Esetleg az anyag egyetemes tulajdonságai a mozgás és a mozgástörvények lennének. Ebben azonban az a hiba, hogy így a filozófia alapkérdéséről a dialektikára, az anyag és mozgás összefüggésének kérdésére térünk át, mint már fentebb ezt láttuk. Az engelsi megállapításra való utalásról is meg kell jegyeznünk, hogy Engels az anyag meghatározásának nem az egyik lehetséges (mondjuk az ontológiában lehetséges) típusáról ír, hanem az anyagmeghatározás *dialektikus logikai menetére* ad útmutatást. Ennek a dialektikus megismerési folyamatnak (az egyes valóságosan létező jelenségek minőségi különbségeitől való elvonatkoztatásnak) a végeredményét rögzíti Lenin az anyag meghatározásában. (A vizsgálat eredménye ugyanis az, hogy a filozófiai materializmus alapkérdése szempontjából — nincs más általános „sajátossága" az anyagnak, mint az objektív realitás.) Egyébként az anyag dialektikai értelemben vett általános tulajdonságainak mindegyike — önmozgása, végtelensége, sokfélesége, törvényszerűsége stb. — az anyag objektív realitásával függ össze, elsődlegességével, szuverenitásával kapcsolatos. Szó sincs tehát arról, hogy az anyag fogalmának *dialektikus* materialista felfogását le akarnánk szűkíteni a *materializmusra*.

Nem állja ki a kritikát az anyag „ontológiai" meghatározásának „genetikus" változata sem, amely egyébként nem is jelent újat az előző javaslathoz képest. Itt sincs ugyanis másról szó, mint az anyag egyetemes tulajdonságainak és a konkrét anyagformák konkrét tulajdonságainak viszonyáról (örök és létrehozhatatlan — véges és létrehozható). Ez a javaslat sem más tehát, mint annak megállapítása, hogy az anyag dialektikus materialista meghatározásának elengedhetetlen feltétele volt az egyes és az általános dialektikájának kidolgozása, az anyag mint olyan „tulajdonságainak" és a konkrét anyagok tulajdonságainak *megkülönböztetése* és elválaszthatatlan *kapcsolatuk* feltárása.

Az anyag önmagában való meghatározására irányuló kísérletek végeredményben olyan tételeket eredményeztek, amelyek az anyag meghatározásának *dialektikus* folyamatát állították szembe a *metafizikus* felfogással, de a filozófia alapkérdésére nem adtak tartalmas választ. Figyelembe véve, hogy Földesinek az a véleménye, hogy az ontológia sem marad közömbös a filozófia alapkérdésével szemben („az ontológiai anyagfogalom éppen úgy magában foglalja az anyag és a tudat problémáját, mint a gnoszeológiai, csak éppen az anyag és tudat viszonyának egy másik oldalát emeli ki"), feltétlenül

megkívánhatjuk az ontológiai anyagfogalomtól, hogy „élesen materialista" tartalma legyen. Véleményünk szerint ennek csak akkor tehet eleget az „ontológiai" anyagfogalom, ha a benne szereplő „anyag" szó ugyanazt jelenti, amit a lenini definíció mond róla. Ellenkező esetben teljességgel érthetetlen lenne, hogy miféle élesen meghatározott materialista tartalma van Sipos elvtárs „reálisan létező mindenségének a maga egészében"? A „létező" szó, mint fentebb már láttuk, nem fejez ki sem anyagi, sem szellemi jelleget, a „reálisan" szó viszont legjobb tudomásunk szerint azt jelenti, hogy nem tudatunkban (képzeletünkben stb.) létező, tehát másodlagos, reflektált, eszmei világról van szó, hanem a tudattól független, objektív világról.

Véleményünk szerint Földesi elvtárs fejtegetése arról, hogy miért vannak még mindig kisebbségben azok, akik változtatni akarnak valami módon az anyagfogalom eddigi meghatározásán — legalábbis naiv (pl. „félnek a világnézeti ellentétek relativizálódásától").

Ha az anyagfogalom körüli vita ismeretelméleti okait kutatjuk, célszerűbb lenne azt kutatni, hogy miért keletkezhetett egyáltalán az az álláspont, amelyet kb. 1954. óta a nemzetközi filozófiai irodalomban sokféle variációban kifejtettek, és amelyhez most Földesi is csatlakozott. A kisebbség álláspontja néhány metafizikus jellegű egyoldalúságból táplálkozik. Ezek: az ontológia viszonyának abszolút ellentmondásként való felfogása; az objektív és szubjektív idealizmus ellentmondásának eltúlzása; az az elképzelés, hogy a materializmus az egyiktől ontológiai, a másiktól gnoszeológiai szempontból különbözik; az ismeretelmélet fogalmának eltorzítása, és mindezek alapján az anyagfogalom engelsi és lenini meghatározásának szembeállítása.

Éppen ezért az anyagfogalom-vitával kapcsolatban előttünk álló feladatokat abban látjuk, hogy pozitív értelemben dolgozzuk ki ezeknek a kérdéseknek a megoldását, és a dialektikus materializmus logikailag szisztematizált egészében kell megtalálnunk a lenini anyagfogalom helyét és szerepét. Meggyőződésünk, hogy az ezen a területen folytatandó további munkálkodásnak nem a lenini anyagfogalom jelentőségének korlátozása lesz az eredménye, hanem annak sokoldalú bebizonyítása, hogy e kategória a végre egységesnek felfogott dialektika-logika-ismeretelmélet komplexumnak, azaz a *filozófia minden oldalának*, vonatkozásának alapkategóriája, amely nélkül egyetlen filozófiai kérdés sem oldható meg.

P. Kovács Ferencné—Bodnár István

Az anyagfogalom sokoldalú kidolgozása érdekében

Az anyag fogalmáról folyó nemzetközi vita alapvetően azzal az egyre erősödő törekvéssel függ össze, amely a materialista anyagfogalom gazdagabb kidolgozására, különböző szintjeinek, oldalainak, vonatkozásainak következetes feltárására irányul.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke pontosan ezzel a törekvéssel száll harcba. Földesi Tamás hozzászólása kapcsán éppen a materialista anyagfogalom konkrétabb és sokoldalúbb kimunkálása ellen lépnek fel.

*

Elgondolkoztató az a természetesség, amellyel a szerzők programszerűen kinyilatkoztatják konzervativizmusukat. Arra a kérdésre, hogy szükség van-e az anyagfogalom egzakt meghatározására „nem térünk ki — szögezik le a szerzők —, mert véleményünk szerint az anyag fogalmát már régen meghatározták, és ezért jelenleg már csak arról vitatkozhatunk, hogy a létező materialista anyagmeghatározással egyetértünk-e vagy sem?" (308. o.) Arra a kérdésre pedig, hogy „szükséges-e az anyagfogalom lenini meghatározásának 'továbbfejlesztése' ", szükséges-e az anyagfogalom más oldalainak kifejtése — ennek megfelelően tagadólag válaszolnak. (308—309. o.) Eszerint az anyagfogalom területén minden már rég kidolgozott és minden kísérlet, amely a lenini meghatározásban foglalt aspektusokon túl akar jutni, elvetendő.

Ez az álláspont egyenlő annak deklarálásával, hogy semmi szükség elgondolkodni azon, van-e valami mélyebb oka az anyagfogalom körüli vitának. Szerzőink megelégszenek annak odavetésével, hogy az anyagfogalom többoldalú kidolgozására irányuló törekvés „ismeretelméleti okokra" vezethető vissza, „néhány metafizikus jellegű egyoldalúság-

ból táplálkozik". (319. o.) Nem érdeklődnek az iránt, milyen valóságos problémák, milyen tényleges társadalmi-tudományos szükségletek jelentkeznek itt, amelyek felett nem lehet egy kézlegyintéssel napirendre térni.

Jellemző az az érzéketlenség, amelyet a cikk szerzői a természettudományok igényei iránt tanusítanak. A 317—318. oldalon érintik a fizikusoknak azt a problémáját, hogy az anyagfogalom ismeretelméleti meghatározásán túl szükségük van az anyagnak egy ontológiai jellegű meghatározására. Az egész kérdésfeltevésből csupán azt látják meg, hogy jogosulatlan egy természettudományos anyagfogalomra törekedni („fizicizmus"), de nem veszik észre a reális igényt az anyagfogalom olyan megközelítésére, amely azt önmagában, nem a tudathoz való viszonyában jellemezné (erről ír Horváth József is a Filozófiai Szemle 1962. 1. számában). Nem veszik észre, hogy a fizikusok és a marxista filozófusok egy része éppen ezért fordul az anyagfogalom engelsi, ontológiai „jellemzéséhez" (hogy Márkus György kifejezését használtam).

Hasonlóképpen értelmetlennek, fölöslegesnek tartják a szerzők az anyagfogalom meghatározásának logikai-tudományelméleti megközelítését (a Márkus György által elindított vitát[1]). Semmi tényleges problémát nem látnak abban sem, hogy a materialista monizmus alaptételében szereplő anyagfogalom („nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag") nem esik egybe az ismeretelméleti vonatkozásban megragadott anyagfogalommal (az anyag mint a tudatunkon kívül létező, abban tükröződő objektív valóság) (309. o.). Nem akarják figyelembe venni a dialektikus és történelmi materializmus mai fejlődési szakaszában jelentkező belső igényeket az anyagfogalom nem ismeretelméleti jellegű vonatkozásainak kidolgozására.

Pedig ezek az igények élnek, léteznek. Egyre határozottabban jelentkeznek a tudattal foglalkozó tudománycsoport, és az ehhez kapcsolódó kibernetika részéről is. (Lásd a nemzetközi méretekben folyó anyag-tudat vitát, mely ezeknek egyik kifejeződése.) Hasonló irányban hatnak a szocialista társadalom fejlődésének szükségletei is: a társadalmi determinizmus problémái, a társadalmi folyamat tudatos irányításának és tervezésének szükségletei, a tudati tényező objektív szerepének tanulmányozása, az „anyagi" és „ideológiai" társadalmi viszonyok fogalmának elégtelensége és korlátai a szocializmus viszonyai között — mindezek szintén az anyagfogalom nem ismeretelméleti vonatkozásaira irányítják a figyelmet. És ugyanezt sürgetik a vallásos ideológia, a neotomizmus és az idealizmus más válfajai elleni harc szükségletei (lásd Klaus vitáját Wetterrel).

Nem tehetjük túl magunkat ezeken a szükségleteken azzal, hogy az anyagfogalom — a lenini meghatározás formájában — már rég ki van dolgozva.

*

Hogy mit jelent az anyagfogalom „megszokott" leszűkítése, hogy milyen súlyos elméleti hibákra és önellentmondásokra vezet az ehhez való ragaszkodás — azt P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke plasztikusan tárja elénk.

A cikkben tükröződő felfogás középpontjában az anyagfogalom lenini meghatározásának szokványos túlfeszített értelmezése áll — eszerint a lenini meghatározás abszolut érvényű, kimeríti az anyagfogalom összes oldalait, vonatkozásait. Ez a felfogás nem képes ténylegesen figyelembe venni, hogy Lenin a „Materializmus és empíriokriticizmus" c. polemikus munkájában — a szubjektív idealizmussal harcolva — alapvetően ismeretelméleti vonatkozásban fogalmaz.

A machistákkal vitatkozva, akik szerint az, amit külső valóságnak nevezünk, nem más, mint érzeteink bizonyos rendszere — Lenin éppen azt emeli ki, hogy a valóságban érzeteink csupán tükröződések, a rajtunk kívül, tőlünk függetlenül, tehát objektíven létező világ jelenségeinek, folyamatainak leképezései. És ez az objektíven létező külvilág az, amit a materialisták régóta „anyagnak" neveznek. A machisták szubjektív idealizmusukat (a világ = érzet) a fizika századeleji válságával kívánták megalapozni (a materialisták anyaga „eltűnt"). Ebben a konkrét helyzetben, az előretörő ismeretelméleti idealizmus ellen küzdve fogalmazza meg Lenin a híres tételeit arról, hogy az anyag fogalma semmi mást nem jelent, mint a tudattól függetlenül létező objektív realitást, amelynek érzeteink maguk csupán tükröződései. Ezért fogalmaz Lenin kifejezetten, mint maga is mondja, „ismeretelméleti" vonatkozásban.

A cikkben is tükröződő felfogás azonban a lenini megfogalmazásban — a korábban eluralkodott gondolkodásmóddal összhangban — valamiféle „abszolut csúcspontot",

[1] L. Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 6. sz.

az anyagfogalom „legmagasabb fokát" látja. Mivel Lenin, a harci körülményekből kifolyólag, ennél az ismeretelméleti megfogalmazásnál *explicite* nem megy túl, más meghatározásszerű jellemzését nem adja az anyagfogalomnak — e felfogás képviselői arra a következtetésre jutnak, hogy ez a megközelítés az egyedül lehetséges. Képtelenek megérteni, hogy az anyagfogalom különböző összefüggésekben eltérő tartalmakat képvisel. És ezt egy formállogikai művelettel is alátámasztják: ha egyszer az anyag az, ami mint objektum szemben áll a tudattal mint tükrözővel — nem lehetséges, hogy valamilyen más összefüggésben az anyag a tudati jelenségeket is magában foglalja. Ha egyszer az anyag = a nem-tudat (ismeretelméleti vonatkozás), akkor a világon a jelenségek két sorával van dolgunk: az anyagi és a nem anyagi jelenségek sorával (ez már ontológiai vonatkozás), vagyis két világgal, amely igaz, hogy összefügg egymással, de mégis két elvileg különböző szférát képvisel.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke pontosan így jár el, az anyagfogalom gnoszeológiai jellemzését abszolutizálja, túlfeszíti, erőnek-erejével átviszi ontológiai síkra — és ezzel olyan megoldhatatlan önellentmondásokba keveredik, amelyek egymaguk is gondolkodóba ejthették volna szerzőiket.

Milyen érveket sorakoztatnak fel szerzőink azokkal szemben, akik logikai alapon indokolják az anyagfogalom ontológiai formájának létjogosultságát?

Földesi Tamás, G. Klaus nyomán, felveti,[2] hogy a lenini meghatározás kizárólagosságát hirdető felfogás logikai ellentmondásokhoz vezet. Ismeretelméleti vonatkozásban ugyanis az anyag azonos a nem-tudattal, és kizárja a tudatot. A tudatot kizáró anyagfogalom nem alkalmazható a materialista monizmus jellemzésére. Abban a formulában, hogy „a világon nincs más, mint a mozgó anyag" — az anyagfogalom szélesebb tartalmú, mindent magában foglal, beleértve a tudati jelenségeket is.

A cikk szerzői — az anyagfogalom ismeretelméleti jellemzését abszolut érvényűnek deklaráló felfogás védelmében — azt állítják, hogy itt nincs semmiféle logikai ellentmondás, semmiféle probléma: az anyagfogalomnak mindkét vonatkozásban azonos értelme van. Mindkét esetben az anyagfogalom lenini meghatározása abszolut módon érvényes, az anyag fogalmával nem jelölünk mást, mint a nem-tudatot.

Állításukhoz kénytelenek hosszadalmasan és fáradtságosan „átértelmezni" a materialista monizmus ismert elvét (309—311. o.). Az a formula, hogy „a világon nincs más, mint a mozgó anyag", egyáltalán nem azt jelenti, hogy a materialista monizmus csak az anyag létezését ismeri el — mondják a szerzők. E formula értelme csupán az, hogy a világon nincs más, mint a tudatunkon kívül és tőle függetlenül létező objektív valóság — a nem-tudat. Értelme csupán az, hogy az anyagi világot elsődlegesnek tartja a tudathoz képest.

Így hát a szerzők képtelenek megszabadulni az ismeretelméleti problémafeltevéstől. Félreértelmezve Lenin világos fogalmazását („nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag"), azt mondatják vele, hogy a világ egyenlő az anyaggal mint nemtudattal, hogy a tudat létezik ugyan, de csak mint nem-anyag, és így nem is tartozik bele a világba; hogy tehát az anyag világán kívül van egy másik világ: a tudat szférája. . .

Ez a két világ feltételezéséhez vezető „monizmus" természetesen szerzőinket is zavarja, és ellentmondásos megállapításokba hajszolja őket. A 311. oldalon már azt olvassuk, az előbbiek után egészen váratlanul, hogy a dialektikus materializmus monizmusa azt jelenti, hogy a tudat kizárólag az ember agyához van kötve, „minek következtében: magában a világ*ban* nincs és nem is lehet semmiféle 'további' szellem és tudat. Vagyis ezt a világot joggal jelölhetjük az *anyag* kategóriájával". Amiből az következik (ha a szavaknak van értelmük), hogy a tudat is beletartozik az anyag világába, és ebből, helyesen, csupán a „természetfeletti szellemi" záratik ki. Miután azonban felvillant végre annak megértése, hogy a materialista monizmus ontológiai jellegű problematikájában az anyag fogalma a vallás „természetfeletti szellemi" világának tagadását jelenti, és az egyedül valóságosan létező természetet jelöli a maga egészében — szerzőink meghátrálnak, és sietve kijelentik: pontosan ugyanezt jelenti az a materialista elv is, hogy a világ egysége anyagiságában — vagyis *nem-tudatiságában* van. . . Másképp mondva: az hogy (ontológiai síkon tekintve a dolgot) a tudat is beletartozik az anyagi világba pontosan azt jelenti, hogy a tudat nem tartozik bele az anyagi világba!

Mit szóljunk e gondolatsorhoz?

De menjünk tovább. Földesi Tamás joggal veti fel (ha nem is fogalmaz mindig pontosan), hogy az anyagfogalom Leninnél található ismeretelméleti irányú jellemzése alapvetően a szubjektív idealizmus ellen irányul, de az objektív idealizmussal szemben

[2] L. Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz.

elégtelen. Hiszen az objektív idealizmus vagy a vallás nem tagadja az objektív valóságnak az emberi tudaton kívüli, tőle független létezését. A vallásra pl. az a jellemző, hogy elismeri az anyagi, érzéki világ létezését, de egy felsőbb, szellemi lénytől származtatja. A vallásos magyarázatok elleni harcban alakult ki történelmileg a materializmus anyagfogalmának első — nem ismeretelméleti jellegű — formája (az emberi tudat és külső valóság viszonyának problémája csak később került a filozófiai harcok homlokterébe). A materialisták mindenekelőtt ontológiai problémákkal találták magukat szemben, és a vallással szemben a „természetfeletti szellemi világnak" nem a másodlagosságát, hanem a nem létezését kellett leszögezniök, azt, hogy csak az ún. anyag világa létezik, hogy „nincsen semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag". A vallással, az objektív idealizmussal szemben roppant nagy jelentősége van egy nem ismeretelméleti, hanem ontológiai irányú anyagfogalomnak, amely nem tudatunk forrásának jelölésére szolgál, hanem az anyag egyedülvalóságát szögezi le.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke ezzel az érveléssel is szembeszáll. Hosszú és sok ismétlést tartalmazó argumentációjuk lényege (311—316. o.): nincs szükség az anyagfogalom valamiféle külön ontológiai meghatározására a vallás, az objektív idealizmus elleni harcban, mert nincs tulajdonképpen semmiféle lényegi különbség objektív és szubjektív idealizmus között, mindkettő az emberi tudatot misztifikálja, mindkettő (a valóságos, vagy a misztikfikált, önálló szellemi létezővé felnagyított és kivetített) emberi tudatból vezeti le a világot. Mivel tehát az idealizmus mindkét alapvető válfaja azonos ismeretelméleti gyökérből fakad, lényegük azonos, és közös ismeretelméleti lényegük feltárásához tökéletesen elegendő az ismeretelméleti vonatkozású anyagfogalom.

A szerzőknek teljesen igazuk van abban, hogy az idealizmus mindkét válfaja azonos ismeretelméleti forrásból táplálkozik. És igaz az is, hogy e misztifikálás leleplezéséhez ismeretelméleti szempontból is kell mindkettőt elemezni (ezt Lenin valóban mindvégig megteszi „Materializmus és empíriokriticizmus"-ában), ki kell mutatni, hogy isten vagy az abszolut eszme nem más, mint a misztifikált emberi tudat, és hogy maga az emberi tudat csupán tükrözése a valóságnak, másodlagos, leszármazott.

De ha ötvenszer is elmondják ezt az igazságot — még mindig fennmarad annak szükségessége, hogy az objektív idealizmusnak, a vallásnak azt az állítását elvessük mely szerint az anyagi világ mellett *létezik* egy másik, természetfeletti, szellemi világ, mely az előbbinek létrehozója, teremtője. Ez ontológiai dualizmussal a materializmus a maga monizmusát állítja szembe. A materialista monizmus ontológiai síkján pedig az anyag fogalma nem az emberi tudattal szembeállított objektumot, hanem a képzeletbeli, nem létező természetfeletti, szellemi világgal szembeállított egész valóságos világot jelöli (ideértve az embert a maga tudatával).

Nem lehet az így felvetődő ontológiai problémát (egy világ vagy kettő?) felcserélni azzal a kérdéssel: mi az ismeretelméleti alapja a vallási dualizmusnak? (ismeretelméleti probléma). Márpedig szerzőink abban a törekvésükben, hogy megvédjék a lenini anyagfogalom abszolut érvényét valló koncepciót, éppen ezt a hibát követik el. Ez a magyarázata annak, hogy az objektív és szubjektív idealizmus ismeretelméleti gyökereinek alapvető azonosságára hivatkozva tagadják, hogy a világra vonatkozó felfogásukban (ontológiai sík) lényeges különbség lenne köztük. Ezért érvelnek azzal, hogy nem szabad elhinni az objektív idealistáknak, hogy az ő szubsztanciájuk nem az emberi tudat stb. stb.

Szerzőink mindeddig azon a vonalon haladtak, hogy nincs szükség az anyagfogalom semmiféle ontológiai irányú jellemzésére, mert — szerintük — az ismeretelméleti jelleggel megformulázott lenini anyagfogalom minden vonatkozásban érvényes. A 316. oldalon azonban hirtelen kiderül, hogy az anyagfogalomnak mégis vannak ontológiai vonatkozásai. Megtudjuk, hogy „az anyagfogalom a benne rejlő *ontológiai* vonatkozások nélkül nem határolná el álláspontunkat a *szubjektív* idealizmusétól sem", ahogyan „*gnoszeológiai* vonatkozásainak (érzeteink forrása az anyag, az anyag érzetekben tárul fel) figyelembevétele nélkül nem tudnánk álláspontunkat az *objektív* idealizmusétól elkülöníteni". Hogy melyek ezek a váratlanul elismert ontológiai vonatkozások, azt sajnos nem tudjuk meg. Hiszen furcsa módon — közvetlenül az anyagfogalom ontológiai vonatkozásainak elismerése után, közvetlenül azután, hogy — helyesen — felismerik az ontológiai megközelítés szükségességét az objektív idealizmus álláspontjától való elhatárolódás szempontjából — szerzőink kijelentik: „ha pedig ragaszkodunk ahhoz, hogy az objektív idealizmussal 'ontológiai' jellegű tételeket kell szembeállítani" — vagyis, ha olyan csökönyösek vagyunk, hogy az imént elismert ontológiai vonatkozásokat mindenáron meg is akarjuk fogalmazni — „akkor tekintsük az anyagfogalmat az egyetemes szubsztancia, minden tárgy közös, általános, lényeges 'tulajdonsága' meghatározásának". És ez a közös „tulajdonságuk" nem más, mint az, hogy... tudatunkon

kívül, tőle függetlenül léteznek ! Megint csak nem sikerült kiszabadulni az ismeretelméleti probléma abszolutizálásából: az anyag végre elismert ontológiai, szubsztanciális „tulajdonsága" az, hogy... ismeretelméleti vonatkozásban szemben áll a tudattal!

Abbeli igyekezetükben, hogy az anyagfogalom ismeretelméleti jellemzésének abszolut érvényességét megvédelmezzék, szerzőink néhány sorral odébb újabb meglepetéssel szolgálnak. Közlik velünk, hogy tulajdonképpen nem is igaz, hogy az anyagfogalom lenini meghatározása ismeretelméleti jellegű lenne (316. o.). Azok, akik szükségesnek tartják az anyagfogalom valamiféle ontológiai meghatározását, félreértik Lenint. Leninnél tulajdonképpen az „ismeretelméleti" jelző nem „ismeretelméletit" jelent. Lenin anyagfogalma csak képletesen ismeretelméleti jellegű. Lenin az „ismeretelmélet" kifejezést tulajdonképpen az általános filozófiai elmélet és módszer értelmében használta... Ezért általános jellegű az általa adott anyag meghatározás...

De újabb fordulat vár bennünket a 317. oldalon. Az anyagfogalom ismeretelméleti jellemzésének abszolutizálása újabb ellentmondásokba keveri szerzőinket. Miután az imént megtudtuk, hogy a lenini anyagfogalom nem is ismeretelméleti jellegű, most arról tájékoztatnak bennünket, hogy az anyagfogalomnak tulajdonképpen csak ismeretelméleti vonatkozásban van egyáltalán értelme: „Az anyagfogalomnak egyáltalán csak akkor van értelme... amikor az anyagot szembeállítjuk az emberi tudattal...." Ha már egyszer az anyag fogalmát a tudattal szemben álló objektív realitás jelölésére tartottuk fenn — mondják a szerzők —, szükségtelen, káros, zavaró lenne az ontológia „létezőjét" *ugyanazzal* a névvel jelölni.

Az ember ezek után azt gondolhatná, hogy akkor most már tisztán terminológiai és nem elvi problémával állunk szemben: függetlenül attól, hogy milyen tartalmak jelölésére jött létre a filozófiai harcok során az anyag fogalma, állapodjunk meg tehát abban, hogy az anyag fogalmát a tudatival szemben álló, abban tükröződő objektum, objektív valóság jelölésére, tehát az ismeretelméleti probléma céljaira tartjuk fenn. A materializmus anyagfogalmának másik hagyományos értelmét (az anyag: a természet, a mindenség, amelybe az ember is, mindenestől, beletartozik) jelöljük más terminussal, és ezzel az ügy el van intézve.

Be kell látnunk, hogy ismét tévedtünk. Mint kiderül, szerzőink mégiscsak úgy vélik, hogy az ismeretelméleti anyagfogalomnak általános érvénye van, ez éppúgy a gnoszeológia, mint az ontológia anyagfogalma. A 318. oldalon ismételten megtudjuk, hogy a világ anyagi egységének (ontológiai) tételét csakis az ismeretelméleti anyagfogalommal értelmezhetjük, tehát csakis úgy, hogy az „anyagi" terminusán a tudattal szembeállított objektív realitást értjük — amiből újból az következik, hogy az a marxista tétel, miszerint „nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag", nem azt jelenti, hogy a világon nincsen semmi más, mint a mozgásban levő anyag stb. stb.

*

Az olvasó elnézését kell kérnem, amiért mindezzel untattam. De talán sikerült érzékeltetnem, milyen zűrzavart okoz a lenini ismeretelméleti jellegű anyagfogalom túlfeszítése.

Ha mármost az anyag fogalmát a maga valóságában, történelmileg kialakult értelmében, funkcióiban próbáljuk megközelíteni, elkerülhetetlenül arra az eredményre jutunk, hogy ez a fogalom több oldallal rendelkezik, különböző szinteken, fokokon, vonatkozásokban alakult ki és él ma is, a mai feltételek között. Természetesen az ismeretelméleti anyagfogalom abszolutizálói — köztük az itt bírált cikk szerzői is — az anyagfogalom differenciált kezelését egyenesen károsnak, hátrafelé tett lépésnek ítélik. (318. o.) De hát mit tegyünk? Az anyagfogalom többrétűsége — tény.

Ahhoz, hogy a materialista anyagfogalom tartalmait megértsük, a logikai megközelítést történeti megközelítéssel kell párosítani. Csak akkor válik ténylegesen érthetővé hogy minek, milyen viszonyoknak a jelölésére alakult ki az anyag fogalma.

Csak röviden utalnék az anyag kategóriájának történelmi útjára.

Az anyag fogalma — mint azt már másutt igyekeztem kimutatni[3] — a természetfeletti „szellem" fogalmával együtt abban az ideológiai folyamatban született, amelyet vallási elidegenedésnek nevezünk. Az anyag-szellem kategóriapár eredetileg a társadalom kettéhasadásának ideologikus tükröződéseként, a vallásos világkép alapkategóriájaként jött létre. Ebben a fantasztikus, kozmikus méretű képzeletbeli antagonizmusban az

[3] L. ennek egyes vonatkozásait bővebben a Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 5. számában.

anyag fogalma az égi, természetfeletti, szellemi világgal szemben álló földi, természeti, érzéki világot jelöli.

A materializmus fellépésével kezdődő filozófiai harcokban éppen *ezért*, a vallási elidegenedés sajátosságai miatt, foglal el központi helyet az anyag és szellem viszonyának a problémája. A vallásos misztifikáció ellen harcolva, a materializmus kénytelen a vallás által kialakított fogalmakat használni. A filozófiai materializmus, a tudományos szemlélet a vallással a maga monizmusát állítja szembe: nincs más a világon csak a mozgó anyag — a „szellemi" világ nem létezik, és maga az emberi lélek csupán az anyagi világ része, jelensége. Így veszi fel az anyag fogalma a materialista filozófia rendszerében elsődleges, ontológiai jelentését: a képzeletbeli, „szellemi" világ tagadásaként, azzal szemben, az egyedül valóságosan létező természetet, a mindenséget jelöli, és ebbe beleérti az embert a maga tudatával. Az anyagfogalomnak ez az értelme, ez a funkciója a materializmus minden formájának sajátja (beleértve legfejlettebb formáját is). Ezt nevezzük az anyagfogalom *ontológiai oldalának*, szintjének, fokának.

Fejlődése során az anyag fogalma felvette a világ hipotétikus „*ősanyagának*", „*alapanyagának*", „*szubsztanciájának*" értelmét is. Ez a folyamat tulajdonképpen már a vallás dualista szemléletének kereteiben megkezdődik, hogy azután a materializmus története során kiteljesedjék. Az anyag mint „arché", mint „szubsztancia" arra a kérdésre keresett választ, hogy miből áll tulajdonképpen az anyagi világ, mi az építőanyaga, „hülé"-je, „materiá"-ja. Ma már tudjuk, hogy a kérdés rosszul van feltéve, nem létezik az anyagnak valamiféle végső, legelemibb formája, amelyre végső soron minden visszavezethető lenne. Éppen Lenin volt az, aki a legvilágosabban tudott rámutatni arra, hogy az „anyag" nem „fizikai" létező, a fizikai szint nem képezi az anyag alapformáinak szféráját, hogy az anyag minőségileg is kimeríthetetlen... De hozzá kell tennünk, hogy a mindenség „építőanyagának" keresése roppant gyümölcsöző tévútja volt a tudománynak, ahogy az ennek mai folytatása, „az" anyag szerkezetének keresése (ami ténylegesen csak az anyag fizikai szintje, nem pedig a fiktív alapmatéria szerkezetének kutatása).

Ezzel kapcsolatban megjegyezném, hogy a természettudományok, és elsősorban a fizika oldaláról jelentkező nyomás az anyagfogalom továbbfejlesztése irányában teljesen jogosult. Ezen igény kielégítését azonban, nézetem szerint, két irányban kell keresnünk. *Egyrészt* az anyagfogalom ontológiai aspektusának teljes rehabilitásában, vagyis e fogalom olyan megközelítésében, amely az anyagot nem a tudattal való viszonyában, hanem —a nem létező „szellemi világ" tagadása útján — végeredményben önmagában jellemzi. Ez természetesen kevés a természettudomány számára, tudniillik ezen a szinten az anyag fogalma, amely döntő jelentőségű a vallástól, az idealizmustól való elhatárolódás szempontjából, pozitíve nagyon keveset mond: csak annyit, hogy az anyag = a természet, a mindenség. Ezért, *másrészt*, a természettudományok, a fizika igényének kielégítését abban az irányban is kell keresni, amelynél minden kritika ellenére makacsul kitartanak: egy ún. „természettudományi anyagfogalom" kialakítása irányában. Filozófiai szinten ez a törekvés azokban a kísérletekben ölt testet, amelyek az anyag túl általános fogalmát ki akarják egészíteni az anyag, a természet bizonyos általános vonásaival, tulajdonságaival. E törekvések gyengéire már sokan rámutattak a hazai vitában, Horváth és Márkus elvtársak is. Véleményem szerint úgy tudunk előrelépni, úgy tudjuk kielégíteni a természettudományok reális szükségleteit és egyben elkerülni egy „természettudományi anyagfogalom" buktatóit, hogy világosan leszögezzük: az anyagfogalom ontológiai-filozófiai jellemzése csak általános maradhat, funkciója korlátolt, nem arra kell választ adnia, hogy melyek az „anyag" általános tulajdonságai, hanem csupán az idealista, vallásos szemlélet tagadását, a materialista monizmus elvének megfogalmazását kell szolgálnia. Ugyanakkor szükség van arra, hogy kialakítsuk az anyag (a széles értelemben vett természet, a mindenség, vagy más, megszokott formulával: a természet, a társadalom és a gondolkodás) legáltalánosabb vonásainak, tulajdonságainak, törvényszerűségeinek fogalmát. Ez már nem az *anyag* fogalma, hanem az anyag általános *tulajdonságainak* fogalma. Természetesen, a mindenség tulajdonságainak ez az általános jellemzése igen fontos, de azt is tudjuk, hogy egy általános megközelítésen túl ismét kevésnek bizonyul, amint erre is többen joggal utalnak. Ezért, *harmadszor*, túl az anyag ontológiai fogalmán, döntő jelentőségű a természet, a mindenség különböző szintjei általános tulajdonságainak összegezése (pl. a mikrofizikai szint, vagy a társadalmi szint általános vonásainak, tulajdonságainak összegezése). Ebben a vonatkozásban roppant fontos a különböző szintek összefüggéseinek és különbségének, az egyszerű és bonyolult összefüggésének, a visszavezethetőség, az egyes szintek „szubsztanciája" problémájának a kidolgozása (l. ebből a szempontból is Márkus György figyelemre méltó megállapításait).

Az anyagfogalom *ismeretelméleti* tartalma (az anyagfogalom felveszi a szubjektum-

mal szemben álló és benne tükröződő objektumnak, az *objektív valóságnak* jelentését is) e kategória ontológiai értelmével szoros összefüggésben, ennek függvényeként alakult ki, és a filozófiai küzdelmeknek csak egy későbbi szakaszában került előtérbe. Ezt azért is kell kiemelnünk, mert az egyoldalú ismeretelméleti szemlélet következtében sokan úgy vélik, hogy az anyagfogalom egyáltalán mint ismeretelméleti fogalom született, és hogy a filozófia alapvető kérdése is, már születése pillanatában, ismeretelméleti kérdés volt. Ez a felfogás tükröződik P. Kovács Ferencné és Bodnár István cikkében is. („Ismeretes — írják —, hogy az anyagfogalom éppen akkor keletkezett, amikor a megismerés fejlődésében felmerült az ember eszméi és a külvilág viszonyának problémája . . ." 317. o.) A valóságban az anyag fogalma alapvetően ontológiai jelleggel született. Ismeretelméleti tartalma (amely természetesen mindig jelen van: hiszen az idealizmusnak, mint erről már szó volt, meghatározott ismeretelméleti forrásai is vannak; az emberi szellem elidegenedése társadalmi talajon, a társadalom kettéhasadása, a szellemi munka és a fizikai munka szétválása talaján jött létre; és abban, hogy a társadalmi elidegenedés éppen a szellem elidegenedése formájában tükröződött vissza, a megismerési folyamat sajátos ellentmondásai, az emberi tudat aktivitása, teremtő jellege, viszonylagos önállósága, a gondolat és valóság egymástól való elszakadásának lehetősége lényeges szerepet játszott) tehát csak ontológiai értelmének függvényeként alakult ki, hogy később egyre nagyobb jelentőségre tegyen szert. A materialistáknak nemcsak azt kellett kimutatniok, hogy a vallás elképzelt szellemi világa nem létezik, hanem azt is, hogy ez a képzeletbeli világ csak az ember fejében, a világ fantasztikus tükröződéseként létezik, hogy a természetfeletti szellem nem más, mint az emberi szellem fantasztikus felnagyítása. Fel kellett tehát vetniök az ismeretelméleti problémát. Alá kellett húzniok, hogy vallásos képzeteink csupán visszájukra fordított tükröződései a valóságos világnak, az „anyagnak". És azokkal szemben, akik a vallásos-idealista nézetek védelmében már igen korán megkísérelték kétségbe vonni az érzéki, „anyagi" világ létezését, érzeteink helyességét, objektív tartalmát — teljes szélességében ki kellett dolgozniok a materializmus ismeretelméletét, az objektum és szubjektum különbségét (az „anyag" világa tudatunkon kívül és tőle függetlenül létezik, érzeteink csak ennek tükröződései) és egybeesését (megfelelését, érzeteink tartalmának objektivitását). Ebben az ismeretelméleti összefüggésben fejlődik ki az anyagnak mint az emberi tudattal szemben álló, benne tükröződő objektív valóságnak döntő jelentőségű fogalma — amely szoros kölcsönös összefüggésben áll az anyagfogalom ontológiai formájával és kiegészíti azt.

Története során, az anyagfogalomnak egy meghatározott *társadalmi vonatkozása* is kifejlődött, amelyet, minden szoros összefüggése ellenére, nem lehet egyszerűen azonosítani e fogalom eddig tárgyalt oldalaival. Ahogyan a hülé, a materia, az építőanyag fogalma a munkatevékenységből nőtt ki, ahogyan a munka elidegenedése, a szellemi és fizikai munka szétválása közreműködött az anyag és szellem fantasztikus antagonizmusának kialakításában — úgy hatottak vissza ezek a fogalmak a társadalmi jelenségek értelmezésére. Megjelent az alantas fizikai, anyagi tevékenység és a magasabb rendű, szellemi tevékenység szembeállítása, meghonosodott az anyagi javak vulgáris fogalma. Az idealista társadalomszemlélet ellen fellépő materialista történetfelfogás, a materialista ismeretelméletre támaszkodva, kialakította a társadalmi tudattal szemben álló, ezt meghatározó társadalmi lét fogalmát, a társadalom valóságos életének, „anyagi életének" ismeretelméleti jellegű fogalmát. (Hangsúlyozom: a társadalmi tudattal szemben álló társadalmi lét fogalma a társadalmi eszmék másodlagosságának, leszármazott, tükröző voltának a megjelölésére, az eszmék, a szellem elsődleges társadalmi szerepet hirdető idealista felfogás tagadására szolgál. Ebben az összefüggésben, a társadalmi lét fogalma még teljesen általános: azokat a társadalmi-környezeti viszonyokat jelöli, amelyek együttesen meghatározzák a társadalom eszméit, és ilyen értelemben tükröződnek bennük.) Ugyanakkor a marxista történetfelfogás a klasszikus polgári közgazdaságtan eredményeire támaszkodva a társadalmi élet alapvető folyamatának jelölésére kialakította az anyagi javak termelése, a termelési mód gazdasági-szociológiai jellegű fogalmát. E két fogalom: a társadalmi lét fogalma és az anyagi termelés fogalma korántsem azonos. Az egyik inkább ismeretelméleti funkciót tölt be; a másik kifejezetten közgazdasági-szociológiai jellegű, és a társadalom alapvető strukturális és dinamikus viszonyainak leírására szolgál, a gazdasági alap fogalmának formájában ontológiai funkciót tölt be. Ha a marxizmusban sokan azonosították a kettőt, ennek oka az a hangsúly, amelyet az alapvető társadalmi viszonyok, a gazdasági viszonyok felfedezése kapott a történelmi materializmusban. Az eszméket meghatározó társadalmi létben, a társadalom valóságos életében, a társadalmi folyamat egészében valóban alapvető szerepet játszanak a gazdasági viszonyok, az „anyagi" javak termelése. Maga a vulgáris, fizikai materializmus is közrejátszik e két fogalom összetévesztésében: a társadalom szellemi életét a társadalom anyagi élete határozza

meg (filozófiai-ismeretelméleti fogalom), de van-e anyagibb a társadalom életében, mint az „anyagi" javak termelése? (ez azonban már egy közgazdasági fogalom, ámely az anyagfogalomnak egy vulgáris fizikai formájából származik). Történelmi produktum még e területen az „ideológiai társadalmi viszonyokkal" szembeállított „anyagi társadalmi viszonyok" fogalma, amely a kapitalista társadalom spontán mozgásformájának sajátosságait tükrözi. Az „anyagi társadalmi viszonyok" fogalma a kapitalizmus spontán módon létrejövő gazdasági viszonyait jelöli, szemben az „ideológiai" viszonyokkal, amelyeket az emberek tudatosan hoznak létre (így kap ez a fogalompár egy bizonyos ismeretelméleti értelmet is). Ezek a fogalmak természetesen elégtelenné válnak a szocialista társadalom viszonyai között, ahol a társadalom mozgása egyre határozottabban tudatossá válik, ahol a gazdasági viszonyok is tudatosan, tervszerűen fejlődnek tovább.

Akárhogy is van, a társadalmi lét fogalma, az „anyagi társadalmi viszonyok", de az „anyagi termelés" fogalma is él, létezik, az anyagfogalomnak további, el nem hanyagolható oldalait képezik, amelyeket a lenini meghatározás természetesen nem helyettesíthet.

Az anyagfogalom e fontosabb, történelmileg kialakult oldalainak a felvázolása, természetesen arra is utal, hogy ez a kategória elkerülhetetlenül további változásokon megy majd át. Nyilvánvaló például, hogy a vallás és az idealizmus kimúlásával fokozatosan értelmét veszti az anyagfogalom történelmileg elsőnek kialakult ontológiai oldala: a természetfeletti szellemi világgal szemben álló anyag fogalma. Eközben azonban a tudomány, a metodológiai, ismeretelméleti problémák súlyával együtt, tovább nő az anyagfogalom ismeretelméleti tartalmának jelentősége. Hasonlóképpen, mint az imént utaltunk rá, fejlődésen mennek át az anyagfogalom társadalmi vonatkozású formái is.

*

Célomat elértem, ha a felsorakoztatott kritikai és pozitív érvek segítségével valamennyire is sikerült hozzájárulnom annak megvilágításához, miért kell túljutnunk azon az álláspontón, amely az anyagfogalom ismeretelméleti meghatározását vagy jellemzését tekinti e fogalom egyedül lehetséges formájának.

Még egyszer aláhúznám, amire e hozzászólás elején utaltam: nem mehetünk el érdemi válaszadás nélkül a tudományok, a marxista filozófia fejlődési szükségleteiből fakadó igények mellett azzal az indokolással, hogy az anyag fogalmát „már rég meghatározták". A már eddig felsorolt problémák mellett választ kell adni a vitában felvetődő sok más kérdésre is. Foglalkozni kell érdemben azzal a különbséggel például, amely az anyagfogalom engelsi és lenini megközelítése között tagadhatatlanul fennáll. Konkrétan elemezni kell, funkciójuk, tartalmuk szempontjából, a lét, anyag, szubsztancia, objektív valóság kategóriái közötti összefüggéseket, azonosságot és különbséget (hiszen pl. maga a lét fogalma is több funkciót tölt be, általános ontológiai és gnoszeológiai, sajátos társadalmi aspektusa van; az a funkciója pl., hogy az emberek eszméit meghatározó társadalmi létfeltételeket jelölje, nem azonosítható minden további nélkül az anyagfogalom ismeretelméleti értelmével: hiszen ebben az esetben a lét fogalmával nem a tudat által tükrözött tárgyat jelöljük, hanem a tükrözés tárgyát, szintjét, módját meghatározó feltételeket). Arra a kérdésre is választ kell adni pl., hogy van-e végül is valamiféle „tiszta" „abszolút" anyag (l. Engels problematikus utalását); lehet-e az anyagot általános szubsztanciaként vagy szubsztrátumként értelmezni; nem találhatók-e meg Engelsnél és Leninnél a XIX. században uralkodó „fizikai" anyagfogalomnak maradványai (pl. abban, ahogyan Engels az anyag fogalmát a *testi* létezők összességéből levont absztrakcióként értelmezi, vagy ahogyan Lenin nemegyszer azonosítja a fizikait az anyagival); jogosultak-e azok a kísérletek, amelyek a „fizikai" anyagfogalmat úgy kívánják túlhaladni, hogy az anyag két alapvető formáját különböztetik meg: a testi, dologi anyagot (вещество, Stoff) és a mezőt, és esetleg még egy harmadikat: „a társadalmi anyagot"; hogyan értelmezhető az a kifejtetlen lenini megállapítás, hogy a közismert ismeretelméleti probléma határain túl az anyag és tudat ellentéte teljesen viszonylagos; elfogadhatjuk-e azokat a kísérleteket, amelyek az „anyagi társadalmi viszonyok" fogalmát annak alapján azonosítják a gazdasági viszonyokkal, hogy a termelés kézzelfogható „fizikai", „testi" javak közvetítésével, gépekkel, gyárépületekben folyik stb., stb.

Az anyag fogalma, mai állapotában, egy hosszú történelmi fejlődés, ideológiai küzdelem tarka terméke, amelynek különböző vonatkozásait gyakran igen nehéz kihámozni a rájuk telepedett hordalékoktól, és amely szükségszerűen további fejlődésen fog átmenni. Ilyen körülmények között a „megszokott" interpretációra való hivatkozás (mely interpretáció maga is egy meghatározott korszaknak a terméke) nyilvánvalóan nem tartható.

Sipos János