

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZEDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1966



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

SÓS VILMOS

Módszertani megjegyzések a determinizmus elméletének kidolgozásához

VAJDA MIHÁLY

A tudomány mint teoretikus beállítottság

KISS ARTÚR

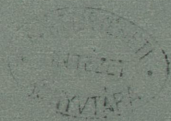
A szocialista építés nemzeti és általános érvényű vonásairól

LÁSZLÓ ERVIN

Idealista és tudományos komponensek jelentősége Whitehead metafizikájában

SASVÁRI-SCHÄFER LAJOS

Kísérlet az állati fejlődés törvényszerűségeinek általánosítására



6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Sós Vilmos</i> : Módszertani megjegyzések a determinizmus elméletének kidolgozásához	201
<i>Vajda Mihály</i> : A tudomány mint teoretikus beállítottság	219
<i>Kiss Artúr</i> : A szocialista építés nemzeti és általános érvényű vonásairól	258
<i>László Ervin</i> : Idealista és tudományos komponensek jelentősége Whitehead metafizikájában	285
<i>Sasvári-Schäfer Lajos</i> : Kísérlet az állati fejlődés törvényszerűségeinek általánosítására	295

FIGYELŐ

Emlékezés Fogarasi Bélára	308
Reflexiók a II. Országos Etikai Konferenciához (<i>Vakaliosz Thanaszisz</i>)	311
A gép és gondolkodás kölcsönviszonyának problémája a marxista filozófiában (<i>V. N. Szvincickij</i>)	318

VITA

Egy Platón-vitáról (<i>Kövendi Dénes</i>)	323
Művészet és humanizáció (<i>Gondos Ernő</i>)	327
Az anyag és tudat viszonyának marxista felfogásához (<i>Farkas István</i>)	336

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Aradi Nóra: Absztrakt képzőművészet (<i>Hülvelly István</i>)	351
A játék mint esztétikai lehetőség (<i>Hermann István</i>)	354
Mario de Micheli: Az avantgardizmus (<i>Timár Árpád</i>)	357
Neumann János: Válogatott előadások és tanulmányok (<i>Ruzsa Imre</i>)	360
Az élet materialista értelmezése (<i>Mész László</i>)	363
A kibernetikai mechanizmus bírálata (<i>Lakó László</i>)	366
G. Klaus: Kibernetika és társadalom (<i>Székely Sándor</i>)	370
V. I. Szvigyerszkij: A fejlődés néhány sajátossága az objektív világban (<i>Müller Antal</i>)	375
M. B. Hesse: Forces and Fields (<i>Altrichter Ferenc</i>)	378

A Szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

Módszertani megjegyzések a determinizmus elméletének kidolgozásához

SÓS VILMOS

Az újkori filozófia egyik legélénkebben vitatott problémaköre a determinizmus. Mivel pedig néhány terület centrális filozófiai kérdései megoldásának kulcsa éppen a determinizmus elvének helyes értelmezése, ezért a nézeteltérések rendszerint igen explicit, éles formában jelentkeznek.

A determinizmus kidolgozásának, a helyes megoldás megtalálásának egy sor olyan sajátos feltétele és követelménye van, melyek korunk természettudományai jellegének, az adott társadalmi viszonyoknak, valamint elsősorban az utóbbiak ideológiai vetületének függvényei. A megoldás egyik előfeltétele, hogy — a vita jelenlegi állását felmérve — viszonylag biztos kiindulópontot találjunk egy későbbi pozitív kifejtés számára. Ehhez néhány igen fontos tény és módszertani követelményt kell figyelembe venni.

1. A determinizmus, ha — talán az atomistákat kivéve — nem is játszik centrális szerepet például egyetlen jelentős görög gondolkodó filozófiai rendszerében sem, a probléma tartalmi részét illetően viszonylag igen korán felmerülő kérdés a — természetesen az europacentrikusan értelmezett — filozófia történetében. Kezdetben főként mint ontológiai probléma merült fel, s alapjában csakis az újkorban — Hume-tól kezdve — vált metodológiai jellegűvé a polgári filozófiában. Tévedés ne essék, ez nem állásfoglalás, hanem tény-megállapítás. Pontosabban szólva inkább azt kellett volna mondani — s ebben Nicolai Hartmannnak van igaza (N. Hartmann: *Nue Wege der Ontologie*. Stuttgart 1940.) —, hogy Kantnak „A tiszta ész kritikája” az a határvonal, amelytől kezdve az ontológiai gondolkodásmód csaknem teljesen eltűnik. Mégis későbbi Hume-elemzésünk alkalmával ki fog tűnni, hogy az igazi fordulat Hume-mal kezdődik, és Kantnál csak az itt kezdődő vonal — azaz a módszertan egyoldalú előtérbe kerülése, sőt hiposztázálása — válik uralkodóvá. Sokan furcsának találhatják, hogy egy olyan centrális kérdésben, mint az okság, bizonyos folytonosság van az empirista Hume és a racionalista Kant között, de ne felejtjük el, hogy ez csak az okság metodológiai jellegének kérdésére áll, és az okságra vonatkozó minden egyéb problémában nagyobb a köztük levő különbség mint a hasonlóság.

S bármennyire arra a marxista álláspontra helyezkednénk is, hogy az ismeretelméleti-módszertani problémáknak objektív összefüggések képezik az alapját, mégsem érthetünk egyet Nicolai Hartmannal abban, hogy az objektív összefüggéseket nem lehet megismerni az ismeretelméleti kategóriákon keresztül, hanem éppen megfordítva, mert csak ez felel meg a természetes mozgásiránynak. A visszakövetkeztetés az emberi ismeretszerzésnek mindig is egyik alapvető módja volt, már csak azért is, mert az emberi tevékenységgel az ismeretelméleti-módszertani problémák sokkal közvetlenebbül kapcsolódnak össze,

mint az objektív háttérüket alkotó létkategóriák. Ezen felül üres elvieskedésnek hatna, ha pl. a modern fizikában felmerült ismeretelméleti nehézségekre csak indirekt módon — teszem azt, ontikus kategóriák elemzésével — válszolnánk. A korai ontológiai jelleg nem maradt hatás nélkül a determinista és indeterminista felfogások további fejlődésére, s mint látni fogjuk, ez nem feltétlenül, és nem mindig egyértelműen kedvező hatást jelentett. Ma a probléma alapján metodológiai síkon vetődik fel, nagyon sok, a régi ontologizálás, mégpedig objektív idealista jellegű ontologizálás nyomait magán viselő és a helyes megoldást eltorzító beütésekkel. Sajnos a rossz értelemben vett ontologizálás igen sok, a kvantumfizika eredményeit nem ismerő, illetve figyelmen kívül hagyó marxista filozófusnál, s különösképpen erősen a hegeli felfogást egyértelműen helyeslő teoretikusoknál lelhető fel.

2. Az európai filozófia egész története azt mutatja, hogy a determinista és indeterminista felfogások korántsem jártak s ma sem járnak kötelezően együtt a materialista, illetve az idealista koncepciókkal. Az antikvitásban ezek a frontok — éppen az organicizmus uralkodó hatása következtében — teljesen összekeverednek, s filozófiatörténész legyen a talpán, aki ebben valamiféle törvényszerű összefüggést felfedez. És bár az újkor kezdete, a természettudományok viharos ütemű fejlődése óta egyre világosabb, hogy a következetesen végigvitt materializmus nem lehet indeterminista, mégis nem egy materialista gondolkodó vall indeterminista elveket, köztük olyan marxisták is, mint például az angol Rosenfeld, vagy a materialista, bár messzemenően nem marxista, azaz nem dialektikus materialista amerikai fizikus, Alfred Landé. Megfordítva is sok példát láthatunk, amelyek mutatják, hogy nem egy idealista filozófiai rendszeren belül találunk alapjában — bár igen ritkán következetes — determinista koncepciókat.

Még kevésbé lehet visszavezetni a determinizmus és indeterminizmus vitáját a haladó és a reakciós erők szembenállására. Hogy csak egy példát említsék: a középkorban — elsősorban a kapitalista jellegű termelőerők erőteljesebb fejlődésének megindulásáig — éppen a hivatalos egyházi ideológiával szemben álló erők egy része volt a leginkább indeterminista, és használta fel ezt az indeterminizmust, hogy hirdethesse az emberi lélek önmeghatározásának elvét, a magányba való visszavonulás követelményét, a belső gondolatokba való bezárkózás igényét, mint egy pusztán belső, a külső, a hivatalos világtól nem függő meghatározottság követelményét. Ez a helyzet a középkor végén természetesen megváltozik, és — a probléma valóságos természetének megfelelően — egy protestáns predesztináció kerül szembe a hivatalos katolicizmus szabad akaratot hirdető dogmájával.

Hangsúlyozni szeretném azonban azt, hogy ma a kulcsterületeken az indeterminizmus rendszere igenis az idealizmus valamelyik formájához, többnyire a pozitivizmushoz s különösképpen az idealista filozófia agnosztikus válfajaihoz kapcsolódik. A magukat indeterministáknak valló materialisták egy részénél valóban következetlenségről, más részénél pedig kimutatható félreértésről van szó.

3. Abból a tényleges szituációból kell kiindulni, hogy a legutóbbi húsz-harminc évben — egészen mostanáig — a determinista és indeterminista koncepciók vitájának fő területe a legszorosabban a fizikai jelenségek értelmezésével fonódott össze, pontosabban: a klasszikus mechanikai és a kvantumfizikai jelenségek, események, folyamatok *elvileg* eltérő interpretációjával kapcsolatos. A kvantumfizikai interpretációkkal összefüggő filozófiai problémák

éppen a determinizmus kérdésében összpontosulnak, amely ténynek kettős értelemben is rendkívül nagy jelentősége van:

a) Az indeterminizmus minden változata — beleértve a legspekulatívabb jellegű történetfilozófiákat is — elképzelését a kvantumfizika egy meghatározott interpretációjából „következő” agnosztikus és antikauzális jellegű ítéleteivel kísérli meg alátámasztani, ezek maguk azonban nem fizikai, hanem filozófiai jellegűek. A kvantummechanika egyes igen jelentős képviselőinek a kauzalitást tagadó, mégpedig koncepcionális jellegű kijelentései, lehetőséget nyújtottak arra, hogy az újkor nagyszerű eredményeket felmutató természettudományát és személyesen e tudomány jelentős képviselőit érvekként vonulassák fel a filozófiai indeterminizmus védelmében. Rendkívül érdekes, hogy még egyes irracionalista filozófiák is hajlandók — hacsak bizonyos fokig is — egy redukcionista álláspontot elfogadni, hogy például reakciós társadalmi-filozófiai elképzeléseiknek reális alátámasztást adjanak a fizikában és a kvantummechanika necsak egyszerű analógiaként szolgáljon felfogásuk igazolására. Míg a neokantiánusok olyan klasszikus képviselője, mint Rickert, még megkülönbözteti a természeti és a társadalmi folyamatokat mint törvényben kifejezhető, illetve mint törvényben nem kifejezhető, pusztán egyedi eseményeket, addig egy mai történetfilozófus már úgy érvel, hogy mivel a statisztikus értelmezés (a tisztán koppenhágai értelemben vett valószínűség) az individuum indeterminált állapotát jelzi, a történelemben pedig minden esemény pusztán egyszeri és nem megismételhető, tehát minden indeterminált. A társadalmi jelenségek indetermináltsága itt már nem a természeti folyamatokkal való szembeállítás alapján lép elénk, hanem velük teljesen összhangban. A kauzalitás és a determinizmus kérdését logikai és tudományfilozófiai vonatkozásban oly érdekesen tárgyaló Karl Popper pl. a társadalomban fellépő okságot az individuális eseményekre korlátozza, s mivel a történelmi események mozgása abszolúte egyedi, tehát törvényben nem megragadható, tagadja a genetikus determinizmus feltételezését a történelemben. A társadalom statisztikus tendenciái nem determinisztikusak, hanem statikusak, és a történelmi individuumra nem vonatkoztathatók.¹

Karikaturisztikus, hogy a katolicizmus a csoda-hit tanát szintén a mikrorészecskék indetermináltságával argumentálja (például XII. Pius különböző beszédeiben). Bár az igazságnak megfelelően meg kell jegyezni, hogy az óvatosabb teológusok nem mennek el eddig, hanem csupán azt állítják, hogy a kvantumfizika vívmányai lehetővé tették a régi, szigorúan ok-okozati gondolkodás túllépését, ez a modern természettudomány szempontjából ma már nem megbocsáthatatlan bűn, hanem néha a helyes megismeréshez vezető elkerülhetetlen lépés. Vagyis e tisztán pszichológiai alapokra támaszkodó érvelés szerint a gondolkodás ma már bizonyos fokig akauzális jellegű, ez pedig lehetővé teszi a csodahit bizonyos mérvű racionális megközelítését is. E pszichológiai argumentáció racionális alapja az, hogy az említett természettudósok indeterminista nézetei nem lebecsülendő hatást gyakoroltak és gyakorolnak az értelmiség széles rétegeire, s nyilvánvalóan nem pozitív értelemben.

b) Másrészt viszont, és ez az izgalmasabb oldala a kérdésnek, az újkorban először állott elő olyan szituáció, hogy a legelőrehaladottabb természettudományban, a fizikában, sőt annak is legizgalmasabb területén kezdtek tagadni a kauzalizmus általános érvényességét. Először talált a fizika olyan

¹Vö. K. Popper: Open Society.

jellegű törvényeket, amelyek nem tudásunk hiányosságai folytán (habár ezt igen sok fizikus és filozófus nem ismeri el), hanem objektív természetüknél fogva statisztikus jellegűek. Az ezen szituációt visszatükröző fizikai törvények csak valószínűségi eredményt adnak, és nem is adhatnak mást, ha a statisztikus jelleg valóban nem a megismerő alany korlátaiból, hanem az e törvényekben általánosított jelenségek, folyamatok saját objektív specifikus természetéből fakad. Éppen ez az a körülmény, amely az elméleti fizikai értelmezés mellett feltétlenül filozófiai interpretációt is követel.

4. Ha a determinizmus problematikáját a kvantummechanikai és a klaszikus mechanikai felfogás különbsége alapján vizsgáljuk, a következő igen „meglepő” tényekkel találjuk szembe magunkat:

a) A tisztán fizikai jellegűnek tűnő interpretációk korántsem mentesek a — nem a szó pejoratív értelmében vett — filozófiai előítéletektől, s a filozófus szemszögéből nézve érthető, hogy ez nem is lehetséges. Minden kutató meghatározott világnézeti bázisról indul, s ez még szakkutatásait (néha pusztán experimentális kísérletekre irányuló kutatását is) befolyásolja, de méginkább a saját szaktudománya kereteit túllépő, olyan világnézeti-filozófiai-módszertani nézeteit, mint az „elvi ellenőrizhetőség”, „a jelenségek objektivitása” vagy a „determinizmus” problémája. E filozófiai „előítéletekkel való terheltséget” — mely tartalmától függően lehet igen pozitív is — csak igen kevés természetkutató vállalja tudatosan. Azt gondolják, hogy ez a tudományos objektivitás felszámolását fogja eredményezni. Éppen ezért kell örömmel üdvözölni azokat a fizikusokat, akik vállalják ezt a saját szaktudományuk határain való tudatos átlépést a filozófia szférájába, még akkor is, ha tartalmilag sok mindenben nem lehet velük egyetérteni.

b) A kvantumfizika fejlődése, kísérleti és matematikai apparátusának kialakítása, a különböző felfogások e területén folyó vitái során egy sor ismeretelméleti kérdés új formát öltött, aminek később, mint kiderült, a fizikán túlmenő általánosabb jelentősége lett. Talán elég itt utalnom a többértékű logikák, a modális logika, az információelmélet, a modellelmélet stb. erőteljesebb kidolgozásának példáira — e diszciplínák reális értelmet a maguk teljességében először a kvantummechanikában kaptak. E tudományokban egy sor olyan mozzanatot találhatunk, melyek, legalábbis analógikusan, a társadalmi folyamatok kutatása területén alkalmazhatók, illetve alkalmazhatók lennének, ha lenne, aki alkalmazná őket. A modell mint ismeretelméleti kategória például ekkor kerül élesen előtérbe, s ennek hatása más tudományokra is igen nagy. Egyre inkább alkalmazzák például a tudományos szociológiában. Vagyis az itt felmerülő filozófiai jellegű kérdések vitathatatlanul általánosabb jelentőséggel bírnak, minthogy csupán a kvantummechanikára vonatkoznának.

c) Bár a kvantumfizikának természetesen van kapcsolata a valóság más területeit tanulmányozó tudományokkal, ez azonban egyáltalán nem azt jelenti, hogy a vele kapcsolatban felmerülő filozófiai problémák alapjukban ne különböznenek más területek filozófiai problémáitól. Hogy a determinizmusnál maradjunk: a társadalmi determinizmus a lényegét tekintve pl. egészen más kérdés, mint a kvantumfizikai jelenségek meghatározottságának elve. Ami közös bennük, az csupán néhány igen-igen általános, az egyes speciális területek számára roppant keveset mondó, de azért természetesen szükséges kiinduló tétel, amelyek az adott probléma körülhatárolását és jelentőségét fejezik ki. A fizikai determinizmus különböző aspektusainak helyes megoldása

nem jelenti egyben a társadalmi determinizmus kérdéseinek megoldását is, mint ahogy ezt jó néhány filozófusunk elképzeli. Szerintem a fizikai determinizmus jelentésének tisztázása nem azért szükséges ma azok számára is, akik a társadalmi folyamatok, struktúrák meghatározottságával foglalkoznak, mert ez utóbbit az előbbire lehetne visszavezetni, hanem azért, mert a két probléma-kör ma sokszor teljesen össze van zavarva, és speciális (sőt néha egyedi) területekre vonatkozó speciális ítéletekből az egész világegyetemre vonatkozó transzdukciókat csinálnak, egyetemes jellegű következtetéseket vonnak le, köztük olyan filozófusok is, akik egyébként a legélesebben fellépnek minden-fajta — a saját megítélésük szerint „mechanikus” — redukcionizmus ellen, noha amit állítanak, az a legrosszabb típusú redukcionizmus. Ma egy területen sem tudunk előremenni a kvantummechanikai determinizmus sajátosságainak tisztázása nélkül. Ez azonban nem lehet a determinizmus kutatásának általános programja, hanem csak a *jelenlegi szituációból* adódó elengedhetetlen kiindulási pont.

5. Szükségesnek látom aláhúzni azt az általánosan elismert követelményt, hogy különböztessük meg valamely fizikus filozófiai interpretációját saját fizikai elméletétől, attól, amit fizikai tétele vagy tételeinek rendszere objektív tartalmát illetően jelent. Ennek különösen nagy jelentősége van a kvantumelméletben, ahol a legtöbb jelentős fizikus állást foglalt és állandóan állást foglal a filozófiai jellegű kérdésekben is. Ez a kettéválás természetesen nem szükség-szerű, nem is található meg mindenütt, de ahol megvan, ott ezt a disztinkciót meg kell tenni. Bár nem érdektelen és nem lényegtelen, hogy például Heisenberg indeterministának vallja magát, a filozófus számára mégis sokkal érdekesebb és izgalmasabb probléma, hogy a kvantumfizika koppenhágai értelmezése a fizikai tartalmát tekintve valóban indeterminizmust jelent-e filozófiailag vagy sem. Ha nem, s szerintem így van, akkor Heisenberget például legfeljebb filozófiai következetlenségéért, nem pontos filozófiai fogalomhasználatáért lehet elmarasztalni a determinizmus elvét illetően.

Milyen fő irányzatokat találunk ma a fizikai determinizmus értelmezésében?

1. Mindenekelőtt a kvantummechanika ma már „klasszikusnak” nevezhető, úgynevezett koppenhágai iskolájának felfogásáról kell említést tenni. E csoport vezető egyéniségei korunk legjelentősebb fizikusai közül kerülnek ki, és jelentéktelen eltérésektől eltekintve alapjában egyetértenek a filozófiai értékelésben is, egyaránt indeterministáknak vallják magukat. Mégis, terminológiai különbségek alapján, két csoportra oszlanak:

a) Egy részük a determinizmust ekvivalensnek tartja a kauzalizmussal, mindkettőt azonosítják a Laplace-féle megfogalmazással, s így mindkettőt mint a mikrovilág jelenségei leírására alkalmatlan elavult koncepciót (amelyet a leírás vagy a filozófiai leírás nyelvének is neveznek) elvetik. Legjelentősebb képviselőjük Werner Heisenberg.

b) Azok, akik a kauzalizmust szélesebb értelemben fogják fel, mint a determinizmust, az utóbbit azonosítják az okság laplace-i értelmezésével, és elvetik, de a kauzalitást mint a tudományos leírás általános elvét megtartják. Ezt az álláspontot explicit formában a legvilágosabban a szovjet Fok akadémikus fejtette ki, filozófiai síkon is. Ezt a nézetet osztotta Pauli, és az utóbbi években tett kijelentései alapján ide kell sorolnunk a koppenhágaiak vezető tudósát, a kvantummechanika alapjainak lerakóját, az azóta elhunyt Niels Bohrt is.

2. Az úgynevezett szintelméleti felfogást, amelynek kiemelkedő egyénisége Louis de Broglie, aki maga sokáig a koppenhágai iskola híve volt, és néhány éve tért csak vissza régebbi elképzeléseihez. De Broglie eszméjét néhány fiatal fizikus dolgozta ki részletesen. Közülük a legismertebbek az angol David Bohm, a francia Jean Pierre Vigier, és ezt a felfogást támogatja például a szovjet Tyerleckij is. E koncepció szerint a determinizmus elve általánosan érvényes a valóság minden területén, tehát a mikrojelenségek világában is. Ez azonban nem azonos a determinizmus laplace-i megfogalmazásával, amely szerintük valóban nem alkalmas a mikrofolyamatok leírására. De a koppenhágai felfogást sem tartják a mechanikus elképzelések igazi áttörésének, mivel maga is mechanikus jellegű, csak ellenkező előjellel.

Eltéréseket e felfogás hívei között is találunk, de ezek is főként terminológiai jellegűek.

a) A fentebb említett fizikusok nem különböztetik meg a determinizmust a kauzalizmustól, s nem tekintik kötelezően laplace-i jellegűnek. Az elmélet fokozatos kifejlesztése során Vigier tett egy disztinkciót — az általánosan elterjedt filozófiai terminushasználatnak megfelelően a determinizmust szélesebb fogalomnak tekintette az okságnál —, de ezt részletes tartalmi elemzés tudomásom szerint mindmáig nem követte.

b) Az argentin Mario Bunge szerint az okság a determinizmus egyik alesete, a determinációs formák sokféleségének egyik típusa. A determinizmus címszó valamennyi típus összefoglalását jelenti, s így általánosan érvényes elv mindenütt, tehát a mikrofolyamatok leírásában is. Maga az okság fogalma a mikrofolyamatok leírására nem elegendő, bennük csak alárendelt szerepet játszik a többi determinációs típushoz képest, de a kvantumfolyamatokban is vitathatatlanul megtalálható.

A két csoport, elképzeléseik fő tartalmát illetően, nem különbözik egymástól, mindkettő az úgynevezett „kemény determinizmus” (hard determinism) híve; a teljes és predeterminizmust, ha nem is vallják, de felfogásukból impliciten következnek.

3. Mindkét irányzattól el kell választani azokat, amelyek semmi különbséget nem tesznek az okság és a determinizmus között, mindkettőt egyformán általános érvényűnek tartják, mégpedig úgy, hogy a determinizmuson a laplace-i formáját értik, vagy méginkább a kauzalitás lényegében antropomorf jellegű típusát. Természetesen ezen elképzelés hívei sem ismerik el az univerzumra vonatkoztatott laplace-i felfogást, ennek véges jellege miatt, ez azonban számukra csak szavakban való elhatárolást jelent, s nem lényegi, tartalmi különbséget. Egész fejtegetésük a XVII—XIX. század eleji tudomány általános színvonalának felel meg, s figyelmen kívül hagyják a fizika utolsó évszázadban végbement fejlődését, a társadalomtudományban pedig a marxizmust. Ennek a régi típusú szobabölcseletnek tudományos hatása szerencsére csekély, de annál erősebben és rombolóbban hat a dialektikus materializmus oktatásában és propagandájában.

Saját megítélésem szerint a szintelmélet az az irányzat, amely igazán jelentősen új mozzanatot hozott be a kérdés megoldásába a *filozófiai tartalom szempontjából*. Ugyanakkor azonban a David Bohm könyvében megfogalmazott jelenlegi megoldás, és ez a kauzalisták későbbi cikkeiben sem változott jelentősen, a teljes predetermináltság kérdésében, ami pedig a laplace-i formula leglényegesebb pontja, szerintem ugyancsak nem lépi túl a laplace-i determinizmust. A szintek fogalmának bevezetése lehetőséget ad egy úgynevezett

„lágy determinizmus” (soft determinism) felépítésére, amely megtartja a szintelmélet előnyeit, de elhagyja a teljes és predeterminizmus véleményem szerint elavult, a kvantumfizika eredményeinek nem adekvát tételeit. Egy ilyen módon felépített determinista koncepció nagyon jól elbírja a koppenhágaiak *fizikai* interpretációját, anélkül hogy elfogadná indeterminizmust hirdető tételeiket, anélkül, hogy ebből a fizikai interpretációból objektíve valamiféle filozófiai indeterminizmus következne.

Jelen tanulmány egy ilyen felfogás kiépítését kívánja előkészíteni.

A determinizmus koncepciójának történeti eredetéhez

A determinizmus kezdetben általánosnak tekintett és egyedül ismert, illetve vizsgált típusa, a kauzalitás, kétségtelenül az emberi gyakorlatból, mégpedig az emberi gyakorlatból mint a természet tárgyait igen szűk értelemben elsajátító tevékenységből szűrődött ki, absztrahálódott. Az okság fogalma az ismétlődő és megismételhető cselekedetek természetes sorának a termelés szempontjából szükséges tükröződését jelentette. A primitív ember törvényszerűséget, szabályosságot, rendszeres ismétlődést csak saját emberi tevékenységével, a munkával kapcsolatban látott, éppen azért, mert ez függött legalább részben tőle is. Az oksági reláció ismeretének az emberi tevékenységből való eredetét igen sok idealista filozófus is elismeri, ha e relációt nem is tartja materialisnak. Az emberek „miért” kérdésében már benne van valamiféle ok feltételezése — találjuk egy idealista szerző — Hans Titze — munkájában. Az oki viszonyban a következő két mozzanat összefüggése található: 1. egy érzéki benyomás (pl. ahhoz, hogy most a világot érzékeljük, kellett egy megelőző, az adott érzettel összehasonlítható benyomás érzete) és 2. saját cselekvésem felismeréséé, tudatosításáé (ti. egyforma típusú cselekvésnél egyforma, hasonló érzéki benyomások keletkeznek). „Az ember felismerte, hogy a cselekvésben maga az oka annak, ami cselekvése révén keletkezik. Az oki viszony kiterjed, ha felismerem, hogy egy másik ember ugyanazt tudja tenni, mint én, tehát ő is oka egy cselekvésnek. Ez annak köszönhető, hogy az ember képes a jelen élményeket az emlékképekkel összevetni. Ez teremti meg az oki gondolkodás lehetőségét. Várom, hogy a jövő folyamatai azonosak vagy hasonlók lesznek a már érzékelttel. Ennek a következtetési-gondolkodási struktúrának a megfelelője az okság, amelynek van egy a priori (gondolkodásbeli lehetőség a következtetésre) és egy a poszteriori-empirikus eleme.”² Nem feladatomban itt ennek a koncepciónak sem az elemzése, sem a kritikája, hanem csupán arra akartam felhívni a figyelmet, hogy még szélsőségesen idealista interpretációk is származtatják az emberi tevékenységből az okságot.

A természeti jelenségek sokféleségében az ember eleinte semmiféle szabályosságot, rendszert, valami szükségszerűhöz hasonlót nem talált — a természet teljesen a különböző istenek birodalma volt. A saját gyakorlatából absztrahált okságot vetítette ki azután az ember fokozatosan, egyre növekvő mértékben a természeti folyamatok magyarázatára is. Természetesen az a fordított folyamat is fennáll, hogy az emberi tevékenység kauzalitása egy sajátos tükröződése a természeti okságnak, valamint az ember és a természet aktív

² Vö. Hans Titze: Der Kausalbegriff in Philosophie und Physik, Meisenheim am Glan. 1964. 1–6. o.

kölcsönhatásának. Itt most azonban azt hangsúlyozzuk, hogy az okság speciálisan az emberi tevékenységben megnyilvánuló formájának a kivetítéséről, általánosításáról volt szó. Az emberi kauzalitás felfogásának ez az extrapolálása nyilván és kimutathatóan magán viselte annak a nyomait, hogy tipikusan *célszerű* tevékenység elvonatkoztatása volt. A teleologikus felfogás, amelyet az organicizmus kora szült, miután áttevődött a természeti jelenségek magyarázatára is, egy tipikusan antropomorf jellegű okság-fogalmat alakított ki. Ez természetesen egy meglehetősen mechanikus és a szó XIX. századi értelmében metafizikus teleológia volt, de éppen ez tette lehetővé, hogy az újkorban egy abszolúte zárt, totális és predeterminisztikus jellegű elméletté merevedjék. Valóban: teleológia és Laplace végső soron nem igazi ellentétek, mert az utóbbi nem jelent igazi kiutat a teleológiából, az előbbi viszont könnyen átcsaphat — és időnként ez meg is történik — egy mechanikus determinista koncepcióba. Remek illusztrációja ennek a katolicizmus, ahol egy indeterminista szemlélet (és a teleologikus determinizmus a természetben rendszerint indeterminizmust jelent)³ remekül összefér a mechanikus determinista felfogással: a csodahit és a szabadakarat az anyagi világon belüli folytonos kauzális láncolattal.

Nemcsak maguk az oksági összefüggések, illetve felismerésük ered az emberi gyakorlatból, hanem a korai determinista koncepciók, vagyis ezen összefüggésekről szóló elméletek is tipikusan társadalmi és antropomorf jellegűek. Maguk ezek az elméletek viszonylag későn merültek fel, de Szókratész után már sok görög filozófusnál megtalálhatjuk az efajta elemzéseket.

A viszonylag közvetlen természetszemlélet és más ismert körülmények miatt ezen a közvetlenségen nem is lehetett túllépni, s ez oda vezetett, hogy az ember, amikor a természet bizonyos szabályosságaira, ismétlődéseire magyarázatot próbál találni, nem az általában vett természettel találja szemközt magát. Igen, a civilizált környezetben élő modern ember — micsoda különös ellentmondás — a dezantropologizálás magas foka révén sokkal közelebb áll az önmagában vett, az embertől független természethez, mint az ókor embere, akinek számára a természeti jelenségek, de főként a szabályosságok és törvényszerűségek szinte kizárólagosan a saját tevékenységével közvetlenül összefüggő objektumok révén jöhettek csak számításba. Feltéve persze, ha a természetet mint a természeti vizsgálódások tárgyát s csakis ebben a minőségében tekintjük. Vitathatatlan, hogy ez csak egy igen viszonylagos értelemben vett közvetlenség, hiszen csupán arról van szó, hogy a mai korban a tudományos kutatás menete, miután már folyamatban van, sokkal inkább képes eltekinteni a kutatás céljától, értve ezen az indító motívumokat, míg az ókor emberénél az így értelmezett cél átszövi magának a kutatásnak az objektív *menetét*, lefolyását is.

É a közvetlenség és a pusztán emberi tevékenységgel viszonylag közvetlen kapcsolatban levő természeti szabályosságok, ismétlődések alapján (és még sok itt nem tárgyalható egyéb körülmény miatt) a szóban forgó korban nem adhattak a valóságnak megfelelő magyarázatot. Ezért a feleletet igen sokszor társadalmi analógiákkal helyettesítették, illetve a társadalmi vonatkozás

³ Itt most a teleológiának nem egy holisztikus totalitásszerű értelmezésére gondolunk (amilyenről pl. Neumann János ír), hanem az előre tételezett tudatos természeti célszerűség elsőbbségét valló felfogásra, amely a *causa finalis* teszi a *causa efficiens* helyére.

át meg átszövi a természeti tárgyakra és szabályszerűségekre vonatkozó magyarázataikat is.

Éppen ez az a situáció, amelyre azt mondom, hogy a korai determinizmus elméletek — természetesen az indeterminista elméletek is — sajátosan és tipikusan szociális jellegűek voltak: a *determinizmus objektíve mint társadalmi problematika jelentkezett*. Elég talán ezt az arisztotelészi okságfelfogásra és az atomisták determinizmus koncepciójára való hivatkozással illusztrálnom. A fiatal Marx doktori disszertációjában, ha vitathatóan is, de érdekesen mutatta meg, milyen társadalmi mozzanatok rejlenek például az úgynevezett atom-deklináció magyarázata mögött. A társadalmi projekció, legalábbis szerintem, itt kétségtelenül jelentősebb és nagyobb értékű, mint az objektív folyamatról adott elemzésük, beleértve ebbe az arisztotelészi okságfelfogást is, amely a legtipikusabban organicista jellegű.

A középkorban a determinizmussal kapcsolatos problematika főként az akaratszabadság kérdése körül folytatott vitákban merült ki. Bizonyos ontológiai és méginkább logikai kérdések (például a szükségszerűség fogalmával kapcsolatban) a teológián belül felmerültek, de számottevő hatásuk a középkorban *mint a determinizmussal kapcsolatos kérdéseknek* nem volt, és mint ilyeneknek a maguk objektív értelmében csak az újkori filozófia fejlődésében jutott jelentőségüknek megfelelő szerep. Ennélfogva a determinizmus kérdése alapján a középkorban is társadalmi, emberi probléma maradt. Abszolúte nem véletlen, hogy a közismerten meghatározott társadalmi tartalmakat kifejező protestantizmus a szabad akaratot hirdető katolikus indeterminizmussal szemben a predesztináció tanával lép fel. Ez a merev, de társadalmilag progresszív tendenciákat kifejező determinizmus nem kis hatással volt — és ez szövegszerűen, filológiaiilag is könnyen kimutatható — a viharos ütemben fejlődő természettudományok és különösen a legnagyobb sikereket felmutató fizika művelőinek gondolatvilágára. Ezt a mozzanatot szükségesnek tartom hangsúlyozni, ugyanis ezektől a társadalmi tartalmaktól a determinizmus kérdésével foglalkozó egyetlen tudós sem, legyen az filozófus vagy fizikus, mindmáig nem tud eltekinteni.

Az emberi akarat szabadságának kérdése a középkorból szükségszerűen áttevődött, megoldatlan problémát jelentett az újkor gondolkodói számára. A predesztinációs tan megjelenése kétségtelenül azt jelzi, hogy felvetődött egy újszerű, az új társadalmi viszonyoknak megfelelő megoldás igénye. S mivel az akaratszabadság a társadalmi valósággal s különösképpen az individuum társadalmi helyzetével elég közvetlenül összefügg — mégpedig szemmel láthatóan nem szaktudományos szempontból —, az egyre nagyobb szerephez jutó természettudományok művelői sem térhettek ki, és valóban nem is tértek ki előle. A predesztináció először veti fel ezidőtájt a problémát oly módon, hogy az emberi akarat nem meghatározatlan, semmitől sem függő valami, hanem *egészében szigorúan előre* determinált.

Ez az álláspont a katolicizmus elleni küzdelem szerves része volt, és a feudalizmussal való szembenállást fejezte ki, vagyis tisztán a társadalmi viszonyok *ideológiai* tükröződését jelentette — tudományos megalapozása épp oly kevésbé volt meg, mint a szabad akaratot valló katolicizmusé, de lehetőséget, eszmei bátorítást, kereteket nyújtott a *tudományos* determinista pozíciók erősítésére.

A valóságos tényezőkkel való magyarázat igénye — ismert körülmények következtében — társadalmi síkon abban az időben természetesen csak igény

maradhatott. Az újkorig — talán az arisztotelészi szillogisztikát kivéve — a tudomány nem ismert olyan rendszert, ahol szigorúan meghatározott, lényege szerint az adott rendszer egészét meghatározó tényezők lettek volna. A katolikus egyház szabad akaratot hirdető dogmája ismeretelméletileg éppen erre alapult. (Az emberi gondolkodás formális struktúrája mint közvetlenül istentől eredő ajándék nem is jöhetett számításba.) A fizika tudománnyá szerveződése, a newtoni mechanika létrejötte a kopernikusi fordulat betetőzését jelentette a maga idejében. A tudomány először találkozott egy *zárt rendszerrel*, amelyet makroszinten meghatározott számú és milyenségű paraméterek tökéletesen és azonosan jellemeztek. Először valósult meg a tudományos magyarázat baconi ideálja: tökéletesen azonos okok tökéletesen azonos következményeket, okozatokat szülnek. Először ismert meg az emberiség olyan rendszert, ahol a meghatározottság kérdése nemcsak ideológiai síkon, hanem *szaktudományosan is* megoldhatónak bizonyult. A téma szempontjából nem érdekes most annak taglalása, hogy miért és miként, a fontos csak az, hogy *természettudományos megoldás jött létre*.

A newtoni törvények bármely fizikai rendszerre érvényesnek bizonyultak, és úgy tűnt, hogy a rendszer kezdeti állapota s paramétereinek pontos ismeretében tökéletesen képesek leírni bármely rendszer tetszés szerinti állapotát. Nem ismervén mást, mint makro-jellegű rendszereket, egyre szélesebb körben alkalmazták ezeket a törvényeket. Az ókori organicizmus helyére a természettudományosan szigorúan megalapozott mechanikus elképzelés lépett. Az Arisztotelész által megfogalmazott négyféle oki típusból az okság fogalma „leszűkült” a „causa efficiensre”, a „ható-okra” — ez a „leszűkülés” tette lehetővé a kauzalitás fogalmának tényleges és részletes vizsgálatát, természettudományos megalapozását. Nem szabad arról elfeledkezni, hogy ez a fizikai „ható-ok” egy vonatkozásban teljesen megegyezett az emberi tevékenységben található okozatisággal, ti. abban, hogy mindkettő — nem fizikailag értett — makro-entitásokra vonatkozott. Az úgynevezett mikroszociológiai struktúrák vizsgálata a mechanizmus idején még objektíve sem jelentett fontos problémát (a nagy alapvető osztályok nyílt összeütközései voltak napirenden), és kutatásuk sem folyt.

Teljesen érthető, hogy az ún. teljesen determinált fizikai rendszerek vizsgálata nyomán elért sikerek fizikusoknál és filozófusoknál egyaránt egy olyan extrapolációs igényre vezettek, hogy a mechanikai rendszerek determináltságát átvigyük más típusú rendszerekre is, sőt az egész világegyetemre. Ez az extrapoláció számukra természetesen teljesen jogosnak látszott, hiszen a mechanikai rendszerektől elvileg eltérő más fizikai rendszerekkel még nem találkoztak, s ily módon egy teljesen homogén jellegű, minőségileg nem artikulált világegyetemet képzeltek el.

Ennek az extrapolációnak az eredménye az egész univerzumra alkalmazott Laplace-elvben fejeződött ki, melynek tartalma közismert. Az ezzel kapcsolatos részletproblémákról alább lesz szó. Itt csak azt kívánom aláhúzni, hogy a mechanikai rendszerekre érvényes determinációs forma kiterjesztése az univerzumra, ha tudattalanul is, de tipikus transzdukciós következtetés volt. Az extrapoláció *mint igény* határozott társadalmi problémákra való reagálás volt, mert az univerzumra való kiterjesztést nem a fizika immanens fejlődése követelte meg, hanem határozott (Laplace-nál szövegszerűen is kimutatható), mégpedig pozitív értelmű reagálás volt a predestinációs felfogásra. Laplace a valószínűségről szóló klasszikus munkájában világosan az emberi ész diadalra

juttatását látja az általa megfogalmazott elvben, annak az észnek a diadalát, amely az embert „az állatok fölé helyezi”, mert az ész megközelítése a haladás, „ez különbözteti meg a nemzeteket és a századokat, és ez képezi igazi dicsőségüket”. A mechanikai rendszerek mechanikai determináns faktorokkal való jellemzése fizikai, általános elvvé való emelése viszont filozófiai problémaként állt elő.

Tehát, mint látjuk, a probléma társadalmi aspektusa e tisztán fizikai tárgyalás esetén is megmarad, az antikvitásban megfigyelt szituáció azonban éppen a visszájára fordul. Ott a természeti okság magyarázata is közvetlenül az emberi gyakorlatból történik, míg itt a társadalmi determinizmus problémájára is a természetben, a mechanikai rendszerekben találtak analógiát. Az ún. mechanikus determinizmus Laplace-i formája, éppen az egész világegyetemre való kiterjesztése következtében, már általánosított kifejeződése volt a kor ilyen irányú törekvéseinek. A kor filozófus elméi már Laplace-t megelőzően alkalmazták a mechanikai eszméket a társadalomra, amit kellőképpen illusztrál a holbach-i életmű. Laplace valószínűleg ezek ismeretét is felhasználta, hogy teljessé tegye a mechanikai törvények egyetemességét megvalósító extrapolációt.

Az igazi probléma éppen abban van, hogy jogos-e egy ilyen transzdukció? Csak mellékesen jegyzem meg, hogy esetünkben ténylegesen transzdukcióról beszélhetünk, habár nem egy, hanem több, sőt igen sok mechanikai rendszer tanulmányozásából következtek, de típusuk szerint mindannyian mechanikaiak voltak. Vagyis egy típus tulajdonságait transzdukálták minőségileg más típusok tulajdonságaira, sőt tetszőleges más típusok tulajdonságaira.

Szerintem a feltett kérdést kétfelé kell választani. Az első, hogy Laplace idején lehetett-e más úton általános érvényű determinista elmélet felépíteni. Nyilvánvalóan nem. Emlékezzünk arra, hogy először kaptunk olyan zárt rendszereket, melyeknek szigorúan determinált volta természettudományosan bizonyítható volt. Az *extrapolálást* viszont a társadalmi problematika megoldatlansága, vagyis a *természettudományon kívüli viszonyok* igényelték. A transzdukálás jelentette *történelmileg* az egyetlen lehetséges következtetési módot a determinizmus kérdésében. És nyugodtan hozzátehetjük, hogy ez az eljárás a tudomány további fejlődésében igen termékenynek bizonyult, mert részben valamennyi determinációs formára érvényes jegyeket is transzdukáltak, részben pedig egy sor olyan paradoxonra vezetett, amelyek újabb megoldásokra ösztökélték a kutatókat.

A másik része a kérdésnek az, hogy a transzdukció általában igen ritka következtetési mód, tiszta formában szinte egyáltalán nem ismeretes (ma pl. csaknem kizárólag az általános kozmológiai hipotéziseknél használják). Vagyis *logikailag* egyáltalán nem kötelező, hogy transzdukciók útján mérhetetlenül kiszélesített extrapolációkhoz jussunk, mert ezek, többnyire jogosulatlanok lévén, inkább hátráltatják, mint előreviszik a tudományt. Hangsúlyozni szeretném, hogy empirikus tudományokról lévén szó, a transzdukció nem a következtetés *irányára szerinti* induktív eljárás tipikus esete, sőt lényege szerint sokkal inkább matematikai értelemben vett dedukció, vagyis analitikus ítélet, mint indukción. A transzdukciót a determinizmus esetében nem a tudományos fejlődés logikai struktúrája követelte meg, hanem a természettudományokon kívüli viszonyokból fakadó extrapolációs igény erőszakolta ki. Mindez nem azt jelenti, hogy az ilyen típusú determinizmus ne lett volna adekvát jellemzője a zárt mechanikai rendszereken belül érvényesülő determinációs formának,

hanem csupán azt, hogy az univerzumra való kiterjesztés — s ez jelenti éppen a filozófiai értelemben vett „mechanikus” determinizmust — társadalmi problémák vetülete volt.

Ne felejtjük el, hogy mindezekig pusztán csak a determinizmus különböző válfajainak immanens tartalmáról beszéltünk, és szó sem volt az indeterminizmusról s az indeterminizmushoz való viszonyunkról. Most is csak azért említem, mert szerintem a kvantummechanika koppenhágai iskolája „indeterminizmusának” (azért teszem idézőjelbe az indeterminizmus szót, mert szerintem nem fizikai elméletük objektív tartalmára vonatkozik) is vannak társadalmi alapjai, mégpedig a pozitívizmus és neopositívizmus társadalmi gyökereivel lényegében azonosak. Tudniillik a kvantummechanika abszolutizálásának és különösképpen a „belőle levont” agnosztikus ismeretelméleti tételek abszolutizálásának igénye a pozitivisták filozófia hatásában lehető fel, s csak igen másodlagosan származik magából a kvantumelmélet fizikai tartalmából. Erre enged következtetni az az egyszerű tény is, hogy igen sok fizikus, *teljes egészében* elfogadva a koppenhágai kvantummechanikai interpretációjának *fizikai* tartalmát, egyáltalán nem jut el semmiféle filozófiai értelemben vett indeterminizmushoz és még kevésbé agnosztikus következtetések levonásához. Ha ez nem következtelenség az utóbbiak részéről, s alább ezt igyekszünk kimutatni, akkor ez azt jelenti, hogy Bohr és Heisenberg „indeterminizmusának” eredete, igen óvatos megítélés szerint is, nem pusztán s nem is elsősorban fizikai elméletükben keresendő.

Mivel a társadalmi aspektusok valamilyen módon, pozitívan vagy negatívan mindig meghatározták vagy legalábbis hatást gyakoroltak a determinizmus megoldására, a társadalmi problémák alapján helyes irányú megoldása nélkül nem lehet a determinizmus elméletét helyesen kidolgozni. Csak egy olyan elmélet képes egy egységes determinista elképzelést kidolgozni, amely az emberi viszonylatokat is helyesen értelmezi. Itt vetődik fel az a probléma, hogy miként kapcsolódott be a marxizmus a múlt században a determinizmus körül folyó vitába.

A marxizmus kezdettől fogva egy társadalmi determinizmust épít ki, éppen a történelem materialista felfogásából kiindulva, s így tudatosan veti fel mindazokat a problémákat, amelyek a természeti mozgásformák determinációs típusainak vizsgálatakor implicite mindig is felmerültek. Nem kívánom mélyebben elemezni e felfogás kialakulását, részletmegoldásait, csupán néhány jellegzetességére mutatnék rá, ami a továbbiak megértéséhez szükséges.

1. A társadalmi jelenségek, folyamatok, az emberi cselekvés materialista vizsgálata először tette lehetővé, hogy félreérthetetlenül meg lehessen tenni a „miért” kérdés két értelme közötti disztinkciót. Bármennyire is közhely ma már, mégis hangsúlyozni kell, hogy a célszerű „miért”, vagyis a „mi célból” kérdésnek (az oroszban a célszerű „зачем” szerencsésen elválk az okszerű „почему”-tól) a természeti meghatározottságokra való jogosulatlan használata kettős torzítást okozhat és okozott is. Egyrészt idealista, főként vitalista, másrészt fatalista irányút. (A sos mint általános mozgató sokkal inkább hasonlít egy „causa finalis”-hoz, rmint egy „causa efficiens”-hez.) Ugyanakkor a „cél-ok” figyelembe nem vétele a társadalmi determinizmus vizsgálatakor (a „cél-ok” motivációs „hatóókká” válik az emberi cselekvésben) a legrosszabb fajta redukcionizmushoz vezet. Külön alá szeretném húzni, hogy a „mi célból” kérdés a determinizmus problémájának tárgyalásakor még a társadalmi jelenségek szférájában is alárendelt szerepet játszik a „miért”, „mi

okból” kérdéshez képest, amely a genezis hogyanjára, mikéntjére, előzményeire, mechanizmusára vonatkozik. A két „miért” összezavarása igen élénken nyilvánul meg a determinizmus ontológiai alapját szántszándékkal figyelmen kívül hagyó irányzatoknál, amelyek a megismerés, teszem azt a jóslás pontosságát tekintik a meghatározottság kizárólagos kritériumának (pozitivizmus).

2. A társadalmi és emberi aspektusok elemzése vetette fel teljes élességében a predeterminizmus és a redukcionizmus tarthatatlanságát. A társadalmi-emberi gyakorlat a létezési szférákat — hogy ezt a hegeli terminust használjam — objektív jellegüknek megfelelően minőségileg különböző szintekbe rendezi a megismerés számára. A szintek találkozási pontjain fellépő „határozatlanság” (a determináltság nem éles felszínre jutatása), valamint az ebből fakadó nehézségek a társadalmi gyakorlatból való kiindulás a marxizmust a predeterminizmus és a redukcionizmus elvetéséhez vezette el.

3. A sokrétű társadalmi folyamatok tanulmányozása világosan rámutatott a mechanikus determinizmus azon elképzelésének hibájára, amely a determinációs formák egyetlen típusát ismerte csak el: az egy irányú, irreverzibilis ok-okozati hatást. A marxizmus kezdetétől fogva hangsúlyozta a determinációs típusok minőségi sokféleségét, az egy irányú és főként egy-egyértelmű ok-okozati összefüggések korlátozott, sőt alárendelt szerepét az egyetemes összefüggések rendszerében.

4. S végül, ami talán a legfontosabb: a marxizmus elsőként ismerte fel, hogy a társadalmi törvények *tendencia jellege* (statisztikus volta) nem az emberi megismerés tökéletlenségéből, pontatlanságából, hanem az adott mozgásforma *objektív sajátosságaiból* következik. Marx és Engels szerint a statisztikus jelleg nem indeterminizmust, hanem sajátos fajtájú determinizmust jelent, szemben a laplace-ival, amely a viszonylag kevésbé bonyolult jelenségeknél és folyamatoknál található meg mint uralkodó típus.

Ez utóbbi tételt rendkívül fontosnak tartom. Lehet vitatni igaz voltát, de az kétségtelen, hogy a marxizmus megalapítói ezt vallották. Azok, akik a marxizmus nevében lépnek fel a koppenhágai interpretáció — fizikai tartalma, nem pedig filozófiai következtetései — ellen, mivel a statisztikus jelleg szerintük a megismerésből, nem pedig a valóság objektív sajátosságaiból következik, nem veszik észre, hogy egy álláspontra kerülnek a pozitivistákkal, akik szerint a statisztikus jelleg objektivitásának elismerése ugyancsak az indeterminizmust bizonyítja, és ugyanakkor szembekerülnek Marxék véleményével. A végkövetkeztetések természetesen nem azonosak, hiszen a pozitivisták, ragaszkodván a fizika tényeihez, nem hajlandók a kvantumfizikai törvények statisztikus jellegének feladására a fizikában, míg az itt említett marxisták szerint a statisztikus törvényt túl kell haladnunk, és dinamikaiakra kell visszavezetnünk.

Eddigiekben azt láttuk, hogy milyen társadalmi motiváció és problematika húzódott meg a determinizmus általános kérdése mögött. Ha most már *eltekintünk* a determinizmus *eredetétől*, akkor felvetődik az a kérdés, hogy bár az okság fogalma valóban az emberi gyakorlatból extrapolált és eleinte antropomorf beütésekkel bíró fogalom volt, de van-e az ember nélküli természetben okság? Erre egyértelműen igenlő választ adunk. Ha ugyanis szem előtt tartjuk a fizikai determinizmussal az újkorban is összefonódott társadalmi problematikát, akkor is fennáll az a probléma, hogy a determinációs viszonyok milyen jellegűek az embertől független természetben, milyen formái, típusai vannak, miben különböznek az emberi természet, a társadalom meg-

határozottsági viszonyaitól. Ugyanez a helyzet az objektív meghatározottsági összefüggésekkel foglalkozó elméletet, a determinizmust illetően is. Laplace-tól kezdve a determinista elméletek eredetének, társadalmi motivációjának, valamint a determinációs formák objektív tartalmának vizsgálatára különböző problémák, még akkor is, ha ez mindmáig igen kevésbé is tudatosult.

Ha a társadalmi háttérre tudatosan igyekszünk elválni a probléma objektív tartalmától, akkor is egy sor megoldatlan kérdés van még a természeti determinációs formák területén. Egyik, talán legsúlyosabb kérdés napjainkban a makro- és mikrofizikai szint determinációs összefüggéseinek minőségileg eltérő volta. S ha csak nemrégiben kezdtünk hozzá ennek az objektív eltérésnek igazán tudományos vizsgálatához, ez elsősorban a társadalmi háttérre tekintetben zavaró hatásával (irracionalista, idealista tradíciók, a marxista filozófia nem ismerete stb.) magyarázható.

Éppen ezért most érthető meg igazán, amire a cikk elején utaltam, hogy a társadalmi és a fizikai determinizmus problémája néhány igen általános közös vonástól eltekintve alapjában különböző, mivel minőségileg különböző mozgásformákra vonatkozik. Pl. a dinamikai és a statisztikai törvények jellegének kérdése a társadalmi determinizmus szempontjából egyáltalán nem annyira fontos, mint a fizikában, mert a társadalomban már eleve főként statisztikus jellegű tendencia-törvényeket találunk. Ez azonban már átvezet tanulmányom tulajdonképpeni problémájához.

Az indeterminizmus

Az eddigi fejtegetésekben magától értetődően használtam az indeterminizmus kifejezést, noha egyike azoknak a tudományos (vagy legalább is a tudományban használt) fogalmaknak, amely a legkevésbé tisztázott, amelyet a legkülönbözőbb értelemben használnak, amelyről oly gyakran vitatkoznak, mégpedig nem ritkán úgy, hogy a vitapartnerek a szó különböző jelentéseit használják, s elmosásá a ténylegesen szembenálló elképzelések lényeges eltéréseit. Nagyon szembevetően mutatkozik ez meg pl. a kvantummechanika filozófiai kérdései körül folyó vitákban, melyekben a marxisták, s nemcsak ők, teljes joggal védik a determinizmus elvét, míg pl. a koppenhágai fizikusok indeterministáknak mondják magukat. De vajon ez utóbbiak nem szűkítik-e le a determinizmust annak egy sajátos típusára, a mechanikaira, és nem tagadják-e a mechanikai determinizmus kizárólagos érvényét az előbbiekről? Nem járunk-e úgy, hogy mindenki hajtogatja a magáét, egymással diametrálisan szembenálló kifejezéseket használva — mint determinista és indeterminista —, s közben tartalmilag bizonyos vonatkozásban ugyanazt mondjuk? Tévedés ne essék, nem azt akarom mondani, hogy ne lenne lényeges különbség a koppenhágaiak *filozófiája* és a dialektikus materializmus között ezen a területen, de a két filozófia ellentétét a tényleges tartalmi kérdéseken kell bemutatni, és nem a terminusok szembeállításán, amely a szavak különböző jelentéseinek használatán alapul.

A félelem, hogy azonosítjuk magunkat az indeterminizmus álláspontjával — amely félelem nem jogtalan, ha valóban indeterminizmusról van szó, azaz olyan filozófiai elképzelésről, amely történetileg rendszerint a legrosszabb fajta irracionalizmushoz kapcsolódott —, sok esetben arra vezetett egyébként nem érdemtelen marxista filozófusokat, sőt fizikusokat, hogy már a pusztá

szóra is szólamszerű elutasító frazeológiával reagáltak, és nem vizsgálták meg, hogy mi rejlik az ellenfél szóhasználata mögött: valóban filozófiai indeterminizmus-e, vagy esetleg valami más. Vitathatatlan pl., hogy azok, akik nem azonosítják a determinizmust a kauzalizmussal, sokszor csak szavakon vitakoznak, mert a fizikusok szinte kivétel nélkül az okságot tekintik szélesebb terjedelmű fogalomnak, míg a filozófusok éppen megfordítva, a determinizmust tartják általánosabbnak. Ezért pl. a magát indeterministának tartó fizikus még éppúgy lehet az oksági elv híve, mint az önmagát deterministának tartó filozófus vagy fizikus.

Mivel azonban itt filozófiai polémiáról és állásfoglalásról van szó, ezért a terminusok filozófiai értelmét, illetve jelentését kell egyértelműen használni, és azután ezen az alapon folytatni tovább a vitát most már a tartalmi kérdésekről. Különösen vonatkozik ez arra, hogy mit értünk filozófiai indeterminizmuson. Ha ugyanis tisztázzuk, mitől kell elhatárolnunk magunkat, könnyebb lesz a determinizmus elvének pozitív kifejtése is, mert nem kell attól tartanunk, hogy a determinizmus egy újabb, eddig még nem ismert típusát filozófiai szempontból indeterminizmusnak tartjuk, jóllehet ezt a fizikusok nyelvén indeterminizmusnak nevezik. Természetesen ez esetben legfeljebb azt javasolhatjuk a fizikusoknak, hogy ne használják az indeterminizmus kifejezést, mert ez a filozófiában a leginkább misztikus, irracionalista filozófiákkal fonódott össze, s ezért nem csoda, hogy a filozófusokban — s nem is csak marxistákban — ellenérzést vált ki, miután filozófiai és általános tudományos-metodológiai elvről van szó.

Indeterminizmuson — a szó köznapi jelentését és használatát véve alapul — sokszor olyan filozófiai elméletet szokás érteni, amely tagadja a dolgok, jelenségek, folyamatok *mindenfajta* meghatározottságát, s semmitől sem való függőségüket, abszolút önállóságukat állítja. Sajnos ez a marxista szerzőknél is sokszor előforduló szóhasználat megtévesztő, roppant leegyszerűsíti ellenfeleink álláspontját, és gyakorlatilag megszüntet mindenféle indeterminizmust, mert a fent leírtakhoz hasonló indeterministát — legalábbis említésreméltót — a filozófiai gondolat történetében egyáltalán nem találunk. Az eféle indeterminista kitalált, képzelt ellenfél, azok találták ki, akik a valóságosan létező és aktívan fellépő indeterminizmussal való tartalmi vitára képtelenek. Nem egy, magát marxistának nevező filozófus próbálkozott, hogy a koppenhágaiak indeterminizmusát efajtának tekintse, és így ad absurdum vive tegye nevetségessé. Ismerjük ennek gyakorlati következményeit is. Nevezetesen, hogy hosszú időn keresztül ezek a „teoretikusok” és sok általuk megtévesztett vagy megfélemlített fizikus, ideológiai és adminisztratív megtorlástól tartva, eljutott a kvantummechanika fizikai eredményeinek tagadásához is. Az indeterminizmus azonban ténylegesen létező és ható filozófiai felfogás, amely éppen azért, mert nem ilyen nevetségesen egyszerű, sokkal veszélyesebb és hamisabb, mint a kitalált és leegyszerűsített változat. Nekünk ezzel az összetettebb és bonyolultabb, de valóságos változattal kell vitakoznunk, tudományos érvekben összemérni erőnket és kifejtteni elképzeléseinket.

De hát akkor milyen a valóságos indeterminizmus, mi jellemzi, melyek az ismérvei, és milyen területeken lelhető fel? Történetileg az indeterminizmus három, illetve egy negyedik (kevert) formáját ismerjük, amelyek mindannyian ma is élő, ható típusok, irányzatok. Ebből, a most már történeti aspektusból nézve eljuthatunk az indeterminista felfogás lényegének, logikai struktúrájának megértéséhez is.

Az *első* megnyilvánulási forma álláspontja a következőben foglalható össze. A dolgok, folyamatok önálló egzisztenciával bírnak, struktúrájuk, viselkedésük nem függ lényeges mértékben környezetüktől, az időbelileg őket megelőző feltételektől, hanem alapjában csakis belső, saját állapotuktól, belső törvényszerűségektől, amelyek működésüket a környező hatásoktól lényegileg izoláltan fejtik ki, ezek alapján nem gyakorolnak hatást rájuk. A külső környezet meghatározó szerepének tagadása, a belső struktúrák és törvények meghatározó jelentőségének, értékének hiposztazálása jellemzi ezt az álláspontot. E felfogás képviselői argumentációjának főbb mozzanatai: a jelenség, esemény, folyamat elszigetelt (bár nem abszolúte izolált) jellege; az önvezérlés és önszabályozás függetlenítése az információk mennyiségétől, átadási és transformációs mechanizmusától; a valóságos kölcsönhatások minőségileg és mennyiségileg való leszűkítése; a minőség mechanikus értelmezése, ami a viszonyok dogmáiként való kezelését jelenti stb. Mindez részletesebb taglalást igényelne, de mondanivalóm szempontjából elhanyagolható, mivel itt pusztán e típus létezésének a rögzítése érdekes, nem pedig tárgyalása. Ez a koncepció főként két vonalon nyilvánult meg, az ún. „pszichologizmus” különböző irányzataiban (az emberi cselekvés, megismerés pusztán ideális, mégpedig kizárólag belső, pszichikus motiváció általi meghatározottságát kifejező elvek) és a neohegelianizmus mai követőinél, illetve a hegeli önfejlődő rendszer elvét mechanikusan magukévá tevő, de azt nem megértő és dialektikus materialista pózban fellépő filozófusoknál. Közismert, hogy mind a pszichologizmus, mind a neohegelianizmus éppen ezekben a kérdésekben erősen irracionalista színezetű, és célkitűzései ellenére — pl. a neohegelianizmus — itt igen-igen antidialektikussá válik.

Nézzük a *másik* elképzelést. E felfogás reprezentánsa, a bergsoni intuitív indeterminista filozófia, ugyancsak nem általában tagadja a meghatározottságot, hanem „csupán” az időbelileg megelőző feltételek determináló funkcióját, szerepét veti el. Hic et nunc, egy adott időpillanatban az események meghatározottak ugyan, de ennek az ún. *pillanatnyi* meghatározottságnak semmi köze, semmiféle kapcsolata sincs az időben korábbi feltételekhez, hatásokhoz. Itt létrejön az események időbeli elszigeteltsége, és az időkontinuum egyértelműen diszkrét és csak diszkrét lesz, az idő egyirányú menetében létező világ egymástól független időpillanatokra darabolódik, hullik szét, és ezzel a meghatározottság éppen leglényegesebb formáját, a genetikus-oksági determinációt tagadja. Ezzel természetesen a racionális megismerés elé is korlátokat állít, agnosztikus álláspontra jut. A pillanatnyi determináltság csak annyit jelent, hogy minden időpillanatban van egy intuitíve megragadható világ, amelynek vannak „felfogható” tulajdonságai, minőségei, ha momentálisak is. Az e fajta „determináltság” — az egy adott időpillanatban koegzisztáló kapcsolatokon kívül — ignorálja a világban létező összefüggések meglétét. Irracionalizmus és indeterminizmus tehát itt is egymással összefonódva tűnik elénk.

A *harmadik* főtípus, amelyről szólni kell, a neokantiánus történelemfelfogás indeterminizmusa. Ez tulajdonképpen egy lokalizált indeterminizmus, mert a természeti jelenségek körére nem vonatkozik, hanem csak a társadalomra és individuumaira. A neokantiánusok egyik iskolája (Windelband, Rickert) éppen abban látja a különbséget a természeti és a társadalmi események szférája között, hogy az utóbbiban nincsenek ismétlődések, hanem egyedi és pusztán egyedi események, aminek következtében az ismétlődéseket általánosító szabályosságok és törvényekben való leírásuk sem lehetségesek. A történelem-

ben is van meghatározottság, de ez kaotikus, nem szabályszerű. Az indeterminizmusnak ez a típusa magát a törvényt, a törvényszerűt veti el, és így a valóság egy nagy területét bizonyos vonatkozásokban ugyancsak irracionalista módon magyarázza, értelmezi. A szabályosság, az ismétlődés, a törvény tagadása eleve kizárja a genetikus és egyéb állandó jellegű összefüggések megismerésének lehetőségét, a felszínnél mélyebbre törő megismerést. Így a megismerés itt deskripcióvá, az események leírásává változik, a „tény” megállapítására szűkül le, amely legfeljebb valószínű, de nem verifikálható.⁴ A meghatározottság e káoszszerű elképzelése nem azonos azzal, amely a meghatározottság egy típusát kaotikus, véletlenszerű ingadozások, „rázkódások” (Ashby-féle homeosztát) mozgásából vezeti le.

S végül van egy *negyedik*, egy kevert típus is, s ez az ember társadalmi viszonyaira, viselkedésére, gondolati és reális cselekvésére vonatkozik. Tipikus képviselői a francia egzisztencialisták, filozófiai és művészeti munkásságukban egyaránt. Az egzisztencializmusban a lehető legmerevebb, szinte fátumszerű predeterminizmus összeolvad egy ugyancsak igen szélsőséges indeterminizmussal. Gondoljunk csak pl. a pillanatszülte hősökre Sartre írásaiban, drámáiban. Ez a keveredés meglehet egy művön belül is (pl. Sartre „A fal” c. elbeszélése vagy a „Temetetlen holtak” c. drámája), de változhat az életmű során, mint pl. Camus-nél. Itt egy akarati determinizmus post festa persze mindig van, hiszen alapjában racionalista, nem pedig irracionalista gondolkodókról van szó, de az lehet pusztán belső akarati aktusok bonyolult hálójának eredménye, minden külső előzmény nélkül, és lehet egy olyan külső szituáció által eleve megszabott, amely a belső akarati aktusoknak ezt a hálóját nullifikálja. A hol predeterminizmus, hol akarati indeterminizmus alternatívájának praktikus felszámolása és egy elméletben való megférése mutatja, hogy nem igazi, a dolog lényege szerinti ellentétekről van szó. Mint ahogy az sem véletlen, hogy itt, miként az előző álláspontokban is, éppen ott találunk indeterminizmust, ahol irracionalista filozófiai beütések vannak (Camus „Sziszifusz mítosza” c. írása kitűnően illusztrálja ezt az összefonódást.)

Természetesen az indeterminizmus egyik megnyilvánulási formája sem tiszta, nagyon sok az egymásba való átfolyás, átfedés, keveredés de a leírt jegyekben azért többé-kevésbé mégis különböznek egymástól. Ebből követke-

⁴ Mellékesen jegyzem csak meg, hogy a törvényszerű meghatározottság tagadása nem jelenti bizonyos egyedi oksági viszonyok elutasítását is. Az oki összefüggést csupán individuális aktusokra korlátozzák, amiből semmiféle általánosítható út sem vezet a törvényhez. Windelbandnak ezt az alapvetését Rickert dolgozta ki részletesebben. Windelband érvelése még azon alapul, hogy az oki összefüggés nem engedi meg az új keletkezését a valóságban, és az új, csupán a pszichikai történelemben lép fel. Az új, egy olyan lelki történelem gondolata, amely régebben egy másik formában meg volt, s csak mint gondolat új. Ez összekapcsolódik nála azzal a gondolattal, hogy a törvényszerűség ignorálja az egyszerűségekre vonatkozó és érvényes okságot, mert a törvény csak az általánosra vonatkozhat. Rickert ezt a fejtegetést kibővíti azzal, hogy a történelmi törvény nemcsak hogy nem létezik, de nem is létezhet, fogalma contradictio in adjecto. Az egyszerű történelmi univerzum általánosító bemutatása logikailag lehetetlen, és ezért meddő minden kísérlet, amely arra törekszik, hogy megjósolja a történelem jövőbeni lefolyását. Pl. Rickert szerint, ha lenne valamiféle általános társadalmi törvény, akkor ez a történelmi haladásra is alkalmazható lenne, ez viszont azért nem lehet, mert egyrészt a haladás a szubjektum által rendezett értékfogalom, másrészt a haladás mindig valami új létrejöttét jelenti, a törvénybe viszont csak az fér bele, ami valamiféle gyakorisággal ismétlődhet. Vö. Wilhelm Windelband: *Einleitung in die Philosophie*. Tübingen 1914. 141–162. o. Heinrich Rickert: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921. 211–233. és 297–311. o., Molnár Erik: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány*. Kossuth, 1962. 80. o.

zően nem is kizárólagos típusok, hanem csak az alapvetők, de azt hiszem, hogy minden valamennyire jelentős indeterminista áramlat besorolható ezek valamelyikébe. Mindnél megtalálható az a két alapvető mozzanat, amelyet az eddigiekben igyekeztem kiemelni: 1. a probléma társadalmi eredete és szociális motiváltsága, 2. az indeterminizmus szoros összefüggése az irracionalista vagy egyenesen misztikus és vallásos jellegű filozófiákkal. Nehéz lenne megmondani, mi az eredeti összefüggés indeterminizmus és irracionalizmus között, de tény az, hogy minden irracionalista filozófia tartalmaz indeterminista elemeket, és az indeterminizmus bizonyos vonatkozásokban feltétlenül irracionalista eszméket szül. Ez a szoros összefüggés nagyon meggondolkoztató lehetne pl. azon materialista filozófusok számára, akik hajlamosak arra, hogy a laplace-itól eltérő elméleteket indeterministának nevezzék, és így az indeterminizmust szerintük be lehet építeni a marxista filozófiába, mivel — mondják — a tudományos gyakorlat igazolta igazságuk lehetséges voltát. Bár természetesen igazuk van, mégsem lehet egyetérteni az indeterminista terminus használatának befogadásával és átvenni a fizikusok terminológiáját, éppen azért, mert az indeterminizmus mint filozófiai koncepció nem véletlenül fonódott össze az irracionalizmussal, e filozófia keretein belül terjedt el és hatott. És emiatt a terminológia használata nem csupán egyezmény kérdése, illetve ez az egyezmény nem lehet független a filozófiai tradícióktól.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К РАЗРАБОТКЕ ТЕОРИИ ДЕТЕРМИНИЗМА

Вилмош Шош

Статья автора — методологическое введение к рассмотрению проблемы детерминизма. В буржуазной философии нового времени проблема детерминизма постепенно деградировалась из онтологического вопроса в гносеологический, что со всей определенностью имеет общественную мотивированность. Проявления детерминизма в различных областях представляют собой по существу различные вопросы, но в настоящей ситуации физика является той областью, в которой различные представления наиболее резко противостоят друг другу. В связи с этим подробный анализ физического детерминизма облегчает общее рассмотрение вопроса. В статье демонстрируется далее история детерминизма, при этом автор не производит подробного историко-философского анализа, а выделяет основные логические узловые пункты в развитии вопроса. Автор отграничивает друг от друга по существу различные представления о детерминизме и их разновидности затем подробно рассматривает сущность индетерминизма и его различные направления известные в истории философии и науки.

METHODOLOGICAL CONTRIBUTIONS TO THE FORMULATION OF A THEORY OF DETERMINISM

by V. Sós

This article is a methodological introduction to the study of determinism. In modern bourgeois philosophy the problem of determinism was reduced from an ontological to an epistemological question; this process has a definite social orientation. The manifestations of determinism in different spheres represent essentially different problems. Nevertheless in the present situation the different views are the most sharply opposed in the field of physics. Therefore the thorough examination of physical determinism may aid in the general understanding of the question. The article introduces the historical origin of determinism not by a detailed analysis of the history of philosophy, but rather by the important point of its logical development. He distinguishes between the essentially different views of determinism, divides them into subgroups and then fully discusses the essence of indeterminism and its different historical trends.

A tudomány mint teoretikus beállítottság¹

VAJDA MIHÁLY

Egy filozófus tudomány-koncepciójának, tudományról alkotott nézeteinek egészét vizsgálva, véleményünk szerint, két alapvető kérdést kell tisztázni. Az egyik: milyen funkciót tulajdonít az illető tudós a tudománynak az emberi tevékenységformák totalitásán belül általában. Ezen nem pusztán azt értjük, hogy mit tekint a tudomány gyakorlati céljának, hanem azt is, hogyan fogja fel e praktikus cél megvalósulásának mikéntjét a tudományon belül. A másik: Hogyan foglal állást az illető filozófus a tudomány genezisést és történelmi mozgását illetően. A két kérdés elvileg elválaszthatatlan egymástól. A tudománynak a társadalom életében betöltött funkciója — az objektivitás sajátos típusú visszatükrözése és az ember társadalmi-történelmi gyakorlatának e visszatükrözés segítségével történő tudatos átalakítása — e sajátos visszatükrözés-forma genezisést és történelmi előrehaladását egyaránt meghatározza. A tudomány kettős kötöttsége az emberi gyakorlatához, e gyakorlat alapvető mozzanatahoz, a termelőtevékenységhez, az, hogy egyrészt e gyakorlat meghatározott szinten szükségszerűen létrehozza, kitermeli magában az objektivitás tükröződésének ezt a sajátos formáját, másrészt, hogy ez a sajátos típusú visszatükrözés-forma meghatározott közvetítések segítségével mindig visszarámlik a gyakorlatba, és egyre magasabb szintre emeli, az a tény, hogy „más bázis az élet, más a tudomány számára már eleve hazugság”², azt jelenti, hogy nem érthetjük meg a tudomány funkcióját, a tudománynak az emberi életben, a társadalomban betöltött szerepét anélkül, hogy ne értenénk meg genezisést, azt, hogy milyen módon nő ki az emberiség kvalitatíve és kvantitatíve egyaránt kiszélesedő gyakorlatából eredetileg, születésének történelmi pillanataiban, s hogyan halad előre történelmileg az anyagi termelőtevékenység mint determináns faktor által meghatározott emberi élet totalitása által megtermékenyülve; de megfordítva is: nem érthetjük meg a tudomány genezisének és fejlődésének problémáit akkor, ha nem tudjuk tisztázni tényleges funkcióit s funkcionálásának mikéntjét. Elvileg tulajdonképpen nem is két, hanem egy kérdésről van szó, amelyet talán úgy fogalmazhatnánk meg: a tudomány helye és szerepe a társadalmi-történelmi mozgás totalitásában.

Ennek tényleges megértéséhez azonban a tudomány, a társadalmi gyakorlat és egyáltalán a társadalmi mozgásfolyamatok Marx által feltárt tör-

¹ Ez a tanulmány a szerző nagyobb terjedelmű, a késői Husserl tudománykonceptiójáról szóló munkájának harmadik fejezete. Az első fejezet a „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie” tudományfelfogásának bizonyos előzményeit tárgyalja a husserli életművön belül. A második fejezet „a XX. sz.-i tudományos válság” husserli elemzésének kritikája, míg a negyedik Husserlnek a tudománytörténet főbb esemőpontjaival kapcsolatos álláspontját vizsgálja.

² Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. 75. o.

vényszerűségeinek elsajátítására van szükség. Minden olyan kísérlet, amely a fenti kérdésre oly módon kíván választ adni, hogy nem érti az emberi történelem tényleges törvénytörvényességét, nem látja a termelőtevékenység meghatározó voltát a társadalmiság megszületésében és fejlődésében — a részletek esetleg kitűnő leírása esetén is —, eltéved a probléma egészének területén.

A modern polgári tudományfelfogásokra — amennyiben azok egyáltalában túlmennék a tudomány belső, strukturális sajátosságainak vizsgálatán, s felvetik a tudomány és a társadalmi totalitás kapcsolatának kérdését — éppen az jellemző, hogy tudomány és társadalmi gyakorlat viszonyát ahisztórikusan, az adott történelmi pillanatot megmerevítve veszik szemügyre. Az adott korszak tudománya mint eleve adott létezik számukra — s bár tudják, hogy ennek a tudománynak története van, fel sem vetik e történelmi mozgás mozgatórugóinak kérdését —, és ennél fogva ennek az eleve adott tudománynak a gyakorlatra — elsősorban az anyagi javak termelésére — kifejtett hatása lesz vizsgálódásaik egyedüli mozzanatává. Ez a nézőpont annál is inkább tévútra vezet, mert a társadalmi — s a társadalmival többé-kevésbé párhuzamosan haladó tudományos — fejlettség előrehaladásával a gyakorlat egészének, a termelésnek a tudományra gyakorolt hatása egyre bizonyultabb közvetítésekön keresztül valósul meg, míg a visszahatás egyre közvetlenebbé és egyenes vonalúbbá válik. Minél fejlettebb a tudomány, annál határozottabb formákat ölt viszonylagos önmozgása, és ugyanakkor egyre növekszik az anyagi termelőtevékenység formálásában betöltött közvetlen szerepe. Aki tehát termelőtevékenység és általában társadalmi gyakorlat, valamint a tudomány viszonyát — különösen napjainkban — nem mozgásában vizsgálja, hanem megmerevíti, az legtöbbször arra az álláspontra jut, hogy e viszony két eleme közül a tudományé a primer determináns szerep. Ez a nézőpont viszont eleve lehetetlenné teszi a tudomány tényleges történetének megértését, hiszen képviselője már előre lemond a tudományos fejlődést meghatározó faktor vizsgálatáról.

Azt kell mondanunk, hogy Husserlnek e tekintetben bizonyos értelemben „szerencséje van”. Amikor a XX. századi tudománynak a polgári világszemléletben gyökerező korlátozottságát, válságát a reneszánsz korszakától kezdve kibontakozó „hibás objektivizmus” számlájára írja, amikor ezt a válságot mintegy visszavetíti a tudomány egész újkori fejlődésmenetére, akkor ezzel, bármennyire hibás alapon is, de együtt és egymástól el nem választottan veti fel a fejlődés és a funkció problémáit. Meggyőződésünk szerint ez az egységes kérdésfelvetés éppen onnan adódik számára, hogy ellentétben mindazokkal, akiket — ha a tudomány tényleges feladatait bizonyos manipulatív jellegű problémák megoldására is korlátozzák, sőt éppen, mert erre korlátozzák — elkápráztatnak a modern tudomány sikerei, Husserl a jelenlegi tudományok válságát tekinti kiindulópontnak, s a legkevésbé sem látja betöltöttnek azt a szerepet, melyet szerinte a tudománynak a társadalmi feladatok megoldásában vállalnia kell. Éppen e válságjelenségek magyarázatának céljából fordul érdeklődése a történelmi problémák felé. Annak ellenére tehát, hogy a tudományok és a társadalom válságának tényleges viszonyát megfordítja — és ennyiben reá is a tudománynak a gyakorlattal szembeni primátusát valló álláspont jellemző — éppen e determináns szerep be nem töltöttségének a „felismerése” abban az irányban mozgatja gondolkodását, hogy a funkció problémáját bizonyos értelemben történelmien közelítse meg.

1. A tudomány egységének problémája

Amikor Husserl arról beszél, hogy a modern tudományok válsága nem a szaktudományok teoretikus és praktikus sikereire hanem a tudomány egész igazságértelmére vonatkozik,³ akkor határozott különbséget tesz a tudomány és az egyes tudományok között. Az azonban, hogy Husserl szemében a tudomány nem pusztán egymás mellett létező és határozottabb vagy határozatlanabb formában egymásra ható, egymás megállapításait felhasználó egyes tudományok összessége, nemcsak az imént felidézett gondolat implicit következménye. Husserl világosan megmondja, hogy *csak egy, egységes tudomány létezik*, pontosabban létezhetik, melynek az egyes tudományok ágait képezik, s ezek az ágak (az egyes szaktudományok) csak abban az esetben tekinthetők magukat tudományoknak, ha mint az egységes tudomány részei funkcionálnak. A létezőt a maga egységében megragadó, a létmindenséget (Seinsall) egységes elvek alapján leíró *filozófia a tudomány*, s minden olyan teoretikus megnyilvánulás, amely csak a létező meghatározott, körülhatárolt területeinek összefüggéseire vonatkozik, anélkül hogy ezeket az összefüggéseket be akarná vagy be tudná építeni a létmindenség totalitásának összefüggéseibe, pusztán *τέχνη*, s nem tudomány. Álláspontja szerint éppen a végtelen lét ezen egységes racionális megragadására irányuló törekvések jellemzik az újkori teoretikus gondolkodásnak azt az alapvető áramlatát, melyet ő „európai” tudománynak, európai filozófiának nevez. „Egy univerzális filozófia és egy hozzátartozó módszer meghatározott eszménye a filozófiai újkor és ezen filozófiai újkor valamennyi fejlődésvonalának kezdete, mintegy alapkövetétele. Ahelyett azonban, hogy ez az eszmény valójában működni kezdett volna, belsőleg felbomlott... Ez viszont azt jelenti, hogy végül valamennyi újkori tudomány — abban az értelemben, hogy ezek a tudományok mint a filozófia ágai jöttek létre, és azután tartósan mint ilyenek funkcionáltak — sajátos, egyre inkább rejtélyesnek tűnő válságba jutott.”⁴ Már itt is világos, hogy az „univerzális filozófia eszménye” nem valamiféle a tudományoktól független, a tudományok mellett sajátos tudományként létező „szakfilozófiát” jelöl, hanem a létmindenség megragadásának egységes formáját, s a szaktudományok ezen belül nyerik el — mint ennek ágai — a maguk értelmét. Máshelyütt Husserl az egyáltalában létező végtelen mindenséget leíró mindentátfogó tudományról beszél: „... egy, ebben az új értelemben racionális mindentátfogó tudomány nagy eszménye... illetve az az eszme, hogy az egyáltalában létező végtelen mindensége önmagában vett racionális mindenség, amelyet egy univerzális tudomány korrelatív ural, méghozzá maradéktalanul.”⁵ A most idézettek megvilágítják azt is, hogy miért keveredik Husserlnek a filozófia válságának és a tudományok válságának problémája. — A husserli „Krisis...” *kiinduló kérdésfeltevése* — ha a végső eredményt „zárójelbe tesszük” — élesen ellentétes az életfilozófia kiindulópontjával.

Husserlnek a tudomány alapvető egységéről vallott felfogása, tudomány és filozófia ekvivalenciája, semmiképpen sem azonosítható a pozitívizmus állás-

³ Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Martinus Nijhoff, den Haag 1954. Husserliana (A továbbiakban: Hua. 6.) Band 6. 10. o.

⁴ Hua. 6. 10. o.

⁵ Uo. 20. o.

pontjával sem. Igaz ugyan, hogy a pozitívizmusban is felmerül a tudomány egységének, sőt tudomány és filozófia azonosításának követelménye is. Az utóbbi azonban abban a teljességgel negatív formában, hogy „a tudomány önmagának filozófiája”, azaz a filozófia, a filozófiai kérdésfelvetések tagadásának formájában. S ennek megfelelően az előbbi követelmény — a tudomány egységének követelménye — sem mint az egységes világmagyarázat, egységes világgép kialakításának követelménye jelentkezik, hanem a módszertani egység — alapjában véve teljesen negatív szerepet játszó — követelményeként (gondoljunk a korai neopozitívizmusnak azokra a kísérleteire, melyek az egységes tudományt a fizika nyelvének a valóság egészére történő kiterjesztése segítéségével kívánják megvalósítani).

Hogy Husserlnél nem erről van szó, azt világosan mutatja, hogy nála az univerzális tudomány a létező mindenség egységének korrelátumaként jelenik meg. Más kérdés, hogy Husserlnek ez az egész kérdésfeltevése a fenomenológiai módszer — mint a tudományos válság megoldásának egyedüli eszköze — folytán visszajára fordul, s végeredményben a valóság egysége lesz valamilyen szubjektív mozzanat, az Ego specifikus intencionális aktusainak korrelátumává. Ehelyütt kizárólagosan — a Husserl egész művén végigvonuló — egység-követelmény vizsgálatára összpontosítjuk figyelmünket.

A tudomány egységének gondolata Husserlnél is a valóság egységének gondolatára épül, felfogása „csupán” annyiban tér el a mienktől, hogy szerintünk a világ egysége objektív, anyagi egység, míg Husserlnél végső soron az Ego konstitutív aktusainak eredményeképpen jön létre. Husserl szerint az újkorban kialakult eszmény, az egységes filozófia eszménye éppen azért nem valósulhatott meg, mert az újkori tudomány a világ egységét objektív egységként tételezi, mert ez a tudomány megmarad a „természetes beállítottság” keretei között. Ennyiben Husserl álláspontja számunkra természetesen teljességgel elfogadhatatlan, s ugyanaz — a tudománnyal szembeni ellenségeségében egységes — idealista nézőpont jut benne kifejezésre, amely a modern polgári gondolkodásra — igen csekély kivételtől eltekintve — teljes egészében jellemző. Hogy itt mégis felvethetünk bizonyos olyan részletkérdéseket, melyeknek vonatkozásában legalább annyira közelállunk a husserli álláspont-hoz, hogy vitába bocsátkozhatunk vele, az onnan adódik, hogy a mai polgári idealizmusban Husserl egyike azon keveseknek, akiknél — legalább a célkitűzés erejéig — fennmarad a filozófia — szándékát tekintve — ontológiai megalapozásának igénye, szemben a filozófia problematikájának ismeretelméleti megközelítésével, ami szinte teljes egészében jellemzi századunk polgári gondolkodását. (Talán Nicolai Hartmann az egyetlen olyan jelenkori polgári filozófus, aki e tekintetben túllép Husserlen.) Husserlrel folytatott vitánkhoz alapot nyújt az is, hogy az az objektívizmus, mellyel Husserl „megvádolja” a tudományokat — többértelmű. Husserlnél az objektívizmus nem csupán a tudományok ösztönös materializmusának megjelölésére szolgál, hanem egyszersem mind magában foglalja ennek az ösztönös materializmusnak azt a *korlátozottságát* is, amely ma már valóban akadály a egységes világgép megteremtésének — a mechanisztikus szemléletmódot.

A tudomány egységének problémáját már csak azért is vizsgálat tárgyává kell tennünk, mert ez a — a husserli tudománykonceptió egészének megítélése szempontjából semmiképpen nem lényegtelen — probléma a jelenkori marxista filozófián belül távolról sem tisztázott; megítélésünk szerint számos e kérdésre vonatkozó marxista megnyilatkozásra is hatást gyakorolt a jelenkori polgári

tudomány egészére jellemző pozitivistikus szemléletmód. Amikor Engelsre hivatkozva⁶ azt állítjuk, hogy a filozófia jövőbeni feladata — a formális logika kérdéseinek tisztázásán túl — kizárólag a dialektika törvényeinek a kifejtése, melyeket — bár a legkülönbözőbb megfogalmazásokban állandóan hivatkozunk rájuk — mind a mai napig nem sikerült a valóság legáltalánosabb törvényeiként megfogalmaznunk (a példákra való hivatkozás — mint e törvényszerűségek fennállását alátámasztó eljárás — még jóval szűkebb érvényességi körrel bíró törvényszerűségek esetében sem bizonyító erejű), akkor nem vesszük tekintetbe azt, amit Engels ezt megelőzően a tudományok feladatáról állít: „Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges.”⁷ Ha a filozófiát a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeit leíró tudományként határozzuk meg, akkor éppen mint az egyetemes összefüggéseknek ezt a „felesleges” külön tudományát fogjuk fel, és *implicit* elfogadjuk s *szükségszerűségként regisztráljuk azt a tényt, hogy korunk szaktudományai nem nyújtanak világmagyarázatot*, azaz csak az ember manipulatív jellegű uralmát biztosítják meghatározott területeken a valóság felett.

Nem kívánok ehelyütt az idézett engelsi szöveg értelmezésének már több ízben kibontakozott — s meglehetősen skolasztikus ízű — vitájához részletekbe menően hozzászólni. Annyit azonban mindenképpen egyértelműen ki lehet olvasni belőle, hogy itt nem a formális logika és a dialektika problémáitól különböző filozófiai kérdések — a többi között egy materialista ontológia kérdéseinek — és e kérdések megoldásának „feleslegességéről” van szó, hanem az objektív valóságot leíró modern materialista tudomány (természetesen akkor, ha nem riad vissza attól, hogy valóban levonja megállapításainak valamennyi konzekvenciáját) és a korszerű filozófia egységéről, arról, hogy a modern korban kialakuló tudományok (nem utolsó sorban a társadalom Marx által megteremtett tudománya!) és a filozófia egy nyelven kell hogy beszéljenek. Így érthetővé válik az is, amit Engels a dialektikáról mond: a dialektikát itt — s ez az idézett szövegből vitathatatlanul következik — nem a valóság általános törvényszerűségeinek, összefüggéseinek tudományaként fogja fel, hanem — minden valószínűség szerint — a megismerés tudományaként, ismeretelméletként (erre utal az is, hogy a dialektikát a formális logika mellé helyezi).⁸

Az objektív valóságot tükröző tudomány egységének ez a gondolata Marxnál is explicit formában ki van mondva: „A természettudomány később éppúgy be fogja sorolni maga alá az emberről szóló tudományt, mint az ember-ről szóló tudomány a természettudományt: *egy tudomány lesz.*”⁹ Ezzel a megfogalmazásával Marx lényegében rámutat annak titkára is, hogy mi a feltétele az egységes tudomány létrejöttének. Attól kezdve, hogy a tudomány képessé vált élő és élettelen természet, valamint a társadalom egységes magyarázatára, a tudományok *a tudománnyá* lesznek, s ezzel megszűnik a szaktudományoktól elkülönülő spekulatív ontológia létjogosultsága is. A darwini evolúcióelmélet és a marxi történelmi materializmus létrejöttéig a valóság egységes tudománya csak spekulatív úton — külön filozófiai diszciplína, az ontológia formájában

⁶ Lásd: Anti-Dühring, MEM. 20. köt. Bp. 1963. 26. o.

⁷ Uo. (Kiemelés tőlem — V. M.)

⁸ Vitathatatlan, hogy Engelsnek A természet dialektikája bizonyos helyein a dialektikával kapcsolatosan tett kijelentéseit másképpen *kell* értelmeznünk.

⁹ Marx: Id. mű 75. o.

valósulhatott meg. Ez az ontológia vagy lemondott az immanens világmagyarázatnak minden tudományosság elengedhetetlen alapját képező elvéről (idealista ontológiák), vagy pedig arra kényszerült, hogy a XIX. sz.-ig egyetlen saját lábára állt realitás-tudomány, a szervesetlen makrotestek mozgásait leíró mechanika alapelveivel közelítse meg az egész valóságot (mechanikus materialista világkép). Ez utóbbi megközelítés éppen úgy feltételezte egy, a szaktudományoktól elkülönülő ontológia létezését, mint az idealista ontológiák. A mechanika maga ugyanis — kérdésfeltevésének sajátosságából eredően — nem vállalkozhatott arra, hogy túllépje hatáskörét és egységes világmagyarázatot nyújtson.

A tudomány egységének gondolata, tudomány és filozófia (pontosabban ontológia) egységének gondolata semmiképpen sem jelenti a modern tudományos fejlődés tagadását, sőt olyan követelmény, amelynek megvalósulása csak a tudományoknak az elmúlt évszázadban elért sikereire épülhet. A szaktudományoknak az európai tudomány szülőházájában — Görögországban — megszületett egységes tudományról — a filozófiáról — való leszakadása mindenképpen progresszív folyamat, mert minden egyes „leszakadás” azt jelentette, hogy a tudománynak a valóság egy újabb területén sikerült megtalálnia azokat az egzakt módszereket, amelyekkel az adott terület már nem-spekulatív megközelítése lehetővé vált. A görög tudományra ugyanis a maga egészében — az ellenkezőjét állítani nevetséges lenne — nem az egzakt, spekulációellenes módszerek jellemzőek, hanem a valóság visszatükrözésének a mágikus-vallásos antropomorf visszatükrözés-móddal ellentétes és ezzel harcban álló dezantropomorfizáló tendenciái.¹⁰

Az a tény, hogy az egyes területek törvényszerűségeit leíró szaktudományok leszakadnak a filozófiáról, a tudomány és a termelő praxis viszonyának ellentmondásos fejlődésén alapszik. Részben ugyanis megszűnik mindennapi gyakorlat és tudomány viszonyának az a közvetlensége, amely a görögségre általában jellemző. A valóság leírásának dezantropomorfizáló módszerei a többi között éppen azért szűnnek meg tisztán spekulatívok lenni, hogy az ember a hétköznapi gyakorlat és a tudományos általánosítás közé közvetítő láncszemeket iktat. Ez a folyamat szoros kapcsolatban áll a termelés fejlődésével. A különböző termelési ágak viszonylag differenciált technikájának kialakulása, a szakértelmet igénylő munkafajták differenciálódása kiemeli a termelési technikát a mindennapi szférából. A termelési technika és a fejlődése által meghatározott tudományos technika (kísérleti módszerek, eszközfelhasználás) mintegy beékelődik a közvetlen tárgyi tevékenység és a tárgyi világ teoretikus jellegű visszatükrözése közé. Másrészt viszont ez a közvetítettség éppen azért kell hogy létrejöjjön, mert a tudománynak a termelési gyakorlatra való ráhatása közvetlenebbé válik. A görögség a maga termelési gyakorlatában vajmi keveset használt fel közvetlenül a tudomány (filozófia) eredményeiből. Amint a termelőtevékenység mintegy azzal az igénnyel lép fel a tudomány irányában, hogy ez közvetlen segítséget nyújtson számára (ez lényegében véve a polgári korszakban következik be), a tudomány ki kell hogy dolgozza azokat a közvetítőelemeket, amelyeknek segítségével önmagát egzaktabbá teszi.

Amint létrejött a valóság meghatározott részterületeire vonatkozó egyes szaktudományok sajátos módszertana, melyet az adott terület (mozgásforma)

¹⁰ Ezzel a kérdéssel kapcsolatosan lásd: Lukács György, *Az esztétikum sajátossága*. I. Akadémiai Kiadó, Bp. 1965. II. fejr. 1.

sajátos objektív törvényszerűségei határoznak meg, az *egységes világmagyarázat megalkotásának alapvető feltételévé az egyes területek közötti átmenet, összefüggés felismerése, megragadása válik*. Ennek azonban az a feltétele, hogy létrejöjjön a valóság egészének *történeti* szemlélete. A görög világmagyarázat azokban az esetekben is, amikor a leghatározottabb módon elutasít mindenféle transzcendenciát, mint ahogyan ez a démokritoszi-epikuroszi természetfilozófiában történik, éppen a közvetlenség-közvetettség vázolt dialektikájának hiánya folytán feltételezhet olyan egységes magyarázó elvet, amelyet a valóság egészére következetesen alkalmazni képes, éppen mert nem utközik bele az egzakt módszerek, a részterületek alaposabb ismeretének „kritikájába”. A modern világmagyarázatoknak viszont számolniuk kell az egyes valóságszférák sajátos törvényszerűségeinek többé-kevésbé egzakt leírásával; s tekintetbe kell venniük azt is, hogy ezek a valóságszférák a tudomány számára már csak mint adottak léteznek, s genezistüknek, az alacsonyabbrendű létszféra magasabbrendűbe való átmenetének vizsgálata megvalósíthatatlan (az élet keletkezése; társadalmiság létrejötte). A modern korszakban tehát éppen a valóság egyes területeinek önmagában vett alaposabb ismerete kelti új életre a valóság transzcendenciához fordulás igen sok esetben létre is jön, ha a filozófia, sőt maga a konkrét tudomány sem képes a valóságot történeti módon szemlélni, s történeti-dialektikus módon immanens magyarázatot adni a valóság különböző szféráinak összefüggéseire vonatkozóan.

E kérdések konkrét vizsgálata a történelmi fejezet feladata lesz. Itt, ahol a tudomány egységének, tudomány és ontológia kapcsolatának problémáival foglalkozunk, pusztán csak arra szeretnénk rámutatni, hogy ez az egységfogalom ma nem jelenti egy régi értelemben vett „természetfilozófia” helyreállításának szükségességét, vagy a spekuláció (azaz a szaktudományok eredményeitől és módszereitől elvonatkoztató, direkt módon a köznapi tapasztalatokra és a közvetlen szemléletre épülő eljárás mód) létjogosultságának hirdetését. Minden olyan elgondolás, amely a tudomány egységét úgy véli megvalósíthatónak, hogy a konkrét szaktudományos vizsgálatokat az egységes ontológiával kívánná „helyettesíteni”, nélkülözi a legcsekélyebb józanságot is. A tudomány egysége nem jelenthet többet és mást, minthogy létrejön egy, *a maga immanenciájában* egységes világmagyarázat, amely az objektivitás természeténél fogva viszonylagosan önálló részterületekre bomlik. Ebből a szempontból tulajdonképpen egyre megy, hogy minek nevezzük ezt az egységes világmagyarázatot, ontológiának, filozófiának vagy *a tudománynak*. A lényeg nem múlik az elnevezésen, ha az egység és az immanencia megvalósul.

Mindez azonban nem jelenti a filozófia specifikus feladatainak tagadását. Messzemenőig egyet kell értenünk Engelsszel abban, hogy semmiféle szükség nincsen egy — a szaktudományoktól független „filozófia” természet és társadalomképre, *ha a tudományok tisztázták helyzetüket a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében*. Ez a „tisztázás” azonban *sohasem lezárt*, maga is végtelen processzus, melyben a filozófiának nagyon is konkrét szerep jut: csakhogy ez nem az összefoglaló, a rendszerező szerepe, hanem a *kritikusé*, akinek *nem betöltenie* kell a szaktudomány által meghagyott hiátusokat, hanem fel kell hívnia rájuk a tudomány figyelmét. Kritizálnia kell a szaktudományok nyújtotta világmagyarázatot — és kérdéseket kell feltennie a szaktudományok számára —, részben viszonyítva a köznapi megismerés

nyújtotta ismeretanyaghoz is.¹¹ S ebben a vonatkozásban nem fogadható el Engelsnek az a törekvése, hogy a filozófiát az ismeretelméletre redukálja, ha látnunk is kell, hogy ez annak a helyes felismerésnek a túlhajtása, hogy a *filozófia önmaga* a tudományoktól függetlenül nem törekedhet világgépalkotásra. Mert másrésztől mindenképpen feladata és feladata is marad a filozófiának, hogy a társadalmi fejlődés által objektíve létrehozott értékekre épülő emberi célkitűzés szempontjából tegye vizsgálat tárgyává a szaktudományok nyújtotta világmagyarázatot.

Az egységes és immanens világmagyarázat szükségességének a felismerése — a pozitívizmus és az életfilozófia világmagyarázatával ellentétben — a „Krisis . . .”-ben határozott formában megvalósul. A pozitívizmus eleve lemond az egységes világmagyarázatról, amikor elutasít minden fajta metafizikai kérdés feltevését. A modern pozitívizmusban kialakuló valamennyi egység-követelmény pusztán a megismerés módszereinek egységére vonatkozik, s eleve elutasító minden olyan állásponttal szemben, amely ezt az egységet a leírt objektivitás természetére kívánja visszavezetni. Az nem vitatható, hogy a metafizika elutasítása a pozitívizmusban egyszersmind mindenféle transzcendenciának a tudományból való kiűzését is célozza. Minthogy azonban megszűnik a törekvés mindenféle világmagyarázatra általában is, a pozitívizmus nyitva hagyja a kaput a transzcendens világmagyarázat számára. Lukács György „Az esztétikum sajátosságának” már idézett fejezetében mutat rá a tudomány reális egységét tagadó pozitivisták álláspont szociális gyökereire: „Míg a klasszikus ókor végén az objektív idealizmus a tudományos filozófia konkrét — dezantropomorfizáló — világgépével egy másik szintén konkrét, de antropomorfizáló világgépet állított szembe (gondoljunk Démokritos és Platon, Epikuros és Plotinos ellentétére) a hanyatlás modern tendenciái többnyire egy ismeretelméletre orientálódó szubjektív idealizmusba húzódnak vissza. E visszaesések értelme abban rejlik, hogy — mivel a tudomány dezantropomorfizáló világgépével a tudomány továbbfejlődésének veszélyeztetése nélkül nem lehet már konkrét antropomorfizáló világgépet szembeállítani — „kritikusan” elutasítják az embernek az objektív valóság megismerésére törvő igényét. A tudomány csak a jelenségek világában sűrűghet-foroghat tetszése szerint, mert abból a magánvaló világra, az objektív valóságra vonatkozóan egyáltalában nem lehet következtetéseket levonni. A szubjektívvá vált filozófiai idealizmus az objektív világgép pusztán ismeretelméleti tilalmának álláspontjára vonul vissza.”¹² „. . . a tudomány általánosított eredményeit elutasítják, ha osztályszempontból elviselhetetlenek. Ez természetesen általános érvényű: mindig egy uralkodó osztály helyzetének problematikus voltáról tanuskodik, ha a tudományos eredmények következményeit nem bírja elviselni; az általa felszabadított termelőerők segítségével létrejött tudomány, ha eredményeit módszertanilag és világnézetileg végiggondolják, ellentmondásba kerül osztályuralma ideológiai feltételeivel. A kapitalizmusban kialakult új helyzetet az jellemzi, hogy az uralkodó osztály érdekei meghasonlanak; egy részt nem akarja eltűnni, hogy rés támadjon az uralmát alátámasztó világnézetben, másrészt el kell bukni, ha termelőerőit nem fejlesztené mindig tovább, és ennek megfelelően nem mozdítaná elő a tudományt is.”¹³

¹¹ E kérdésre vonatkozóan lásd: Márkus György: Nyelv, logika és valóság. Kritikai megjegyzések L. Wittgenstein Értekezéséhez. Ludwig Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó, Bp. 1963.

¹² Lukács: Id. mű 151–152. o. ¹³ Uo. 151. o.

Az életfilozófia e kérdéssel kapcsolatos álláspontjáról nem kell külön szólnunk. Világos, hogy ott semmiféle egységes tudományról nem lehet szó, nem lehet szó tudomány és világkép egységéről, hiszen az életfilozófia a világnézeti kérdések megoldását a tudományoktól független, vallás, ill. költészet jellegű filozófia hatáskörébe utalja.

A kifejtettek után már nem szorul külön bizonyításra, hogy Husserlnek — fejtegetéseink elején vázolt — kiindulópontja, egy a tudomány eredményeire épülő világkép követelménye kiemelkedik a modern polgári tudományfelfogás átlagából. Csakhogy ebből a szempontból már nem közömbös, hogy egységes tudományos világmagyarázatról — ahol az egység nem jelent mást és többet, minthogy a tudomány magasabb szférákat mindenfajta transzcendens elem (életerő, szellem) bevitele nélkül fel tudja építeni az anorganikus szférára — vagy filozófiai ontológiáról van-e szó. Husserl azáltal, hogy az egységet a *filozófián belül* tételezi, az egységes világmagyarázat lehetőségét és szükségességét nem mint egy objektív magyarázat lehetőségét és szükségességét fogja fel: az egységet nála a kérdéseknek az „életproblémák” szempontjából történő felvetése teremti meg.

2. *A teoretikus beállítottság mint a természetes beállítottság részmozzanata és mint a praktikus beállítottság tagadása*

A husserli fenomenológia egész módszertanának kiindulópontja a köznapi megismerés és a szaktudományok „kritikátlan” természetes beállítottságának — azaz az ismeret-objektum létezőként való tételezésének — felfüggesztése. A fenomenológiai, illetve „filozófiai” beállítottság a tudat számára adottat, amit a tudat intencionális aktusai konstituálnak, ezen intencionális aktusok korrelátumaként fogja fel, s közömbös ezen intencionális tárgyiség létét vagy nem-létét illetően. Ez az egész koncepció — a husserli fenomenológia kiindulópontja és lényege — határozottan ellentmondani látszik mindannak, amit a husserli egységes tudomány-felfogásról a megelőző fejezetben elmondottunk. Hogyan valósulhat meg a szaktudományok és filozófia egysége, hogyan képezhetik a szaktudományok az egységes „tudomány-filozófia” integráns részét abban az esetben, ha a tudományok beállítottsága a filozófiai beállítottsággal ellentétes köznapi beállítottság?

Az ellentmondás csak látszólagos. A tudományok egysége a *filozófián belül* azáltal valósulhat csak meg, Husserl szerint, *ha a tudomány feladja a természetes beállítottságból szükségszerűen következő objektívizmusát*, ha szakít azzal az ösztönös materializmussal, amely a szaktudományok művelőit — tudatos világnézeti állásfoglalásuktól lényegében véve függetlenül — jellemzi. A filozófia és tudomány egysége csak abban az esetben jön ténylegesen létre, ha a teoretikus beállítottság mintegy kiszakítja magát a természetes beállítottság bűvköréből, s a fenomenológiai-filozófiai beállítottságon belül valósul meg. Itt azonban — ha az előbb vázolt ellentmondás látszata fel is oldódott — egy másik, objektív *szóval feloldhatatlan ellentmondás jön létre* a husserli tudomány-koncepción belül. Ha fel is tesszük, hogy a fenomenológia módszere megoldja mindazokat az ellentmondásokat, amelyek a modern ismeretelméletre orientálódó filozófiai rendszereket a Husserl által szubektíve annyira gyűlölt és megvetett relativizmushoz és szkepticizmushoz vezetik (hangsúlyozzuk, hogy véleményünk szerint Husserlnél itt pusztán látszatmegoldásról van szó), azaz *fel-*

számolja a valóság „lényegét” illető agnoszticizmust, a fenomenológiai módszer szükségszerű következménye — tulajdonképpen kiindulópontja — a *szkepszis a — „lényegtől” elkülönített — létet, az egyedi létezését illetően*. A nem a „lényeg”, hanem a lét egyedi megnyilvánulásait illető szkepszis — amint ezt Lukács kimutatja — nagyon sok esetben — pl. a görög szkepticizmusban — feltétlenül pozitív szerepet játszik, nem az objektív valóság megismerhetőségének tagadását, hanem a köznapi, a látszatban megragadó gondolkodás korlátainak felismerését jelenti, vagy legalábbis ennek az irányába mutat. Ez a szkepszis azonban csak akkor és *addig tölthet be pozitív szerepet, amíg valóban csak a látszat lényeggé tétele, a látszatban való közvetlen megragadás ellen irányul*. Hiszen a látszat nagyon sok esetben — az esetek többségében — nem adekvát, hanem a köznapi gyakorlatban gyökerező szubjektivitás által eltorzított megnyilvánulása az objektivitás — egyedi létezőktől elválaszthatatlan — lényegének. Amint azonban ítéletünket nem pusztán az egyedi létezés épp-így-létének, hanem létezésének vonatkozásában függesztjük fel — amint ez a fenomenológiai módszerben követelmény —, csak az objektivitás platonizáló megkettőzésének segítségével kerülhetjük ki az empirizmusnak a valóság egészére vonatkozó agnoszticizmusát.

Amikor Husserl azt követeli, hogy a tudomány a természetes beállítottság feladásával valósítsa meg egységét, akkor éppen azt követeli, hogy a valóság létét illetően tanúsítson szkeptikus magatartást. Csakhogy *egy ilyen tudomány szükségszerűen közömbössé kell hogy váljék mindenféle praxissal szemben*, mint-hogy a gyakorlati tevékenység, az objektivitás tényleges formálása és alakítása csak egyedi létezők formálásán keresztül valósulhat meg. A tudomány gyakorlattal szembeni teljes közömbösségének tételezése viszont — új formában ugyan — *visszacsempészi a pozitivistá tudománykonceptiót*. Az egységes világkép, a tudomány mint filozófia a fenomenológiai beállítottságon belül csak úgy jöhet létre, ha a valóság részterületeinek manipulatív kezelésmódját nem alárendeli magának, hanem elválasztja magától, ha minden praktikus részfeladat megoldására irányuló törekvést mintegy kirekeszt a tudományból. Minthogy azt Husserl sem tagadja, s nem is tagadhatja, hogy a tudomány segítségével, a tudomány eszközeinek a felhasználásával az ember praktikus feladatokat hajt végre és kell hogy végrehajtsa (amennyiben komolyan veszi a társadalmi válság megoldására irányuló elképzeléseit — bármennyire absztraktak legyenek is ezek —, akkor ezt tekinti az egész „európai” tudomány alapvető céljának is), meg kellene hogy találja azokat a közvetítő mozzanatokot, amelyek a tudománytól a köznapi tevékenységhez, a valóság — akár csak korlátozott részterületekre vonatkozó — átalakításához, formálásához vezetnek. Ilyen közvetítő mozzanatok azonban a létezéssel szemben tökéletesen közömbössé tett tudomány és az egyedi létezés — Husserl által is elismerten — szükségyszerűséggel tételező praxis között nem jöhetnek létre. Ezzel *az egész husserli tudománykonceptió alapvető ellentmondása áll előttünk: a puszta τέχνη, a valóság csupán részleges és manipulatív kezelését megengedő tudomány — nem tudomány*. „A tudomány” azonban — bár feladata éppen a valóság átfogó átalakítása, sőt magának a tudománynak kell Husserl szerint determinálnia a valóság megváltoztatását — *nem alkalmas a valóság manipulatív jellegű kezelésére sem*.

Ennek az alapellentmondásnak a fényében válik csak érthetővé, hogy Husserl meglátásai a teoretikus beállítottság specifikumait illetően, bár részleteikben igen érdekes s megfontolandó gondolatokat tartalmaznak, a maguk

egészében egy alapvetően hamis mozzanatra épülnek. Ez a hamis mozzanat nem más, mint a valóság dezantropomorfizáló tükrözésében kétségtelenül meglévő *közömbösség tartalmi eltorzítása és jogosulatlan eltűlése*.

Husserl kiindulópontja e kérdés elemzésekor a természetes beállítottság vizsgálata, melynek a praktikus beállítottság alapvető és meghatározó formája. A természetes-praktikus beállítottság a beállítottságnak az az alapformája, melyre minden más beállítottság — átállítódások segítségével — ráépül.

„... lényegéből fakadóan egy bizonyos beállítottság önmagában véve az első, illetve ... (formális általánosságban szólva) az emberi létezés egy bizonyos normális stílusa egy első hisztoricitást jelöl, amelyen belül a kultúraalkotó létezés mindekkori tényszerű normálstílusa — minden felemelkedés, vagy hanyatlás, vagy stagnálás mellett — formálisan ugyanaz marad. Ebben a vonatkozásban a természetes, őseredeti beállítottságáról beszélünk, az őseredeti természetes élet beállítottságáról, a — magasabbrendű vagy alacsonyabbrendű, akadálytalanul fejlődő vagy stagnáló — kultúrák első, eredeti természetes formájáról. Minden más beállítottság azután erre a természetesre utal vissza, mint ennek átállítódása. Konkrétebben szólva, a természetes beállítottságú történelmileg tényszerű embercsoportok (historisch faktische Menschheiten) egyikeiben, ennek konkrétan létrejött belső és külső szituációjából egy bizonyos időpontban olyan motívumoknak kellett fakadniok, melyek azon belül először egyes embereket és csoportokat egy átállítódás irányában motívtak.”¹⁴

Mi jellemzi Husserl szerint a beállítottságoknak ezt a történelmi alaptípusát? Mi jellemzi azt az őseredeti természetes életet, amely erre a természetes praktikus beállítottságra épül? „A természetes életet mármint úgy jellemezhetjük, mint naív, egyenesen a világba való beleélést (geradehin in die Welt Hineinleben), a világba, amely mint univerzális horizont bizonyos módon mindig tudatosan jelen van, ugyanakkor azonban nem tematikus.”¹⁵ Az, hogy a világ bár tudatosan, de nem tematikusan, hanem csak mint univerzális horizont van jelen, Husserlnél azt jelenti, hogy az ember törekvései az adott szinten mindig csak a végesre, a konkrétira irányulnak, mindig konkrét, s ennél fogva gyakorlati feladatok megoldását jelentik. „A tudományon kívüli, a tudománytól még nem érintett kultúra — az ember feladata és teljesítménye a végeességben. Az a nyílt-végtelen horizont, amelyben az ember él, feltáratlan, céljai és működése, tevése és vevése, személyes, csoportos, nemzeti, mitikus motivációja, mindez egy végesen áttekinthető környezetiségben (Umweltlichkeiten) mozog. Itt nincsenek végtelen feladatok, ideális szerzemények (Erwerbe), melyeknek végtelensége maga a munkaterület, mégpedig oly módon, hogy ez a dolgozó számára tudatosan egy ilyen végtelen feladatterület létmódja.”¹⁶

Husserlnek ez az elképzelése az ember történelmileg első, őseredeti természetes-praktikus beállítottságáról mindenképpen tartalmazza azt a helyes belátást, hogy az ember elsődleges — és a valósághoz való minden más viszonyát meghatározó — létformája a környező objektivitáshoz való gyakorlati-tevékeny kapcsolata. Sőt, mint a fent idézetekből látható — s ez már világos megfogalmazást nyert a fenomenológiai módszer megalapozását különféle

¹⁴ „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie” (A továbbiakban: Abh. 3. Hua. 6.) 314–315. o.

¹⁵ Uo. 327. o.

¹⁶ Uo. 324. o.

formákban leíró korábbi munkáiban is¹⁷ —, ez a természetes praktikus beállítottság nem csupán történelmileg elsődleges, hanem átállítódások (Umstellungen) bekövetkezése után is az ember alapvető beállítottsága marad, amelyet — ha az individuumok oldaláról vizsgáljuk a kérdést — lényegében véve csak egyesek és csak időlegesen „küzdnek le”.

A természetes-praktikus beállítottság tartalma azonban Husserlnél teljesen elmosódott, s annak ellenére, hogy praktikus beállítottságról van szó, *Husserl a kérdést nem a tevékenység, hanem a tudat oldaláról közelíti meg.* Felismerésének az imént kiemelt pozitívuma — ami általában nem jellemző a polgári gondolkodásra: gondoljunk arra, hogy a visszatükrözés magasabbrendű típusait igyekeznek beleinterpretálni a visszatükrözés történelmileg elsődleges, köznapi-mágikus formájába —, ha a kérdést nem az ember tudati beállítottsága, hanem tevékenysége felől közelítené meg, lehetővé tenné a megismerés történelmi és materialista felfogásának kibontakoztatását. Husserlt azonban ez a beállítottság kizárólagosan mint *tudati beállítottság* érdekli, s nem is tesz kísérletet arra, hogy a tevékenységgel való kétoldalú kapcsolatát és egységét megvizsgálja (azért beszélünk kétoldalú kapcsolatáról, mert a tudati beállítottságnak a tevékenységre gyakorolt hatásával Husserl is tisztában van, a kapcsolatot másik oldalát — a lényegesebbet — azt, ahogyan a tevékenység meghatározza a tudati „beállítottságot” nem elemzi). E beállítottságtípus tartalmi elmosódottsága is innen adódik. Az embernek ezen a történelmileg elsődleges kultúrfokán felmerülő feladatokat — az előbbieknél megfelelően — mint szubjektív feladatokat, mint tudatosan átgondolt és valóban a végesre irányuló célkitűzéseket elemzi, s nem látja azt, hogy ezek a feladatok — tudatosodásuk fokától függetlenül, s éppen ezt meghatározólag — mint objektívek adóttak az ember számára. A „feladatok” *objektivitása* az ember természeti létfeltételeiben és e létfeltételek állandó emberi elsajátításában és alakításában meghatározó szerepet játszó, az ember és természet közötti anyagcserét közvetítő *munkatevékenységben rejlik.* Minthogy Husserlt a praktikus beállítottságból csupán az emberi célkitűzések praktikus jellege érdekli, s maga az a praxis, amelyik ezt a beállítottságot meghatározza, érdeklődési körén teljesen kívül marad, nem látja az emberi tevékenységnek azt a mozzanatát, amelyik nemcsak az adott korszak emberi tevékenységformáinak totalitását, hanem az emberi létet minden megnyilvánulásában, s nemcsak az adott korszakban, hanem abból kiindulóan az egész történelemben meghatározza — a munkatevékenységet.¹⁸

A primitív emberi tevékenység — munkatevékenységen alapuló — „szerkezetének” fel nem ismerése következtében teljesen egyoldalúvá válik az is, amit Husserl ezen primitív beállítottság végességéről állít. Nem vitás az, hogy amíg mindenfajta emberi tevékenység csupán praktikus célok elérésére irányul (s a közvetlen munkatevékenységben mindig erre irányul), addig az emberi tudat — az objektivitás szubjektív tükörképe — megragad a végesben, az ember nem válik képessé az objektivitásnak mint végtelen totalitásnak meg-

¹⁷ Die Idee der Phänomenologie. 1907 (postumus kiadás), „Ideen einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen, Philosophie (1913), „Chartesianische Meditationen” (1931). Történelmi formában először a „Krisis...”-ben, illetve a „Krisis...”-szel kapcsolatos tanulmányokban vetődik fel.

¹⁸ Ez természetesen nem az adott korszak vizsgálatának egyoldalúságaiból adódik. Maga ez az egyoldalúság szükségszerű következménye Husserl szellemtörténeti beállítottságának.

ragadására. Az ember munkatevékenysége azonban objektíve már magában hordozza a végtelenség mozzanatát. A munkafolyamatnak, szemben mindenfajta állati tevékenységformával, alapvető sajátossága, hogy részmozzanatainak végsősége ellenére végtelen folyamat, amely nem zárul le az egyes konkrét — s kezdetben csak konkrétágában tudatos — rész-célkitűzések megvalósításával, hanem a konkrét feladatok, célkitűzések megvalósításának „melléktermékeként” létrejött munkaeszközökben objektíválódva történelmi összefolyamattá válik. Az emberre, az emberi tevékenységre megszületésének pillanatától fogva jellemző az *univerzalitás*. Az állat számára a cselekvésének tárgyi környezetét alkotó objektivitásból csak az létezik, amit faji-biológiai sajátosságainál fogva ebből a környezetből felhasznál (elfogyaszt), illetve ami létét veszélyezteti. Ebből a szempontból, az állathoz való „viszonya” szempontjából a világ, a természet — minőségi vonatkozásban — véges világ, a világ mint az állati egyed környezete csak az imént említett tárgyi mozzanatokot tartalmazza. Ezzel szemben a világ mint az emberi tevékenység, az emberi-társadalmi praxis környezete végtelen, azaz maga a minőségi és mennyiségi értelemben egyaránt végtelen objektív világ — legalábbis potenciálisan — egybeesik az ember „környezetével”. Azáltal ugyanis, hogy az ember az objektív természethez való *viszonyában* nem biológiai adottságaira, testi szerveire utalt, hogy az ember és a természet között lejátszódó anyagcsere-folyamat közvetítő elemévé a munkaeszközök válnak, az ember a természeti objektívitás *bármely mozzanatát* felhasználhatja a maga praktikus céljainak megvalósításra, szükségleteinek kielégítésére. Az emberi szükségletek bővülése, differenciálódása, sokoldalúvá válása maga is azért jöhetett létre végtelen történelmi folyamatként, mert az emberi tevékenység kiemelkedik az emberi szervezet biológiai adottságai által determinált formákból.

Az emberi tudat végtelensége, az a tény, hogy a „végtelenség maga válik tudatosan felismert munkaterületté” — ha mint tudati „átállítódás” a történelmi fejlődés viszonylag késői terméke is, s ha a köznapi megismerésforma számára mindig csak mint horizont, s nem tematikusan van is jelen, benne rejlik magában az *emberi* tevékenységben, amely — mint mondtunk — potenciálisan univerzális, végtelen tevékenység. És csak a munkafolyamat ezen objektív „végtelenségének” — itt nem elemezendő — bonyolult áttételeken keresztül megvalósuló hatásaképpen jöhet létre az emberi tudat, „beállított-ság” végtelensége is.

Husserl azonban mindebből semmit sem lát meg, ennél fogva azok az átállítódások, amelyek nála az emberi történelem magasabb szintjein az emberi tudatban végbemennek, teljesen megmagyarázatlanok és megmagyarázhatatlanok maradnak.

Husserl *eltekint a praxis szerkezetének vizsgálatától*, s a primitív emberi praxist különböző célmegvalósítások, feladatvégrehajtások kaotikus konglomerátumának fogja fel, ennél fogva nem látja — mint mondtunk — a munkatevékenység meghatározó szerepét mindenféle praktikus emberi megnyilvánulás vonatkozásában. Ezért mindazok az emberi tevékenységformák, melyeket Husserl a gyakorlat fogalmába sorol be, pusztán *individuális aktusok*, individuális aktusok akkor is, ha az adott tevékenységforma egy társadalmi csoport, nemzet stb. tagjainak mindegyikére vagy legalábbis többségére jellemző. Az egy meghatározott társadalmi egységre jellemző tevékenységtípusokat az adott társadalmi egység környezete (Umwelt) szabja meg, *ezt a környezetet azonban Husserl teljesen szubjektív formában fogja fel, a környezet változását*

nem a környezet objektív, az emberi termelőtevékenység segítségével történő megváltozása, hanem az ember környezetről akotott szubjektív képének a megváltozása jelenti. A környezetnek ez a felfogása teljes összhangban van az emberi tevékenységnek azzal az előbbieken már jellemzett idealista felfogásával, amely az emberi tevékenység teleologikus jellegének abszolutizálásával a tudatot teszi a tevékenység meghatározó elemévé, s teljesen figyelmen kívül hagyja a tevékenység objektív feltételeit. Minthogy pedig az emberi tevékenység társadalmisága nem a pusztán együtt-tevékenykedésben (ez — önmagába véve — az állatvilágban is megtalálható), hanem elsődlegesen a tevékenység objektív feltételeinek, emberi tevékenység tárgyiasult formáinak elsajátításában és felhasználásában rejlik, az objektív feltételek figyelmen kívül hagyása a tevékenység, a praxis társadalmiságának fel nem ismeréséhez vezet.

Husserl azt nem látja, hogy az objektivitás és az ember kapcsolata (elsődlegesen praktikus kapcsolata) maga társadalmi kapcsolat, mert az az eszköz, amelyet az ember önmaga és a munka tárgya közé iktat — s a munkatevékenység mindig eszköz felhasználásán alapszik — társadalmi tevékenység terméke, tárgyá, tárgyivá lett emberi képesség és tevékenység. Az emberi tevékenység társadalmiságának és egyben történelmi jellegének determináns mozzanata éppen abban rejlik, hogy szinte minden egyes emberi cselekedet megelőző cselekedetek végtelen sorát feltételezi, méghozzá abban a formában, hogy ezen megelőző cselekvések tárgyivá lett eredményét használja fel. Az emberi tevékenység ilyen értelmű társadalmisága a munkatevékenységből nő ki, a munkatevékenység az a meghatározó tevékenység típus, amelyen az összes többi emberi tevékenység típus társadalmisága is alapszik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az összes többi tevékenységforma ne lenne éppen úgy társadalmi jellegű, mint maga a munkatevékenység. Csakhogy a közvetlen munkatevékenységtől történelmileg elkülönült tevékenységformák esetében a társadalmiságnak ez a mozzanata nem ismerhető fel olyan világosan, ha más vonatkozásban esetleg a tevékenység típusok „tipikusan emberi” jellege szembeütőbb is. Így a közvetlen munkatevékenységtől elkülönült szellemi tevékenység, a teoretikus gondolkodás *par excellence* emberi jellege első megközelítésében is tökéletesen világos (a gondolkodás mint az ember differentia specificája egészen nyilvánvaló), míg a munkatevékenység esetében az emberi tevékenységformák „elfogulatlan” szemléltője esetleg arra a megállapításra jut, hogy az — az állati tevékenységre is jellemző szükségletkielégítés — egy specifikus formája. Csakhogy a gondolkodás — mint valóban specifikusan emberi tevékenységforma — társadalmisága is csak akkor válik valóban érthetővé, a társadalmiság mozzanata csak akkor nem redukálódik a pusztán emberi¹⁹ mivoltára, ha minden tevékenységforma társadalmisága lényegének ismerjük fel, hogy az adott tevékenység feltételét tárgyiasult, objektívalódott megelőző emberi aktusok képezik. Ami természetesen nem jelenti azt, hogy a gondolkodás *par excellence* társadalmisága nélkül ne lenne felismerhető (pl. antikvitás). A társadalmiság tényleges struktúrájának fel nem ismerése esetén azonban — különösen a polgári gondolkodásnak az individualitást előtérbe állító tendenciái következtében — a gondolkodás ezen társadalmiságának felismerése semmiképpen sem

¹⁹ Mindaz, ami emberi, az — a társadalom marxi analízisének fényében — természetesen társadalmi is. Csakhogy a marxi társadalomontológia nem az emberi individuum sajátosságából vezeti le a társadalmiságot, hanem éppen megfordítva — a társadalmiságból az emberi individuum sajátosságait.

valószínűleg meg szükségszerűen. Társadalmának Husserl tulajdonképpen csak az ember szellemi tevékenységét tekinti (melyet — mint az idealizmus általában is — teljesen önállóvá tesz), mert csak itt fedez fel az emberi-társadalmi szférára kizárólagosan jellemző mozzanatokot. Minthogy azonban a szellemi tevékenység társadalmi jellegét pusztán azon az alapon tételezi, hogy e tevékenység típusnak csak valamiféle közösségen belül van „értelme”, a társadalmiságot, mindenféle tevékenység társadalmiságát, individuális aktusok pusztán összességének fogja fel. Az emberi gyakorlatnak leszűkítése az individuális gyakorlatra szorosan kapcsolódik az emberi gyakorlat végességének-végtelenségének előbb elemzett problémájához, s mint láttuk, alapját képezi a beállítottságok közötti átmenetek tisztázatlanságának.

Az eddig elemzett természetes praktikus beállítottságból Husserl szerint a beállítottságoknak többféle magasabb rendű típusa nő ki. Pontosabban igen nehéz lenne azt állítani, hogy ezek a magasabb rendű beállítottságok Husserl-nél kinőnek az eredetiből. Igaz, azt mondja — mint ezt már idéztük —, hogy „minden más beállítottság azután erre a természetesre utal vissza mint annak átállítódása”. Ez a „visszautalás” azonban nem jelent mást, mint hogy bármelyik magasabb típusú beállítottság felfogható az alapbeállítottság meghatározott mozzanatainak átállítódásaként, de nem nyújt semmiféle meggyarázatot arra vonatkozóan, hogy miért következett be ez az átállítódás, illetve hogy melyek az eredeti beállítottságnak azok a belső mozgásai, melyek annak meghatározott átállítódása irányában hatnak. Érdekes a „Krisis . . .”, illetve a „Krisis . . .”-szel kapcsolatos tanulmányok egyetlen olyan helyét idézni, ahol Husserl egyáltalán utal arra, hogy az elméleti beállítottság létrejöttének meghatározott „ténybeli” okai vannak. „Természetesen az elméleti beállítottság kialakulásának, mint mindennek, ami történelmileg jött létre a történelmi történes konkrét összefüggésében, megvan a maga ténybeli motivációja. Ebből a szempontból magyarázatra szorul, hogy a VII. századi görögység jellegéből és élethorizontjából, környezete nagy és már magas kultúrájú nemzeteivel való kapcsolatában hogyan állhatott be, és — először egyeseknél — hogyan lehetett szokássá a *ἰσχυράειν*. Ennek részleteibe nem bocsátkozunk.”²⁰ Hangsúlyozzuk, ez az egyetlen olyan hely, ahol a probléma egyáltalában felmerül, s Husserl itt sem „bocsátkozik a részletekbe”, holott a „Krisis . . .” egyetlen olyan műve, ahol a problémákat történelmi szempontból kívánja felvetni.

Az eredeti beállítottság átállítódását illetően két eset lehetséges. „Az új beállítottság érdekei vagy a természetes életérdekeket, illetve — ami lényegében ugyanaz — a természetes praxist kívánják szolgálni, akkor az új beállítottság maga is praktikus . . . A magasabbfokú praktikus beállítottsággal szemben azonban (melyet rövidesen mint a vallási-mitikus beállítottságtípust fogjuk megismerni) az általános természetes beállítottság megváltozásának még egy lényegi lehetősége áll fenn, nevezetesen az e l m é l e t i b e á l l í t t s á g: természetesen csak előzetesen nevezük így, minthogy belőle szükségszerűen kifejlődik a filozófiai teória amely azután öncéllá és érdeklődési területté lesz.”²¹

Mi az, ami mindkét magasabbrendű beállítottságtípust (praktikusát és teoretikusát egyaránt) az eredeti természetes-praktikus beállítottságtól

²⁰ Abh. 3. Hua. 6. 331—332. o.

²¹ Uo. 328. o.

megkülönbözteti? Minthogy az eredeti természetes praktikus beállítottság alapvető mozzanata annak végessége, az ebből való kiemelkedést az új beállítottságok *univerzalitása* jellemzi.

Mint már a fenti idézetből is kitűnik, az eredeti beállítottságnak az az átállítódása, amely egy, továbbra is praktikus, immár azonban nem véges, hanem univerzális beállítottságot jelent, Husserl szerint nem más, mint a mitikus-vallási beállítottság. Husserlnek az erre a beállítottság-típusra vonatkozó meglátásai egész beállítottság-elméletének legérdekesebb mozzanatát képezik. A mitikus-vallási világgéppel kapcsolatos felfogása, a mitikus-vallási világgéppnek a teoretikus-filozófiai világgéppel való határozott szembeállítás, annak felismerése, hogy a keleti típusú filozófiák és a görög filozófia principiálisan különböző úton járnak, hogy a keleti filozófiák útja — ha azok össze is férnek bizonyos részleges, akár magas fejlettségű természettudományos eredményekkel — nem vezet és nem vezethet a valóság tudományos megismerése felé, mindez önmagában véve azt jelentené, hogy Husserl felismeri a valóság antropomorf és dezantropomorf tükrözésének elvileg ellentétes magát, s minthogy a maga részéről a fejlődés görög útja mellett tör lándzsát, megindul a tudományos-materialista világgép kidolgozása felé. Itt ismét egy olyan mozzanattal találkozunk, amelyik Husserl felfogását élesen megkülönbözteti az életfilozófiai állásponttól. Nála vallás és filozófia nem egymással egyenértékű, pusztán csak történelmileg jogosult megoldási kísérletek az emberi cselekvés szubjektív értelmének megkonstruálására. Ez Husserlnél csak a vallásra jellemző. A filozófia feladata nála nem közvetlenül az emberiség praktikus életkérdéseinek a megoldása. A filozófia ezeket a kérdéseket csak közvetetten oldhatja meg, de éppen ezáltal ténylegesen megoldhatja. A filozófia-tudomány feladata, hogy objektív képet adjon a valóságról, *megismerje* a valóságot, s ezen objektív ismeretanyag alapján objektív, az adott korlátozott történelmi relativitáson felülemelkedő választ adjon az emberi cselekvés lehetőségeire, céljára és értelmére vonatkozóan.

A vallás és a filozófia feladatának ez az éles különválasztása, a „világgép-probléma” vallásos megoldásának elutasítása Husserlnél határozott formában megvalósul. Az azonban már eddigi elemzéseink alapján is tökéletesen világos, hogy Husserl a tudomány dezantropomorfizáló tendenciájának s e tendencia szükségyszerűségének, történelmileg „pozitív voltának” a felismerése ellenére a filozófia-tudomány válságából a kiutat az antropomorfizáló tendencia visszaállításának segítségével kívánja megoldani.

A mitikus-vallási beállítottság magasabbrendűsége az eredeti praktikus beállítottsággal szemben — mint mondtuk — Husserl szerint pusztán e beállítottság univerzalitásában nyilvánul meg. Az univerzalitás semmi egyebet nem jelent, minthogy ezen a beállítottságon belül a világ mint totalitás „tematikussá lesz”, azaz az ember a világnak mint egésznek a létét és „működési mechanizmusát” teszi vizsgálat tárgyává, a véges-praktikus beállítottság keretei között már feltáruló, s az ember köznapi tevékenysége szempontjából nélkülözhetetlen, de pusztán az erre a tevékenységre vonatkoztatott felismeréseket mintegy beléhelyezi a világra mint egészre vonatkozó elképzelések összességébe. Ez a mitikus-vallási beállítottság két vonatkozásban is megmarad a praktikus szférában. Egyrészt „... mindennek a spekulatív tudásnak... az a célja, hogy az embert a maga emberi céljaiban szolgálja, hogy az ember a maga világban való életét (Weltleben) a lehető legboldogabban alakíthassa, a maga életét betegségtől, mindenfajta sorstól, ínségtől és haláltól megóv-

hassa”²² Azaz, ez a beállítottság praktikus a maga célját illetően, közvetlenül nem világmagyarázatot, világképet kíván nyújtani, hanem segítséget akar adni az embernek gyakorlati céljai megvalósításához. Világkép jellege csupán onnan adódik, hogy azok a gyakorlati célok, melyeknek megvalósítását elő kívánja segíteni, nem egyedi célok és feladatok, hanem az emberi élet és tevékenység egészére vonatkoznak.

Másrésről ez a mitikus-vallási beállítottság praktikus abban az értelemben is, hogy közvetlenül az emberi praxisból, méghozzá a köznapi praxisból eredő felismeréseket általánosít, az emberi tevékenység teleologikus jellegére vonatkozó belátásokat *közvetlen analógia* segítségével átteszi a valóság egészére. Ez az analógia természetesen teljes egészében jogosulatlan, ennek eredményeképpen jön létre az objektivitás antropomorfizáló jellegű tükrözése.²³

A vizsgált beállítottság praktikus jellegének ezt a második oldalát Husserl inkább csak megsejti, mintsem hogy tudatosan végiggondolja. „Itt a mitikus természeti beállítottsághoz egyelőre és közvetlenül nemcsak emberek és állatok, valamint más ember- és állatalatti lények tartoznak, hanem emberfeletti is. Az ezeket mint mindenséget átfogó tekintet praktikus, nem mintha az ember — aki természetes éledegelésében aktuálisan csak különös realitásokban érdekelt —, valaha is eljuthatna oda, hogy számára hirtelen minden egyformán és egyszerre praktikusan relevánssá válna. Amennyiben azonban az egész világot keresztül-kasul mitikus hatalmak uralják, és az emberi sors, közvetlenül vagy közvetve, attól függ, hogy ezek a mitikus hatalmak miként működnek, az univerzális-mitikus világszemléletet esetleg a praxis gerjeszti, s annyiban maga is praktikus érdekeltégű.”²⁴ Mint látható, Husserl nem mond ki itt többet, minthogy a beállítottságnak ezt a típusát — amely célját tekintve is praktikus — valamiféleképpen maga a praxis „gerjeszti”, valamint azt, hogy a világot kormányzó és uraló emberfeletti hatalmak elképzelése valamiféleképpen kapcsolatban áll e beállítottság eredetét és célját tekintve praktikus jellegével. Az a tény természetesen, hogy ennél nem mond ki többet, mitsem változtat a kimondottak igazságán. De álláspontunk szerint nem véletlen, hogy nem mond ki többet. Nem valósulhat meg ezen antropomorfizáló világkép, „beállítottság” gyökereinek a feltárása Husserlnél azért, mert — amint ezt már részletesen elemeztük — nincsen tisztában az emberi praxis alapvető szerkezetével.

Ugyanitt kell keresnünk azt az okot is, amelyik Husserlnek a teoretikus beállítottságról, a valóság tudományos-filozófiai visszatükrözésének alapjáról alkotott felfogását problematikussá teszi. „Az elméleti beállítottság . . . teljes egészében *nem-praktikus*.”²⁵ „Az embereket (a görögöknél — V. M.) megragadja egy olyan világszemlélet és világmegismerés szenvedélye, amely minden praktikus érdektől elfordul . . . az ember *közömbös nézővé válik*.”²⁶ A tudománynak ez a nem-praktikus jellege, a gyakorlattól való teljes különállása, a gyakorlattal szembeni teljes közömbössége nem magára a tudományra jellemző, nem áll a tudományra megszületésének pillanatában a klasszikus görög korszakban sem, még akkor sem, ha maga ez a születőben levő tudomány ezt hiszi

²² Uo. 311. o.

²³ E problémakomplexum részletes marxista kifejtését lásd Lukács: „Az esztétikum, sajátossága” I. I. fej. 1.

²⁴ Abh. 3. Hua. 6. 330. o.

²⁵ Uo. 328. o. Kiemelés tőlem — V. M.

²⁶ Uo. 331. o. Kiemelés tőlem — V. M.

magáról. Husserl idézett felfogása nem lép túl a megszülető görög tudomány önértékelésének bizonyos — s az egészből kiszakított — mozzanatán, azon, amit Arisztotelész állít a filozófiáról. „... az első filozófusok is a tudományt a tudás kedvéért keresték, s nem a belőle fakadó más egyéb haszonért.”²⁷ Sőt feltétlenül azt kell állítanunk, hogy Arisztotelész felfogása — minthogy ő nem a tudományról általában, hanem a filozófiáról, a bölcsességről (szófia) beszél — közelebb áll az igazsághoz. Kétségtelen, hogy a görög filozófiának, a görög tudománynak a praxissal szemben sokkal elutasítóbb a viszonya, mint mondjuk a korai polgári gondolkodásnak, melynek képviselői a tudomány feladatát egyértelműen a praxis szolgálatában látják. „A tudományok célja... az, hogy új találmányokkal és javakkal gazdagítsák az emberi életet.”²⁸ A görög rabszolgatartók osztályának a kétkezi munkával szembeni megvetése azt eredményezi, hogy a tudományos-filozófiai megismerés célját a görög gondolkodók a pusztá kontemplációra, a „szemlélődő élet örömeire” redukálják, s annál magasabbrendűnek tekintenek valamely tudást, minél távolabb áll mindenfajta gyakorlati haszontól.²⁹ „Ha pedig egyszerre több mesterség feltalálásáról van szó, amelyek közül némelyek az életszükségletekre, mások pedig a szemlélődő élet örömeire vonatkoznak, az utóbbiak föltalálói mindig bölcsőbbeknek tartjuk az előbbieknél, mert az ő tudományuk nem a haszonra irányul.”³⁰ Mégis — mint mondtuk — Arisztotelész felfogása közelebb áll az igazsághoz, mint a husserli elképzelés, minthogy a görög közfelfogást tükrözi, annak a korszaknak a közfelfogását, ahol a tudós-filozófus tényleges működése valóban nem irányul semmiféle termelési-gyakorlati haszon elérésére, ahol a tudománytól a termelő-praxis felé irányuló hatás csak esetleges, s igen bonyolult közvetítésekön keresztül valósul meg. Ugyanez az álláspont a XX. században, amikor a tudomány alapvető szerepet játszik a termelő-gyakorlat irányításában és magasabb szintre emelésében, már semmiféle vonatkozásban sem állja meg a helyét. Különösen akkor nem, ha ezt a közömbösséget valaki Husserl módján nem egyszerűen a tudomány egyes művelőire, a tudósokra vonatkoztatja, hanem magára a tudományra, pontosabban a teoretikus beállítottságra, amely szerinte minden tudomány alapját képezi. Az ugyanis vitathatatlan, hogy akár igen jelentős tudományos eredmények is megszülethetnek úgy, hogy megalkotójuk figyelmét nem köti le vagy akár teljesen el is kerüli eredményeinek gyakorlati alkalmazhatósága. A teoretikus tudósnak a gyakorlathoz való viszonya azonban egészen más kérdés, mint magának a tudománynak és a gyakorlatnak a viszonya.

Ha Husserlnek a teoretikus beállítottsággal kapcsolatos koncepcióját pusztán az eddig vizsgáltak alapján ítélnénk meg, nem látnánk ennek leglényegesebb mozzanatait. A tudomány, a teoretikus beállítottság közömbösségének tételezésében ugyanis egy helyes felismerés jelentkezik eltorzult formá-

²⁷ Arisztotelész: *Metafizika*. Felsőoktatási Jegyzetellátó, Bp. 1957. 8. o.

²⁸ Bacon: *Novum Organum* I. Bacon: *Novum Organum* I. és *Új Atlantis*. Művelt Nép, Bp. 1954. 56—57. o.

²⁹ A klasszikus görög gondolkodás viszonya a praxishoz különben szintén nem ilyen egyértelmű. Egyrészt határozottan meg kell különböztetni ebben a vonatkozásban az attikai és a kisázsiai ión irányzatokat, másrészt differenciálni kell a praxis különböző területeinek vonatkozásában. Még a gyakorlattól legtávolabb álló szemlélődő bölcsesség is igen szoros kapcsolatban áll a görögöknél — a többi között Arisztotelésznel — az állampolgári tevékenységgel. E kérdésekkel kapcsolatosan lásd Heller Agnes: *Arisztotelész etikája* (Akad. Kiad. Bp. 1966.) c. munkáját.

³⁰ Arisztotelész: *Id. mű* 5. o.

ban. Husserl szerint az igazi tudomány nem lehet közömbös az élet, a gyakorlat problémái iránt. A tudománynak végső soron éppen az lenne a feladata, hogy megoldja az emberiség legégetőbb életproblémáit. Husserl ténylegesen fel is tételez egy magasabbrendű, tudományt már felhasználó, a tudományra épült társadalmi gyakorlatot, csak hogy a praxisnak ezt a magasabbrendű formáját élesen elválasztja az eddig létező tudománytól. „Mert az univerzális beállítottságnak még egy harmadik formája is lehetséges (szemben a természetes beállítottságon alapuló vallási-mitikus beállítottsággal egyrészt, és az elméleti beállítottsággal másrészt), nevezetesen a mindkétoldalú érdekeknek a teoretikustól a praktikus beállítottság felé történő átmenetben megvalósuló szintézise, úgy hogy a zárt egységességben és mindenféle praxistól való elvonatkoztatásban (Epoché) felnövekvő elmélet (az univerzális tudomány) arra lesz hivatottá (és ezt az elhivatottságát önmaga elméleti belátással bizonyítja), hogy a — konkrét létezésében mindenekelőtt és mindig természetesen élő — emberiséget új módon szolgálja. Ez új típusú praxis formájában történik, minden élet és minden életcél, minden — az emberiség életéből már kinőtt — kultúrképződmény és kultúrrendszer univerzális kritikájának formájában, és ezzel egyszerre maga az emberiség és az emberiséget kifejezett vagy ki nem fejezett formában vezérlő értékek kritikájának formájában; továbbá egy olyan praxis formájában, amely arra irányul, hogy az emberiséget az univerzális tudományos ész segítségével mindenféle igazságnormák szerint felemelje, egy alapjaiban új emberiséggé változtassa, amely — abszolút teoretikus belátások alapján — képes önmaga felelősségének abszolút vállalására.”³¹

Az itt mondottakat értelmezhetnénk úgy is, hogy bennük, talán kicsit eltúlzottan, de az a helyes belátás jut kifejezésre, hogy a tudományos elméletalkotás és a közvetlen gyakorlati tevékenység viszonya közvetett; hogy a tudomány sohasem válhatott volna a világot mint totalitást magyarázó visszatükrözés-formává, ha nem emelkedett volna ki a köznapi-praktikus szférából, ha nem tűzte volna ki feladatául azt, hogy leírja a világot olyannak, amilyen, függetlenül attól, hogy ebből az objektív világból mi az, ami az ember adott korszakbeli tevékenységformái szempontjából jelentős, s függetlenül attól, hogy az ember céljainak megvalósítása, szükségleteinek kielégítése miféle tevékenységformákat tesz szükségessé; annak belátást, hogy a tudomány éppen azért képes az emberi praxis minőségileg magasabbrendűvé tételére, mert annak minden egyes konkrét mozzanatát el tudja helyezni, mintegy be tudja építeni az objektív realitás totalitásának összefüggéseibe, azaz nem a világot értelmezi az emberi praxistól kiindulva, hanem az emberi praxist a világból kiindulva. Ha azonban így értelmezzük a fentieket, akkor ezzel egyszerre azt állítjuk, hogy mindaz, amit Husserl a teoretikus beállítottságról, a teoretikus beállítottságnak a gyakorlattal való kapcsolatáról mond — kiáltó ellentmondásban van Husserl egész szemléletmódjával, egész fenomenológiai módszerrel. Ha igaz lenne az, hogy Husserl szerint az emberi társadalomformáló, társadalomalakító gyakorlat megújításának, az „európai” ember „teleologikus küldetésének” megvalósítása a természeti és társadalmi objektívitás tényleges megismerésén alapszik, akkor hogyan magyarázhatnánk azt, hogy az igazi tudományosság megvalósítását Husserl a valóság zárójelbe tételén alapuló fenomenológiai módszernek a tudományokba való bevitelétől várja?

³¹ Abh. 3. Hua. 6. 329. o.

Az ellentmondást Husserl tudománykoncepciójában nem ehelyütt kell keresnünk. Szó sincsen arról, hogy Husserl fenomenológiai módszere a „Krisis . . .”-ben már csak valami felesleges „toldalék” lenne, melyet elvethetünk, s melynek elvetése után egy alapján véve materialista és történelmi tudománykoncepció körvonalai bontakoznának ki Husserl utolsó művéből. Éppen ellenkezőleg: mindaz, amit Husserl a „Krisis . . .”-ben a tudományról állít, csak a fenomenológiai módszer fényében válik igazán érthetővé, s a dolgok talán kissé bizzar dialektikájának eredményeképpen az a helyzet áll elő, hogy amikor a husserli rendszer a maga egészében egyre tudományellenesebbé válik, ezen az egészen belül számos olyan részmozzanat kibontakozása vált lehetővé, melyek az egészből kiszakítva igen jelentős, tudományos materialista meglátások csíráit képezhetnék. De ez csak elvont lehetőség, mert e mozzanatok nem szakadnak ki az egészből, nem kerülnek ellentmondásba az egészszel, hanem szervelesen illeszkednek bele.

Az ellentmondást nem a fenomenológiai módszer, a husserli összkonceptió és Husserlnek a tudományra vonatkozó elképzelései között kell keresnünk. Az ellentmondás már magában a tudománykonceptióban rejlik, s ez a husserli összkonceptió ellentmondásosságának következménye. Ennek bizonyításaképpen idéznünk kell Husserltől előbbi gondolatmenetének folytatását. *„A teoretikus univerzalitás és az univerzális érdekeltsgű praxis e szintézise előtt azonban nyilvánvalóan fennáll az elmélet és gyakorlat egy másik szintézise — nevezetesen az elmélet korlátozott eredményeinek, az elméleti érdekek univerzalitását a specializációban elveszni hagyó szaktudományoknak a természetes élet gyakorlatára való alkalmazása. Itt tehát az eredeti-természetes és a teoretikus beállítottság a végességben kapcsolódik össze.”*³² Mint látható, Husserl határozottan szembeállítja a tudományos eredmények speciális részterületekre történő alkalmazását, a közvetlen mindennapi szférában történő alkalmazását elmélet, filozófiai világkép és általában vett emberi gyakorlat magasabbrendű szintézisével. Ez a szembeállítás egy szempontból feltétlenül jogosult, sőt, azt kell mondanunk, hogy ennek a szempontnak a meglátása a tudomány dezantropomorfizáló és a vallás antropomorfizáló tükrözésmódjának a szembeállításához, e két visszautkrözésmód elvi ellentétességének belátásához elengedhetetlen. Arról van szó — amit futólag már említettünk —, hogy a valóság egyes részterületeinek tudományos magyarázata, az e részterületekre irányuló emberi praxis tudományos alapokra helyezése nagyon jól megfér a valóság egészének vallásos-antropomorf magyarázatával. „Csupán” azt teszi lehetetlenné, hogy az ember a valóság egészét mint egységet tegye tudatos tevékenységének területévé azaz urrá legyen saját történelmén. Husserl felismerése e tekintetben valóban jelentős, felismeri azt, amit Lukács György úgy fogalmaz meg, hogy „. . . a munkatapasztalatok kibontakozása sok egyedi, olykor nagyon fejlett tudományt (matematika, geometria, csillagászat stb.) hozhat létre ugyan, de ha a tudományos módszereket nem általánosítják filozófiailag és nem állítják az antropomorfizáló világnézetekkel szembe, akkor megtörténhet, hogy egyes eredményeik a legkülönbözőbb mágikus, vallásos világnézetekhez alkalmazkodnak, ezek bekebelezik őket és az egyes szakterületeken végbemenő tudományos haladás a mindennapi életre semmilyen hatást nem gyakorolhat.”³³

³² Uo. Kiemelés tőlem — V. M.

³³ Lukács: Az esztétikum sajátossága I. köt. 128. o. Husserl a marxizmushoz hasonlóan felismeri, hogy éppen ez történt a keleti fejlődésben. Lukács: „A Kelet sok tekintetben igen fejlett csillagászatát a megszemélyesítő fogalmi rendszerekbe be lehet építeni.

Annak meglátása azonban, hogy meghatározott objektív összefüggések felismerése és gyakorlati alkalmazása még nem jelenti a valóság tudományos jellegű megközelítését, Husserlnél odavezet, hogy a tudományos részeredmények gyakorlati alkalmazását, felhasználását és az „igazi” tudományra épülő emberi gyakorlatot *szembeállítja egymással*. Az történik, hogy amikor — mert az eddigi tudományos haladás a görögségből kiinduló európai szellemiségen belül, úgymond, nem hozta meg tudomány és praxis magasabbrendű szintézisét³⁴ — az európai tudományos fejlődés egészét az „objektivizmus” vádjával marasztalja el, azaz azzal, hogy ez a tudomány a jelenlegi formájában nem képes az emberi szellemiségnek a megragadására, az emberi szellemiségnek a maga világképébe való beépítésére, ezt az „objektivizmust” a teoretikus beállítottság „közömbösség-mozzanatának” keresztül nem vitelével kívánja megmagyarázni. Felfedezi, meglátja azt, hogy a tudománynak pusztán részterületekre történő alkalmazása *megfér* a vallásos mítikus beállítottsággal, s ebből arra következtet, hogy a tudományos eredmények részterületekre történő alkalmazása önmagában véve megengedhetetlen, mert *szükségszerűen* megakadályozza az egységes világkép-filozófia-tudomány megalkotását. Ha a tudomány praktikus feladatok megvalósítását tűzi ki céljául, akkor szerinte eleve lemond arról, hogy egy majdani magasabbrendű praxist megalapozó világképet megalkothasson, mert ekkor nélkülözi teoretikus beállítottságának lényegi, meghatározó mozzanatát — a közömbösséget.

Szó volt már arról, hogy a „közömbösség” mozzanatának — ha helyesen értelmezzük — valóban helye van a valóság elméleti tudományos visszatükrözésének folyamatában. Az elmélet, a tudomány valóban „közömbös” kell hogy legyen a közvetlen gyakorlati tevékenységgel szemben abban az értelemben, hogy nem állhat meg az objektivitás azon mozzanatainak feltárásánál, melyek közvetlenül nélkülözhetetlenek az ember előtt már felmerült gyakorlati feladatok megvalósításához, hanem el kell jutnia a valóság magánvaló megragadásához, hogy azután ez a magánvaló a gyakorlat során számára valóvá válhasson. Ez azonban semmiképpen sem jelentheti azt, hogy a tudomány mindaddig, míg „el nem készült” egy egységes, a valóság minden mozzanatát átfogó világkép megalkotásával, addig nem vesztegetheti erejét a közvetlen mindennapi gyakorlat által megkövetelt részfeladatok megoldásával. Mindekelőtt a megismerést csak végtelen folyamatként foghatjuk fel, amelyen belül ugyan határozottan vannak ugrópontok — ilyen volt pl. a tudományos visszatükrözés kiemelkedése a megismerés egészéből, a fizika Galileinél bekövetkezett fordulata stb. —, de amely sohasem „zárul le”. A megismerés s ezen belül a tudományos megismerés fejlődésének minden egyes döntő állomása

Csak a görögöknél végrehajtott módszertani és világnézeti általánosítás bizonyította be hogy ebben a kérdésben az utaknak el lehet és el kell válniuk” (Uo. 129. o.). Husserl: „Természetesen ebben a mítikus-praktikus világszemléletben és világmegismerésben felléphetnek bizonyos, a későbbiekben tudományosan kiaknázandó ismeretek a tényleges világról, a tudományos tapasztalati megismerés világáról. Ezek azonban a maguk saját értelmi összefüggésében mítikus-praktikusak, és azok is maradnak, és teljesen hibás, értelemhamisító az, ha a — Görögország által megalkotott és az újkorban továbbfejlesztett tudományos gondolkodásmódon nevelkedett — ember indiai és kínai filozófiáról és tudományról (asztronómia, matematika) beszél, azaz Indiát, Babilóniát, Kínát európai-zálva interpretálja.” (Id. mű 331. o.)

³⁴ Ezt a problémát részletesen tárgyalja a szerző munkájának II., Az európai tudomány válsága c. fejezetében

hozzátett a tudományos világkép állandóan terebélyesedő építményéhez valamit, ami már minden jövőbeli tudományos világmagyarázat szükségszerű alkotóelemét kell hogy képezze — azaz pl. álláspontunk szerint a jövőben már nem létezhet többé olyan tudományos világkép, amely ne tartalmazná a társadalom marxi magyarázatát alkotóelemeként — ez azonban nem jelenti azt, hogy a „világkép” valaha is elkészül. S itt nemcsak a már létrejött legfejlettebb világkép részleteinek kitöltéséről van szó, hanem arról is, hogy a tudományos világkép fejlődésében mindig bekövetkezhetnek ugrások is. Ha azonban mindettől el is tekintünk, s feltételezzük, hogy a megismerés fejlődésének van egy olyan pontja, amely valamiféle vonatkozásban egybeesik a tudományos világmagyarázat egészének létrejöttével, akkor is azt kell állítanunk, hogy a közömbösség mozzanatának husserli formában való tételezése merő képtelenség, csak a tudósok (köztük filozófusok) tudatában létezhet, de nem a tudományban gyakorlatban. Nem szeretnék itt a tudománytörténet ezerszer idézett tényeire hivatkozni, azokra a tényekre, amelyek azt bizonyítják, hogy a tudományban bekövetkezett *minden jelentősebb fordulat* az osztálytársadalmi gyakorlat által a tudománnyal szemben támasztott új típusú követelmények eredményeképpen következett be.³⁵ „... ipar és kereskedelem nélkül hol volna a természettudomány? Hiszen még ... a 'tisztá' természettudomány is mind célját, mind anyagát csak a kereskedelem és ipar, az emberek érzéki tevékenysége által kapja meg”³⁶ — írja Marx. Engels is a legnagyobb határozottsággal fejezi ki a marxizmus erre vonatkozó álláspontját, amikor azt mondja, hogy „Ha a társadalomnak valamilyen technikai szükséglete van, akkor ez jobban előrelendíti a tudományt, mint tíz egyetem.”³⁷ Ugyanez vonatkozik természetesen a társadalom előtt álló feladatok és a társadalomtudományok viszonyára is, ha a társadalom egészének valóban tudományos megközelítéséről a marxizmus létrejöttéig nem is beszélhetünk. Hogy a tudós mennyiben tudatosítja magában a végrehajtandó elméleti feladatnak a társadalom gyakorlatával való kapcsolatát, az egészen más kérdés, melynek vizsgálata témánkat nem érinti. Annak a filozófusnak azonban, aki a tudomány funkcióit vizsgálja, ezt feltétlenül észre kell vennie.

Az eddig elemzett mozzanatok a husserli tudománykoncepciónak azt az alapvető ellentmondását tárták fel, hogy teljesen képtelen tényleges kapcsolatot teremteni az egységes tudomány „nagy” feladata, az emberiség életproblémáinak megoldása és a tudományos megismerés feltételezett sajátosságai között. Fényt kell azonban derítenünk arra is, hogy honnan adódik nála a tudomány alapvető sajátosságának — a praxissal szembeni közömbösségének — a fentiekben ismertetett felfogása. Ez a kérdés annál is inkább érdekes, mert Husserl a részletekben nem mindig veheti komolyan a tudomány közömbösségéről vallott nézeteit. Éppen a tudomány történetének abban a korszakában, ahol a közömbösségnek ez a tételezése relatíve a leginkább jogosult, s ahol maga a tudomány is sok vonatkozásban azt „hiszi” magáról, hogy közömbös mindenféle gyakorlattal szemben, tehát a görögöknél, bizonyítja be Husserl, hogy a geometria megszületése elválaszthatatlan kapcsolatban áll

³⁵ Ennek semmiképpen sem mond ellent, hogy a tudománynak megvan a maga sajátos „önfejlődési” mechanizmusa is, minél fejlettebbé válik a tudomány, annál inkább képes arra, hogy a saját maga által felvetett kérdésekre válaszolván fejlessze önmagát.

³⁶ Marx—Engels: Német ideológia. MEM 3. köt. Bp. 1960. 27. o.

³⁷ Engels H. Starkenburghoz 1894. jan. 25. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, Bp. 1963, 492. o.

a praktikus feladatokkal — földmérés! —, s minden jelentős eredménye, az, hogy mint tudomány egyáltalában megszületett, onnan adódik, hogy meghatározott praktikus feladatok megoldásának nélkülözhetetlen mozzanatát képezte.

Az említett probléma gyökerei — pontosan azok a kérdések, melyekkel Husserl egész élete, tudományos tevékenysége során „elkeseredett harcot” vív. Azok a kérdések, melyeket a „Krisis . . .” tudományfelfogásának előtörténetét vizsgálva, a „Logische Untersuchungen” és a „Philosophie als strenge Wissenschaft” kapcsán kiemeltünk:³⁸ a lényeg problémája — egyrészt, s a pszichikum helyének problémája — másrészt. Ebben természetesen semmiféle esetlegesség vagy véletlen nincsen. Az említett kérdések a filozófia legalapvetőbb problémái közé tartoznak, melyeknek materialista megoldása nélkül semmiféle filozófiai probléma nem oldható meg — így a tudomány funkciójának problémája sem.

E helyütt elsősorban a második kérdésnek problémákkal kapcsolatos vonatkozásait vizsgáljuk, a lényeg problémájával kapcsolatban csak a következőket jegyeznék meg: Husserlnek a szaktudományos eredmények részterületekre történő alkalmazásával szemben tanúsított ellenszenva a pozitivista tudományfelfogással szembeni elutasító felfogásán alapszik. Az azonban csak az imént vizsgált összefüggésből derülhetett ki, hogy amikor Husserl elutasítja nemcsak a pozitivista tudományfelfogást, hanem magát a pozitivista tudományfelfogásra épülő tudományos gyakorlatot is, akkor mintegy szükségszerűségeként fogja fel azt, hogy a tudományoknak a praktikus részfeladatok területén történő alkalmazása, felhasználása a tudomány pozitivistikus felfogásához, a tudomány alapvető megismerő tevékenységének a tagadásához vezet. Nem látja — s polgári világszemléletének talaján nem is láthatja —, hogy a tudománynak a gyakorlati tevékenység egyes részterületein történő felhasználása önmagában nem vezet a valóság egységének szétDarabolásához, a valóság lényegének pozitivista tagadásához; a tudomány részterületeken történő alkalmazása önmagában véve nemhogy gátolná az egységes világkép kialakítását, hanem annak elengedhetetlen feltétele, hiszen alkalmazás híján a tudományos fejlődést egyetlen igazi táptalajától fosztanánk meg.

A közömbösség tételezésében jelentős szerepet játszó másik mozzanat: a tudomány dezantropomorfizáló tendenciájának elhomályosítása. A dezantropomorfizálás mint terminus Husserlnél egyáltalában nem található meg, de, mint láthattuk, a magasabbrendű-praktikus és teoretikus beállítottság szembeállításakor Husserl lényegében abban az irányban tapogatózik, hogy a visszatükrözés fejlődésének ezt a két — egymással ellentétes — irányát elkülönítse egymástól. Ennek az elkülönítésnek a következetes végigvitelét azonban akadályozza annak a kérdésnek az elvi tisztázatlansága, amely a „Philosophie als strenge Wissenschaft”-ban még úgy merült fel, mint a pszichológia tudományának helye a tudományos megismerés egészében, a „Krisis . . .”-ben azonban már másként, szélesebben fogalmazódik meg. A kérdés most már úgy hangzik, hogy mi a viszony az emberen kívül álló, az embertől független objektivitás és az emberi szellem között.³⁹ Éppen a fenomenológiai módszer hivatott

³⁸ Jelen tanulmány I., „A korai Husserl tudományelméleti programja” c. (itt nem közölt) fejezetében.

³⁹ A kérdés átfogóbb felvetése ellenére — s ilyen módon való felvetése nemcsak a „Krisis . . .”-re, hanem az „Ideen . . .” I.-től kezdve Husserl minden művére jellemző — a kérdés lényege Husserl számára továbbra is a pszichikum tudományos megközelítésének problémája, ami szükségszerűen következik abból, hogy nála az emberi pszichikum, az

Husserl arra, hogy ezt a kérdést — lényegében a filozófia alapkérdését — megoldja. Minthogy azonban ez a „megoldás” egészen határozott formában az antropomorf természetkép visszaállítását jelenti, keretei között szükségszerűen homályosul el a két visszatükrözésmód ellentétességének felismerése.

Amikor Husserl a tudomány, a teoretikus beállítottság legalapvetőbb mozzanatának, lényegének az ember gyakorlati feladataival, a közvetlen „életkérdésekkel” szembeni közömbösséget tekinti, akkor megsejti azt, hogy mindaddig, amíg az emberi megismerés közvetlenül az emberi tevékenység oldaláról közelíti meg a valóságot, amíg az ember a valóságot pusztán tevékenysége közegének tekinti, s e tevékenység szempontjából értékeli, addig foglya marad saját individualitása korlátozott véges világának, s a világ univerzalizitását is csak individuális-véges környezetének mintájára fogja fel (mitikus-praktikus világkép). Ahhoz, hogy az ember a maga gyakorlatát minőségileg magasabb szintre emelhesse, a világot úgy kell felfognia, amilyen az önmagában, nem tekintheti a világot úgy, mint amely az emberi tevékenység céljait szolgálja. Az objektív világot kell megismernie, hogy megkeresse benne az emberi tevékenység reális lehetőségeit, az ember tényleges mozgásterét.

Csakhogy Husserl nem tud megbírkózni a társadalom objektivitásának problémájával. A világ objektivitása számára egyértelműen a világ embernélküliségét jelenti, a társadalmi szféra objektivitása szerinte — azért, mert a társadalmi szférát nem társadalmi szférának, hanem az önállósult szellem szférájának fogja fel — képtelenség. Ha a tudomány a társadalom — azaz a szellem — kérdéseihez olyan formában közeledik, mint az objektívítás anyagi szférájához, azaz ebben a szférában is — szerinte csak a holt anyagra jellemző — törvényszerűségeket keres (ami nála egyértelmű azzal, hogy a tudomány az emberi szellemet mint anyagi folyamatok „kísérőjelenségét” kívánja leírni), akkor megszünteti a szellemet, tagadja az ember tudatos aktivitását. Egyrészt tehát ahhoz, hogy az emberi aktivitás a tudatos társadalomformálássá váljék (Husserl szerint ehhez elegendő, ha a társadalom problémáit a tudományos megismerés segítségével feltárjuk, és ennek alapján kitűzzük a helyes normákat), arra van szükség, hogy felülemelkedve az ember mindennapi tevékenységének szempontjain, e mindennapi tevékenység által kitűzött célokon és feladatokon, ezekkel szemben közömbösen leírjuk a világot, másrészt viszont éppen az a szféra, amelyre a tudományos megismerésnek ki kellene terjeszkednie ahhoz, hogy az ember magasabbrendű társadalomformáló tevékenysége kibontakozhassék — szerinte nem ragadható meg mint objektívítás.

Husserl egyrészt a természettudományra jellemző objektív visszatükrözésmód társadalomtudományi megfelelőjét keresi. Másrészt — a valóság objektív leírását, a valóság törvényszerűségeinek feltárását azonosítja a dezantropomorfizálással, az objektív, tudományos leírást nem tudja más formában elképzelni, mint a valóság elembertelenítésének, az emberi-társadalmi-szemleli szféra specifikumai megszüntetésének formájában.

Husserl tehát a tudomány dezantropomorfizáló tükrözésmódjának megsejtése két irányban is eltorzul. Részint a közömbösség kategóriája —

ember szellemisége önálló ontikus szférát alkot, méghozzá végső soron a valóság egészét meghatározó szférát. A „Krisis...” 3. részében — melynek részletes elemzése jelen tanulmánynak nem feladata — ez az átfogóbb kérdés is a pszichológia tudományának feladatai szempontjából merül fel. (Die Klärung des transzendentalen Problems und die darauf bezogene Funktion der Psychologie.)

Husserlnél ténylegesen jelentkező formájában — feltételezi azt, hogy a teória nem csupán kiemelkedik a közvetlen praxisból, hanem abszolúte közömbös is az emberi praxissal szemben, részint pedig a társadalmi szféra objektív visszatükrözését képtelenségnek tekinti, minthogy a szellemnek a társadalmiságból való kiszakítása folytán a szellemi objektivitása számára egyértelmű a szellemi megszüntetésével. E kettős torzulás eredményeképpen igen furcsa „megoldás” jön létre. A teoretikus beállítottságnak az az átállítódása, amely akkor következik be, amikor a teoretikus beállítottság kiemelkedik a természetes beállítottságból (azaz a valóság létezőként való tételezésének aktusát felfüggeszti), és a fenomenológiai-filozófiai beállítottság részévé válik — visszaállítja a visszatükrözés eredeti, antropomorf, sőt antropoid tükrözésmódját (azért állítjuk, hogy nem pusztán antropomorfizálásról, hanem a valóság antropoid „tükrözéséről” van szó, mert itt már nem egyszerűen az objektivitás emberi mintára, az emberi tevékenység mintájára történő felfogásáról van szó, hanem egyértelműen arról, hogy maga a valóság emberi, az emberi tudat által konstituált. Ez egyszersmind a tudomány visszatükrözésként való felfogását is felszámolja, hiszen itt már a tudat a tükrözött, és a valóság annak „visszatükrözése”), egyszersmind azonban úgy, hogy a tudomány nála abszolút közömbössé lesz minden emberi tevékenységgel szemben. Mindenfajta emberi tevékenység ugyanis az ember és az objektivitás gyakorlati viszonyát feltételezi, az objektivitást azonban Husserl a „zárójelbe tétel” segítségével megszüntette.

3. A tudomány mint gyakorlat

Amikor Husserl a geometria művelőjének, a géométernek a tevékenységét elemzi, akinek tevékenységi területe nem a valóságos tárgyi világ, hanem a valóságos tárgyak idealizációjának eredményeképpen létrejött ideális „határalakzatok”, azt írja, hogy „Most a reális praxis helyett... a tiszta gondolkodás' egy ideális praxisával van dolgunk, amely kizárólagosan a tiszta határérték-alakzatok birodalmában marad meg.”⁴⁰ Létrejön „... az ideális tárgyiságok egy végtelen és mégis önmagában zárt világa mint munkaterület.”⁴¹ A tudományos, teoretikus tevékenységet tehát mint a gyakorlat sajátos típusát, mint ideális gyakorlatot fogja fel, amely csak abban különbözik a reális, a valóságos tárgyi világ birodalmában lejátszódó gyakorlati tevékenységtől, hogy területe nem reális, hanem ideális tárgyakból áll. A tudományos tevékenység ilyen ideális gyakorlatként való tételezésének gondolata nem véletlenül merül fel a „Krisis...”-ben az adott helyen. Mint már mondtuk, Husserlnek a geometria keletkezésével kapcsolatos elmélete tudomány és gyakorlati tevékenység viszonyát sokkal reálisabban veti fel mint a „Krisis...” összkoncepciója. S éppen a kérdés e tekintetben reálisabb felvetése vezeti el Husserlt ahhoz, hogy a tudományos tevékenységet praxisnak értelmezze. Azt is látnunk kell azonban, hogy — bár a geometria kialakulását, a geometriai idealitások megalkotását a tudomány, a teoretikus beállítottság létrejöttének tekinti — szerinte ezeknek az objektivált idealizációknak a megalkotása, a tudományos „objektivitás”-nak a geometria tuda-

⁴⁰ Hua. 6. 23. o

⁴¹ Uo.

mányaként történő első megjelenése, már magában hordozza annak a hamis „objektivismusnak” a csíráit, amely az újkorban a tudomány *τέχνη*-vé válásához, a tudomány igazi feladatainak a meg nem oldásához vezet. A tudomány sajátos gyakorlatként történő értelmezését Husserlnél az ellentmondások bonyolult szövevénye öleli körül.

Husserl idézett gondolata azonban önmagában véve sem mutat túl a gyakorlat leszűkített értelmezésén, nem jelenti azt, hogy Husserl képes lenne a tudományos, teoretikus tevékenységet az emberi praxis egészébe mint részmozzanatát beágyazni. Az, hogy a tudományos tevékenység, a teoretikus tevékenység — praxis, Husserlnél nem jelent mást, mint annak felismerését, hogy a tudományos visszatükrözés folyamata nem a valóságos, „tárgyi” világ összefüggéseinek passzív regisztrálása, leírása, hanem aktivitás (amely — a geometria esetében pl. — a tárgyi világ tényleges összefüggéseit csak, közvetlen tárja fel azáltal, hogy megteremt egy sajátos, ideális objektivitást s ezen objektivitás elemeivel mint sajátos tárgyakkal „operál”). Ez az aktív jelleg önmagában véve nem differentia specificája a tudományos megismerésnek. A konceptuális séma kialakulása s az ember olyan jellegű aktivitása, amely e séma elemei között „konstruál” kapcsolatokat, a megismerés minden formáját jellemzi, s a megismerés egészén belül — e tekintetben — a tudományt csak az különbözteti meg a megismerés köznapi formájától, hogy a benne végrehajtott ideális operációk sokkal közvettebb kapcsolatban állnak az ember által végrehajtott manuális, tárgyi operációkkal, mint a köznapi megismerés szférájában. Röviden azt mondhatnánk, hogy a köznapi szférában szinte minden egyes ideális művelet, a fogalmiság szférájában végrehajtott aktus, közvetlenül kapcsolódik egy meghatározott tárgyi tevékenységhez, mint ennek előkészítése vagy befejezése, míg a tudományos megismerés ideális aktivitása látszólag teljesen elszakadhat mindenféle, vagy legalábbis az adott aktus lényegét illető,⁴² tárgyi aktivitásától.

Ebben az értelemben valóban mondhatjuk azt, hogy a tudományos tevékenység egy sajátos típusa ideális praxis, szemben a köznapi megismeréssel, amely — mint mondottuk — szintén szükségszerűen operál ideális elemekkel, de nem képezi az emberi gyakorlatnak egy viszonylag önállósult szféráját, mert minden egyes részmozzanatában is kiszakíthatatlan a tárgyi tevékenység egységéből. Amikor tehát Husserl a tudományos tevékenységet — az adott összefüggésben a géométer tevékenységét — ideális praxisnak tekinti, felismeri, mind azt, hogy a megismerő tevékenység valóban aktivitás, tevékenység, nem pedig pusztá recepció, mind pedig azt, hogy a tudományban ez a tevékenység zárt — a mi álláspontunk szerint természetesen csak viszonylag zárt — szférában mozog. E felismerés mindkét mozzanata s ez utóbbi mozzanat egyoldalúsága is, adódik a husserli tudat-koncepcióból, a tudat „intencionalitás”-ként való felfogásából.⁴³

A tudományos tevékenység mint ideális praxis nemcsak önmagában véve képez egy sajátos típusú emberi gyakorlat-formát, hanem része az ember,

⁴² Ez a megszorítás azért szükséges, mert a tárgyi gyakorlattal legközvettebb kapcsolatban álló tudományos, fogalmi tevékenység is (pl. a matematikus tudományos tevékenysége) az esetek túlnyomó többségében valamiféle manuális tevékenységgel is együttjár — pl. a gondolatok írásban történő rögzítése —, ez a kapcsolat azonban esetleges, s nem érinti ideális és tárgyi tevékenység összefüggésének lényegét.

⁴³ Ezzel kapcsolatosan lásd a szerző „Intencionalitás és visszatükrözés” c. cikkét. Valóság 1964/5.

pontosabban az emberiség egész társadalmi-történeti gyakorlatának. Sőt azt kell mondanunk, hogy a tudomány *sajátos* gyakorlat jellege csak a társadalmi-történeti gyakorlat totalitásába beágyazottan értelmezhető és érthető meg a maga teljességében. Ezt a mozzanatot azonban Husserl nem látja, s a gyakorlat fogalmának az individuális tevékenységre való, már említett leszűkítése folytán nem is láthatja.

Husserl mindenfajta emberi tevékenység emberi voltát e tevékenységformák szellemi, illetve szellemiek által determinált jellegében keresi. Végző soron ez vezeti el őt ahhoz a megállapításhoz, hogy „... mindazok a fokozatok és rétegek, melyek által a szubjektumról szubjektumra intencionálisan átnyúló szintézisek összefonódnak, a szintézis univerzális egységét képezik; a tárgyi univerzum, a világ mint adott és ahogyan konkrét elevenségében adott (és amely minden lehetséges praxis számára már adott) általuk jön létre. Ebben a tekintetben a világ 'interszjektív konstitúciójáról' beszélünk... általa válik... a számunkra létező világ érthetővé, érthetővé mint az elemi intencionalitásokból álló értelmes képződmény (Sinngestalt).”⁴⁴ Mint mindenfajta idealizmusnak, a husserlinek is az az alapja — melyet természetesen szociális tényezők határoznak meg —, hogy nem képes meglátni az emberi tárgyi tevékenység specifikusan emberi jellegét, a tárgyi tevékenységet csak annyiban tekinti specifikusan emberinek, amennyiben az szellemi tevékenység. Az emberi tevékenység emberi-volta azonban *nem önmagában e tevékenység szellemiségében rejlik*. Ez a megállapításunk nem jelenti azt, hogy tagadjuk az emberi tevékenységformák tudathoz kötöttségét. Sőt vitathatatlan igazságnak tekintjük, hogy mindenféle emberi tevékenységforma szinte valamennyi mozzanatát áthatja az emberi tudat.

Azáltal, hogy az ember *rendszeresen* eszközt használ és eszközt készít, kapcsolata a természettel — amelynek mint biológiai lény természetesen maga is része — a természethez, és általában környezetének tárgyaihoz való *viszonnyá* válik. „... az állat nem '*viszonyul*' semmihez és egyáltalában nem viszonyul.”⁴⁵ Az ember önmagát kiemeli környezetéből, megkülönbözteti környezetétől. Ez a kiemelés, megkülönböztetés, ez a viszony a környezethez *tevékeny-gyakorlati*, s ennek mozzanatát, elemét képezi az, amit *tudatnak* nevezünk. Ez a tudati mozzanat a környezethez való emberi viszonyulás szükségszerű eleme. Hiszen maga az eszköz felhasználás — amennyiben az már emberi eszköz felhasználás, azaz amikor az eszközt felhasználó lény nem alkalomszerűen nyúl valamilyen tárgy után, hogy azzal a szükségleteit kielégítő táplálékot megszerezze, hanem a tárgyat jövőbeni szükséglet-kielégítő aktus potenciális eszközeként tekinti — magában foglalja annak tudását, hogy az esetleg véletlenszerűen a keze ügyébe akadt természeti tárgy *eszközzé* lehet. Ez az eszközfelhasználás célt-tételező, teleologikus jellegű aktus, magában foglalja a valósághoz való tudati viszonyt. Csakhogy maga ez a tudati viszony — hosszú történelmi fejlődés során kialakuló sajátos tevékenység-struktúra, tevékenység-típus részeként, mozzanataként alakult ki, sajátos, az emberi tevékenység-struktúra, tevékenység-típus alkotóeleme, s az önálló tudati tevékenység csak újabb, hosszú, történelmi fejlődés eredményeképpen válhatott relative önálló tevékenység-formává. Csakhogy nem a tudatos jelleg teszi az emberi tevékenységet emberivé. Maga a tudatos jelleg is csak — a kiszélesedő emberi praxis szükségszerű alkotóele-

⁴⁴ Hua. 6. 170—171. o.

⁴⁵ Marx—Engels: A német ideológia. Id. kiad. 31. o.

mévé vált — következménye az emberi tevékenység már elemzett *objektív társadalmiságának*, annak, hogy az ember a maga tevékenysége során önmaga és tevékenysége tárgya közé már társadalmi tevékenység-eredményeként létező, *a társadalmi mozgásszféra által determinált* tárgyiságot, emberi tevékenység tárgyi eredményét, munkaeszköz-t'iktat.

Ahhoz, hogy a tudomány mint *sajátos* emberi gyakorlat létrejöhessen, az ember társadalmi-történelmi gyakorlatának, termelőtevékenységének el kellett jutnia arra a fokra, ahol már — a magának e termelőtevékenységnek a részét képező és ezáltal meghatározott — szellemi mozzanatok a praxis egészének kiszélesedése következtében elkülönülhetnek a praxis tárgyi, fizikai mozzanataitól. „... *a munka megosztásával* adva van annak lehetősége, sőt valósága, hogy a szellemi és anyagi tevékenység... más-más egyéneknek jusson.”⁴⁶ A tudományos tevékenység mint szellemi tevékenység a praxis sajátos típusa, éppen annyiban, hogy *a megosztottá vált alapvető emberi praxis, a munka részmozzanata*.

Mint hogy Husserl nem látja az emberi praxis lényegét — nem látja azt, hogy az emberi tevékenység éppen azáltal társadalmi és történelmi jellegű gyakorlat, hogy termékeiben objektív tárgyi formában halmozódnak fel az emberi tapasztalatok —, nem képes magyarázatot adni az emberi tudat eredetére, s nem képes az ember szellemi tevékenységét az objektív gyakorlat részeként, mozzanataként megragadni. Sőt mindenfajta emberi tevékenységet — végső soron — a szellemi tevékenység, az intencionális aktusok részmozzanatainak értelmez, minthogy magát a valóságot is — legalábbis a valóságot, ahogyan az az ember számára adott — ezen tudati aktusok korrelátumának fogja fel. Így számára a tudomány is csak annyiban praxis, amennyiben aktivitás, s éppen azt a leglényegesebb mozzanatot kell figyelmen kívül hagynia, hogy ez az aktivitás az összemberi tárgyi aktivitás csak relatíve önállósult, de abba szervesen beilleszkedő részmozzanata.

Ebből már logikusan következik a tudományos aktivitásnak, a tudomány ideális gyakorlatának az ember tárgyi gyakorlatával, az objektivitást ténylegesen formáló gyakorlatával szembeni közömbössége is. Ez a közömbösség nem zárja ki, sőt mint láttuk, valamikor majd állítólag lehetővé teszi az ember társadalmat formáló objektív gyakorlatának magasabb szintre emelését. E magasabbrendű praxisnak a kialakulása azonban Husserlnél azt jelenti, hogy az embernek a köznapi tárgyi gyakorlatától független, afölött álló, önálló szellemi tevékenysége belép ebbe a gyakorlati szférába. Husserl nem tudja, hogy ez csak azért következhet be — és következik be nemcsak a jövőben, hanem a tudomány kialakulásának pillanatától fogva nap mint nap —, mert a tudomány mint szellemi aktivitás ebből a tárgyi gyakorlatból nőtt ki, s állandóan belőle táplálkozik.

Annak, hogy Husserl nem ismeri fel az ember tárgyi tevékenysége, termelő gyakorlata és tudományos tevékenysége közötti tényleges kapcsolatot, s ennél fogva nála a tudományos gyakorlat nem szerves része az ember és tárgyi világ közötti anyagcsere-folyamatnak, hanem közömbös a gyakorlattal szemben, nemcsak közvetlenül általában világmépének idealizmusában kell keresnünk az okát. A közömbösség tételezésében jelentős szerepet játszik az a tény is, hogy a tudomány relatíve önálló tevékenységszféraként való kialakulása csak

⁴⁶ Uo. 32. o.

a munkamegosztás „természetadta jellegének”⁴⁷ (Marx) a létrejöttével együtt valósulhatott meg. A tudomány kialakulása, a valóság tudományos visszatükrözésének megszületése nemcsak azt jelentette, hogy az ember képessé vált a valóság objektív kapcsolatainak, összefüggéseinek szubjektív formákban történő, a közvetlen tárgyi gyakorlati tevékenységtől ekülönült megragadására, hanem azt is, hogy a tárgyi-gyakorlati tevékenység és a tudományos tevékenység „más-más egyéneknek” jutott. Míg maga a tudomány mint szellemi tevékenység mindig szerves részét képezte az emberi összetevékenységeknek, s csak mint ilyen volt és lehetett képes arra, hogy ezt az összetevékenységet s ezen belül a tevékenység közvetlen tárgyi mozzanatait is magasabb szintre emelje, addig az egyes ember számára vagy csak a „gondolattalan tevékenység” vagy csak a „tétlen gondolat” jutott (Marx), ennek folytán a fizikai tevékenységet végző nem láthatta tevékenységének szellemi, gondolati előfeltételeit, míg a szellemi tevékenység művelője számára maga ez a tevékenység öncélként funkcionált. A közömbösség abszolutizálása tehát a tudomány és a tárgyi-tevékenység objektív kapcsolatát a tárgyi-fizikai és a szellemi tevékenység egyének közti „természetadta” megosztottsága, az elidegenedés állapota által eltorzított formában tükrözi.

4. Természettudományok és szellemtudományok

Azok a gondolatok, melyeket Husserl a természettudományok és a szellemtudományok viszonyával, e kétféle tudománytípus „beállítottságának” összevetésével kapcsolatosan kifejt, tulajdonképpen az egész husserli tudománykonceptió megértésének kulcsát képezik, az összes eddigi vizsgált mozzanatokat egységbe foglalva bizonyítják, hogy Husserl — szubjektíve bármennyire is szemben áll mind a pozitívizmussal, mind pedig az életfilozófiával — a szaktudományokat mintegy átengedi a pozitívizmusnak, s egy olyan tudománykonceptiót hoz létre, melyen belül a tudomány-filozófia funkciója — Husserl szándékai ellenére — azonosul azzal a funkcióval, melyet az életfilozófia szerint a nem-tudomány jellegű világnézet hivatott betölteni.

Amennyiben a természettudományok és a szellemtudományok „beállítottsága” eltér egymástól, Husserl szerint a kettő közül az egyik hibás úton jár, hiszen szerinte *csak egy* egységes tudomány létezhetik. És az egységes tudomány a husserli elképzelés szerint csak úgy jöhet létre, ha a teoretikus beállítottság a fenomenológiai-filozófiai beállítottságon belül valósul meg. Csakhogy míg a természettudományok (lényegében a fizika) beállítottsága, (legalábbis akkor, ha azok nem válnak pusztá *τέχνη* -vé) a teoretikus beállítottság tökéletes megvalósítását jelenti, de objektívizmusa folytán nem teszi lehetővé a fenomenológiai beállítottság megalkotását, addig a szellemtudományok kiindulópontja magában hordozza ugyan az utóbbi lehetőséget, de nem képes a teoretikus beállítottság közömbösségét megvalósítani. Ezért a két beállítottság élesen elválik egymástól, s az eddigi tudományfejlődés nem teszi lehetővé egybeolvasztásukat.

⁴⁷ E marxi fogalmat, valamint az emberi praxisnak Marx által feltárt társadalmi-történelmi jellegét részletesen elemzi Márkus György a „Marxizmus és antropológia” c. munkájában. Bp. 1966.

A természettudományok és a szellemtudományok megkülönböztetése — s ez tökéletesen egybevág azzal, amit a husserli tudománykoncepcióval kapcsolatosan eddig megállapítottunk — Husserlnél elsősorban *nem a két tudománytípus által vizsgált valóságzférák különbözőségén alapszik, hanem az e tudománytípusok által megvalósított „beállítottságok” megkülönböztetésén.*

Hogy e két beállítottság típust Husserl mégis mint természettudományit és szellemtudományit nevezi meg, onnan adódik, hogy az ún. természettudományos beállítottság, szemléletmód kiindulópontja egy embertől független (azaz Husserlnél az embert, az emberi szellem specifikumait szükségszerűséggel kizáró, elembertelenített) természet tételezése, a természettudományos beállítottság az emberi szellemet (a pszichikumot) is az „objektív” természetből kiindulva teszi vizsgálat tárgyává, míg a szellemtudományos beállítottság, szemléletmód kiindulópontja a szellem, az ember, az ember személye, s e beállítottság számára a természet mint az emberi személy környezete jelentkezik. „A természetet, de az embereket, emberközösségeket (Menschheiten) népeket stb. is lehet 'egyenesen', objektíve témává tenni, másrészt lehet embereket, emberközösségeket, természetet szubjektív-relatív témává tenni. A korreláció itérálódik. Minden létező szubjektív adottság módján (Gegebenheitsweise) létező, minden lehet egyenesen és szubjektív-relatív téma.”⁴⁸ Husserl szubjektíve mind a két megoldást elutasítja. Egyképpen elutasítja azt az — általunk általában mechanikusnak nevezett — természet-, illetve világgépet, amelybe a „szellem” — pontosabban: a szellemként kezelt társadalmiság — csak lényegi mozzanatainak megszüntetése árán illeszthető bele s a történelmi relativizmust is, amely az egész valóság (természet és társadalom) objektivitását *a történelmileg változó emberi szubjektum* korrelátumává változtatja. Problematikussá a husserli elképzelés — mint majd látni fogjuk — éppen akkor válik, amikor a társadalmiság helyére lépő *szellemi szféra* (értsd társadalom!) *specifikumainak a megszüntetését a természet objektivitásának tételezésétől lényegében véve szükségszerűen fakadó mozzanatnak tekinti*, s a szellemi szférát is magában foglaló valóság egészét leíró *egységes tudomány megvalósítást a történelmi relativizmus idealizmusának abszolúttá tételén keresztül akarja megvalósítani*. Ezáltal maga a kiindulópont, e kiindulópont jogosult kritikai mozzanatai is hamissá válnak.

*

A természettudományos beállítottság, „... a naturalizmus minden további nélkül felteszi, hogy az egész világ a maga természetének (a természetnek — V. M.) analógiájára fogható fel, s azután éppígy a világ magábanvaló-léte — mint magánvaló igazságok —, méghozzá megkonstruálható igazságok — korrelátuma — felfogható mint a (önmagára hagyott) természet. A világ egy univerzális induktív világtudomány témája, az empirikus indukció egy idealizáló matematikai módszer talaja, mélynek segítségével az egzakt világtörvényeket (közöttük a természettörvényeket) megtaláljuk, illetve az emberek és az állatok mint pszichofizikai lények számára, lelkük számára, személyes létük és tevésük számára éppen olyan törvényeket nyerünk, mint testük számára. Tehát, szélsőségesen megfogalmazva, az Isten rendelkezik a

⁴⁸ Husserl: *Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie.* (A továbbiakban: Abh. 2. Hua. 6.) 305. o.

világ egy univerzális matematikájával, Isten ismeri a minden világi számára minden meghatározottságukban érvényes világtörvényeket, tehát a tér-időbelileg egyáltalában létező és így-létező koegzisztenciájának egzakt törvényeit; ezek kauzális törvények, csak bonyolultabbak, sokfélébbek, melyek kiterjednek a szellemi szférára is.”⁴⁹

Ennek a. naturalisztikus beállítottságnak a lényege tehát az, hogy a valóságot mint egységes objektív törvényszerűségek által meghatározottat írja le, csak hogy a valóság egységes törvényszerűségeinek a természet (még-hozzá a szervetlen természet), a fizika törvényszerűségeit tekinti. Ez a szemléletmód, ha el is ismeri, hogy ezen az egységes valóságon belül léteznek olyan specifikus jelenségek, melyeket meghatározott sajátosságaik megkülönböztetnek az élettelen tárgyaktól, azaz létezik állati és emberi pszichikum, nem ismeri el azt, hogy ezek a jelenségek ne lennének az élettelen tárgyak „viselkedését”, mozgását leíró törvényszerűségek által egyértelműen meghatározottak. Magyarul: ez a „naturalizmus” csak azt látja — s ezt szerintünk jól látja —, hogy mindenféle magasabb rendű mozgás, az anyagi világ mindenféle magasabb rendű megnyilvánulása elválaszthatatlan bizonyos a szervetlen szférában lejátszódó mozgásoktól, melyek a magasabb szférán belül is megszüntetve-megőrizve hatnak, de nem veszi tudomásul — s ennyiben szerintünk is hamis úton jár —, hogy a valóság magasabb rendű szféráin belül lejátszódó folyamatok nem a fizika törvényszerűségei szerint mennek végbe. Csak hogy ha a magasabbrendű mozgási szférák lényegének az állati, majd az emberi pszichikumot, a szellemet tekintjük, ha a szellemet önmagában fogjuk fel a valóság magasabb rendű megnyilvánulásának, nem pedig a magasabb rendű mozgási szférában megjelenő magasabb rendű anyagi aktivitás típusokból indulunk ki, akkor nem is válhat láthatóvá a legalacsonyabb típusú mozgásszféra és a pszichikum különböző formái közötti kapcsolat, valamint a pszichikum különböző, egymástól minőségileg elhatárolandó szintjeinek (állati pszichikum és emberi tudat) az összefüggése.⁵⁰

Husserlnél — annak ellenére, hogy a pszichikum naturalista megközelítésének problematikussá voltát határozottan felismeri,⁵¹ sőt mint láttuk, lényegében felismeri azt is, hogy ez a naturalisztikus szemléletmód egyenértékű az emberi cselekvés isteni eleve-elrendeltségével (isten univerzális világ-matematikája) — a szellemiség önálló szféraként való tételezése, a társadalmiság lényegének fel nem ismerése következtében a naturalista álláspont kritikája nem eredményezheti a fizikai világ és a pszichikum, a „szellemiség” tényleges összefüggéseinek megértését. „De csak a természetet kell önmagában mint zárt világot kezelni, csak a természettudomány tud töretlen konzekvenciával mindenféle szellemtől elvonatkoztatni, és tudja a természetet tisztán mint természetet kutatni. Másrészt, vice versa, az ilyen konzekvens elvonatkoztatás a természettől a pusztán a szellemi iránt érdeklődő szellemtudós számára nem vezet egy önmagában zárt, egy tisztán szellemileg összefüggő „világhoz”, amely

⁴⁹ Uo. 295. o.

⁵⁰ Ezeknek a kapcsolatoknak a maguk konkréttságában való feltárása először csak a marxista filozófiára mint alapra épülő pszichológiában valósulhatott meg, s ez *egyértelműen* azt jelentette, hogy a pszichológia mint tudomány felismerte: a maga területe nem képezi a valóság önálló mozgásszféráját. Lásd: A. N. Leontyev, A pszichikum fejlődésének problémái. Kossuth, Bp. 1964. Elsősorban „Az érzékelés keletkezésének problémája” és „A pszichikum fejlődésének vázlata” c. tanulmányokat.

⁵¹ Husserl e problémát már a „Philosophie als strenge Wissenschaft”-ban határozott formában felveti.

— a tiszta természettudomány paralelljeként — egy tiszta és univerzális szellem-tudomány témája lehetne. Mert az állati szellemiség, az emberi és állati „lel-kek” szellemisége, amelyhez minden más szellemiség visszavezet, *egyedileg kauzálisan* a *testiség által megalapozott*. Ezzel magyarázható, hogy a tisztán a szelle-miek mint olyan iránt érdeklődő szellemtudós nem lép túl a deskriptíven, egy szellemtörténeten, azaz megragad a szemléleti végességben. Minden példa ezt mutatja. Pl. egy történész nem vizsgálhatja anélkül az ógörög történelmet, hogy a régi Görögország fizikai földrajzát ne vizsgálná, nem vizsgálhatja anélkül az ógörög építészetet, hogy az építmények testiségét ne vonná be vizsgálataiba stb. stb. Ez egészen meggyőzőnek tűnik.

De nem lehetséges-e az, hogy az ebben a leírásban adott egész gondolko-dásmód végzetes előítéleteken nyugszik, és következményeiben maga is hozzá-járult Európa megbetegedéséhez? Meggyőződésem szerint éppen ez a helyzet, és remélem, hogy ezáltal azt is érthetővé teszem, hogy ez az egyik alapvető jelentőségű forrása annak a magától értetődőségnek, mellyel a modern tudós, egy a szellemről szóló, tisztán önmagában zárt és általános tudomány meg-alapozásának lehetőségét még megfontolandónak sem tartja, hanem simán tagadja.”⁵²

A fenti összefüggésből kiviláglik; Husserlben fel sem merül, hogy a tár-sadalom kérdései bármi más módon megközelíthetőek lennének, mint egy-részt a „naturalizmus módján”, azaz úgy, hogy minden szellemi, tudati meg-nyilvánulást közvetlenül az ezt hordozó anyag fizikai megnyilvánulásai által determinálnak tekintünk („egyedileg kauzálisan a testiség által megalapo-zott”), vagy pedig úgy, hogy a szellemet önmagán nyugvó, zárt szférának tekintjük.

Ahhoz, hogy a szellemi szférát önmagában, a maga zártságában megra-gad hassuk, valóban el kell vetni azt a kiindulópontot, amely az önmagában vett természetből kiindulva kívánja a valóság egészét megmagyarázni. Ennek eredménye azonban vagy a természet antropomorf felfogása, vagy a valóság dualista megkettőzése, ahol nemcsak a természet közömbös a szellemmel szemben, hanem a szellem is a természettel szemben. A transzcendencia⁵³ tételezését Husserl csak abban az esetben kerülhetné ki, ha következetesen végigvinné a fenomenológiai módszer latens szolipszizmusát. Husserl harmadik korszakában azonban ez a latens szolipszizmus már csak látszólagos. Az az Ego, amelynek ’konstruktív aktusaiként a valóság értelmes formában létezik, már semmiféleképpen sem azonos valamiféle egyedi énnel, sőt megszűnik az az irracionalista misztika is, amelyik a megelőző korszakban empirikus én és magasabb rendű én egyidejű azonosságán és nem-azonosságán keresztül óhajtott volna az Ego problémáját megoldani, s Husserl rendszere egyértel-műen egy objektív szellem tételezésének irányába mutat.⁵⁴

⁵² Abh. 3. Hua. 6. 316–317. o. Kiemelés tőlem — V. M.

⁵³ A transzcendencia általunk használt fogalma nem egyezik meg a husserli transzcendencia fogalommal. Husserlnél a transzcendencia mindig tudaton-túliséget, tudaton-kívüliséget jelent, mi pedig az anyagi világon kívüliség értelmében használjuk.

⁵⁴ E megállapításunk részletes elemzésére jelen tanulmány nem nyújt lehetőséget. A megelőző korszak zavaros misztikáját kitűnően illusztrálja Husserlnek az „Encyclopaedia Britannica”-ban írott Phenomenology c. cikke (1929). Itt a többi között a követ-kezőket olvashatjuk: „Az az ’én’ és ’mi’, amelyet mi megragadunk, feltételez egy rejtett ’én’-t és ’mi’-t, melynek számára az előbbieket ’jelenvalók’.” (The Realism and the Background of Phenomenology. Ed. by Roderic M. Chisolm. Glencoe/I ll. 1960. 124. o.) Itt jelen van tehát Husserl rendszerében valamiféle magasabbrendű én és mi, ez azonban tulajdon-

A szellemtudományok beállítottsága szakít a természetnek — a természet tudományos beállítottságra jellemző — dezantropomorfizáló szemléletmódjával. „A szellemtudomány az emberi szubjektivitás tudománya, amely azt a számára megjelenő és őt cselekvésében és szenvedésében motiváló világgal való összefüggésében vizsgálja; és megfordítva: *a világnak mint személyek környezetének*, illetve személyek számára megjelenőnek, érvényesnek a tudománya.”⁵⁵

Miben különbözik akkor a szellemtudomány beállítottsága a praktikus beállítottságtól? Ha a szellemtudományok a világot nem mint világot (Welt), hanem mint környezetet (Umwelt) írják le, azaz nem a valóság objektív, az embertől független összefüggéseinek feltárására törekednek, hanem a valóság minden mozzanatát az emberre való vonatkozásában ragadják meg, akkor miképpen képezhetnek teóriát (a teoretikus beállítottság husserli értelmében)?

Husserl világosan látja, hogy ez a személyes beállítottság (personale Einstellung) lényegében azonos a praktikus beállítottsággal. „Általában azonban a személyes életben... ezekre a dolgokra nem irányul tematikus tudományos érdeklődés (sind... nicht im thematischen wissenschaftlichen Interesse), a személyes élet általában nem elméleti, tehát a személyek számára a dolgok általában nem tudományosan tematikusak, nem úgy tematikusak, ahogyan 'objektív igazságokban', 'önmagukban' vannak, hanem mint a számukra (a személyek számára — V. M.) éppen így érvényesek (gerade so geltenden), éppen mint olyanok, melyek őket egyébként motiválják (eben als die, die sie sonst motivieren), a teórián kívül eső cselekvésükben és szenvedésükben meghatározzák.”⁵⁶ A perszonális beállítottság tehát — amennyiben univerzálissá válik — a mitikus-vallási beállítottság megvalósulása lenne, és semmi köze sem lenne a tudományhoz, melynek az alapja éppen ezzel a mitikus-vallási beállítottsággal ellentétes teoretikus beállítottság kell hogy legyen. Amint viszont az ember, az emberi szellem „objektív igazságában” „önmagában” lesz a megismerés tárgya, ha az emberi szellemet idealizációkkal dolgozó egzakt tudomány tárgyává tesszük — az a veszély fenyeget, hogy „naturalizáljuk”. Husserl kérdésesnek tartja, hogy a „szellemi” szféráját egzakt módszerekkel egyáltalában le lehet-e írni. „Az objektivitás, amely csak az egzakt természet-tudományokra jellemző, a 'geometrizáláson' nyugszik, azaz az olyan idealizáláson, amely képes átfogni a tapasztalat minden lehetőségét mint az in infinitum indentikusnak a tapasztalatát ennek idealizálása által. Van-e olyan módszer, amely a 'szellem', a történelem birodalmát valamennyi lényegi lehetősége szerint átfogja, és ezáltal e birodalom számára az 'egzakt' igazságot egzakt fogalmakban megalkotja?”⁵⁷ Az a tény, hogy *a szellemi szféra nem ragadható meg geometriai típusú idealizációk segítségével* a husserli öszskoncepció keretei között, tulajdonképpen azt jelenti, *hogy egyáltalában nem ragadható meg objektíven*, mert szerinte éppen az idealizációk teremtik meg a természettudomány objektivitását. Ha pedig maga az idealizáció hozza létre a megismerés objektivitását, akkor ezen idealizációk felhasználása nélkül egyáltalán nem is lehetséges objektív ismeret.

képpen azonos az empirikus én-nel és mi-vel. A „Krisis...”-ben azonban már majdnem egyértelművé vált, hogy a szellemi szféra végső soron független az egyéntől, még akkor is, ha nem létezik másképpen, mint a mindenkori egyének tudatának formájában.

⁵⁵ Abh. 2. Hua. 6. 297. o. Kiemelés tőlem — V. M.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo. 301. o. lábjegyzet.

Husserl mégis megkísérli a szellemtudományok beállítottságát az objektív-tudományos beállítottság specifikus változatává alakítani, annak ellenére, hogy az objektíváló idealizációk lehetőségének a megkérdőjelezése révén az egzakt szellemtudomány megvalósítását kizártnak tartja.⁵⁸ A szellemtudomány objektív tételének ez a husserli kísérlete azonban egy általános-emberivé tett szubjektivitáson alapul; az egyes személyes környezetek interperszonális környezetté, majd összemberi környezetté való kibővítésén. A társadalmiság a maga konkrétságában Husserlnél éppen úgy az *emberi megismerés függvénye* marad, mind az általa kritizált szellemtudományi beállítottságban. *A társadalom mint realitás* nemhogy nem független az embertől, és ennyiben az emberi szellemtől — ami magától értetődő —, hanem a maga konkrétságában a *különböző embereknek a maguk és környezetük összefüggéséről kialakult elképzeléseinek az integrációja*. „Ez a világ nem hullik szét pusztán egyedi-szubjektív és időben állandóan változó aspektusokra. Ezekben az aspektusokban a történelmi közösség (Gemeinschaft) számára egy közösségi környezet konstituálódik. Életének közösségében ez (a közösség — V, M.), illetve személyeinek az élete, a számára közösségi környezetre (a személyes „világra”) vonatkoztatott (ist . . . bezogen), és ennek a környezetnek relatív valósága van számára — mégpedig változó valóság a különböző perszonális közösségek és személyes idők számára; ez azonban nem zárja ki azt, hogy perszonális közösségek, melyek mindegyikének megvan a maga perszonális környezete, egymással kapcsolatba lépve vagy már kapcsolatban állva, egy átfogó közös környezettel is bírjanak, vagy ilyenre szert tehetnek, illetve hogy ezek az egymással való érintkezésben ugyanarra a ‚reális’ világra vonatkoztatottnak tudják magukat, bár azt találják, hogy mindegyikük egészen másképpen fogja fel a világot, mindegyikük számára egy egészen más valóság létezik. Ez a közös ‚realitás’ azonban, amely szükségszerűen addig terjed, mint egy általában lehetséges közösséggé-társulás (Vergemeinschaftung), tudatossá lesz ugyan a maga indentitásában, de csak úgy, mint az identifikációnak, a közösségi életben megvalósuló beigazolódásnak interperszonálisan kialakuló egysége. Csak a tudomány által lesz azzá a realitássá, amely ‚objektíve’, azaz tudományos igazságában meghatározott úgy, ahogy magánvalóságában van, akkor ugyanis, ha a realitástudomány e valóságot éppen a maga különös perszonális akcióiban és megmaradó teljesítményeiben határozza meg.”⁵⁹ Látszólag itt valóban a tudományos objektivitásról van szó, arról, hogy szemben a különböző egyedi személyek, különböző, idő- és helybelileg elkülönülő emberi csoportosulások környezetként felfogott praktikus világképével, a tudománynak úgy kell felfognia a társadalmi valóságot amilyen az önmagában. Csakhogy Husserl megmagyarázza, mit ért ezen az idézőjelbe tett objektivitáson: „Az ‚objektivitás’, azaz a tudomány célja a létező, de nem mint m e g h a t á r o z o t t személyek és emberközösségek (Menschheiten) által tapasztalt és kipróbált, ahogyan azt itt tapasztalják és tapasztalatilag igazolják, hanem a létező m i n d e n e l g o n d o l h a t ó emberközösség (pápuák is) számára, azok a tapasztalatok és környezetek, melyek mint ugyanazok tételeződnek.”⁶⁰ Az objektív tétel tett szellemtudomány számára tehát a

⁵⁸ Bár mi nem tagadjuk a társadalmi mozgásfolyamatok — legalábbis ezen mozgásfolyamatok bizonyos elemeinek — matematizálhatóságát, abban, hogy Husserl az egzakt-ság egyedüli ismérvének tartja ezt, ismét csak azt kell látnunk — amit már több vonatkozásban kimutattunk —, hogy tudományfelfogása nem mentes a pozitívizmus szellemétől.

⁵⁹ Abh. 2. Hua. 6. 229—300. o.

⁶⁰ Uo. 300. o. lábjegyzet.

világ s ezen belül a szellemiség mindenképpen *csak környezet marad*, azaz azonosul az embernek a világról alkotott képével, *mindössze az a különbség egy meghatározott személy vagy egy meghatározott társadalom szubjektív környezete és a szellemtudomány „objektív” világképe között, hogy az utóbbiba minden elgondolható embercsoport világképe beletartozik*. A pápuák mágikus világa éppen úgy, mint az „európai” természettudós világfelfogása. „. . . az a világ, melyről én beszélek, az a világ, melyről a kínai, a Szolón korabeli görög, a pápua beszél — *mindig szubjektíve érvényes világ*, s ilyen a tudós világa is, aki mint tudós görög-európai ember.”⁶¹

Ezzel már önmagában megszűnt mindenfajta elvi ellentét a természet antropomorf és dezantropomorf visszatükrözése között. A természettudomány „objektív” világképéről kiderült, hogy nem más, mint egy specifikus „emberiség” „Umwelt”-je, a természettudósé, ami azután jelentős hatást gyakorolt az egész görög-európai „emberiség” sajátos „Umwelt”-jére, s ebben tradicionálisan megrögződött. „A gyakorlati életben tradicionális világom van (habe ich Welt als traditionale), bárhonnan is eredjen a tradíció, esetleg akár átadott tudományos eredményekből, melyek, valamiféle formában meghamisítottak, melyeket újságból és az iskolában szedtem fel magamra, és melyeket a magam és az engem véletlenül befolyásoló társaim motivációiban valamiféle formában tovább alakítok. Mármost körültekinthetek és kialakíthatom magamban a világ iránti teoretikus érdeklődést, az iránt a világ iránt, amely számomra éppen a tradíciók által nyert érvényességet, vagy pedig megrekedhetek még a tudomány előtti régi görögöknél stb. Az első univerzális elméleti érdeklődés, a kezdet érdeklődése ilyen jellegű volt — megismerni az objektív világot, egyenesen a világot megismerni. Ez a világ tradícióból eredő világ, az azonban, hogy ilyen, rejtve marad, és ez mindig kívül maradhat a feltett kérdések körén.”⁶² Ennek az álláspontnak most már következetes betetőzése a transzcendentális redukció végrehajtása, melyen belül az egész világ a transzcendentális Ego konstitutív aktusainak korrelátumává válik. „Kezdetől fogva és tudományos beállításban a világ a létező univerzuma, és minden létező a reflexió valamely fokának szellemtudományi létezője is, ismét újból belerendeződik a világba, és így in infinitum. Én most megfordítom a dolgot, a transzcendentális redukció által; és így létrejön *egy szellemtudomány, melynek számára nincs előzetesen a világ, és amely a világot nem tartja állandóan emlékezetében.*”⁶³

*

A természettudomány és a szellemtudomány beállítottsági alapon történő megkülönböztetése és szembeállításra — s mindazok a mozzanatok, melyek a tudományok e két típusát megkülönböztetik Husserlnél, mint láttuk, a beállítódás különbségéből adódnak — teljesen egyoldalú és ennél fogva hamis. Mert ha igaz is az, hogy a természettudomány és a társadalomtudomány más és más „beállítottsággal” közeledik a maga tárgyához, a két tudományfajta különbségének az általuk vizsgált valóságsszférák ontológiai, nem pedig a megközelítési mód ismeretelméleti-módszertani differenciája képezi alapját. A dezan-

⁶¹ Uo. 304—305. o. Kiemelés tőlem — V. M.

⁶² Uo. 305. o.

⁶³ Uo. Kiemelés tőlem — V. M.

zantropocentrizálás és dezantropomorfizálás — ami a természettudomány leg-
alapvetőbb, leglényegesebb mozzanata — a társadalom tudományos megköze-
lítésében értelmetlenség, hiszen a *társadalom minden mozgása, a társadalmi
szférában végbemenő minden történés emberi cselekvés, az emberek tevékeny-
ségének eredménye.* Míg a szerves természet objektív visszatu-
krózkodása a tudományban csak azáltal vált lehetségessé, hogy az ember fel-
ismerte a természeti világ közömbösségét az emberekkel, az emberi cselekvés-
sel szemben, felismerte azt, hogy a természeti világban semmi sem történik
az emberért (dezantropocentrizálás), továbbá felismerte, hogy a természeti
történekek mechanizmusa nem a célkitűzés és a célmegvalósítás teleologikus
aktusaira épül (dezantropomorfizálás), addig a társadalmi szféra tudományos
visszatükrözésének elengedhetetlen feltétele éppen annak felismerése volt,
hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, csakohy készen talált
— részben természeti, részben az előző emberi generációk által megalkotott
történelmi-társadalmi — feltételek között. Az embernek ahhoz, hogy megértse
a maga történelmét, éppen a társadalmi szféra immanens teleológiájának
bonyolult mechanizmusait kellett felismernie, azt, hogy a társadalmi szféra
teleológiája nem zárja ki, sőt feltételezi társadalmi törvényszerűségek létét.
Mint hogy a társadalom törvényszerűségei egészen más típusúak, mint a ter-
mészeti törvényszerűségek, mint hogy a társadalomban a készen talált körül-
mények sohasem szabják meg még többé-kevésbé egyértelműen sem a tovább-
mozgás irányát, hanem különböző lehetőségeket hagynak nyitva, amelyek
egyikének vagy másikának megvalósulása az adott kor adott individuumaik-
nak konkrét cselekvésétől függ, a társadalomtudomány másképpen kell hogy
feltegye már a kérdéseket is.

A természettudomány csak azt kérdezi, hogy *milyen a világ*, mert a ter-
mészet — amely az ember számára *mindig* a szükségszerűség birodalma —
ismerete *egyértelműen* szabja meg az ember cselekvéseiből eredő természeti kon-
zekvenciákat. A társadalomtudománynak azonban — bár szintúgy fel kell tennie
azt a kérdést, hogy milyen a világ (a társadalom) — ennél tovább kell lépnie.
A társadalomtudománynak nemcsak azt kell feltérképeznie, hogy a már lejaj-
lott mozgások milyen lehetőségeket teremtettek, hanem hozzá kell járulnia a
szituációk, a történelmi helyzetek teremtette alternatívák megoldásához, mint-
egy *értékelnie*⁶⁴ kell a realizálható lehetőségeket. Itt most nincs terünk arra,
hogy az ebből fakadó konzekvenciákat — a többi között azt a legfontosab-
bat, hogy éppen az értékelő funkció következtében a társadalomtudományok
szükségszerűen meghatározott osztályok, rétegek érdekeit juttatják kifejezésre
— megvizsgáljuk. Annyit azonban szem előtt kell tartanunk, hogy — mivel
a szituáció feltérképezése s az objektív lehetőségek értékelése nem válasz-
tható el egymástól — magának a szituációnak a felmérésébe is belejátsza-
nak az értékelés aktusát determináló csoportérdekek.

Ezek a sajátosságok, amelyek a természet- és a társadalomtudományok
„valóságát” megkülönböztetik egymástól, nem küszöbölhetők ki, nem szün-
tethetők meg, éppen azért, mert nem a valóságot vizsgáló tudós, tudományos
irányzatok önkényes konstrukciói, hanem a vizsgált szférák ontikus sajátos-
ságai által meghatározottak. Minden olyan kísérlet tehát, amely a tudomány
egységét a valóságát egységesítésével kívánja megvalósítani, figyelmen kívül
hagyja az objektív létszférák — a szerves természet és a szerves természet, valamint

⁶⁴ Lásd ezzel kapcsolatosan Heller Ágnes: *Történelem és érték*. Hid, 1965/10.

a társadalom — sajátosságait. A tudomány egységét nem az általa feltárt törvényszerűségek típusazonossága teremti meg, hanem egyrészt az, hogy feltárja a különböző létszférák egymásba való átmenetének sajátosságait és egymással való állandó kapcsolatukat, másrészt, hogy — bármely szférát vizsgálja is egy adott tudomány — mindig az adott szféra — sajátos típusú — *törvényszerűségeinek* feltárására törekszik. A társadalomtudományoknak ez az ideologikus volta, ami szükségszerű következménye annak, hogy a társadalmi összefolyamatok kauzális törvényszerűségei teologikus aktusokon nyugszanak, természetesen nem változtat azon, hogy minél közelebb esik egy meghatározott társadalmi jelenség a gazdasági szférához, annál inkább közeledik a benne ható törvényszerűségek jellege a természeti törvényekéhez. Magában a gazdasági szférában az említett alternatíva általában csak arra korlátozódik, hogy elősegítjük-e vagy pedig akadálvozzuk valamely meghatározott törvényszerűség érvényesülését, az utóbbi viszont — ha következetesen kitartunk mellette — az adott társadalmi totalitás pusztulásához vezet.

Husserl jól látja, hogy a naturalizmus, amikor a fizika (esetleg a biológia) valóság szemléletét akarja ráerőszakolni az emberi szellem vizsgálatára — hibás úton jár. S jól látja azt is, hogy a történelmi relativista szellemtudományok a természettől idegen mozzanatokot visznek bele a természetbe, amikor a magában való természeti objektivitást egy adott korszak természetképével azonosítják. Nem veszi azonban észre — illetve, amennyiben észreveszi, annyiban szubjektíve is közeledik az „életfilozófia” álláspontjához —, hogy saját megoldása, amely éppen úgy a szubjektum oldaláról, a szellem oldaláról közelíti meg a természetet, mint a szokvány szellemtudományoké — ha ez a szellem állítólag az egyes emberi tudatok és a különböző lehetséges és létező közösségek tudata fölött álló, minden elgondolható embercsoport világlátását egyesítő magasabbrendű szellemiség is — mindenfajta objektív természetkép tagadását jelenti, megtagadása annak a tendenciának, amelyet a görög-európai tudomány képvisel a köznapi emberi tudat szubjektumhoz kötött világlátásával szemben.

Azzal a szellemtudománnyal, „melynek számára nincs előzetesen a világ, és amely a világot nem tartja állandóan emlékezetében”, az emberi szellem, a transzcendentális én, az emberfelettivé tett emberi lényeg — úgy mond — olyannak ismeri meg a világot, amilyen, mert felismeri, hogy a világ a számára nem ilyen vagy olyan formában adott, hanem mindenféle formájában szellemi aktivitásának eredménye; s mégsem úzi ki a szubjektivitást a valóságból, hiszen az egész valóság szőröstül-bőröstül szellemi. A husserli fenomenológia utolsó korszakában a hegeli fenomenológia karikatúrája lett.

Amikor Husserl ezt a „megfordítást” (Umkehrung) végrehajtja, ezzel állítólag megszünteti a természettudományos és a szellemtudományos, illetve perszonális beállítottság mindaddig áthidalhatatlannak vélt ellentétét, azaz — szemben a szellemtudományok relatív, személyhez, illetve konkrét-történelmi társadalmisághoz kötött nézőpontjával — megvalósítja a kiindulópont „objektivitását”, pontosabban — az ő kifejezésével élve — „irrelativitását”, de úgy, hogy az ember, azaz a szellemiség nem szorul ki a megvalósuló egységes világképből, hanem szerves részét, sőt alapját képezi. Az, hogy itt a fenomenológiai módszer, a valóság „zárójelbe tétele”, túlnőve a kezdetben — állítólag — csak módszertani jellegű idealizmusán egy nyíltan idealista ontológia kialakításához vezetett, nem is képezheti vita tárgyát. S ez a husserli módszer *szükségszerű következménye*. A redukciók, a zárójelbetétel módszere — amennyiben azt egy

ontológia megvalósítása kiindulópontjául alkalmazzuk — nem is eredményezhet más világgépet.⁶⁵ Éppen a husserli tudománykonceptió vizsgálata tárja fel a leghatározottabb formában, hogy Husserlnek a fenomenológiai módszer következetes keresztülviteléhez el kell fordulnia a görög-európai tudomány-
nak attól a több évezredes törekvésétől, hogy egy immanens, dezantropomorfizáló természetképet kialakítson.

Ahhoz azonban, hogy a fenomenológiai módszer ne vezessen éppen úgy egy relativisztikus-agnosztikus állásponthez, ahogy ahhoz vezet — s Husserl ezt tökéletesen látja — pozitivistikus és az életfilozófia-jellegű álláspont egyaránt, Husserlnek a transzcendentális Ego-t, a transzcendentális szubjektivitást az empirikus én, a konkrét ember fölé kell emelnie, létre kellett hoznia a hegeli „abszolút szellem” valamiféle utáztatát. „Úgy tűnik, hogy végzetül az univerzális perszonális tudomány ösztudományá alakul, feloldódik egy univerzális filozófiában, és eidetikusan egy univerzális ontológiában. Mert minden belőlünk indul ki, az eleven emberekből; akik elméleti kérdéseket teszünk fel, és mi magunk is személyek vagyunk, és minden téma, minden lehetséges kérdésfeltevés, tehát az ember legmagasabbrendű és végső kérdései számára is a mi közös világunk a téma.

Visszatérés ettől az univerzális, a maga nemében történeti, személyes vonatkoztatottságú világszemlélettől, amely az eleve adott világ talaján mozog, az abszolút talajra, a transzcendentális szubjektivitás talajára⁶⁶ — ez Husserl programja.

Ez az abszolúttá és irrelatív⁶⁷ tett szubjektivitás azonban mégsem azonos a hegeli abszolút szellemmel. Rejtve bár, de megőrzi magában az életfilozófiai, szellemtudományi beállítottság specifikus mozzanatait. Amikor ez a szellem „felismeri önmagát” a világban, a világot mint önmaga konstitutív aktusainak „eredményét” ragadja meg, akkor nemhogy megteremtené, hanem megszünteti az emberi történelem „értelmét”. A husserli „Umkehrung” nem épül rá szükségszerűen az összes eddigi, történelmileg kialakított beállítódástípusokra. Egyszerűen ezek pusztá tagadása, amely mindenfajta tényleges történelmi mozgástól függetlenül bármikor létrejöhet, hogy kiigazítsa az emberi elme tévedéseit. Husserlnél ugyanis hiányzik az a mozzanat, amelyik a hegeli Fenomenológiát összkonceptiójának abszurditása ellenére zseniálissá teszi. „A nagyság a hegeli „*Phenomenologie*”-ban . . . az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel . . . ; hogy . . . a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja.”⁶⁸ A husserli „*Phenomenologie*”-ből éppen ez a mozzanat hiányzik.

⁶⁵ Marwin Farber amerikai fenomenológus, aki szerint „. . . elfogadhatjuk a fenomenológia deskriptív procedúráját mindenfajta idealisztikus kötelezettség nélkül, és úgy, hogy szükségesnek tartunk egy naturalista ontológiát” (M. Farber: *The Foundation of Phenomenology*. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy. New York 1962. IX. o.), csak egyike azoknak, akik szeretnék a fenomenológia módszerét egy „realista” ontológiával összekapcsolni. László Ervin svájci fenomenológus esztéta ilyen jellegű törekvéseivel a magyar olvasóközönség is megismerkedhetett. Lásd: László Ervin, *Az intencionalitás szerepe az esztétika elméletében*. Valóság, 1964/1.

⁶⁶ *Abh.* 2. *Hua.* 6. 312—313. o.

⁶⁷ „Mi az ami ebben a relativitásban az önmaga által feltételezett irrelatív? A szubjektivitás mint transzcendentális.” (Id. mű 313. o.)

⁶⁸ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Id. kiad. 104—105. o.

НАУКА КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ

Михай Вайда

Статья представляет собой одну из глав работы автора, посвященной воззрениям на науку позднего Гуссерля. В свете труда «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie», а также лекций и статей, подготовивших этот труд, автор анализирует концепцию науки Гуссерля, и в первую очередь вопрос о том, какая роль принадлежит по мнению Гуссерля науке в жизни общества. Противопоставляя понимание науки Гуссерля концепциям науки позитивистского характера и «философии жизни», в качестве позитивного момента гуссерлевской концепции автор отмечает то, что Гуссерль считает науку фундаментом единой картины, интерпретации мира. Автор доказывает, однако, что единство науки и интерпретации мира в концепции гуссерлевской феноменологии в целом может осуществиться лишь через преодоление наиболее существенных методологических принципов естественных наук — дезантропозентризации и дезантропоморфизации. Это связано с тем, что Гуссерль, считая человеческий дух самостоятельной сферой бытия, может положить единство природы и общества (у него духовности) лишь исходя из духа.

Автор излагает свои представления, анализируя следующие частные проблемы: 1. проблема единства науки, 2. анализ гуссерлевской концепции практической и теоретической направленности, 3. проблема практического характера науки, 4. анализ естественнонаучной и духовнонаучной направленности.

SCIENCE AS A THEORETICAL ATTITUDE

by M. Vajda

This article is a chapter from a longer study on Husserl's view of science which the author plans to publish later. Husserl's concept of science and the role he attributed to science in the life of society are examined in light of "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie" and also in light of the lectures and studies anteceding this work. The author contrasts Husserl's conception of science to the positivistic and "life philosophical" conceptions of the Twentieth Century; he points out that on the positive side Husserl regarded science as the basis of a uniform world concept and of the interpretation of the universe. Nevertheless he proves that the unity of science and the interpretation of the world can be realized — according to Husserl's general conception of phenomenology — only by relinquishing the most essential methodological principles of the natural sciences: deanthropocentrism and deanthropomorphization. Namely, since Husserl regards human spirit as an independent sphere of being, he can posit the unity of nature and society — according to his spirituality — only on the basis of spirit.

The author reaches the above conclusions by examining the following problems: 1. the unity of science, 2. the examination of Husserl's concept of practical and theoretical attitudes, 3. the practical nature of science and 4. the examination of natural scientific and spiritual approaches.

A szocialista építés nemzeti és általános érvényű vonásairól¹

KISS ARTÚR

A marxizmus—leninizmus zászlaja alatt küzdő szocialista forradalmak győzelme és a szocializmus építése először Oroszországban, majd az európai és ázsiai népi demokratikus országokban a paradoxonok sorozatát nyitotta meg: 1. Az egyetemesnek mondott és tartott hagyományos proletárforradalmi elmélettől eltérően a szocializmus nem a fejlett, hanem a kapitalista szempontból fejletlen országokban diadalmaskodott, sőt további terjedése zömmel viszonylag elmaradt kapitalista országok sorában valósult meg. 2. A forradalom nem egyszerre, egyidejűleg, hanem egymás után, különböző időszakokban győzött. 3. A szocialista építés az egyetemesnek hitt marxi értelmezésektől és főleg a múlt századi és század eleji nemzetközi munkásmozgalom elképzeléseitől sok tekintetben eltérően ment végbe. A logikailag kifogástalan tételek nemegyszer a papíron maradtak, a hozzájuk mereven ragaszkodók doktrinéreknek (ha ugyan nem a forradalom árulóinak) bizonyultak. Ugyanakkor — mint ahogy e nézeteket H. G. Wells jellemezte — értelemmel szinte fel sem fogható fantazmagóriák valósultak meg, a szocializmus felépült egy a háború és az intervenció ezernyi sebéből vérző, elmaradt országban, a Szovjetunióban.

E paradoxonok vezettek el az első világháború utáni nemzetközi munkásmozgalom egyik legnagyobb eszmei válságához. A marxizmusnak a proletárforradalomra és főleg az utána következő időszakra vonatkozó programja csődöt látszott mondani. A burzsoázia ideológusai nem is késlekedtek annak bizonygatásával, hogy „a történelem, íme, rácáfolt Marxra”. A szociáldemokrácia pedig, melynek alapvető dogmáit, előítéletté vált koncepcióit a Szovjetunió szocialista építésének gyakorlata tagadta, sohasem szűnt meg hangoztatni: „a leninizmus a marxizmustól eltérő renegátság”, „a leninizmus speciális orosz jelenség, amely a sajátos orosz körülmények összejátszása következtében véletlenszerűen győzedelmeskedett”, „a leninizmus útján bekövetkezett győzelem megismételhetetlen”, „a leninizmus szocialista forradalmi programja, a szocialista építés lenini terve nem nemzetközi érvényű elv”. A szociáldemokrata ideológusok éppúgy, mint a burzsoá teoretikusok szakadatlanul erősítették: „a forradalom győzelme időleges”, „a forradalmon elkerülhetetlenül úrrá lesznek a thermidoriánus erők, amelyek elsősorban az elmaradt viszonyokhoz kapcsolódó nem proletár tömegekre támaszkodhatnak”.

Ennek a maga idejében is rágalmazó propagandának megsemmisítő cáfolatát adta a II. világháború utáni szocialista átalakulás története. A szocializmus útjára lépő népi demokratikus országokban rendkívül hasznosaknak, sikeresen alkalmazhatóknak, vagyis nemzetközi jelentőséggel bíróknak bizo-

¹ Vitacikk.

nyultak a Szovjetunió rendkívüli körülmények közt végbemenő szocialista építésének tapasztalatai. Azok, akik „a szovjet kolosszus menthetetlen összeomlását”, „a fantasztikus kísérlet kudarcát” várták, a szocialista forradalom második világháború utáni időszakban bekövetkezett további terjedésével kényszerültek e várakozásuk feladására.

Az, hogy a szovjet tapasztalatok nemzetközi érvényűeknek bizonyultak, a személyi kultusz éveiben megszülte az ellenkező véleletet: a szocialista építés e sikeresnek bizonyult programjának kanonizálását, aminek hazánkban csupán groteszk megnyilvánulása volt az, hogy — miként a Szovjetunióban — mi is az első ötéves tervben akartuk megvalósítani a mezőgazdaság kollektivizálását, felépíteni a magunk Magnyitogorszkját Sztálinvárosban, megteremteni a magunk gyapotmezőit az Alföldön és teacserjeültetvényeinket a Mecsekben és a Hegyalján. Úgy gondolom, a gyakorlatban kipróbált szovjet tapasztalatok nemzetközi jellegének eltűlése az egyik alapja a — nemcsak a használható pozitív eredményeket, hanem a személyi kultuszt is magában foglaló — sztálini politika — dogmatikus rehabilitálásának és védelmezésének is.

I.

Szükségképpen vetődik fel a kérdés: mi a nemzeti és mi a nemzetközi, mi az internacionális és mi az egyetemes jelentőségű a szocialista építés elméletében és gyakorlatában? E probléma nemcsak általános elméleti, hanem gazdaságpolitikai és gazdaságtörténeti szempontból is rendkívül jelentős.²

E kérdés megválaszolásához elkerülhetetlenül vissza kell térnünk a szocialista építés marxi—lenini elméletének fejlődés-történetéhez.

Ismeretes, hogy Marx és Engels — akiktől távol állott mindenfajta utópizmus — nem bocsátkoztak a jövő társadalom elérése útjainak részletesebb elemzésébe. Ezért a szocialista társadalom felépítésére vonatkozó legáltalánosabb elképzeléseiket elszórt utalásaikból kell rekonstruálni. Ezek összegezése nagyjából a szocialista építés következő modelljét adja: 1. A szocializmus győzelme csakis a fejlett kapitalista országokban következhet be, 2. e győzelem csupán ez országok munkásosztályai együttes forradalmi akciójának gyümölcse lehet, 3. a szocialista erők hatalomátvételét egy rövidebb történelmi átmenet, a proletárdiktatúra korszaka követi, ebben végbe megy a kapitalista viszonyok felszámolása, az osztály nélküli társadalom felépítése.

Ez a program képezi az I., majd a II. Internacionálé szociáldemokrata pártjainak vezérfonalát, ennek alapján dolgozzák ki a különböző akcióprogramokat a hatalom átvétele utáni időre, folynak és dőlnek el a viták a győzelem utáni időszak kérdéseiről.

A szocialista forradalom fejlődésének menete másként alakult: A forradalom először a kapitalista szempontból elmaradott Oroszországban győzedelmeskedett, majd, óriási nehézségek leküzdésével, a világon első ízben felépült a szocialista társadalom. Ezt követte a szocializmus sorozatos győzelme a

² Az adott keretek között természetesen nem térhetünk ki részletesebben a szocialista építésnek a különböző országokban kialakult sajátos tapasztalataira, illetve a magukat szocialistának mondó, de nem tudományos szocializmus alapján álló országoknak azokra a tapasztalataira, melyeket az új társadalmi viszonyok megteremtésében szereztek.

tőkés szempontból elmaradott kelet- és közép-európai, valamint távol-keleti országokban.

Vajon ezek az eredmények ténylegesen megcáfolták-e Marx zseniális hipotéziseit? Vajon teljességgel ellentmondottak-e a marxizmus minden elvének? Marxnak a szocialista forradalom elkerülhetetlenségére, az új, szocialista társadalom felépíthetőségére, e társadalomépítés több — a szocializmus és a kommunizmus — periódusára vonatkozó állításait e gyakorlat semmiképpen sem érintette. Sőt, a szovjet, majd a népi demokratikus országok gyakorlata ezek egyetemes — az elmaradott országok legkülönbözőbb viszonyai között is érvényes — jellegét bizonyította.

A Szovjetunió, majd a népi demokratikus országok tapasztalata azonban módosította a szocialista forradalom kitörésére, nemzetközi lezajlására és a szocialista építés egyes részkérdéseire vonatkozó marxi elképzeléseket.

Vajon ezek a marxi gondolatoktól teljességgel eltérő, rendkívüli eredmények voltak? Nem. „Egy társadalomalakulat soha nem tűnik el addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas és új, magasabbrendű termelési viszonyok soha nem lépnek helyébe, amíg anyagi létezési feltételeik magának a régi társadalomnak méhében ki nem alakultak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt látjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis létrejövőfélben vannak.”³

Marx sohasem foglalkozott azzal a feladattal, hogy helyre és napra pontosan megjelölje: milyen szinten válik lehetetlenné a régi alakulaton belül a termelőerők fejlődése, milyen fokot kell az anyagi életfeltételek fejlődésének elérnie ahhoz, hogy a magasabbrendű, új termelési viszonyok kialakulhassanak. Viszont annak leszögezése, hogy az új feladat csak ott merül fel, ahol már megvannak megoldásának feltételei, vagy legalább is keletkezőben vannak, teoretikusan utal arra, hogy egy adott forradalmi átalakulás feladata különböző fejlettségi szinten levő társadalmakban merülhet fel.

Ennek az elvi álláspontnak a konkrét valóságra való alkalmazása jut kifejezésre azokban a marxi—engelsi fejtegetésekben, melyek az 1870—1880-as években az oroszországi forradalmi átalakulás esélyeit elemzik. 1877-ben Marx a következőket írja: „Oroszország . . . (a kapitalizmus útjára épphogy rálépett Oroszországról van szó — K. A.) régóta az átalakulás küszöbén állott, minden előfeltétel megérett már erre.” Az 1877-78-as orosz-török háború évekkal gyorsította meg a forradalmi átalakulás kirobbanását. — „A forradalom ezúttal Keleten kezdődik, ahol az ellenforradalom eddig sértetlen bástyája és tartalék-hadserege van.”⁴

Marx ebben az időben lehetségesnek tartotta azt is, hogy az oroszországi társadalmi átalakulás a nyugat-európai tőkés rend kialakulásának útjától (a földművelők kisajátításától és bérmunkássá változtatásától), meghatározott fejlődésmenetétől eltérően mehet végbe: „Ha Oroszország tovább halad azon az úton, amelyre 1861-ben lépett, *el fogja mulasztani a legszebb alkalmat, amit a*

³ Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. MEM 13. köt. Bp. 1965. 7. o.

⁴ Marx 1877. szept. 27-i levele F. A. Sorgéhoz. Marx—Engels: Válogatott levelek. Szikra, 1950. 366. o. (Kiemelés — K. A.)

történelem egy népnek valaha is nyújtott arra, hogy a kapitalista rendszer végzetes viszontagságait elkerülje."⁵

Ebben az átalakulásban, mint Marx és Engels írják, nagy szerepe lenne az oroszországi földközösségnek, amelyet Marx mint Oroszország társadalmi újjászületése támaszpontját jellemzett.⁶

Néhány év telik el a sorok megírása óta. A kapitalizmus viharos gyorsasággal hatol be az orosz mezőgazdaságba és iparba. Végbemegegy a parasztság polarizációja, óriási tömegeinek elszegényedése, elvándorlása a faluról, mezőgazdasági idény-, illetve ipari munkássá válása. A faluközösség a földesúri és kulák kizsákmányolást megkönnyítő, illetve növelő formává lesz. E rohamos fejlődés nyilvánul meg például abban, hogy az európai-oroszországi gyárak száma az 1876-os 7419-ről (utolsó évi adatként valószínűleg ez év adataira támaszkodva írhatta 1877. évi prognózisát Marx) 1885-re csaknem 230%-ra, 17014-re nőtt, a bennük létrehozott termelési érték pedig több mint 230%-ra emelkedett, míg a bennük dolgozó munkások száma csaknem 50%-kal gyarapodott.⁷

Ezeknek a tényeknek alapján — melyek mintegy elzárták a szocialista fejlődésnek a nyugatitól eltérő útját — Engels már 1884-ben arról ír, hogy az őskommunizmus Jáván, „akárcsak Indiában és Oroszországban, ma a legszebb és legszélesebb alapot nyújtja a kizsákmányolás és zsarnokság számára . . .”⁸

1884-ben csak utalásszerűen, 1885-ben már kifejezetten arról írt, hogy „az oroszok közelednek a maguk 1789-éhez”.⁹

Engels ugyanakkor azt is kiemelte, hogy a helyzet feszültsége, a forradalmi tényezők felhalmozódása, a nép nyomorúságos gazdasági helyzete és a mind kibírhatalanabbá váló önkényuralommal szembeni ellenállás növekedése következtében „ha ott 1789 egyszer elkezdődött, akkor 1793 nem fog várni magára”.¹⁰

Engels 1893-ban még egyszer visszatér arra a kérdésre, miként lett volna elképzelhető a szocializmus fejlődése a földközösség átalakulásán keresztül, melyek lettek volna a feltételei annak, hogy a kapitalizmust elkerüljék. . . . Oroszországban, csakúgy mint másutt, nem lehetséges egy magasabb társadalmi forma kifejlesztése a primitív agrárkommunizmusból, ha ez a magasabb forma nem áll már fenn egy másik országban, úgy hogy mintaképpül szolgálhat. . . . Ha Nyugat-Európa 1860—1870-ben érett lett volna ilyen (szocialista — K. A.) átalakulásra, ha akkoriban Angliában, Franciaországban stb. megkezdtek volna ezt az átalakulást, akkor az oroszok hivatva lettek volna arra, hogy megmutassák, mit lehet csinálni az ő földközösségükből, amely abban az időben még többé-kevésbé sértetlen volt.”¹¹ Nyugaton azonban nem hajtották végre

⁵ Marx 1877 novemberi levele az „Otyecsesztvennije Zapiszki” szerkesztőségéhez. Uo. 370. o. (Kiemelés — K. A.) Erről a sajátos utat jelentő átalakulásról mint nagy lehetőségről, melyet az azóta bekövetkezett fejlődés lehetetlenné tett, még 1892-ben is ír Engels. Lásd Engels 1892. márc. 15-i levelét N. F. Danyielszonhoz. Uo. 521. o.

⁶ Marx 1881. márc. 8-i levele V. J. Zaszulicshoz. Uo. 405. o.

⁷ Lenin: A kapitalizmus fejlődése Oroszországban. Összes Művei 3. köt. Kossuth, 1964. 561. o.

⁸ Engels 1884. febr. 16-i levele K. Kautskyhoz. Marx–Engels Vál. lev. Id. kiad. 434. o.

⁹ Engels 1884. márc. 6-i és 1885. ápr. 23-i levele V. J. Zaszulicshoz. Uo. 436—437. és 452. o.

¹⁰ Engels 1885. ápr. 23-i levele V. J. Zaszulicshoz. Uo. 453. o.

¹¹ Engels 1893. okt. 17-i levele Ny. F. Danyielszonnak. Marx–Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 491. o.

a szocialista átalakulást, sőt a kapitalizmus egyre gyorsabban fejlődött. Így Oroszország választhatott: vagy egy olyan termelési formát fejleszt ki a földközösségből, amelynek Nyugaton sem voltak meg a feltételei, márpedig ez nyilvánvalóan lehetetlen feladat lett volna, vagy pedig a kapitalizmus felé fejlődik. Az adott körülmények között csak az utóbbi lehetőség maradt fenn számára.

Marx és Engels idézett gondolatai rendkívül nagy jelentőségűek. Először is bizonyítják, hogy a marxizmus soha sem tagadta annak a lehetőségét, hogy a szocialista forradalom megkezdődhet egy kapitalista szempontból fejletlen országban is. Másodsor bizonyítják, hogy Marx és Engels egyáltalán nem tartotta kizártnak azt, hogy a szocialista forradalom győzzön és a szocializmus felépüljön egy tőkés szempontból elmaradott országban (vagyis ott, ahol „az anyagi feltételei még csak keletkezőben vannak”). Amennyiben Oroszországban a tőkés fejlődés útja — a nyugati szocialista forradalom elmaradása miatt — győzedelmeskedik, a marxizmus klasszikusai elkerülhetetlennek látták a kapitalista viszonyok maradványait felszámoló polgári forradalmat, amely — az adott ország konkrét feltételei között — gyorsan átfejlődhet egy 1793-as típusú plebejus forradalommá, olyan forradalommá, amely korszerű kapitalista viszonyok között, egy fejlett munkásosztály fennállása esetén elkerülhetlenül több lehet, mint a tőkés termelést gátló viszonyok radikális megsemmisítése.

Marxnak és Engelsnek egy tőkés szempontból fejletlen ország szocialista átalakulására vonatkozó prognózisai időleges epizódok voltak a szocialista forradalom és a szocialista építés kérdéseivel foglalkozó tudományos szocialista elméletük fejlődésében. A történelmi átalakulás menete a kérdést egy időre levette a napirendről. A II. Internacionálé ezért a nyugat-európai fejlődés tényei és az ezek alapján várható perspektívák alapján fogalmazta meg a szocialista átalakítás koncepcióit. Ezek — mint Lenin gúnyosan megjegyzi: „a Kautsky-féle tankönyv” — igen hasznosak voltak a maguk idejében. De ugyancsak Lenin figyelmeztetett: „... ideje már szakítani azzal a gondolattal, hogy ez a tankönyv a világ további történelmének minden fejlődési formáját előre látta”.¹²

Az imperializmus és az első világháború tényeinek lenini általánosítása, az oroszországi, de az általános európai forradalmi helyzet alakulása is újra napirendre tűzte a szocialista forradalom és a szocialista építés programjának kérdését. Lenin az imperializmusban végbemenő gazdasági és politikai fejlődés egyenlőtlenségéből vonja le azt a zseniális következtetést, hogy a szocializmus győzelme lehetséges eleinte egynéhány, vagy akár csak egyetlen kapitalista országban. A szocialista forradalomra érett és számba jöhető országok — Lenin szerint — nem feltétlenül a tőkés szempontból fejlett országok lesznek, hanem azok, amelyekben az imperializmus ellentmondásai legjobban összpontosulnak, kiéleződnek, s amelyek ennél fogva az imperializmus leggyengébb láncszemei. Mélyreható elemzéssel világított rá, hogy a cári Oroszország egyike ezeknek az országoknak. Ennek az elemzésnek az alapján készítették elő az orosz bolsevikok a szocialista forradalmat, és vitték győzelemre a szocialista átalakulás ügyét.

A szocialista forradalmi átalakulás eddigi menete valóra váltotta Lenin e feltételezéseit. A forradalom mind ez ideig zömmel a tőkés fejlődés szempontjá-

¹² Lenin: Forradalmunkról. Művei 33. köt. Szikra, 1953. 480—481. o.

ból elmaradottabb országokban győzött, a szocializmus viszonylag fejletlen kapitalista országokban épült fel, illetve épül. A szocialista átalakulásnak ez a fejletlen országokban kezdődő sajátos menete olyan történelmi tény, amely a társadalmi fejlődés konkrét folyamataira, az imperializmus feltételei között végbenemő egyenlőtlen fejlődésre, a forradalom objektív és szubjektív feltételeinek sajátos alakulására vezethető vissza. A szocializmusnak az elmaradott országokban aratott győzelmét a burzsoázia és az opportunizmus különböző ideológusai annak bizonyítására igyekeznek felhasználni, hogy a szocializmus nem a fejlődés egyetemes szakasza, hanem csupán valamiféle különös (és kikerülhető) útja, annak módszere, hogy az elmaradott országok miként modernizálják gazdaságukat.

A proletárforradalom e különösnek tűnő folyamatában két mozzanat — a fejlett kapitalista országok szocialista átalakulása megkezdésének nehézségei és az elmaradottabb országok forradalomra érettségének viszonylag magas foka — fonódik össze. Erre a vonásra, általános formában, Lenin is rávilágított: „... könnyebben kezdődik meg a mozgalom azokban az országokban, amelyek nem tartoznak a kizsákmányoló országok közé, vagyis azok közé, amelyeknek lehetőségük van könnyebb fosztogatásra és meg tudják veszteni munkásaik felső rétegeit”.¹³

Évszázadunkban kétszer — az első világháború idején és az azt követő forradalmi fellendülés időszakában, valamint a második világháborút közvetlenül követő időben — nyílt alkalom arra, hogy a szocialista forradalom egy sor tőkés országban győzedelmeskedhessék.

Mindkét időszakban sajátos körülmények játszottak közre abban, hogy a forradalmi hullám nem járt tartós eredménnyel a fejlett tőkés országokban, hanem csupán Kelet- és Közép-Európában, illetve a Távols-Keleten győzedelmeskedett.

Az első világháború utáni fejlődés ilyen irányba ható főbb tényezőiként Lenin kiemelte: 1. A győztes államok rabságban tartják Németországot, Ausztriát, Magyarországot, s így a külső imperialista erőszak segíti elfojtani, illetve maga nyomja el a forradalmi mozgalmat. 2. „... több állam — mégpedig a legrégebb nyugati államok — a győzelem következtében olyan viszonyok közé került, hogy ezt a győzelmet arra használhatja fel, hogy elnyomott osztályainak bizonyos engedményeket tegyen — lényegtelen engedményeket, amelyek azonban ezekben az országokban mégis késleltetik a forradalmi mozgalmat és valami 'társadalmi béke'-félért hoznak létre”.¹⁴ 3. Ez a győzelem a győztes országokban kiváltotta a sovinsizta hullámot, a legyőzöttekben a revanshangulatot, ami széles tömegeket a burzsoá eszmei befolyásnak rendelt alá. 4. A tőkés rend konszolidálásában óriási szerepet játszott az opportunizmus. Mint Lenin írta: „A gyakorlat bebizonyította, hogy a munkásmozgalomnak az opportunisták irányhoz tartozó vezetői — jobb védelmezői a burzsoáziának, mint maguk a burzsoák. Ha nem ők vezették volna a munkásokat, a burzsoázia nem tudta volna fenntartani uralmát.”¹⁵ Ugyancsak Lenin mondja:

¹³ Lenin: Beszámoló a Népbiztosok Tanácsának munkájáról a munkás-, katona- és parasztküldöttek szovjetjeinek harmadik összoroszországi Kongresszusán; 1918. jan. 11 (24). Művei 26. köt. Szikra, 1952. 489. o. Lásd még e gondolatot pl. Lenin: A Harmadik Internacionálé és helye a történelemben. Művei 29. köt. Szikra, 1953. 313. o.

¹⁴ Lenin: Inkább keveset, de jobban. Művei 33. köt. Id. kiad. 501. o.

¹⁵ Lenin: Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól a Kommunista Internacionálé II. Kongresszusán. 1920. júl. 19. Művei 31. köt. Szikra, 1951. 230. o.

„Ha az Internacionálé nem lett volna árulók kezében, akik a válságos pillanatban megmentették a burzsoáziát, nagy esélye lett volna annak, hogy sok hadviselő országban közvetlenül a háború befejezése után, úgyszintén egyes semleges országokban, ahol a nép fel volt fegyverezve, a forradalom gyorsan bekövetkezhetett volna és akkor más lett volna a dolgok kimenetele.”¹⁶ 5. A szocialista forradalom tudatos erői, a kommunisták az első világháborút közvetlenül követő időre eszmeileg és szervezetenként még nem erősödtek meg, ami elkerülhetetlenül csökkentette a forradalmi tömegmozgalom helyes irányba való kibontakozását. Ehhez hozzájárult mind az antant, mind a volt központi hatalmak országaiban a kommunisták, a haladó erők üldözése, az ellenük kifejtett, sok esetben polgárháborúra emlékeztető terrornak a bénító hatása is.

Míg a nyugati fejlett tőkés országokban a fenti okok gátlóan hatottak a szocialista forradalom kibontakozására, magában Oroszországban összecsomósodtak az imperializmus ellentmondásai és érvényesülhettek a proletárforradalmi átalakulás — már Marx és Engels által is észrevett, de részletesen Lenin műveiben visszatükrözött — tényezői.

Oroszországon kívül, mint Lenin megállapította, az egész Kelet mozgásba jött. Egyrészt az imperializmusban az anyaországban végbemenő fenti folyamatok hatványozottan érvényesülnek a gyarmatokon, másrészt, — s ezt a gondolatot különösen hangsúlyozta Lenin — „Az imperialista háború segítette a forradalomnak: a burzsoázia a gyarmatokról, az elmaradott országokból, az istenhátamögötti vidékekről ragadott ki katonákat, hogy részt vegyenek ebben az imperialista háborúban . . . Az imperialista háború a függő népeket bevonta a világtörténelembe”.¹⁷ Másutt, elmélyítve e gondolatot, Lenin így írt: „számos országban, a Keleten, Indiában, Kínában stb. éppen a legutóbbi imperialista háború következtében megkezdődött . . . az általános európai erjedés . . . olyan fejlődésbe sodródtak, amelynek szükségképpen az egész világkapitalizmus válságára kell vezetnie . . . ma már az egész világ bekerül abba a mozgalmába, amelyből meg kell születnie a szocialista világforradalomnak.”¹⁸

A tőkés szempontból fejletlen országok szocialista átalakításának programja ilyen körülmények között újból napirendre kerül. Lenin — az oroszországi szocialista átalakulás korábbi marxi—engelsi koncepciójának megfelelően — a Komintern II. kongresszusán meghirdeti: a kommunistáknak a kapitalizmus előtti viszonyok között élő országokban is vállalniuk kell a vezető szerepet. A szocialista társadalom eszméjét e társadalmak dolgozó tömegei is el tudják már sajátítani, magukévá tudják tenni. Az előrehaladott országok proletariátusa kell hogy harcukban segítse őket. Ezzel kapcsolatban adódik e népek perspektívájának kérdése: azoknál a tőkés szempontból elmaradott népeknél, amelyek most szabadulnak fel és lépnek a haladás útjára, elkerülhetetlen-e a nemzetgazdaság fejlődésének tőkés szakasza? Lenin — a korábban idézett marxi gondolatmenet alapján határozottan leszögezi: „Ha a győztes forradalmi proletariátus rendszeres propagandát fog köztük folytatni, a szovjet kormányok pedig minden rendelkezésükre álló eszközzel segítségükre sietnek, akkor nem helytálló az a feltevés, hogy a fejlődés tőkés szakasza az elmara-

¹⁶ Lenin: Beszéd a moszkvai szovjet ünnepi ülésén a III. Internacionálé első évfordulója alkalmából, 1920. márc. 6-án. Művei 30. köt. Szikra, 1953. 420—421. o.

¹⁷ Lenin: Előadói beszéd a nemzetközi helyzetről és a Kommunista Internacionálé alapvető feladatairól a Kommunista Internacionálé II. Kongresszusán. 1920. júl. 19. Művei 31. köt. Id. kiad. 231—232. o.

¹⁸ Lenin: Inkább kevesebbet, de jobban. Id. kiad. 501—502. o.

dott népeknél elkerülhetetlen . . . a Kommunista Internacionálénak — mondotta Lenin — le kell szegeznie és elméletileg meg kell indokolnia azt a tételt, hogy az előrehaladott országok proletariátusának segítségével az elmaradott országok áttérhetnek a szovjetrendi és bizonyos fejlődésfokokon keresztül — a kommunizmusra, a tőkés fejlődési szakasz elkerülésével.”¹⁹

Ha a Kelet akkori forradalmasodása egy sor polgári demokratikus forradalmon (pl. a kínain, a törökön) s egy sor antiimperialista nemzeti mozgalmon (pl. az Indiai Kongresszuson, az afgán nemzeti mozgalmon, Abd el Krim szabadságharcán Marokkóban és másokon) túl Oroszországon kívül akkor közvetlenül csak a Mongol Népköztársaság létrejöttére vezetett is, ezen átalakulások mégiscsak előkészítették a szocialista forradalmi és a nemzeti demokratikus mozgalom II. világháború utáni második felvonását, melynek során az imperializmus láncá immár több helyen szakadt meg, s számos ország lépett a szocialista építés útjára. (Gondoljunk pl. arra, hogy e harcokban kikovácsolódott a forradalmi átalakulás élcsapata, széles tömegek forradalmi tapasztalatokra tettek szert, a nemzeti burzsoázia egyes rétegei lelepleződtek a gyarmatosítókkal való együttműködés miatt, más részei pedig politikailag szakítottak az imperializmussal.)

A szocialista forradalmi átalakulásnak a második világháború utáni sajátos menetében az első világegés utáni időszakhoz hasonló számos tényező (például, hogy a győztes, sőt egyes legyőzött országok tőkésai a munkásmozgalom jelentős nyomásának hatására ismét arra kényszerültek, hogy a háború utáni konjunktúra eredményeiből a dolgozó tömegek helyzetét javítsák, ami viszont objektív következménye volt a forradalmi mozgalmak bizonyos gyengülésének, vagy hogy az opportunisták vezetői újra történelmi szerepet játszottak a tőkés rend védelmében, a fasiszta megszállás alá került országok munkásmozgalmá meggyengült stb.) mellett több újszerű és sajátos tényező is akadályozta a szocialista forradalom hullámának a fejlett tőkés országokra való átcsapását. Ezek 1. A fejlett tőkés országok uralkodó osztályainak egy része résztvett a gyűlölt hitleri fasiszmus elleni küzdelemben, ami növelte befolyásukat a dolgozó tömegek között. 2. Az antifasiszta összefogás során a szocialista forradalmi átalakulás programja alárendelődött a fő ellenség, a fasiszmus elleni küzdelem szükségleteinek. 3. A levert tengelyhatalmak, valamint a háború és a német megszállás alatt legyengült fejlett tőkés országok területét a nyugati szövetségesek csapatai szabadították fel és szállták meg, s így a második világháború előtti „müncheni politika” antikommunista és szovjetellenes vonalát folytatva potenciálisan is a burzsoá reakció erőt konszolidálták és erősítették, sőt esetenként aktívan és hatékonyan avatkoztak be ez országok belügyeibe és akadályozták a dolgozók sikeres harcát a tőkés rend ellen. (Szemléltetően tanúskodott erről a görög polgárháború; vagy az 1947-es francia és olasz kormányválság példája, amikor is a leghaladóbb népi erőket kiszorították a kormányból.) 4. A szocializmus tudatos hívei, a kommunisták, akik szinte minden országban az ellenállás vezető erejét alkották, a több évi szakadatlan küzdelemben óriási vérvesztéseket szenvedtek — a nyugat-európai kommunista pártok emiatt csaknem mindenütt nemcsak az „ellenállás pártja”, hanem a „vértanúk pártja” elnevezést is elnyerték — s így természetesen nem tudták megfelelően előmozdítani a forradalmi mozgalom

¹⁹ Lenin: A nemzeti és gyarmati kérdésben kiküldött bizottság jelentése a Kommunista Internacionálé II. Kongresszusán. 1920. júl. 26. Művei 31. köt. Id. kiad. 243—245. o.

ügyét. Ebben a szervezeti okokon túl az is szerepet játszott, hogy a szocialista átalakulásra vonatkozó stratégiai, illetve taktikai elképzeléseik nem voltak kellően kidolgozva. Így pl. némileg túlértékelték az antifasiszta egységfrontba tömörült különböző osztályerők demokratikus és haladó jellegét, irreálisnak bizonyult a társadalmi átalakulásnak az antifasiszta koalíció közös kormányzásán keresztül vezető békés útjára vonatkozó koncepciójuk. 5. Különösen a nyugati tőkés országokban már 1946 elejétől magasra felkorbácsolták a hidegháborús hisztériát, felszították a kommunistaüldözés lángját, megosztották az antifasiszta egységet, elszigetelték és defenzívába szorították a szocialista forradalom tudatos erőit. Ezt a hisztériát — nem egyszer a személyi kultusz tényleges bűneinek (Voznyeszenszkij-ügy, Rajk-ügy stb.) — vagy vélt hibáinak — hozzáértő felnagyításával táplálták.

Eltérően alakult a helyzet számos kelet- és közép-európai országban, valamint Távol-Keleten.

A szovjet hadsereg által felszabadított kelet- és közép-európai országokban az imperializmus beavatkozásától elhatározó méretekben nem háborítva kibontakozhatott a kapitalizmus és a szocializmus erőinek küzdelme. A szovjet hadsereg pusztja jelenléte potenciálisan is a haladás erőit szilárdította, bázisukul szolgált, míg a reakció megmozdulásait nagymértékben paralizálta. A kiélezett harc során a nép túlnyomó többségének érdekeit képviselő erők győzedelmeskedtek. Ebben az eredményben, azon túl, hogy a Szovjetunió pajzsul szolgált számukra, valamint erkölcsi, gazdasági, politikai segítséget nyújtott ez országok népeinek, jelentős szerepet játszott az is, hogy Európa e részén összefonódott a német megszállás elleni antifasiszta nemzeti felszabadító harc és a feudalizmus maradványai elleni küzdelem, a polgári demokratikus feladatok megoldása a szocialista forradalom tennivalóinak megvalósításával.

Sajátosan alakult a szocialista forradalom menete a Távol-Keleten, mely még az első világháború utáninál is jobban belekerült a háború, a világtörténelem sodrába.

1. A japán imperializmus agressziója arra kényszerítette a burzsoá kormányokat, köztük az imperialista hatalmakat, hogy mozgósítsanak, felfegyverzenek és harcba vessenek széles tömegeket. A harc immár a gyarmati országok területén folyt, mégpedig nem távoli imperialista célokért, mint az első világháborúban, hanem a fenyegetett haza védelmében. Ennek során szorosan összefonódott az antifasiszta és nemzeti háború az imperializmus — igaz, közvetlenül egyelőre csak egyik vezető országa — elleni küzdelemmel.

A nyugati imperializmus országai a veszélyes vetélytársuk elleni küzdelem során olyan engedményeket voltak kénytelenek tenni, hogy a japán militarizmus leverése után képtelenek voltak a háború előtti viszonyokat visszaállítani. Ahol megkísérelték (Kína, Indonézia, Vietnam, Malájföld, Fülöp-szigetek stb.), ott hosszantartó fegyveres harcba bonyolódtak. Csak egyes országokban tudták elérni, hogy a harc ne vezessen ez országok szociális arculatának gyökeres megváltozására. Kína és Vietnam esetében azonban a harc végeredménye az imperialista országok kudarca volt. A japán imperializmus elleni küzdelemben felvértezett és egybeforrt felszabadító erők harcukat immár általában az imperializmus minden fajtája elleni küzdelemmé fejlesztették át, és a volt gyarmatosítók, vereséget szenvedve, kénytelenek voltak kivonulni a kínai szárazföldről, Észak-Vietnamból, Kambodzsából, Laoszból.

2. A Japán, majd általában az imperializmus elleni küzdelemben végeredményében jelentős szerepe volt annak, hogy a szovjet hadsereg hatalmas

szerepet játszott az ázsiai szárazföld nagy részén (Mandzsúria, Korea) levő japán erők leverésében. Felszabadító háborúja — miként Kelet- és Közép-Európában is — óriási hatást gyakorolt a forradalmi erők fejlődésére. Így például a szovjet hadsereg győzelme az erőviszonyok megváltoztatása révén közvetlenül is elősegítette a legszervezettebb és legtekintélyesebb kínai forradalmi erőnek, a kínai kommunistáknak és az általuk vezetett Népi Felszabadító Hadseregnek a kínai politikai élet legjelentősebb tényezőjévé válását, felfegyverzését, és ezzel lehetővé tette, hogy a népi Kína erői a rájuk kényszerített polgárháborúban győzelmet arassanak.

3. Az ázsiai kontinens legnagyobb országának, Kínának kiválása az imperalizmus rendszeréből és szembefordulása vele például szolgált a felszabadító mozgalmak számára.

A szocialista forradalom e fő tényezők hatása nyomán hódította meg eddig Közép- és Kelet-Európa, valamint a Távols-Kelet számos országát, aratott győzelmet a viszonylag fejletlen tőkés országokban.

II.

Milyen problémát vethet és vet is fel a szocialista forradalom győzelme a tőkés szempontból elmaradott országban vagy országok csoportjában?

Nem kétséges, különbség van a társadalmi átalakulás anyagi létfeltételeit már magában hordó állapot és ama helyzet között, amelyben ezek csak részben vannak meg, vagy pedig éppenséggel „keletkezően vannak”.²⁰ Ennek figyelmen kívül hagyása — a hatalomátvétel utáni fejlődés nehézségeinek le-, illetve lehetőségének túlbecsülése — súlyos hibák forrása lehet. Ezt a kérdéscsoportot eddig kevésbé vették szemügyre, ezért erre részletesebben kitérek.

Az elmaradottság mindenekelőtt a termelőerők fejletlenségét jelenti, és azzal jár együtt, hogy korlátozottá válik mind a gazdasági élet fejlődése, mind a szocializmusnak megfelelő magas életszínvonal biztosítása. A szocializmus nemhogy nem a saját alapján, hanem sokszor prekapitalista viszonyokra épülve alakul és formálódik, amikor még magát a korszerű kapitalista szintnek megfelelő alapot is ki kell fejlesztenie vagy ki kell egészítenie.

Innen adódik például az a sajátosság, hogy a fejlett tőkés viszonyokat szem előtt tartó Marx is, Engels is hangsúlyozza: a forradalom a korlátaikat már feszítő kapitalista termelőerőket átveszi és ésszerűen felhasználja — míg a szocialista építésről szóló írásaikban messzemenően kisebb helyet foglal el a termelőerők hatalmas arányú fejlesztésének technikai jellegű feladatával való törődés. A szocialista építés lenini programjában viszont óriási szerepet kap a „technológiai” oldal, az iparosítás, a mezőgazdaság korszerűsítése, a villamosítás stb., sőt ezek részletekbe menő elemzése. E kérdések megőrizték fontosságukat a későbbi programatikus írásokban, az eddig győztes marx-lenini pártok határozataiban és gyakorlatában is. Nem egyszer innen fakad az a látszat — és ezt a személyi kultusz antihumánus vonásai is megerősíthették —, mintha a szocializmus csupán a termelés fejlesztésének programja lenne. Ez a látszat tükröződik pl. az „ipari társadalom” burzsoá elméleteinek

²⁰ Úgy gondolom, az álforradalmárkodó szektás-dogmatikus álláspontok egyik elméleti alapja éppen a forradalomra érettség e két különböző fokának át nem látásában van.

azon beállításában is, hogy a kommunizmus az iparosításnak, a társadalom korszerűsítésének csupán egy sajtószzerű és így elkerülhető szakasza.

Nyilvánvaló, hogy a szocialista forradalom fejlett kapitalista országokban történő győzelme esetén ez az eddig oly erős hangsúlyt kapott technikai aspektus háttérbe szorul, éppúgy mint ahogy a korábbinál jóval kisebb szerepet fog játszani a szocialista építés fejlettebb szakaszain.²¹

Az új társadalom anyagi létfeltételei „kialakulófélben lévő állapota” azt is jelenti, hogy a termelési viszonyok éretlenek, kapitalizálódásuk, a tőke koncentrációja és centralizálódása nem haladt kellőképpen előre. Ennek egyik megnyilvánulása az, hogy az elmaradott országokban győztes szocialista forradalom óriási tömegű kisárutermelőt talál, akik korszerűtlen termelésük következtében nemcsak a termelőerők fejlődésének gátját képezik, hanem egyben politikailag is óriási konzervatív tényezőt jelentenek. Mint Lenin mondta a polgárháború és az intervenció leverése után — a kispolgári ösztönöség jelenleg a szocialista forradalom legveszélyesebb ellensége. Ilyen körülmények között az e réteghez — mindenekelőtt a parasztsághoz — való viszony válik a szocialista forradalom egyik legdöntőbb kérdésévé. Rendkívül jellemző, hogy az elmaradottság feltételei mellett Lenin még az államkapitalista viszonyokat is a fejlődést előrevívő szakasznak tekintette, mivel ezek egysegésítik, megszervezik, korszerűsítik a szétszórt kistermelést.

Az államkapitalista szektort és beavatkozást a gazdaság ügyeibe azonban Lenin nem tekintette csupán a kisárutermelést koncentráló, centralizáló tényezőnek. Számos írásában foglalkozik azzal, hogy az államkapitalista szektor a nagyüzemi termelés egyes szektorai jobb kihasználásának, a gazdaság fejlesztésének is egyik fő eszköze lehet. Egy 1918-ban kelt írásában, amelyet 1921-ben újra idéz, a következőket mondja: „... az államkapitalizmus lépés... előre a Szovjet Köztársaságunkban most fennálló helyzethez képest. Ha például fél év múlva megszilárdulna nálunk az államkapitalizmus, ez óriási siker volna és a legjobb biztosíték volna arra, hogy egy éven belül véglegesen megszilárduljon és legyőzhetlenné váljon a szocializmus”.²² E megfontolásból kiindulva tárgyalja például a külföldi tőkés bevonásával különösen az elmaradott nemzetiségi területeken létrehozandó vegyes vállalatok, koncessziók kérdését.

Lenin e fontos elképzelései az 1920-as években — a tőkés erők ellenállása miatt — csak kis mértékben váltak valóra. Jelentőségük a második világháború utáni időszakban nyilvánult meg teljes mértékben. Ekkor az európai népi demokratikus országokban a szocialista fordulatért folyó küzdelem során a népi demokratikus állam rendszabályai és államkapitalista szektora a tőkés szektor igen alkalmas korlátozójának, a szocialista átalakítást előrelendítő tényezőkné bizonyult. Egyes országokban pedig, például Kínában, az NDK-ban és másutt, a szocialista gazdaságpolitika a politikai forradalom utáni gazdasági fejlődés egyik igen jelentős és hatékony formáját képezte.

²¹ E folyamat kibontakozását figyelhetjük meg a fejlettebb gazdasággal rendelkező szocialista országokban, ahol első helyre nem annyira a mennyiségi fejlesztés, mint inkább a meglévő termelőerők jobb kihasználásának kérdése kezd kerülni. Ez jut kifejezésre például a gazdasági mechanizmus vitákban. Persze ez a hangsúlyváltás nem jelenti a termelőerők mennyiségi fejlesztésének programjáról való lemondást sem. Ez — legálábbis a kommunizmus felépítéséig — döntő jelentőségű marad.

²² Lenin: A „baloldali” gyerekeségről és a kispolgáriasságról. Művei 27. köt. Szikra, 1952. 335. o., illetve: A terményadóról. Művei 32. köt. Szikra, 1953. 352. o.

A mezőgazdaság szocialista átszervezésére vonatkozó programot jelentette Leninnek — Engels gondolatai alapján — kidolgozott szövetkezeti terve.

Engels — a szocialista átalakulás utáni időszak parasztpolitikáját elemezve — arról szól, hogy a parasztság szövetkezetekbe szervezése a társadalom nagymértékű segítségével történik, majd a parasztság jobb gazdasági helyzete biztosítja „a központi társadalmi vezetésnek a szükséges befolyást ahhoz, hogy a parasztszövetkezeteket fokozatosan magasabb formára vezesse át . . .”²³ Lenin, Engels tételeit idézve és Engelsszel megegyezően, a szövetkezeti gazdálkodás szakaszát viszonylag rövid átmenetnek tekinti, és ennek megfelelően sehol sem szól egy új szocialista paraszti osztály kialakulásáról, mivel a feltételezett rövid idő alatt ez nyilván nem alakulhat ki.

A szocialista szövetkezetesítés valójában egyúttal egy új osztály, a szocialista parasztság létrejöttére vezetett. Az adott történelmi körülmények között ez azért is következett be, mivel a társadalomnak — ipari elmaradottsága következtében — az iparosításra kellett mobilizálnia az anyagi eszközök túlnyomó részét. A szocialista mezőgazdaság felszerelése ilyen körülmények között oroszán részben csak a parasztság saját, jóval korlátozottabb eszközeiből történhetett meg. Ebből is következik, hogy sok nagyüzemi szocialista gazdaság hosszú ideig nem képes meggyőzően dokumentálni a kooperációból, a gépesítésnek már kezdeti fokából is eredő fölényét a kisárutermelés fölött, nem bír ennél magasabb jövedelmet, életszínvonalat nyújtani. A társadalom ilyen fejlődésment mellett annyi segítséget tudott már nyújtani a mezőgazdaságnak, hogy a nagyüzemi szocialista mezőgazdaságra való áttérés bekövetkezhesék, de oly nagy gazdasági erőt s ezzel oly mértékű társadalmi befolyást még nem volt képes biztosítani, hogy „a parasztszövetkezeteket fokozatosan magasabb formára vezesse át”. Az Engels említette áttérés idejének elhúzódása, a szövetkezeti gazdálkodás adott szintjén való huzamosabb megállapodás a tulajdon, a munkaszervezési, az elosztási viszonyok sajátos formájának megrögződésére vezet, s ily módon egy új szocialista osztály, a szocialista parasztság kifejlődésének objektív alapját képezi.

A munkásosztály mellett létrejövő másik osztály, továbbá a fizikai és szellemi munka lényeges különbsége következtében megmaradó, sőt számban és jelentőségében megnövekvő értelmiség létezése együttesen egy új osztálystruktúra, a szocialista társadalom osztálytagozódása kialakulására vezet. Ez ismét csak egy új, előre nem látott jelenség, hiszen például sem Marx és Engels, sem Lenin nem szólottak ilyen képződményről. Lenin például a kommunista társadalom első fokáról, a szocializmusról szólva a Közlekedésügyi Munkások Oroszországi Kongresszusán megállapítja: „ . . . a szocializmus az osztályok megszüntetését jelenti, amíg pedig lesznek munkások és parasztok, addig lesznek különböző osztályok, és következésképpen nem lehet teljes szocializmus”.²⁴ Arra, hogy mennyire újonnan jelentkező kérdés volt egy sajátos, új-szerű osztálystruktúra kialakulása a szocializmusban, jellemző az a tény is, hogy a Kommunista Internacionálé VI. Kongresszusán 1928-ban elfogadott

²³ Engels: A parasztkérdés Franciaországban és Németországban. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 396. o.

²⁴ Lenin: Beszéd a Közlekedés munkások oroszországi kongresszusán, 1921. márc. 27.-én Művei. 32. köt. Id. kiad. 287. o. (Vö. még pl. Lenin: Állam és forradalom. Művei 25. köt. Szikra, 1952. 501—502. o.)

program a szocializmust jellemezve e társadalomról a többi között mint olyan közösségről ír, ahol megsemmisítették az osztályokat, és csupán a régi osztálytagozódás maradványai találhatók meg.²⁵

Nyilvánvaló, hogy a fejlődés menete másként megy majd végbe ott, ahol a társadalmi viszonyok fejlettebb formákat értek el. Így például Angliában, ahol a paraszti gazdálkodás jelentéktelen, a fejlődés nem vezet majd különálló szocialista paraszti osztály kialakulására. Ugyanígy egy sor országban, ahol a nagyüzemi kapitalista gazdálkodás magas fejlettségi fokot ért el (például az USA-ban) a fejlődés szövetkezeti útja valószínűleg alárendelt, s főleg a kisfarmereknél alkalmazott, nem hosszan tartó átmenet lesz.

Ugyanígy az is természetes, hogy a szocialista építés magasabb szakaszán a szocialista központi társadalmi vezetés nagyobb anyagi segítséget tud majd nyújtani ahhoz, hogy a paraszti szövetkezetek magasabb formára térjenek át, illetve ez az áttérés — és vele együtt az osztály nélküli társadalomra való átmenet — meggyorsuljon.²⁶

A szocializmus építéséhez kezdő elmaradott országokban általában véve erőteljesebbnek bizonyulhat a reakciós kizsákmányoló osztályok ellenállása. Lenin írta 1918—19-ben, hogy a megdöntött burzsoázia bizonyos értelemben erősebb az őt megdöntő osztálynál. Erejének forrásai nemcsak a kisárutermelés („A kapitalizmusnak itt rendkívül széles alapja van, gyökerei nagyon mélyek, nagyon szívósak. Ezen az alapon a kapitalizmus fennmarad és újraszületik a kommunizmus elleni legádázabb harcban”²⁷), hanem a nemzetközi összeköttetések hatalmas ereje, a sok tényleges kiváltság, a pénz, bizonyos, gyakran igen jelentős ingó vagyon, továbbá összeköttetései, a szervezésben és kormányzásban való jártassága, a kormányzás összes „titkainak, (fogásainak, eszközeinek, lehetőségeinek) ismerete, magasabb képzettsége, közeli kapcsolata a felsőbb műszaki személyzethez (amely burzsoá módon él és gondolkodik) stb.²⁸ Ilyen körülmények között az osztályellenség elnyomása megköveteli a proletárdiktatúra leghatározottabb gyakorlását. Sőt, az osztályellenségnek a Nagy Októberi Szocialista Forradalmat követően megnyilvánuló fokozott ellenállása miatt, mint Lenin írta, a szocialista erők arra kényszerültek, hogy mérheterlenül nagyobb mértékben rombolják le a régi viszonyokat, mint eredetileg tervezték.²⁹ A harc logikája és a burzsoázia ellenállása kényszerítette őket arra, hogy áttérjenek a harc legszélsőségesebb, legelkeseredettebb módszereire.³⁰

Az elmaradott országokban győztes proletárforradalom már a hatalom megragadása után is a dolgozó tömegek tényleges demokráciája, amely messze felülmúlja még a legszélesebb szabadságjogokat biztosító polgári demokráciákat is. Ugyanakkor előfordulhat, hogy a szocialista állam az ellenséges erők-

²⁵ L. a Komintern programja III. rész. A Komintern VI. Kongresszusának jegyzőkönyve. 6. köt. Állami Kiadó, Moszkva—Leningrád 1929. 23. o. (oroszul)

²⁶ Ezt bizonyítja az SZKP 1965 februári plénumának döntése, amely az eljövendő években az elmúlt 19 évi agrárjellegű beruházás teljes összegét felülmúló támogatást szándékszik nyújtani a szovjet mezőgazdaságnak.

²⁷ Lenin: Gazdaság és politika a proletárdiktatúra korszakában. Művei 30. köt. Id. kiad. 96. o.

²⁸ Lenin: A proletárforradalom és a renegát Kautsky. Művei 28. köt. Szikra, 1952. 257. o.

²⁹ Lenin: Előadói beszéd a VII. Moszkva-kormányzósági pártkonferencián. 1921. okt. 29. Művei 33. köt. Id. kiad. 75. o.

³⁰ Uo. 77. o.

kel vívott elkeseredett harc követelményei miatt arra kényszerül, hogy a demokratikus formákat a kívánatosnál lassabban fejlessze. Sőt megtörténhet, hogy a proletárvezetés biztosítása érdekében a demokratizmus már elért formáit korlátozza. Ez jutott kifejezésre például az első szovjet alkotmányban (és a II. világháború után a Román Népköztársaságban), amely megfosztotta választójoguktól a kizsákmányolókat, majd az első szovjet alkotmány azon intézkedésében, amely bevezette a kisárutermelő parasztság és a proletariátus szavazatainak egyenlőtlenségét. Lenin írta, hogy a burzsoázia-ellenállása volt a kiváltója annak, hogy a magánsajtót eredetileg engedélyező szovjethatalom kénytelen volt ezt a sajtót megszüntetni.

Nyilvánvaló, hogy olyan országokban, ahol a kispolgárság jelentősége jóval kisebb, ahol a burzsoá reakció erőit nem támogatják egyöntetűen a középosztályok és az értelmiségiek felsőbb rétegei, mint Szovjet Oroszországban a polgárháború és intervenció időszakában, olyan országokban, ahol a szocialista erők kellő kormányzati jártasságra tehettek és tettek szert, a burzsoázia ellenállása számára kedvezőtlenebbek a körülmények. Itt elképzelhető, hogy a demokratikus formák korlátozására nem kerül sor. Ezt egyébként megerősíthetik az európai népi demokratikus országok többségének tapasztalatai: itt az említett választójogi korlátozásokat nem vezették be. Ilyen irányú perspektívát tárnak népük elé a fejlettebb nyugati országok (Anglia, az Egyesült Államok, Olaszország, Ausztria) kommunista pártjainak eddig megjelent és elfogadott programjai. Továbbá a szocialista országok fejlődésével a szocialista demokrácia fejlődésében is nagy előrelépés következik be.

Természetesen egy adott ország vagy országocsoport viszonylagos elmaradottsága és a demokratizmus korlátozott volta között nincs feltétlen összefüggés, ugyanúgy, mint ahogy a fejlettebb gazdasági viszonyok és a demokratizmus kiszélesedése között fennálló összefüggés sem abszolút érvényű reláció. A demokratizmus lehetséges fejlesztését a konkrét történelmi körülmények, az osztályharc adott feltételei jelentősen módosítják. Így például a szocializmus felépítése után a Szovjetunióban a demokratizmus kiszélesedését involváló gazdasági fejlettség ily irányú hatását először a személyi kultusz, majd a Nagy Honvédő Háború körülményei befolyásolták. Vagy például az imperializmus, tehát a klasszikus kapitalizmushoz képest gazdaságilag fejlettebb történelmi korszak „politikai sajátságaihoz tartozik a reakció az egész vonalon”.³¹ Ma is tanúi lehetünk annak, hogy az állammonopolista kapitalizmus előretörése a fejlett tőkés országokban miként teszi egyre formálisabbá a demokratikus jogokat és intézményeket, megfigyelhető, hogy (pl. a Közös Piacban, a NATO-ban) miként helyezik kis monopolszervezetek vagy nemzetek feletti monopolszervezetek kezébe a nemzeti gazdaság, a szuverénitás feletti rendelkezés jogát, miként vonják ki a demokratikus ellenőrzés alól, és miként teszik lehetetlenné a néptömegek beleszólását az ügyekbe az élet számos területén.

Az elmaradottabb országokban folyó szocialista építés további sajátossága az is, hogy számtalan olyan intézkedést igényel, amelyeket előző fejlődési szakaszokban kellett volna végrehajtani, így például a polgári demokratikus forradalom feladatainak megoldását — teszem az állam és az egyház, az iskola és az egyház elválasztását, a nők egyenjogúsítását, az idejétmúlt szokások elvetését stb.

³¹ Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Művei 22. köt. Szikra, 1951. 298. o.

Ugyanakkor a demokratikus hagyományok hiánya miatt növekszik annak a lehetősége, hogy — a gazdasági fejlettség adott fokából, a társadalmi viszonyok állapotából, az osztályharc menetéből egyáltalán nem szükségszerűen következő okokból, pl. hibás politikai koncepciók alapján, az erőszak jelentőségének túlbecsüléséből eredően — könnyebben vezethessenek be a történelmi fejlődés szempontjából indokolatlan, antidemokratikus módszereket és intézkedéseket. Ezt az eljárást nem teszi jogossá és indokoltá még az sem, ha a demokratikus tradíciók hiányával, a nép vezetésre való állítólagos éretlenségével, az ellenséges erők állítólagos veszélyességével próbálják indokolni. (Ez volt például tapasztalható a személyi kultusz kibontakoztatása és indoklása esetében).

Hasonlóképpen általánosságban megállapítható, hogy minél elmaradotabb egy ország, annál erőteljesebb mindazoknak a reakciós szokásoknak, hagyományoknak, intézményeknek a visszahúzó ereje, amelyek nemcsak a kapitalista, hanem a prekapitalista viszonyok megtestesülései is. Annál brutálisabb a burzsoá és egyéb reakciós erők harca és leszámolása a szocialista forradalom, illetve általában a haladás minden erejével.³²

A kapitalista szempontból elmaradott országok függenek a fejlettebb kapitalista országoktól. Elmaradottságuk miatt védtelenebbé válnak ezek elnyomó politikájával szemben, kizsákmányolásuknak az alanyai. Alárendelt helyzetük elmélyíti a legkülönbözőbb nacionalista hangulatokat és irányzatokat, a más országokkal szembeni bizalmatlanság, nemzeti elzárkózás, a nemzeti gőg érzését. Ezért ezzel a nemzeti érzékenységgel, sőt nacionalizmussal, amely ez országokban történetileg kialakult, a győztes szocialista forradalomnak huzamos ideig számolnia kell.

Természetesen egyes időszakokban (például az imperialista háborúkban) és rendszerekben (például a fasiszta, vagy egyéb reakciós országokban) még a fejlettebb kapitalista országokban is megtalálható a mesterségesen felkorbácsolt nemzeti uszítás. Sőt ez mint állandóan ható tényező — például a sovinszta nemzeti gőg (a német nacionalizmus, a brit birodalmi gondolat, a francia gloire, az amerikai fajelmélet); a nemzeti és faji megkülönböztetés és üldözés — kisebb-nagyobb mértékben e társadalmak valamennyi osztályánál állandóan is fellelhető. Mégis, a gazdaságilag fejlett országokban a nacionalizmus általában kevésbé jut kifejezésre az elmaradotabb országokéhoz hasonló durva formákban, s általában véve nem annyira intenzív a társadalom túlnyomó többségét átható befolyása sem. Ez érthető is. Egyrészt ezek az országok nem voltak, illetve viszonylag régen voltak nemzeti elnyomás alatt. Másrészt, a köztük levő gazdasági és egyéb kapcsolatok sokasága a nemzeti elkülönülés és az effajta előítéletek eltörlődése irányába hat. Ugyancsak nyilvánvaló, hogy a szocialista fejlődés fejlettebb szakaszán, helyes nemzetiségi és internacionalista politika megvalósítása eredményeként a szocialista országokban levő nacionalizmus fokozatosan talaját és befolyását veszti.

A proletárforradalom győzelme a kapitalista szempontból nem kellően fejlett országokban tehát nem egyszerűen csak mennyiségi elmaradásból fakadó feladatokat, hanem minőségileg újszerű tennivalók sokaságát is előtérbe állít. Ez nemcsak pusztán többlet feladat, hanem egyben a szocializmus időben

³² Ezt tanúsítja az ez országokban folyó osztályharc, például a Szovjetunióban lefolyt polgárháború, egyes kelet-európai vagy ázsiai országokban ideiglenesen hatalomra került ellenforradalom tobzódása stb.

elhúzódó építésének, továbbá a szocialista fejlődés fáziseltolódásainak is okává válik.

Lenin indirekt módon mindkét vonatkozásra utal: „... a fejlett országokhoz viszonyítva az oroszoknak könnyebb volt a nagy proletárforradalmat megkezdenniök, de nehezebb lesz folytatniök és végleges győzelemre vinniök a szocialista társadalom teljes megszervezésének értelmében” írja például az orosz forradalmat a fejlettebb országokhoz viszonyítva a Harmadik Internacionáléről írt cikkében, majd hozzáteszi: „Kulturáltabb országok, olyan országok szovjet köztársaságainak, ahol a proletariátusnak nagyobb a súlya és befolyása, minden kilátásuk megvan arra, hogy elhagyják Oroszországot, mihelyt a proletárdiktatúra útjára lépnek”.³³ Az orosz forradalom viszonyaitól elmaradt kaukázusi szovjet köztársaságok kommunistáihoz szóló írásában pedig így ír: „Több türelmet, óvatosságot, engedékenységet a kispolgárság, az értelmiség és különösen a parasztság irányában... Lassúbb, óvatosabb, rendszerebb átmenet a szocializmusra — ez az, ami a kaukázusi köztársaságok számára, eltérően az Oroszországi Szovjet Föderatív Szocialista Köztársaságtól, lehetséges és szükséges. Ezt kell megérteni, s ezt kell tudni megvalósítani a mi taktikánktól eltérően”.³⁴

Lenin egy későbbi írásában mint általános fejlődéskoncepciót kifejtve mutat rá, hogy az elmaradott országokban végbemenő szocialista forradalom időben elhúzódik. E fejtegetés — közvetve — magyarázatot ad arra is, miért kényszerülnek a kaukázusi országok arra, hogy még az oroszországinál is türelmesebben, óvatosabban, hosszabb idő alatt hajtsák végre a szocialista átalakulást. „... az igazán nagy forradalmak azokból az ellentmondásokból születnek, amelyek egyfelől a régi, másfelől a régi átdolgozására irányuló törekvés és az új felé irányuló egészen elvont törekvés között állnak fenn... minél élesebb fordulatot tett ez a forradalom, annál tovább fog húzódní az az időszak, amelynek folyamán az ilyen ellentmondások egész sora még tartja magát”.³⁵ A továbbiakban Oroszország viszonyaira térve rá megállapítja: „Mi sem vagyunk eléggé civilizáltak ahhoz, hogy közvetlenül térjünk át a szocializmusra, bár a politikai előfeltételeink megvannak hozzá”.³⁶ A szocialista átalakulás időbeni elhúzódása tehát egyrészt attól függ, milyen természetű ellentmondások várnak megoldásra, mennyire mély a különböző pólusai közötti ellentét. Másrészt függvénye annak, hogy milyen mennyiségben állnak fenn ilyen ellentmondások. Egy tőkés szempontból elmaradott országban az ellentmondások oly mértékben felhalmozódhatnak, hogy lehetetlenné teszik a szocializmusra való közvetlen áttérést. Ezek a tények vezetnek a szocialista fejlődés időbeni elhúzódásához.

Lenin megállapításai azonban nemcsak a szocialista építés meglassúbodását jelzik. Ez az időbeni eltolódás egyben a szocialista építés korábbi fázisbeosztásaira vonatkozó elképzeléseket is messzemenően megváltoztatta.

A marxizmus-leninizmus klasszikusai, köztük Lenin is, körülbélül 1920-ig úgy vélték, hogy a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet viszony-

³³ Lenin: A Harmadik Internacionálé és helye a történelemben. Id. kiad. 313—314. o.

³⁴ Lenin: Azerbajdzsán, Grúzia, Örményország, Dagesztán, a Hegyi Köztársaság Kommunistáihoz. Művei 32. köt. Id. kiad. 339. o.

³⁵ Lenin: Inkább kevesebbet, de jobban. Művei 33. köt. Id. kiad. 499—400. o. (Kiemelés — K. A.)

³⁶ Uo. 503. o. (Kiemelés — K. A.)

lag rövid lesz, hogy ennek az átmenetnek már első szakaszára, a szocializmus idejére felszámolódnak az osztályok, elhalványodik a fizikai és szellemi munka, a város és falu különbsége, eltűnnek a nemzetek közötti lényeges különbségek stb. Úgy gondolták, hogy az átmenet idejére a nemzetközi forradalom eredményeként kialakul a szocialista köztársaságok világszövetsége, a tőkés országok pedig rohamos hanyatlásnak indulnak.

Nem így történt. Közel ötven év telt el azóta, hogy a világ első tartósan győztes proletárforradalma diadalmaskodott. A szocializmus és a világkapitalizmus rendszere jó idő óta együttlétezik. Ez idő alatt nemcsak az történt, hogy a szocializmus kilépett egy ország határai közül és világrendszerre fejlődött. A kapitalista országok fejlődése sem állt meg. Jelentős részükben óriási technikai haladás, a társadalmi struktúra jelentős megváltozása, az életszínvonal emelkedése következett be. A hagyományos elképzelésektől eltérően a szocializmus megteremtése nem járt az osztályok felszámolásával. Új, szocialista osztályok alakultak ki. A fizikai és szellemi munka, a város és falu közötti antagonisztikus ellentét megszűnt, de különböző társadalmi csoportokhoz kötöttsége, az örökletes munkamegosztás módosulva megmaradt. A szocialista nemzetek közötti ellentétek antagonisztikus jellege megszűnt ugyan, de a szocialista országok között, eltérő fejlettségi szintjük miatt, jelentős érdekeltérések mutatkoznak, amelyek esetenként nem-antagonisztikus ellentmondásokká fejlődnek.

Ezek a tények a szocializmus építésének fáziseltolódására vezetnek. Legáltalánosabb vonatkozásban a kapitalizmus és a kommunizmus közötti — eddig egységesnek tartott — átmeneti szakasz felbomlására két különböző, önmagukban is viszonylag megrögződött, huzamosabb ideig tartó szakaszra. E különböző szakaszokon belül is megjelentek egyes, nem az adott szakaszokra tartozó feladatok (például a szocialista forradalom időszakában polgári demokratikus tennivalók, sőt prekapitalista időszakhoz tartozó maradványok felszámolása is; a kommunizmus építése során bizonyos korábban elvégzendő feladatok pótlólagos megvalósítása, így a gazdasági integráció, a mezőgazdasági termelés fellendítése stb.). Sőt a szocialista politikai forradalom után — egyes elmaradottabb országokban vagy országrészekben — a különállóká vált szocialista építési szakasz felbomolhat a prekapitalista viszonyokat felszámoló szakaszra, majd a szocialista építés szakaszára (például a keleti szovjet köztársaságokban, Kínában). Az eredmény: a szocialista hatalom megragadása utáni időszak eddig egységesnek hitt fejlődési folyamatának egy sor különálló fázisra osztódása.

Ezzel a szocialista építés különböző változatai alakulnak ki. Ezek — a szocialista építés vágányára való áttérés kiindulópontjai szempontjából tekintve — a következők:

1. Az ösközösségből a szocializmusba való átlendülés (egyes szovjet nemzetiségeknél — pl. jakutoknál).
2. A rabszolgaságból a szocializmusba való átlendülés fázisa (egyes szovjet keleti köztársaságok — például Turkesztán egyes területein, Kína egyes vidékein).
3. A hűbériségből a szocializmusba átlendülés fázisa (egyes szovjet keleti köztársaságok — pl. Kazahsztán, Tatár autonóm terület, Kínában a Tibeti terület, Belső Mongólia, Mongol Népköztársaság).
4. A félféudális-kapitalista viszonyokból a szocializmusra való áttérés fázisa. Ennek két különböző típusa a) Oroszország, egyes európai népi demok-

ratikus országok — Magyarország, Lengyelország, Románia átfejlődése, b) Ázsiai népi demokráciák evolúciója, amely az előbbiekhöz viszonyítva, bár velük egyenlő társadalmi-gazdasági alakulat viszonyaiból startolt, ez országok gazdasági és társadalmi fejletlensége következtében egy sor külön csoportot képező sajátosság megjelensére vezetett.

5. Kapitalista szempontból fejlett országok áttérése a szocializmusra (Csehszlovákia, NDK).

Az első három kategóriába tartozó országok a prekapitalista fejlettség szakaszából egyenesen a szocialista építés vágányára lendülnek át anélkül, hogy bejárnák a közbenső stációkat. Ez olyan sajátos problematika, amelyet — bár a fejlődés nem kapitalista útjának megvilágítása szempontjából igen jelentős — kevésbé van módunkban tárgyalni. Itt a szocialista társadalomra való áttérés csakis a testvéri szocialista országok segítségével válhatott valósággá, mivel belső feltételei még a kialakulásnak is csak rendkívül alacsony szintjén voltak.

Rendkívül jelentős — mert a szocialista építés általánosítható tapasztalatai zömét nyújtotta — a negyedik kategória. Ezen belül gazdasági és társadalmi fejlettségbeli szintjük alapján válnak el az ázsiai népi demokratikus országok az európai országok csoportjától. A fejlődés során az előbbi országoknak fokozatosan kell elérniük az utóbbiak szintjét.³⁷

A szocialista hatalomátvétel utáni időszakban bekövetkező fáziseltolódás természetesen nem csupán új feladatokat, a szocializmus felépítésének befejezését halasztó mozzanatokat jelent. A megoldásra váró feladatok sikeres, helyes végrehajtása meggyorsíthatja a következő szakaszok feladatainak megvalósítását. Így például a földkérdés lenini megoldása megkönnyítette a mezőgazdaság kollektivizálására való átmenetet, a magyar 1945-ös földreform, a nemzeti demokratikus, antifasiszta politika, a népi demokrácia harcai lehetővé tették, hogy az oroszországi 1917-es októberi forradaloménál jóval szélesebb tömegbázissal (például a középparasztság támogatásával) vívjuk ki a proletárdiktatúrát stb.

Meddig tart az elmaradt országok szocialista forradalma átmeneti időszakának meghosszabbodása, illetve fáziseltolódása?

Ez mindenkor az adott ország „start-helyzetétől” függ. Másrészt, az eddigi tapasztalatok alapján az állapítható meg, hogy a fáziseltolódás a szocializmus felépítése utáni időszak viszonyaira is kihat. Így például a szocialista építés megkezdésekor fennálló helyzetek különfelesége azzal is jár, hogy különbözők lesznek a szocialista országok szocialista építésében elért eredmények, eltérő lesz fejlettségi szintjük. Nemcsak — országok szerint — eltérő, hanem különböző fejlettségű viszonyok is vannak a szocializmus alapjait már megteremtett Bulgáriában, az NDK-ban vagy a Csehszlovák Szocialista Köztársaságban. A felépült szocializmus állapota más képet mutat a Szovjetunióban, mint majd ezekben az országokban. Továbbá, a kommunista társadalom építése idején sajátos és időben is elhúzódó problémát jelenthet majd az előző szakaszban bekövetkezett sajátos fejlődés tovagyűrűző hatása, így pl. nyilvánvalóan hosszabb ideig el fog húzódní a szocialista osztállyá szerveződött parasztság átvezetése a kommunizmus egységes osztály nélküli társadalmába.

*

³⁷ Az eddigiek során — mivel egészen eltérő probléma — nem tértem rá a szocialista építés kubai, illetve egyéb útjaira, illetve a nem-kapitalista fejlődés kérdéseire. Az ezekben az országokban végbemenő fejlődés — a szocializmus sikeres felépítése esetén — a fáziseltolódások újabb példáját fogja produkálni.

Mindeddig a szocializmus építésének problémáját csak nemzeti vonatkozásában vettük szemügyre. A szocializmus azonban benn él a nemzetközi kapcsolatok rendszerében — itt is példát kell mutatnia, bizonyítania kell a kapitalizmus megmaradt fellegvéraival szembeni fölényét, itt is forradalmasítania kell.

Ez a feladat nem merült fel teoretikusan a marxi-engelsi forradalmi koncepcióban, és nem is merülhetett volna fel a fejlett országokban győzedelmeskedő proletárforradalom esetén. Nem okozott volna oly égető problémát, ha az elszigetelt szocialista forradalom győzelme fejlett tőkés országokban következett volna be. De — merjük megkockáztatni a következtetést — akkor is kisebb jelentőségű lett volna, ha a szocializmus felépítésének időbeni eltolódása, a fáziseltolódás kisebb lett volna. Hiszen az első világháborút követő időszakban nagy mértékű volt a széles tömegek nyomora a kapitalizmus fejlettebb országaiban is (például Németországban, Ausztriában), a tartós fogyasztási cikkek tömegtermelésére irányt vevő „fordi forradalom” még nem bontakozott ki, az élenjáró országok és a Szovjetunió között a tömegfogyasztási cikkek termelése és fogyasztása közötti különbség (amely pedig a két rendszer között a tömegekért folyó harc igen jelentős befolyásolója) nem volt oly nagy mértékű, mint később s jelenleg.

A két típusú társadalom között e téren mutatkozó színvonalkülönbség jelentőssé válásában döntő szerepet játszott az imperializmus erőinek az a politikája, hogy a győztes szocialista országok elmaradottságát fokozzák, s a fejletlen állapotból való kikerülést megnehezítsék. Erre a maga idején Lenin is utalt. „A nyugat-európai kapitalista hatalmak — részben tudatosan, részben ösztönösen — minden tőlük telhetőt elkövettek, hogy visszavessenek bennünket, hogy az oroszországi polgárháború elemeit felhasználják az ország lehető legteljesebb tönkretételére. Az imperialista háborúnak éppen ilyen kimenetele természetesen jelentékeny előnyöket ígért: ha nem is döntjük meg Oroszországban a forradalmi rendet, legalábbis megnehezítjük számára a fejlődést a szocializmus felé — körülbelül így okoskodtak ezek a hatalmak . . . A forradalom teremtette új rendet nem döntötték meg, de arra sem adtak neki lehetőséget, hogy azonnal olyan lépést tegyen előre, amely igazolta volna a szocialisták jövődőléseit és módot nyújtott volna arra, hogy rendkívüli gyorsasággal fejlessze a termelőerőket, mindazokat a lehetőségeket, amelyekből kialakult volna a szocializmus . . .”³⁸

Az intervenció leverését követően ezt a politikát követte az imperializmus a blokáddal, az embargóval, a kereskedelmi kapcsolatok korlátozásával stb; a második világháborúban a második front megnyitásának elodázásával, valamint a háború megnyerése szempontjából olyan teljesen értelmetlen rombolásokkal, amelyeket a szovjet hadsereg által felszabadítandó területeken elkövettek, (egyrészt a fasiszták elkeseredett utóvédharcai, a „felperzselt föld” taktikája, másrészt Drezda, Pízen és más városok, ipari központok terrorbombázása a nyugati hatalmak légierői által). A második világháború után a szocialista országokkal szemben ismét meghirdetett embargó, a korlátozások politikája hasonló célokat követett és követ.

A két világrendszer közötti szintkülönbség megnövekedése (döntően a fogyasztási cikkek vonalán) összefüggött azzal is, hogy az élenjáró kapitalista országok már fejlett termelési kapacitást fejleszthettek, korszerűsíthettek to-

³⁸ Lenin: Inkább kevesebbet, de jobban. Id. kiad. 500. o.

vább, állíthattak át a fogyasztási cikkek tömegtermelésére, míg a szocialista országokban a termelőerők kellő kifejlesztése, az alapvető cikkek előállítására volt és egyideig marad is a döntő feladat.

Bárhogyan alakult is történelmileg, a fennálló helyzet jelentős befolyással bír a szocializmus fejlődésére. Egyrészt nehezíti a fejlettebb kapitalista országokban a rendszer elleni proletárforradalmi mozgalmak erőteljesebb fellendülését. Másrészt jelentősen befolyásolja a nemrég felszabadult fejletlen kapitalista országok haladó erőinek választását a két rendszer között; gátolja a következetes küzdelmet a gyarmatosítás minden formája ellen és az új szocialista rend felépítéséért. Végül — és ez egyáltalán nem lebecsülendő tényező — oly magasra állítja a fejlett kapitalista országok utolérésének mércéjét, hogy ez a kommunizmusba való átmenet idejének további eltolódásához vezethet.

Az elmondottak az elmaradottabb, valamint a szocialista átalakulás anyagi feltételeinek teljes kialakulását még el nem ért országok szocialista forradalmainak ebből következő néhány sajátosságát érintették. (Természetes, hogy ehelyütt csupán néhány gondolat felvetésére szorítkozhattunk.) De már ezek jellemzése is megmutatja: sikeresnek bizonyult tapasztalataik a szocialista építésnek nem univerzális, hanem sajátos esetét, tapasztalatát, modelljét jelentik.

*

Milyen általános következtetések adódhatnak a kapitalista szempontból elmaradott országok szocialista forradalmainak elemzéséből?

1. A szocialista hatalom kivívására való érettség foka és a szocializmus felépítésének üteme, időszakának terjedelme között nincs egyenes arányosság. Ennek figyelmen kívül hagyása a kapitalizmus megdöntése utáni építés nehézségeinek lebecsülésére vezet, s ezzel mindenfajta kalandörpolitika elméleti alapjává válhat.

2. Minél kevésbé fejlett egy ország kapitalista szempontból, annál hosszabbá válik a szocializmusba való átmenet ideje, annál több nem szocialista jellegű feladat és fejlődési fázis ékelődhet be a szocialista átalakulás „normális” folyamatába. (Természetesen még ekkor is viszonylag gyorsabb az egyik társadalmi formációból a másikba való átmenet, mint korábban, teszem azt a feudalizmusból a kapitalizmusba való átfejlődés idején). Az átmenet e feladatok ignorálásával, fejlődési szakaszok átugrásával nem gyorsulhat meg, hanem csakis *a*) e feladatok marxista-leninista szellemben történő megoldásával, *b*) a fejlődés szakaszossága olyan figyelembe vételével, hogy az egyes szakaszok teendőinek végzésekor már szem előtt tartják a következő szakaszok feladatait, optimálisan törekednek megteremteni, előkészíteni, kimunkálni a megoldásukat elősegítő feltételeket, *c*) az adott feladatok elvégzése során elnyert tömegtámogatást felhasználják a következő szakaszok feladatainak megoldásában stb.

3. Amint a fáziseltolódás során szükségessé vált tennivalókat elvégezték, elkerülhetetlen az átmenet a magasabb szakaszra, elkerülhetetlen a régi fázisok feladatainak megoldását szolgáló eszközök, eljárások felváltása az új fázisnak megfelelő módszerekkel. Így például az elmaradottság diktálta feszítettség, a demokratikus formák fentebb említett korlátozásai, a diktatórikus formák, módszerek erőteljesebb alkalmazása stb. — a háborús vagy egyéb

rendkívüli körülmények időszakát kivéve — a fejlettebb szakaszra való rátéréssel érvényüket veszítik. További fenntartásuk csak a személyi kultusz vagy egyéb antidemokratikus jelenségek kialakulására vezethet. (Másképp a személyi kultusz konzerválja is a korábbi időszakok túlhaladottakká vált normáit, rendszabályait, viszonyait).

*

Önkéntelenül adódhat a kérdés: ha a szocializmus győzelme az elmaradottabb országokban ilyen nehézségekkel járt, ilyen új és bonyolult feladatokat támasztott, ennyire kihatott az átalakulás végbemenésének idejére és fázisaira, akkor — Plehanov szavaival — nem volt-e felesleges fegyvert fogni? Erre a kérdésre — egyik utolsó munkájában — a mensevik Szuhanovval és rajta keresztül az egész szociáldemokrata opportunistákkal, a „nem kellett volna fegyvert fogni” hangulataival vitatkozva már meggyőzően megfelelt Lenin. „Oroszország még nem érte el a termelőerők fejlődésének azt a fokát, amelyen lehetséges a szocializmus.” Egyre ezen a tételen rágódnak a II. Internacionálé hősei és köztük természetesen Szuhanov is . . . És ha úgy adódott, hogy a helyzet teljes kilátástalansága megtízszerezte a munkások és parasztok erejét és ezáltal lehetővé tette számunkra, hogy másképp térjünk át a civilizáció alapfeltételeinek megteremtésére, mint valamennyi többi nyugat-európai államban? . . . miért nem szabad nekünk azzal kezdeni, hogy előbb forradalmi úton kivívjuk a meghatározott színvonal előfeltételeit, *s az után*, már a munkásparaszt hatalom és a szovjet rend alapján induljunk el utólrni a többi népet?”³⁹

III.

Milyen általános elvi-módszertani következtetések fakadnak az elmondottakból?

1. Mindenekelőtt az, hogy a szocialista építés marxi programja legáltalánosabb vonatkozásaiban, a cél és az út legáltalánosabb vonásainak megjelölésében bizonyul univerzális érvényűnek. A szocialista építés gyakorlati tapasztalata azt bizonyította, hogy a konkrét feladat-megjelölések csak a fejlettebb kapitalista országok vonatkozásában bizonyultak megközelítően helyeseknek (így pl. Csehszlovákia háború által kevésbé sújtott részeiben). Valószínű, hogy a további fejlődés során — fejlett kapitalista országokban győzedelmeskedő proletárforradalmak esetében — a marxi—engelsi hipotézisek — módosítva a módosítandókat — megközelítően fedni fogják a szocialista fejlődés menetét.

2. A Szovjetunió szocialista építésének speciális körülmények közt szerzett tapasztalata kilépett nemzeti kereteiből, s részben nemzetközi érvénységgel is bíró tapasztalatnak bizonyult. Mint az általa elért eredmények bizonyították — e „taktika példa lehetett más országok számára”. Ez mindenekelőtt azzal magyarázható, hogy a Szovjetunióban az egyedi, a sajátos, nemzeti fejlődés adta problémák és ellentmondások mellett s velük összefonódva létrejöttek minden országnak a szocialista forradalomra vezető ellentmondásai is,

³⁹ Lenin: Forradalmunkról. Uo. 478—479.

s ennél fogva a Szovjetunió a szocialista átalakulás útjára lépő minden ország számára adhatott és ad bizonyos tapasztalatokat. Ebben az értelemben szólott Lenin arról, hogy „forradalmunk egyes alapvető vonásainak a szó legszorosabb értelmében, azaz olyan értelemben kell nemzetközi jelentőséget tulajdonítani, hogy nemzetközi érvényűek, vagyis történelmileg elkerülhetetlen, hogy nemzetközi méretekben megismétlődjék az, ami nálunk történt”.⁴⁰

Másrészt, a szovjet forradalom és a Szovjetunióban folyó építő munka egy viszonylag fejletlen országban végbemenő forradalom és szocialista építés különleges példája volt. Ezért Lenin, még ugyanazon az oldalon, a fenti gondolat szerves folytatásaként a következőket írja: „Persze, igen nagy hiba volna, ha túloznánk ezt az igazságot, ha forradalmunk egyes alapvető vonásain túlmenően is kiterjesztenők érvényességét”.⁴¹

A szovjet tapasztalat azonban, ha nem is adhat minden ország számára teljes mértékben érvényes tapasztalatokat, a világ túlnyomó részének, az elmaradott országoknak az alapvető vonásokon túlmenően is fontos tanulságokat nyújthatott és nyújtott. (A második világháború után a szocializmus útjára lépő országok a szocialista építésük megkezdésekor a Szovjetunióhoz hasonló fejlettségi fokon voltak, illetve a háború rombolásai következtében hozzá hasonló szinten állókká váltak!) Ebben szerepet játszott pl. az is, hogy a Szovjetunió tapasztalata — amelyet sokszor differenciálatlannak tekintenek (amihez a dogmatizmus leegyszerűsítő eljárása is hozzájárul) — valójában a szocializmus különböző körülmények, fázisok közti sikeres felépítésének példája is: a fentebb megjelölt első négy változat mindegyikére van sikeresnek bizonyult modellje. Így ezen a kereten belül, a szocializmus útjára lépő minden országnak a tapasztalatok megfelelő tárházát nyújtja.⁴²

Vajon a szovjet tapasztalatok nemzetközi érvényűeknek bizonyulása azt jelenti-e, hogy univerzális jelentőséggel is bírnak? Nem. Bármennyire sokféle is a Szovjetunió szocialista építésének tapasztalatai — ezek elmaradott — az elmaradottság különböző szintjein levő — országok sikeresnek bizonyult szocialista építésének tapasztalatai. A kapitalista országok többsége ma a Szovjetunió kezdeti időszakához hasonló (vagy még alacsonyabb) fejlettségi fokon áll, és ezért számukra rendkívül jelentős és útmutató lehet és lesz is az első szocialista ország tapasztalata. Mivel azonban megváltoztak a szocialista építés feltételei (nem egy elszigetelt országban kell építeni, hanem olyan világban, ahol megjelent a szocialista világrendszer, ahol külső segítséget nyújtanak a szocialista országok, ahol kibontakozik az antiimperialista irányzatok, országok jelentős tábora stb.), mivel jelentős fejlődés történt a technika, a nemzetközi gazdasági kapcsolatok terén stb. ez a tapasztalat nem jelentheti az egyedüli irányvonalat számukra.

⁴⁰ Lenin: „Baloldaliság” — a kommunizmus gyermekbetegsége. Művei 31. köt. Id. kiad. 5. o. (Kiemelés — K. A.)

⁴¹ Uo. (Kiemelés — K. A.)

⁴² Csak sajnálni lehet, hogy teoretikusan nincsenek kellőképpen feltárva, még a Szovjetunióban sem, a szövetségi köztársaságoknak, országrészeknek a szocializmus építése során szerzett speciális tapasztalatai. Ez az építés, bár jelentősen magán viselte a dogmatizmus, a személyi kultusz leegyszerűsítő, uniformizáló bélyegét, az élet tényeinek hatására mégis számcs olyan sajátossággal bír, melyek elemző értékelése egy sor elmaradott ország szocialista fejlődését gyorsíthatná meg. Sajnálatos módon a mi viszonyaink ilyesfajta elemzésével sem lehetünk teljesen megelégedve.

Még kevésbé jelentheti a múltbeli szovjet tapasztalat a szocialista építés modelljét a jövőben a szocializmus útjára lépő fejlett kapitalista országok számára. Ez országok viszonylatában elsősorban nem az elmaradott állapotokból való „start” és a szocializmus ily körülmények közti elérésének tapasztalatai, hanem a fejlett szocialista társadalomnak a kommunizmus elérését szolgáló intézkedései szolgálhatnak — mutatis mutandis — értékes tanulságul. (Ennek elemzése azonban már nem tartozik a jelen tanulmány körébe.)

Míg minden egyetemes érvényű irányvonal egyben nemzetközi is, addig a nemzetközi jelentőséggel bíró irányvonal (a jelen esetben a Szovjetunió szocialista építésének tapasztalata) nem bizonyul feltétlenül univerzálisnak.⁴³ Bármilyen sok országnak adhat is részleges útmutatást, bármennyire benne rejlik mint egyesben a szocializmus építése minden alapvető vonásának, tehát az univerzálisnak az alapja — nem az egyedüli, mindent átfogó modellje a szocializmus átépítésének. Erre utal indirekt módon a Komintern programja is. E dokumentum leszögezi: „A kapitalizmus egyenlőtlen fejlődése, amely az imperializmusban kiéleződik, létrehozta a kapitalizmus különböző típusait, érettségének különböző fokait az egyes országokban, létrehozta a forradalmi folyamat specifikus feltételeit. Ezek a körülmények történelmileg teljesen elkerülhetetlenné teszik a *proletariátus hatalomra kerülésének különböző útjait és ütemét*, szükségszerűvé teszik . . . a szocializmus építése különböző formáit az egyes országokban.”⁴⁴

A szocialista építés különböző formáinak létezése azonban nemcsak ellene szól annak, hogy egy adott ország vagy országcsoport szocialista építésének tapasztalatait kanonizálják, hanem egyben a szocialista építés egy sor új, más országban is alkalmazható módszerének és tapasztalatának létrejöttére vezet. A szocialista átalakításnak a marx—lenini elmélet és módszer segítségével felmért és irányított sajátos programjai és végrehajtásuk a különböző országokban az új és újabb tapasztalatok és ezzel a szocialista építésre vonatkozó különböző modellek kialakulásával járnak együtt. Ilyen értelemben minden országban ugyancsak megtalálható a szocialista építés univerzális

⁴³ A nemzetközi érvénnyel bírónak és az egyetemes érvényűnek erre az elválasztására Marx is példát nyújt. Vázolván az eredeti felhalmozás útját, azt az utat, amelyen Nyugat-Európában a tőkés gazdasági rend a hűbéri rend öléből megszületett, leszögezi, hogy ami Angliában történt, az a kevésbé fejlett országok saját jövőjének képét mutatja. Nyugat-Európa valamennyi országa ugyanazt a fejlődést futja be. (Marx: A Tőce I. köt. Előszó az első kiadáshoz. Továbbá uo. 24. feje.) Marx egy, az „Otyecsesztvennije Zapiszki” c. lap szerkesztőségéhez 1877-ben írt levelében ugyanakkor tiltakozik N. K. Mihajlovszkij orosz narodnyik teoretikus azon eljárása ellen, hogy ezt a történelmi vázlatot, amelyet ő a nyugat-európai kapitalizmusról adott, mindenáron egy történelembölcseleti elméletté alakítja át a fejlődés egyetemes útjáról, amelyet minden népnek sorsszerűen végig kellene járnia, bármilyenek is a történelmi körülmények, amelyek között él. (Marx 1877 novemberi levele az „Otyecsesztvennije Zapiszki” szerkesztőségéhez. Marx—Engels Vál. lev. Id. kiad. 370—371. o.) 1881-ben Zaszulicsnak szóló levelében Marx újra hangsúlyozza: „Ennek a folyamatnak történelmi elkerülhetlensége” kifejezetten Nyugat-Európa országaira korlátozódik”. (Marx 1881. márc. 8-i levele V. J. Zaszulicshoz. Uo. 405. o.) Marx is, Engels is egy ideig a nyugat-európai fejlődéstől eltérő evolúció adott tényeiből és az általuk nyújtott lehetőségekből vezették le a szocialista társadalomra való átmenetnek az előző részben tárgyalt másik — a nyugat-európaiktól különböző — útját. Amint tehát a fejtegetéseikből kiderül, a több országra — egész Nyugat-Európára — vonatkozó, azaz nemzetközi érvénnyel bíró történelmi szükségszerűség nem feltétlenül bizonyul egyetemes érvényű szükségszerűségnek.

⁴⁴ A Komintern programja IV. rész. 8. pont. Id. kiad. 36. o.

modelljének csírája. Így például Kubában egy monokultúrás, Közép- és Dél-Amerika körülményeihez képest viszonylag fejlett ország szocialista építésének speciális útjával találkozhatunk, a fejlett tőkés országok szocialista átalakítása tudományos programjának kialakítása felé tesznek jelentős lépéseket például Olaszországban az olasz kommunisták stb.

Mindezek következtében a szocialista építésre vonatkozó marxista programok pluralitása alakul ki. Leszámítva az egyes országok speciális körülményeihez alkalmazkodó és speciálisan nemzeti jellegű vezérfonalakat, a szocialista fejlődés különböző fázisaira, különböző körülmények közötti formáira vonatkozó modellek jelennek meg. Ezek nem zárják ki egymást, mindegyik a maga feltételei, a maga keretei között igaz, bármelyiknek az érvényességi körén túl való kiterjesztése viszont súlyos hibákhoz vezet. Így a szocialista fejlesztés túlhaladott szakaszát képviselő (vagy még a személyi kultusszal is terhelt) szocialista építési modell visszaerőszakolása a munkásmozgalomra épp oly súlyos dogmatikus hiba, mint amilyen lenne pl. a hagyományos koncepció vagy az ún. olasz út ráerőltetése az elmaradottabb ázsiai országok szocialista építésére.

Az általános marxi—lenini elmélet és módszer alkalmazásán, a társadalom szocialista átalakítására vonatkozó célok és az út legáltalánosabb vonásainak megjelölésén túl éppen az új viszonyok felépítésére vonatkozó marxi—lenini alapokon nyugvó programok, modellek pluralitása biztosítja a szocialista átalakulásra vonatkozó marxi—lenini koncepció egyetemességét. Nem egy ország (vagy országcsoport) még oly gazdag tapasztalatához kötésében, hanem a szocialista építésre vonatkozó általános marxi—lenini elvek *mellett* az alkotó marxista gondolkodásban, elemzésben, differenciált szocialista építési modell kialakításának képességében — és ezért a legeltérőbb feltételek közti átalakulás kérdéseire választ adás képességében — található meg a szocializmus építésére vonatkozó marxi—lenini elvek univerzalitása!⁴⁵

3. A szocialista építés nemzeti, nemzetközi és univerzális jellemzőinek megkülönböztetése mind általános elméleti, mind gazdaságelméleti és gazdaságtörténeti szempontból igen lényeges feladat. Egyrészt a speciálisan nemzeti elemnek az általános érvényű tapasztalatokból való kiszűrése lehetővé teszi, hogy elkerüljék más országok szocialista építése lényegtelenebb, egyedi, esetleges mozzanatainak mindenfajta másolását, és ezzel a lehetőségekhez képest kiküszöböljék ezt a más országokban teljesen feleslegest a szocialista építés gyakorlatából. Másrészt az adott ország viszonyaiban a sajátos nemzeti elem fellelése, az ennek megfelelő építési irányvonal kialakítása lehetővé teszi, hogy megszabaduljanak a szocialista átalakítás tennivalóinak sablonos megvalósításától, s messzemenően aklimatizálják és ezzel az adott ország dolgozó tömegei saját ügyévé tegyék a szocializmus általános elveit.⁴⁶

⁴⁵ Erre utal magának Leninnek több idevágó megjegyzése is. Kiindulva abból, hogy Oroszország fejlődése bizonyos sajátosságokat mutathat fel, amelyek természetesen a világfejlődés általános vonalán maradnak, de mégis megkülönböztetik forradalmát a nyugat-európai országok forradalmaitól, Lenin nem szűnt meg hangsúlyozni: „A szovjet rendet és a proletárdiktatúra különböző formáit *csakis több ország dolgozza ki és alakítja majd ki véglegesen*”. (Lenin: Az arany jelentősége. Művei 33. köt. Id. kiad. 97. o.) Továbbá: „... az állam szovjet típusát *csak több ország munkáosztályának gyakorlati tapasztalatai alapján sikerül majd befeljeznie*”. (Egy újságíró jegyzetei. Uo. 196—197. o.) (Kiemelés — K. A.)

⁴⁶ Ennek a differenciálásnak elmulasztása vezetett a személyi kultusz idején és hatására a szovjetunióbeli tapasztalatok mechanikus másolására.

A nemzetközi jelentőségű vonások kiemelése a nemzetiek közül a nagyjában azonos időszakokban és viszonyok közt tevékenykedő proletárforradalmi mozgalmak számára lényeges elvi és módszertani útmutatásokat nyújthat, a szocializmus építése útjainak megközelítő pontosságú kijelölésére szolgálhat. Ugyanakkor a nemzetközi érvénnyel bírónak az univerzális jellegűtől való megkülönböztetése lehetővé teszi, hogy elkerüljék az egy adott viszonyok és időszakok közt szerzett, mégoly sikeresnek, másutt is alkalmazhatónak bizonyult tapasztalat, irányvonal, modell kanonizálását, s ezzel lehetővé teszi a más feltételek, időszakok, körülmények közt elkerülhetetlenül eltérő újszerű utak keresését.

*

A marxizmus—leninizmust nem egyszer igyekeztek eltemetni ellenfelei, ellenségei. Ennek egyik eszmei fegyvere volt a marxizmus prognózisainak csődjéről, az elvei gyakorlatra való alkalmazhatatlanságáról szóló fentebb már említett legenda. A marxizmus azonban, minden paradoxon, az elvek és a gyakorlati építés minden látszólagos ellentmondása ellenére egyre fejlődik, egyre szélesebb körökbe hatol, a marxi szocializmus egyre több ország vezérfonalává válik az új társadalom építésében.

Mivel magyarázható ez? A történelmi fejlődés, a szocializmus diadala az elmaradott országokban korrigálta az eredeti marxista programnak a fejlett országok fejlődéséből kiinduló és ez országok proletármozgalmaira irányuló beállítottságát, ebből származó korlátozottságát, és kiegészítette e programot az elmaradott országok szocialista építésére vonatkozó tapasztalatokkal. Ezzel a marxizmus—leninizmus a Föld országai többsége számára az új, haladó viszonyok építésének megközelítően pontos vezérfonalát nyújthatta és nyújtja is.

A történelmi fejlődés során a Föld csaknem valamennyi országában megteremtődtek a gyökeres szocialista átalakulás objektív feltételei, vagy legalább is kifejlődőben vannak.

A kapitalizmusra s ellentmondásaira vonatkozó marxi—lenini megállapítások fényesen beigazolódnak. Ennek csak egyik — indirekt — beismerése a marxi elidegenedés-gondolat széles körű torzított felhasználása, a technicizmus, az ipari társadalom különböző elméletei elterjedése, a „marxizálás” a burzsoá ideológusok részéről, a másik — a közvetlen — bizonyíték a polgári értelmiség jelentős részének a marxizmushoz való őszinte közeledése.

A történelmi és az ideológiai fejlődés egyaránt igazolja a marxi—lenini prognózisok beteljesülését. Ily módon aktuálissá válnak a régi társadalom radikális átalakítására vonatkozó marxi—lenini megoldások is. Minél pluralisztikusabbak ezek a megoldások és ennél fogva minél jobban alkalmazkodnak az egyes országok, országcsoporthoz és történelmi időszakok speciális körülményeihez, annál inkább bizonyulnak az új társadalmat építő erők előtt az átalakítás egyedül elfogadható irányvonalának.

О НАЦИОНАЛЬНЫХ И ОБЩЕЗНАЧИМЫХ ЧЕРТАХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА

Артур Киш

Общезвестно, что до сего времени социалистическая революция и социалистическое строительство последовали в странах, отсталых в капиталистическом отношении.

В связи с этим в статье исследуется в первую очередь вопрос о том, противоречит ли этот результат концепциям Маркса и Энгельса (как это утверждают идеологи буржуазии, а также теоретики социал-демократии). Далее, в статье дается ответ на вопрос о том, последствием каких причин является победа социалистической революции в странах, отсталых в капиталистическом отношении. Статья доказывает, что классики марксизма как теоретически, так и на основании анализа русской действительности — как это видно из их переписки с русскими революционерами — в одно время предполагали, что социалистическая революция не только начинается на Востоке, но и — победив в этом районе — пойдет по своеобразному пути. Далее автор рассматривает вопрос о том, в чем состоит причина того, что осуществился этот прогноз, и социалистическая революция не одержала победы в развитых капиталистических странах.

Вторая часть статьи указывает на те проблемы, которые поднимает строительство социализма в отсталых странах. Автор останавливается на вопросе о том, что отсталость значительно влияет на программу развития производительных сил, специфически воздействует как на складывание производственных и классовых отношений, так и на формирование явлений надстройки. Победа революции и социалистическое строительство в неразвитых капиталистических странах влечет за собой затягивание перехода к коммунизму, многостадийность, смещение фаз коммунистического строительства. Все эти специфические черты накладывают свою печать на мирное сосуществование и на ход мировой революции.

В последней части работы на основании сказанного делается заключение относительно того, что марксовская теория социалистического строительства, так же как и опыт социалистического строительства в Советском Союзе, имеющий международное значение, лишь в наиболее общих чертах и лишь частично обладает универсальным значением. Марксистская концепция социалистического строительства становится принципом универсального значения потому и тем более, что не только содержит в себе опыт отдельных стран, и даже групп стран, а и тем, что — сохраняя по-прежнему действительные общие положения классиков относительно социалистического строительства — превращается в плюралистическую концепцию, что в ней все шире и полнее охватывается богатый опыт фактического социалистического строительства в различных странах и в различных исторических условиях.

THE NATIONAL AND UNIVERSAL FEATURES OF THE BUILDING OF SOCIALISM

by A. Kiss

It is generally known that socialist revolution and development have occurred only in countries which — from a capitalist viewpoint — happen to be underdeveloped.

The study first examines whether this contradicts the conceptions of Marx and Engels (as the bourgeois ideologists or social democratic theorists claim). Then he attempts to answer why socialistic revolution has been successful in countries underdeveloped according to capitalist standards. The article proves that at one time the classical authors presumed — both on the basis of theory and on the actual conditions in Russia — that the socialist revolution will begin in the east (this may be seen in their correspondence with Russian revolutionists) and that after its victory in the region of world socialism will develop in an own special way. The author later discusses why this "prognosis" was realized and why the socialist revolution failed in the advanced capitalist countries.

The second half of the article presents the problems of the building of socialism in underdeveloped countries. He points out that the lag has a considerable influence on the development of the forces of production and it has a particular effect on the development of various phenomena connected with production, class relations and the superstructure.

The victory of the revolution and the building of socialism in the countries underdeveloped according to the standards of capitalism cause the delay of the transition to communism, its division into several phases and the shift of the final phases of communist construction. All of these factors affect peaceful co-existence and the course of world revolution.

In the last part of the study the author concludes that the Marxian theory of the building of socialism as well as the internationally valid experiences of the Soviet Union in building socialism are valid only in their most general form and not equally so for every country. The Marxian concept of socialist construction becomes a universally valid principle if it contains more than the experiences of one or another country or of a particular group of countries, if besides including the still valid universal theses of the classical authors on the building of socialism the conception becomes pluralistic, i.e., if in the possible most comprehensive way it includes the rich concrete experiences of the building of socialism in the various countries, among the most different historical circumstances.

Idealista és tudományos komponensek jelentősége Whitehead metafizikájában

LÁSZLÓ ERVIN

Alfred North Whitehead angol matematikus, aki Bertrand Russellel együtt alkotta meg a monumentális „Principia mathematica”-t, utolsó éveiben teljesen a metafizika felé fordult.¹ Filozófiai öröksége ma már elválaszthatatlan metafizikai munkáitól, különösen a *Folyamat és valóság* (New York, 1929)² című művében kifejtett rendkívül bonyolult kozmológiai szintézistől. Jelenleg is fennáll a „whiteheadisták” iskolája, amely bár számbelileg csekély, mégis jelentős és dinamikus.³ Munkájuk állandóan növekvő befolyást gyakorol az angol és az amerikai filozófiára.⁴

Whitehead, legalábbis a nem-whiteheadisták szemében, objektív idealista filozófus. Vajon befolyásának növekedése az objektív idealizmus hatásának az angol-amerikai filozófiai körökben való erősödését jelenti, vagy pedig a Whitehead-iskola erősödése más tényezőknek tulajdonítható? Ebben a tanulmányban először a whiteheadi filozófia azon fogalmainak a szerepét szeretném elemezni, amelyek leginkább objektív idealista filozófussá teszik őt, mivel ezek készítették Whiteheadot arra a feltételezésre, hogy reálisan léteznek általános fogalmak úgy, hogy a tudattól függetlenek. Azután megkísérlem bebizonyítani, hogy ezek a fogalmak kiküszöbölhetők — sőt valójában felesleges komponensek a whiteheadi metafizikában — amely megnövekedett vonzóerejét éppen a tartalmazott, valóban tudományos elemek meggyőző erejének köszönheti. Whitehead önmagát platonistának vélte. Véleményem szerint ez túlnyomóan a híres platonista, A. E. Taylor iránti csodálatának tulajdonítható, amelyet Whitehead egész élete folyamán érzett Taylor iránt, akiről

¹ A metafizika kifejezést ugyanabban az értelemben használom, mint Whitehead, ti. a tapasztalati tények következetes magyarázatára kialakított spekulatív rendszernek tartom. Ebben az értelemben ez a terminus egyenértékű a rendszeres ontológiával.

² Whitehead metafizikai főművei: *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (A természetismeret alapelveinek a vizsgálata). Cambridge 1919. (A továbbiakban: TAV); *The Concept of Nature* (A természet fogalma). Cambridge 1920. (TF); *Science and the Modern World* (A tudomány és a modern világ). New York 1925. (TMV); *Symbolism, Its Meaning and Effect* (Szimbolizmus, jelentősége és hatása). New York 1927.; *Process and Reality* (Folyamat és valóság). New York 1929. (FV); *The Function of Reason* (Az ész funkciója). Princeton 1929.; *Adventures of Ideas* (Az eszmék kalandjai). New York 1933. (EK); *Modes of Thought* (Gondolkodásmódok). New York 1938.; *Essays in Science and Philosophy* (Tudományos és filozófiai tanulmányok). New York 1947.

³ Az ehhez az iskolához tartozó jelentős filozófusok közül említsük meg a következőket: Hartshorne, Weiss, Lowe, Mays, Martin, Christian, Fitch és Leclerc.

⁴ Ennek az irányzatnak a terjedését jelzi az 1961-ben Whitehead születésének századik évfordulója tiszteletére kiadott számos tanulmánygyűjtemény. A legnevezetesebb közülük az Ivor Leclerc által kiadott *The Relevance of Whitehead* (Whitehead jelentősége) (London 1961.).

legtöbb művében a mély szimpátia és a meleg barátság hangján tett említést. Ez azonban csak sejtés. Sokkal fontosabb feladat az, hogy számba vegyük Whitehead platóni fogalmainak tényleges szerepét metafizikai rendszerében.

Whitehead platonizmusa éppen azokban a fogalmakban tárul fel, amelyek igazolják metafizikájának „objektív idealista” rendszerként való megnevezését. Ezeket a fogalmakat — melyek az *univerzálialákról* alkotott komplex whiteheadi felfogás „reális”, de nem „aktuális” szemléltető példái — „örök objektumoknak” nevezte. Ez az első pillantásra rendkívül furcsa terminusnak látszik. Whitehead gondolkodásának további mélyebb ismerete szükséges annak a ténynek felismeréséhez, hogy ennek a terminusnak a furcsasága egyáltalán nem kivételes jellegű, és nem az általa jelölt tartalom extravaganciájának köszönhető. Whitehead a fejtegetéseiben mindvégig a legszemélyesebb terminológiát használta, olyan műszavak mint a „kauzális hathatóság”, „kategorialis kötelem”, „elegyedés”, „fogalmi reverzió”, „összenövés”, „korpuszkuláris társadalom”, „teremtő haladás” — csak (az angolban) c-vel kezdődő terminusokat véve figyelembe — Whiteheadnál inkább szokásosnak, mint kivételesnek tekinthetőek. Whiteheadot már életében bírálták nyelvezetéért, kritikusainak — meg kell adni — figyelemreméltó választ adott „*Az eszmék kalandjai*” (15 : 21) című művében. — Nem meglepő, hogy a Whitehead filozófiáját nem ismerő olvasónak az „örök tárgy” terminus majdnem semmit sem mond. Megkísérlem genetikusan felvázolni ennek a terminusnak a kialakulását Whitehead főbb munkáiban, előbb azonban idéznem kell egy fontos részletet „*Folyamat és valóság*” című művéből, amelyben Whitehead „örök tárgyait” a platóni „formákkal”, illetőleg „ideákkal” kapcsolja össze (de ugyanakkor tőlük bizonyos mértékben el is különíti) „... a szóban forgó entitások nem szükségképpen korlátozódnak azokra, amelyeket (Platón) 'formának' ismerne el. Az 'idea' terminusnak szintén bizonyos szubjektív mellékzöngéje van a modern filozófiában, amely nagyon félrevezethető, ezért jelen céljaimnak nem felel meg; mindenesetre sokféle értelemben használták, emiatt egyértelműségét elvesztette. A kritikai realisták által használt 'lényeg' terminuson erősen érződik az eltérő tartalom, amely teljesen különbözik attól, amit kifejezni szándékozom. Ennek megfelelően, olyan terminust alkalmazva, amely mentes minden félrevezető árnyalattól, használom én az „örök tárgy” kifejezést, amely az előző szakaszban 'platóni formának' minősített terminusnak felel meg. (FV. II. 1. III.)

Ezután Whitehead így folytatja: „Bármely entitást, amelynek a fogalmi megismerése nem foglal magában semmiféle szükségszerű vonatkozást az időben létező világ valamely meghatározott, aktuális entitásához, 'örök tárgy'-nak nevezek.” (uo.)

Az „örök tárgyak”-nak ez a jellemzése még lehetőségen halvány körvonallal rendelkezik. Akkor válik a dolog világosabbá, ha emlékezetünkbe idézzük azt, hogy Whitehead számára az időbeli világ organikus összefüggő totalitást („extenzív kontinuumot”) alkot, amelyben az aktuálisan létező összes elemek összefüggenek, és kölcsönösen determinálják egymást. Az „extenzív kontinuumban” az aktuális, kölcsönösen összefüggő elemek a legegyszerűbb atomokból a legbonyolultabb szerves lényekig minden entitást magukban foglalnak, együttesen szolgáltatnak példát az „aktuális entitás” kozmológiai kategóriájára.

„Az extenzív kontinuum az összes lehetséges álláspontok egyetemleges jogosultságát fejezi ki a világfolyamat egészében... minden aktuális

entitás más aktuális entitásokra vonatkozása folytán ebben az értelemben már valahol megvan a kontinuumban, és ezen álláspont által szolgáltatott adatokból ered. Más értelemben azonban mindenütt jelen van a kontinuumban, mert szerkezete már magában foglalja az aktuális világ objektíválódását, és ezáltal már magában foglalja a kontinuumot... a kontinuum megvan minden aktuális entitásban és minden aktuális entitás áthatja a kontinuumot". (FV II. 2. II.)

Whitehead szerint az „örök tárgyak” aktuális entitások által történő fogalmi megismerésének „természetesen olyan eljárásnak kell lennie, amely valamely aktuális entitáshoz tartozás reális érzését kelti. Lényeges azonban az, hogy amikor az aktuális szubjektum csupán felfogja az örök tárgyat, ezáltal nem kerül közvetlen kapcsolatban valamely más aktuális entitással. (FV II. 1. III.)

Így Whitehead „örök tárgyai” hasonlóak a platóni „formákhoz” és „ideákhoz”, legalábbis annyiban, hogy az aktuális entitások (a reális létezők) felfogják az örök objektumokat, de még sincs közöttük semmiféle kapcsolat: bár *reálisak*, de sem nem *temporálisak*, sem nem *aktuálisak*. Ez Whitehead saját értékelése „örök tárgyainak” ontológiai státusáról. Megrópálok bebizonyítani, hogy Whitehead ehhez az idealista pozícióhoz egy olyan episztemológiai probléma megoldására tett erőfeszítés során jutott el, amely materialista felfogás alapján oldható meg. Az empirizmus problémája, amely Whitehead metafizikai műveit mindenütt átszövi, komoly gondot — hogy ne mondjuk, aggodalmat — okozott. Whitehead teljesen tudatában volt annak, hogy filozófiája spekulatív jellegű, de azt hitte, hogy elmélyült meditációval filozófiájának spekulatív elemeit sikerült minimumra csökkenteni. Érett művében, *Az eszmék kalandjaiban* Whitehead metafizikai törekvései az empirizmus alapvető problémája megközelítésének eszközeként jelennek meg. „Egyetemes folytonosság áll fenn az emberi tapasztalás és a fizikai történés között. Ennek a folytonosságnak a kifejtése a filozófia egyik leginkább magától értetődő feladata.” (EK 11.22)

Azt hiszem, ez a tétel rendkívül fontos a whiteheadi gondolkodásban, sőt ez szolgáltatja a megértés kulcsát, ha nem is ahhoz, amit az „örök tárgyak” alatt ért (amelyek ettől függetlenül is megérthetőek), hanem azokhoz az okokhoz, amelyek az „örök tárgyak” tételezésére készítették kozmológiai rendszerében.

Whitehead meggyőződése szerint egyetemes folytonosság van az emberi tapasztalás és a fizikai történések között, a filozófus feladatát abban látta, hogy megkísérelje ezt bizonyítani. A bizonyítás azonban magában foglalja az emberi tapasztalás és a fizikai történések integrálását egy közös és ellentmondásmentes vonatkozási rendszer keretében. Itt merülnek fel az „örök tárgyak”. létjogosultságuk Whitehead organikus bölcséletében érthető, ugyanis ezek az „örök objektumok” látják el az integrálás fogalmi funkcióját úgy, hogy közreműködnek annak a rendszernek a kialakításában, amelyen keresztül a fizikai események az emberi tapasztalás tényeihez kapcsolódnak. Segítséget nyújtanak az érzékelés adatainak a külső világgal való összhangban hozásánál, mert szintézisbe foglalják az érzéki észlelés adatainak és az objektív realitás-természetének az evidenciáját.

Whitehead idézett „analógiájának” a szellemében az „örök tárgyaknak” ezt a funkcióját nevezem „tapasztalati funkciónak”. Annak ellenére, hogy bizonyítani fogom, hogy az „örök tárgyak” három különböző „tapasztalati

funkciót” teljesítenek, mégsem állítom azt, hogy az „örök objektumok” teljesen visszavezethetők ezekre a funkciókra. Fenntartom azonban azt a tételt, hogy ezeket az idealista fogalmakat Whitehead azért posztulálta, hogy ilyen funkciókat teljesítsenek metafizikai rendszerében.

II.

II. 1. Az „örök tárgyaknak” tulajdonított (kronológiai szempontból) első tapasztalati funkciót Whitehead a „tárgyak” és az „események” megvitatását tartalmazó korai filozófiai műveiben, „A természetismeret alapelveinek a vizsgálata” és a „Természet fogalma” című munkáiban fejtette ki.

„A tárgyak állandó vonásokat hordoznak, ezek miatt ismerhetők meg önmagukkal azonos létezőkként különböző körülmények között, azaz ugyanazt a tárgyat ismerjük meg különböző eseményekhez viszonyítva.” (TAV. 15. l.)

Az „örök tárgyak” később részletesen kifejtett fogalmának vázlatos meghatározását az alábbi mondat tartalmazza:

„A tárgy permanens jellegű, mert (szigorú értelemben véve) tér- és időnélküli; megváltozása csupán a térben és időben lefolyó különböző eseményekhez kapcsolódó viszonylatainak a variálódása.” (TAV. 12.2.) Az „esemény” terminus másrészt a *Folyamat és Valóság* „aktuális történés” terminusának az előfutára, ebben a minőségében az aktuális entitás közvetlenségének az éreztetése céljából használja a szerző (bár néha a két terminust egymással felcserélve alkalmazza).

„Lehetetlen valamely eseményt megismerni, mert egy esemény lényegileg különbözik minden más eseménytől . . . De a megismerés a tudat viszonya a természethez, ez utóbbi szolgáltatja az értelmi tevékenység anyagát.” (TF 143.)

A megismerés ezért értelmezendő tény. Whitehead a „megismerést” mint „valamely, a természeti változásokban részt nem vevő tényezőként felfogott objektumnak a tudatossá válását” definiálja. (Uo.)

A „tárgy” fogalmának tapasztalati funkciója akkor válik világossá, ha az „Összefoglalás” alábbi részletét vesszük szemügyre. „Valamely eseményt nem ismerhetünk meg; mert amikor végbement, már visszavonhatatlanul elmúlt. Megfigyelhetünk egy hasonló jellegű másik eseményt, de a természet életének a lényegéhez tartozik az egyszeri előfordulás. Az esemény jellege azonban megismerhető . . . A dolgokat, amelyeket ilyen módon ismerünk meg, tárgyaknak nevezük.” (TF 169.)

Mivel a „tárgy” „valamely esemény felismert jellegével” azonos, a tárgy csak „olyan eseményekben vagy sorozataikban foglal helyet, amelyek kifejezik jellegét” (uo.), ezért az „objektum” Whitehead számára a kanti „fogalomhoz”, vagy a locke-i „másodlagos minőségekhez” hasonló, azaz inkább a szubjektum attribútuma, mint magának a tárgynak a tulajdonsága. Mégis Whitehead minden formában helytelenítette a „szubjektívizmust” (amint ezt *A tudomány és a modern világ* című művében is kifejtette) és ragaszkodott a maradéktalanul tudományos objektívizmushoz.

Már *A természet fogalmában* így írt: „Nem ragaszkodhatunk ahhoz a gondolathoz, hogy kétféle természeti tapasztalással rendelkezünk, amelyek közül az egyiket az észlelt tárgyakhoz tartozó elsődleges tulajdonságok, mási-

kat pedig tudatállapotunk termékei, az ún. másodlagos tulajdonságai alkotják. Valamennyien tudjuk, hogy a természet ugyanabban a hajóban van, az egész együtt marad fenn vagy süllyed el.” (TF 148)

Ezért az „objektum” az „eseményekkel” kapcsolatban levő természeti elemként interpretálható.

„A ’belépés’ műszót használom az objektumoknak az eseményekhez fűződő általános viszonya jelölésére. Egy tárgynak valamely eseménybe való belépése jellemzi azt a módot, ahogyan az esemény jellege éppen a tárgy léténél fogva kialakul.” (TF 144)

A „tárgyak” természeti elemek és „a természet struktúrája szerint nem léteznek sem folyamatok, sem tárgyak az objektumoknak az eseményekbe való belépése nélkül.” (Uo.)

Whitehead úgy vélte, hogy ezzel a spekulatív tétellel elvileg sikerült kiküszöbölnie az egyedi fizikai eseményeknek az ismétlődő, megismert objektumok által történő magyarázatánál felmerülő nehézségeket. Whitehead ezen túlmenve a „tárgyak” három típusát tételezte: az „érzéki tárgyat”, az „észlelési tárgyat” és a „fizikai tárgyat.” Ezek „emelkedő rangsort” alkotnak. Az „érzéki tárgy” távolról emlékeztet arra a kategóriára, amelyet az analitikusok „érzéki adat”-nak neveznek (lévén annak általánosított — vagy inkább „platonizált” változata). A „fizikai tárgyak”: ugyanaz a kategória a fizikai történések oldaláról, ezek olyan történések, amelyeket mint tárgyakat pl. mint székeket, asztalokat és fákat percipiálunk. (vö. TF 156.) Ezért a „tárgyak hierarchiája” fogalmi hidként funkcionál a permanenciákról szerzett tapasztalásunk és a természet állandó evolúciója között. Éppen ezért állítja Whitehead azt, hogy: „Bizonyos esetekben bizonyíthatóan léteznek olyan permanenciák, amelyek abban az értelemben, ahogy én használom ezt a terminust, kivonják magukat a megismerés alól.” (TF 144.)

Ezek kétfélék: „vannak olyanok, amelyek a megismerés kedvéért, bár meg nem különböztetett módon léteznek tudatunkban”, (Uo.) vagy pedig „az üres térben végbemenő történések”. (TF 145.) Ezért könnyen érthető, hogy Whitehead szerint: „valamely történés jellegét semmi más nem határozza meg, csupán azok az objektumok, amelyek a folyamat alkotórészei, és az a mód, ahogyan ezek az objektumok belekerülnek a folyamatba”. (TF 143—144) Az „objektumok elméletének”, mint „az események összehasonlítása elméletének” szubjektív színezete dacára állítja ezt. (Uo.)

Az „örök tárgyak” mint univerzális, absztrakt, nem-változó, időtlen reális, de nem aktuális objektumok koncepciója csupán idealista eszköz a permanens tapasztalásnak az egyetemes változásból eredő tudományos konzekvenciákkal történő összeegyeztetése céljából.

II. 2. *A tudomány és a modern világ* (1925.) című művében Whitehead az empirizmus egy másik problémájával foglalkozott, az „örök tárgyak” itt is hasznos eszköznek bizonyultak a megoldás megtalálására. A probléma lényege abban áll, hogy az aktualitás rendszerénél (az „univerzum összetartó ereje” folytán keletkező „kontinuum”), amely az aktuális entitások és a belső relációk közötti bensőséges kapcsolatokon alapul, a következő empirikus nehézség merül fel: „Amennyiben léteznek belső relációk, akkor minden dolognak mindennel függő viszonyban kell állnia. Ha pedig nem ez az eset áll fenn, akkor mindaddig semmiről sem tudhatunk, amíg minden mást egyenlő mértékben meg nem ismerünk. Ezért látszólag olyan kényszer alatt vagyunk, amely arra késztet, hogy mindent egyszerre mondjunk ki.” (TMV 10.)

Figyelemre méltó adalék a whiteheadi empirizmushoz az a tény, hogy a „mindent egyszerre mondjunk ki” formulát maga is elfogadhatatlannak találta, ellentétben más metafizikusokkal. Ehelyett a következő kérdést tette fel: „Hogyan tudjuk összeegyeztetni a véges igazságokról való ismeretünket azoknak a relációknak a bensőségességével, amelyekre vonatkoznak?”

A „belső relációk, de véges igazságok” problémájára a választ Whitehead úgy adta meg, hogy az „örök objektumokat” *analitikus* jellegűnek fogta fel: Az örök tárgyak birodalmának *analitikus jellege* elsődleges metafizikai igazság.” (Uo.) Az „örök tárgyak” analitikus voltát két metafizikai alapelv biztosítja:

(I) „Valamely A örök objektumnak (amelyet A komponensének tekintünk) a relációi más örök tárgyakra csak úgy vonatkoznak, hogy ez a vonatkozás egyáltalán nincs kapcsolatban individuális lényegükkel, és (ii) A egyetemes relációinak a feloszthatósága A véges relációinak a sokaságává ezért valamely örök tárgy lényeges vonását alkotja.” (Uo.)

Ha az „örök tárgyak” analitikus jellegűek, akkor fogalmi meghatározás útján megismerhetők, lényegük megismerése sem más örök tárgyak megismerésétől, sem bármi más dologtól nem függ. Ezért mindegyik „örök objektum” logikai kiinduló pontot szolgáltat azon aktualitás történéseinek (amelybe „belépnek”) a leírására és megismerésére. Az „örök tárgyak” „képzetes hierarchiája” lehetővé teszi az aktualitás elemzését azokig a tiszta formákig, amelyek nem függenek a történelmi folyamatban való realizálódástól. Az aktualitás realizálja a formákat, a formák azonban változatlanok, és az aktualitásban végbemenő realizálódásuk nem gyakorol hatást rájuk. A formák „belépnek” az aktuális történésekbe, az aktuális történések pedig „fogalmilag megragadják” a formákat. Így az aktualitásnak — amely a belső relációk egész szövevényét tartalmazza — a megismerése logikailag lehetséges az „örök objektumok” analitikusan megismerhető lényegének a kifejtése által, tehát azon formák segítségével, amelyek egy idealista számára a közvetlen tapasztalásban megnyilvánulnak.

II. 3. Whitehead az „örök tárgyak” harmadik „tapasztalati funkcióját” a *Folyamat és valóság* (1929) című művében taglalta. Ez a szabadság (és a „tudat”) természeti világba helyezésének a funkciója. Mivel Whitehead fentartja az emberi tapasztalás és a természet közötti analógiát, a „szabadságot” tartja az előző döntő tényezőjének, valamint az utóbbi fő elemének.

„A közvetlen szubjektum — szuperjektum (emberi lény) végső döntése konstituálja a szubjektív cél végleges meghatározását, ez alapozza meg a felelősségről, helyeslésről vagy helytelenítésről, öngizolásról saját magunk kárhozatásáról, a szabadságról és az emfázisról való tapasztalásunkat. Ez a tapasztalati elem túlságosan jelentős ahhoz, hogy téves koncepcióként mellőzhessük.” (FV II. 1. IV.) Az emberi lényeket tartja Whitehead „azoknak az aktualitásoknak, akiknek a közvetlen tapasztalása a legtökéletesebben hozzáférhető számunkra.” (Uo.) Ezért az emberi tapasztalás elemeinek és a szabadságnak áttevődése más aktuális entitásokhoz már eleve feltételezett. Olyan fogalmak és princípiumok, mint a „teremtő képesség”, „létrejövő új” és a „teremtő fejlődés”, jelentőségre akkor tesznek szert, ha a „szubjektív cél végső meghatározásának” a hatóerejét tulajdonítjuk minden szubjektum — szuperjektumnak, azaz minden aktuális entitásnak, tekintet nélkül ontológiai vagy fejlődési kategóriájára. Valóban, az aktualitás folyamata részlegesen indeterminálttá válik, így idomul hozzá az említett tapasztalati elemhez mint természeti sajátságához.

Az „örök tárgyak” ebben döntő szerepet játszanak:

„A keletkezés folyamata bipoláris, mert:

(I) az aktuális világ determináltsága ilyené teszi, és

(II) az örök tárgyak indetermináltságának fogalmi megragadása miatt.”

(FV LI. 1. III)

Az aktualitás birodalmának szempontjából az „örök tárgyak” nem szükségszerűek, hanem lehetőségek:

„A 'lehetőség' az 'adottság' korrelatívuma. Az 'adottság' azt jelenti, hogy ami *adva van*, az nem lehetett volna, és ami *nincs* *adva*, az *lehetett volna*.” (Uo.)”

Az aktualitás önmagában determinált, de az aktualitás az „örök tárgyak” birodalmával együtt (amelyek az aktualitásba passzív módon kerülnek be és vesznek részt) relatív esetleges, ilyen módon teret *adva* a folyamat során a teremtő képességnek és a létrejövő újnak. A teremtőképesség és a létrejövő új a személyes döntés tapasztalati eleme, az „örök objektumok” pedig azok az eszközök, amelyek a tapasztalás ezen aspektusait összhangba hozzák a fizikai világról szerzett ismereteinkkel.

III.

Whitehead metafizikai rendszere bizonyos követelményeket állít fel, amelyeket az „örök tárgyak” vannak hivatva kielégíteni. Röviden összefoglalva ezek a követelmények a következők: (i) a tapasztalati tényeknek a fizikai valóság tényeivel való következetes egyezésének indokolása, a fizikai valóságot a modern tudományos teóriáknak (különösen a relativitáselméletnek) megfelelően definiálva, (ii.) logikai kiindulópont szolgáltatása a megismerés és az objektív valóság következetes leírása számára, (iii) az ember szabadságélményének és a „végső döntése képességének” megmagyarázása az alapvetően monista és immanens ontológia szellemében. Vélekedésem szerint ezek az „örök tárgyak” elsődleges funkciói a whiteheadi bölcséletben. *Evidens, hogy mindezen funkciók az objektív idealizmus koncepcióihoz való folyamodás nélkül is teljesíthetők.* (A dialektikus materializmus, amely alapjában monista és immanens jellegű, szintén magyarázatot ad az emberi tapasztalás tényeinek a fizikai valóság tényeivel való következetes egyezésére, és mégsem tárgyasítja az univerzálisakat !)

Ha az „örök objektumok” Whitehead filozófiájának kiküszöbölhető és felesleges elemei, akkor meglétük nem elegendő Whitehead növekvő befolyásának megmagyarázására az alapvetően pragmatista és neopozitvista angol-amerikai filozófiai körökben.

Melyek a whiteheadi gondolat azon aspektusai, amelyek a szkeptikusan gondolkodó analitikus filozófusokat a whiteheadi szintetikus filozófia felé vonzzák? Ismét emlékeztetbe idézzük, hogy Whitehead, mielőtt kialakította saját világnézetét, Bertrand Russel közeli munkatársa volt. Bizonyára figyelemreméltó, hogy két befolyásos gondolkodó, akik éveken át szorosán együttműködve dolgoztak, későbbi éveikben, amikor kialakították saját filozófiai rendszerüket, ennyire különböző utakra kellett hogy térjenek, mint Whitehead és Russel tették. Russel „ahhoz a végkövetkeztetéshez jutott el, hogy valamely struktúra nem foglalja magában a vonatkoztatott elemek adekvát komplexitását és általában nem egyenértékű annak a totalitásnak tulajdonságaival sem, amelyek komponenseit képezik”,⁵ Whiteheadon viszont az a meggyőződés lett

⁵ Bertrand Russel: *My Philosophical Development* (Filozófiai fejlődésem) (London 1959.).

urrá, hogy az univerzum elsődleges entitásai egymást kölcsönösen áthatják, konstituálják és egymásra vonatkoznak, az egész, bár teoretikusan komponensekig elemezhető, mégis a valóságban oszthatatlan. Russel azt tartotta, hogy „logikai atomizmusa” szolgáltatja a kulcsot a valóság megértéséhez; Whitehead alapkonceptiója az „összenőtt egység” volt.

Russel óriási befolyást gyakorolt az angol filozófiára, különösen a pozitívizmussal aranykorában, a húszas években és a harmincasévek elején. Whitehead azonban még későbbi időig gyakorlatilag ismeretlen maradt mind Angliában, mind Amerikában. Ez a tény szerintem annak tulajdonítható, hogy a jelenkori angol–amerikai filozófusok csak fokozatosan ismerték fel, hogy a whiteheadi filozófia — félrevezető idealizmusa dacára — sokkal inkább összhangban van a modern természettudománnyal (különösen a fizikával), mint Russel bölcsellete. A jelenkori mező-fizika például az univerzumot egységes, autonóm totalitásnak tekinti, amelyben minden összefügg egymással a metrikus mező geometriai tulajdonságainál fogva; a modern atomfizika az elemi részecskéket már nem a külső viszonyok által magyarázza, hanem kizárólag valamely komplex, egységes rendszer belsőleg differenciált, de egymástól függő részecskéivel foglalkozik, hasonló kijelentések érvényesek a természettudomány legtöbb speciális diszciplínájára vonatkozólag. A russeli valóságanalízis, amely valamely értelmezhető „egyszerű” vagy „primitív” ítéletelemre vonatkozik, éles ellentétben áll az ilyen elméletekkel, Whitehead „organizmus-filozófiája” ellenben az elemi részecskék alapvetően interdeterminált voltának a felismerésén alapul az átfogó totalitások keretein belül.

Ellentétben az egzisztencializmus tudományellenességével, a fenomenológia individualisztikus-kötött elemzéseivel, a nyelvfilozófia aprólékos, hosszadalmas és naív törekvéseivel, Whitehead filozófiai koncepciója, csaknem egyedülállóan a nagyobb nyugati filozófiai iskolák között, hasonlít a dialektikus materializmusra abban, hogy ragaszkodik a filozófia és a természettudomány közötti folytonosság kialakításához azzal a céllal, hogy a valóság minden aspektusáról következetes, tudományos magyarázatot adjon. Ez a tény, úgy vélem, hogy mindennél jobban megindokolja Whitehead befolyásának növekedését a haladó szellemű nyugati gondolkodók között.

Én azonban nem szándékozom Whiteheadot kedvezőbb színben bemutatni, mint amilyen a valóságban. Whitehead metafizikájával szemben kifogással lehet élni számtalan tévedése és következetlensége miatt. Ezek közül a legfontosabb az univerzálialáknak „örök objektumokként” való tárgyiasítása. (Ennek egyebek közt teisztikus következményei voltak Whiteheadnál.) Még sem szabad elfelejtenünk arról, hogy a whiteheadisták mai iskolája haladó, élénken kritikus szellemű, és Whitehead rendszerét is megkísérli összeegyeztetni az objektív valóság tudományos felfogásával.⁶ Meggyőződésem szerint, amennyiben a rendszer ebben az irányban fejlődik majd, a modern platonizmusától megfosztott whiteheadi organikus filozófia közeledni fog a dialektikus materializmus tudományos objektivitáseszménye felé. Ennek a filozófiai iskolának a tanulmányozása megtisztított, tudományos komponenseinek gazdagsága miatt ajánlatos.

⁶ A szerző emlékeztetni óhajt arra, hogy Essential Society (Lényeges társadalom) (Hága 1963.) és a Beyond Scepticism and Realism (Túl a szkepticizmuson és a realizmuson) (Hága 1966.) c. munkáit ezzel a szándékkal írta.

ЗНАЧЕНИЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ И НАУЧНЫХ КОМПОНЕНТОВ В МЕТАФИЗИКЕ УАЙТХЕДА

Эрвин Ласло

Для тех, кто не относится к числу последователей Уайтхеда, философ является объективным идеалистом. Сам он считал себя платоником. Его платонизм проявляется именно в тех понятиях, которые делают его метафизику объективно-идеалистической системой. Уайтхед называет их «вечными предметами». Под термином «вечный предмет» он понимал такой *entitás*, концептуальное познание которого не заключает в себе никакого необходимого отношения к какому-либо определенному *entitás* темпорального мира. Временной мир представляет собой для Уайтхеда органически связанную тотальность, так называемый «экстенсивный континуум». Вечные предметы подобны платоновским формам и идеям в том, что актуальные *entitás* (реальное существующее) воспринимают вечные объекты, но связи между ними никакой нет. Проблема эмпиризма причинила много забот Уайтхеду. По его убеждению, имеется универсальная непрерывная связь между человеческим опытом и физическими процессами. Свою главную задачу философ видел в том, чтобы доказать существование такой связи. Вечные предметы выполняют свою координальную функцию таким образом, что способствуют согласованию данных чувственного опыта с внешним миром, синтетизируя эвиденцию данных чувственного восприятия и объективной реальности. Эта функция вечных объектов — опытная функция.

Чрезвычайно важна теория предмета Уайтхеда. По его мнению, предмет может быть интерпретирован как естественный элемент, находящийся во внутренней связи с событиями. «Вступлении» предмета в какое-либо событие характеризует способ складывания характера события соответственно именно бытию предмета. В учении Уайтхеда полагается три типа предметов: чувственный предмет, восприятийный предмет и физический предмет, которые создают восходящий ряд. Их иерархия функционирует как понятийный мост между нашим опытом и эволюцией природы. По мнению Уайтхеда, гносеологические проблемы эмпиризма могут быть разрешены только с помощью применения «вечных объектов». Вечные предметы делают возможным анализ актуального в тех чистых формах, которые не зависят от осуществления, происходящего в историческом процессе. Так познание актуальности, представляющей собой целое сплетение внутренних реляций, становится возможным путем изложения аналитически познаваемой сущности вечных объектов. Вечные объекты выполняют также и функцию помещения в естественный мир человеческой свободы и сознания.

Ясно, что перечисленные функции могут быть выполнены и без обращения к концепциям объективного идеализма. Если же вечные предметы являются устранимыми и излишними элементами философии Уайтхеда, то наличие их недостаточно для того, чтобы объяснить ими возрастающее влияние Уайтхеда в прагматических и неопозитивистских англо-американских философских кругах. Влияние это объясняется объективными чертами философии Уайтхеда и ее пригодностью для интерпретации новейших результатов современных естественных наук (в особенности, физики). Вероятно, что в будущем сторонники школы Уайтхеда станут приближаться к диалектическому материализму.

THE SIGNIFICANCE OF THE IDEALISTIC AND SCIENTIFIC COMPONENTS IN WHITEHEAD'S METAPHYSICS

E. László

Whitehead, for those who are not among his followers, is regarded as an objective idealistic philosopher. Whitehead considered himself a Platonist. His Platonism becomes manifest in those concepts which make his metaphysics an objective idealistic system. Whitehead calls them eternal objects. By this he means such an entity of the conceptual cognizance of which does not include a necessary relation to a determined entity of the temporal world. To Whitehead the temporal world forms an organically related totality, a so-called extensive continuum. Eternal objects resemble Platonic forms and ideas only in so far as the (really existing) actual entities can comprehend the eternal objects — although at this point they have no relation whatsoever. The problem of empiricism presented great difficulties for Whitehead. He is convinced that there is a universal continuity between human experience and physical events. The most important task of the philo-

sopher is — according to him — the attempt to provide the pertinent proofs. Eternal objects fulfil their coordinational function by providing help in coordinating sense data with the external world. They form a synthesis of the data of sense perception and of the evidence of objective reality. This experimental function is typical of these eternal objects.

Whitehead's theory of objects is extremely important. Accordingly, object can be interpreted as a natural element intrinsically related to the events. The entry of the object into an event characterizes how the nature of the event — on account of the existence of the object — evolves. Whitehead posited three types of objects: sensuous objects, the objects of perception and physical objects. These form a hierarchy which functions as a conceptual bridge between our experiences and the evolution of nature. According to Whitehead the gnosiological problems of empiricism can be solved only with the help of eternal objects. These eternal objects make possible the actual analysis in case of those pure forms which are not dependent on the realization within historical processes. Thus the knowledge of actuality forming a web of intrinsic relations is possible only through the explanation of the analytically cognizable essence of eternal objects. The eternal objects fit human freedom into the natural world of consciousness.

Evidently the listed functions can be fulfilled without the aid of the concepts of objective idealism. If eternal objects are the dispensable and unnecessary elements of Whitehead's philosophy, then their existence is not enough to explain his increasing influence in pragmatic and neo-positivistic British and American circles. The spread of Whitehead's philosophy can be attributed to its objective features and its applicability in interpreting the recent results of modern natural sciences, especially physics. It is likely that the adherents of the Whitehead school will get closer to dialectical materialism in the future.

Kísérlet az állati fejlődés törvényszerűségeinek általánosítására

SASVÁRI-SCHÄFER LAJOS

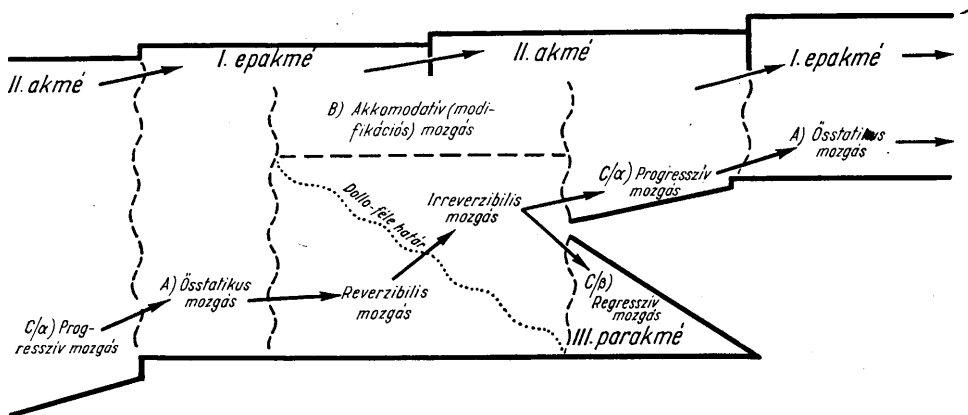
A filogenetikai szakasz- és sajátosságokról

A biológiai mozgásforma a valóság dialektikájának számtalan alapvető, egzakt módon bizonyítható tényét tárja elénk. Így pl. a fejlődés lényegét és jelenségeit illetően is egyre újabb meg újabb felismerésekkel gyarapítja az ember ismeretanyagát. E pozitív eredményeket azonban természetesen a biológia is csak úgy képes felmutatni, ha a problémákat igazi, nem pedig csak beléjük magyarázott összefüggéseikben közelíti meg. Alapvetően szükség van tehát arra, mégpedig a biológia minden ágában, hogy a kutató az anyagi világ alapvető egyetemes összefüggéseit korának tudományos színvonalán ismerje. A részkérdéseket kutató munka csak akkor válhat viszonylag teljes értékűvé, ha — s erre csak megfelelő filozófiai alapállás teszi képessé — eredményeit be tudja helyezni a világ egészének objektív rendszerébe, s helyes általános konklúziókat, helyes világnézeti következtetéseket is képes levonni belőlük.

A biológiai változás törvényeit a törzsfajlásban tapasztalhatjuk a legszemléletesebben. A törzsfajlás az élővilág specializálódását, állandó dinamizmuson alapuló, determinált haladványát foglalja magában. Tartalmazza valamennyi rendszertani alapegységnek és — a rokonsági viszonyokat figyelembevéve — valamennyi magasabb rendszertani kategóriának a földtörténeti múltban lezajlott átalakulását. A filogenetika a fejlődést a biológiai lét szintjén vizsgálja. Az egyedben végbemenő szüntelen folyamatokat — melyek az élő individuum dinamikus fennmaradását a fajra jellemző állandó külső és belső *morfológiai, alkati és funkcióbeli* mechanizmusokkal, komplex viszonyokkal determinálják —, a faj alacsonyabb vagy magasabb fejlettségi fokát, minőségi szintjét és származási, rokonsági kapcsolatait az ezeket meghatározó, általános jellegként megjelenő bélyegeken veszi szemügyre. Az élővilág fejlődésének alapvető összetevője a fajfejlődés, a fenti folyamatok bonyolult, új szintet jelentő összegeződése, amelynek során az állandó mobilitás új fajok kialakulását teszi lehetővé a belső potenciális tényezők és külső környezet által megszabott feltételek egybehangelésével. A közös jegyek kiemelésével több fajt rokonsági egységbe vonhatunk össze, majd továbbhaladva, egyre kevesebb közös jegyet véve figyelembe, mind szélesebb rendszertani kategóriákat kapunk (faj, nem, család, rend, osztály, törzs). Különös gonddal kell hangsúlyoznunk; a filogenetikai kategóriákkal és fokozatokkal kapcsolatban fokozottan ügyelnünk kell arra, hogy ne essünk a „felosztásban elkövetett ugrás” logikai hibájába.

Mivel az élővilág filogenezisét — a törzsfajlás — a fajok genezisének összesége alkotja, mindenre kiterjedő, körültekintő vizsgálatát is a fajok fejlődésének kutatására kell alapozni.

Bevezetőül le kell szögezni: az egyes rendszertani csoportok adott fejlettségi foka nem egyöntetűen jelenik meg valamennyi morfológiai, alkati és funkcionális bélyegben. Valamely faj fejlettségi fokát tehát nem ítéltjük meg egyetlen vagy csak néhány tényező fejlettsége alapján, mivel ezek — pl. az új környezethez való alkalmazkodás során szükségtelennek bizonyulva — a szervezet, a faj *egészének* átalakulásával ellentétes tendenciát is mutathatnak — az organizmus *egészének* fejlettsége mellett elsatnyult, visszamaradt, pusztulásra ítélt szervek és funkciók is léteznek.



I. tábla

Egy folyamatot, vizsgálat céljára kiragadva az anyagi világ egyetemességéből, minden esetben három fázisra tagolhatunk: a keletkezésére, illetve kiindulására, a növekedésére, illetve kulminálására, végül a csökkenésére, illetve elhalására. Ugyanezt a három állapotot, azaz — biológiai szakkifejezésekkel szólva — az *epakme*, az *akme* és a *parakme* stádiumát elkülöníthetjük az élővilág törzsfejlődésében is. E fázissor mellett *Kolosváry* (1–10.) felállította az *össtatikus* — *akkomodatív* (modifikációs) — *progresszív*-*regresszív* fázissort tartalmazó ún. sajátosság-sort is, amellyel az állatvilág fejlődési folyamatainak törvényszerűségeit tökéletesebben lehet ábrázolni. (A két sor fázis-határai nem esnek egybe.) Egy teljes filogenetikai szakasz és sajátosság-periódus tehát három jól elhatárolható minőségi különbséget kifejező egységre tagolható, ezek: 1. *ősállapot*, kezdeti *akkomodáció*, 2. *akkumuláció*, *progresszió*, 3. *regresszió*. Így, a filogenetikai folyamatokat a lényegükben, belső tartalmi összefüggéseikben ragadva meg, a törzsfejlődés szaktudományos eredményei közvetlenebbül szolgálhatnak a filozófiai általánosítás nyersanyagául. A törzsfejlődési sor gyakorlatilag merevebben tagolódik a szakaszaira, a sajátosság-sor egyes fázisait megkülönböztető sajátosságok összemosódottabbak. (I. tábla.)

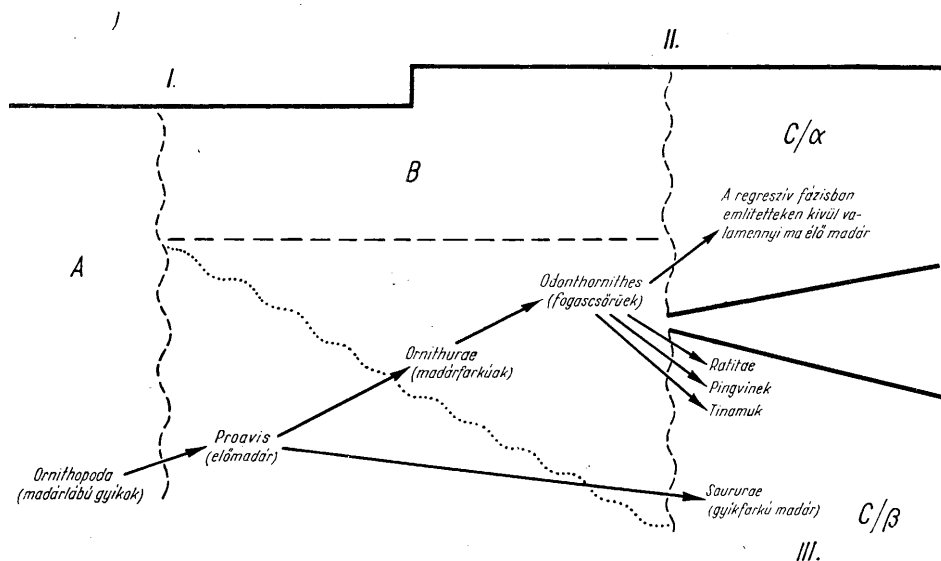
Bármely rendszertani kategória *össtatikus mozgásfázisa* — *össtatúsa* — a formának, a konstitúciónak és a funkciónak még csak a jövőben kibontakozó lehetőségeit tartalmazza, az új fejlődési irányban történő megkapaszkodásnak, az efelé ívelő tendenciának még csak kiinduló fázisa. Ez a fázis az epakme első része.

Az *akkomodáció* (alkalmazkodás), illetve a *modifikáció* (módosulás) az organizmusban már az epakmikus szakasz végén fokozatosan megindul, majd az akmikus szakaszban a szervezet belső életfolyamatai a szervezet belső dinamizmusa fokozódásával akkumulációs jelleget öltenek. Az akkomodatív fázisban megkülönböztetünk reverzibilis és irreverzibilis változásokat, ezeket az ún. *Dollo-féle* határ különíti el. Az akkomodáció a sokoldalú alkalmazkodás stádiuma, amely fokozódó dinamizmussal átvezeti a fejlődést a progresszív útra, vagy a parakméba, a regresszív útra — ez a kihaláshoz vezet.

A *progresszió* az akmikus szakasz tetőzése. A progresszióban az organizmus sajátosságai — azaz szervei és funkciói — egyre jobban megfelelnek a változó környezet szabta igényeknek, képesek a továbbfejlődésre, s tovább is fejlődnek.

Regresszióban — a parakméban — az organizmus sajátosságai egyre kevésbé felelnek meg a környezet szabta igényeknek, nem képesek lépést tartani a változásaival, és ez a kipusztulásához vezet.

A teljesség kedvéért meg kell említeni: egyes esetekben nem tudjuk eldönteni, hogy egy rendszertani kategória pusztulása nem a parakmikus szakasz elérése előtt következett-e már be. Előfordulhat ugyanis, hogy a Dollo-féle határt¹ átlépő típust olyan erős inzultus érte, hogy nem tudta kivédeni, és ezért a fokozatos regresszióig már nem is juthatott el.

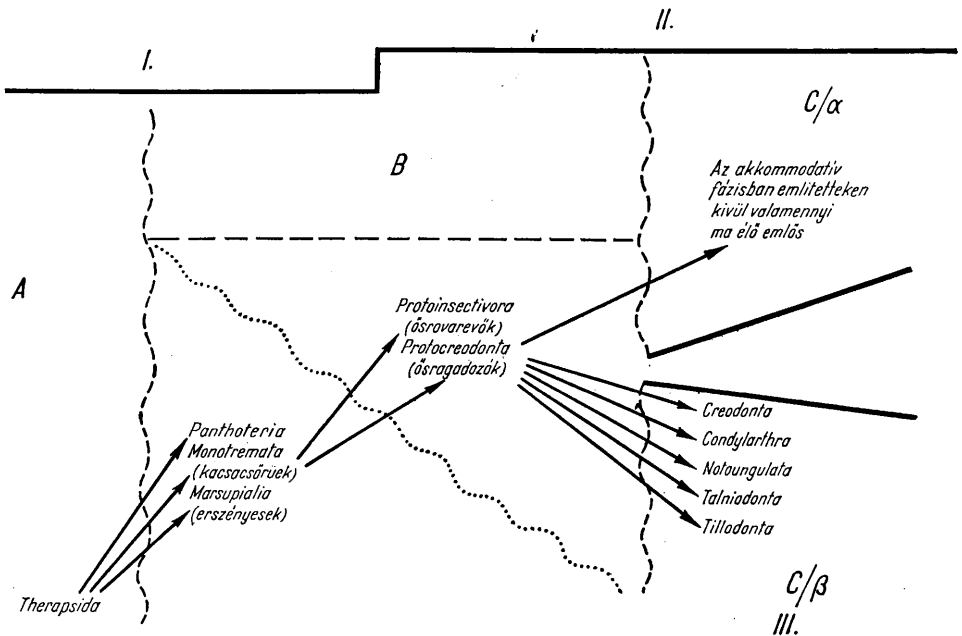


II. tábla

Egyeztessük a filogenetika sajátosság- és szakaszsort (az előbb leírt fázisait megfelelő szám- és betűjelzéssel behelyettesítve) az élővilág két legfejlettebb osztályánál: a madaraknál (II. tábla) és az emlősöknél (III. tábla) (11–13).

¹ Az organizmusok a Dollo-féle határt átlépve a törzsfejlődés során elveszített tulajdonságaikat többé vissza nem szerezhetik.

Az *Ornithopodák* még sok hullójelleget magán viselő csoportjából kisarjadzó *Proavis* tartalmazta az első lényegien madárjellegű bélyegeket, ez képviselte az első akkomodatív csoportot a madárfilogenezis kezdeti szakaszában. A *Proavis* két ágban folytatódott: az akkomodációt tovább vivő *Ornithurae* vonalban és a még a jurában regresszióban kihalt *Saururae* vonalban. A modifikáció az *Ornithurae*-ből az *Odonthornithes*-en át már a harmadkorban progressz-



III. tábla

szív irradációhoz vezetett. Ennek eredménye a ma élő madarak zöme. Néhány madártípus azonban még a progresszív irradáció előtt viszonylag kezdetleges bélyegekké regresszív holtágba jutott.

Az emlősök filogenetikai modellje a következő:

A *Therapsidák*-ból a következő akkomodációs csoportok alakultak ki: a *Panthotheriák*, a *Monotrematák* (kacsacsőrű emlősök) és a *Marsupialiák* (erszényesek). A *Monotrematák* és a *Marsupialiák* máig is megtartva ősi bélyegeiket, a már messze földtörténeti korokban (perm, triász) létező belső és külső morfológiai felépítésükről tanúskodnak. A *Panthotheriák* akkomodációs képessége a *Protoinsectivora* és a *Protocreodonta* csoportban élt tovább; s ezekben a később bekövetkező fejlődési irányoknak megfelelő közös vonások is összegeződtek. Ha a *Therapsidákat* I. fokú kollektív csoportnak nevezzük — mivel tartalmazták a belőlük induló három ág *Panthotheria*, *Monotremata*, *Marsupialia* közös bélyegeit —, akkor a *Protoinsectivora* és a *Protocreodonta* II. fokú kollektív típusok, mivel mindkettő valamennyi belőlük kisarjadzó progresszív és regresszív ág közös bélyegeit tartalmazta. A progresszív ágak a kacsacsőrűeken és az erszényeseken kívül magukban foglalják valamennyi

ma élő emlősrendet, a regresszív ágak pedig a földtörténeti múltban kihaltak. Már említettem, lehetséges, hogy (az ábrán a regresszív stádiumban felsoroltak közül) valamely csoport el sem jutott a parakme stádiumába, hanem már az akmiikus szakaszban befejezte filogenetikai pályafutását, ezt azonban — fossziliák alapján — ma már nehéz eldönteni.

Mivel a filogenezis alapja a fajfejlődés, lássunk erre is egy példát — a IV. táblát —, mondjuk a madarak köréből. Vegyük a számtalan alfajra oszló



IV. tábla

búbos pacsirtát (*Galerida cristata* L.). Az alfajok felsorolása felesleges, mivel a biotópjuknak — előfordulási helyüknek — megfelelő jellemzés — mely hűen tükrözi fejlődésüknek a környezethez való alkalmazkodásban megnyilvánuló alapvonásait — valamennyire érvényes, s így a felsorolást teljes mértékben helyettesíti. A progresszív ágat képviselő alfajok természetesen új fajok, illetve alfajok kiindulópontját képezhetik. Itt is megjegyezzük hogy a progresszivitás és a regresszivitás megállapítása rendkívül nehéz, mivel a jelenben zajló genetikai változások jövőben várható eredményeit ma még jórészt nem tudjuk elbírálni.

A filogenezis és a fejlődés általános törvényszerűségei

Az élővilágnak a filogenezis során végbemenő változásait tartalmazó folyamatok minőségi változások sokaságát foglalták magukban. Kizárólag minőségi változások útján jöhetett létre az egyre tökéletesebb alkalmazkodó képesség, vagyis az egyre összetettebb struktúra, egyre összetettebb funkciók-

kal. Az ősállapotot képező Ornithopodák melyek szervezeti adottságaiknál fogva még alkalmatlanok a levegőben való tartózkodásra (és a fejlett formájú, hangos kommunikációra), *minőségükben* gyökeresen különböznek a progresszív csoportokat képező kitűnően repülő (s még kitűnőbben éneklő) rendektől.

Ugyancsak minőségi különbség van az emlősök közül egy felől a kacsacsőrűek és az erszényesek, másfelől a méhlepényesek között. Az előbbiek hüllőbéllyekkel rendelkeznek, embriogenezisük és útdnevelésük kezdetleges, az utóbbiak magas fejlettségű placentás ontogenezisével (méhlepényes egyedfejlődésével) szemben.

Természetesen nemcsak a progresszív, hanem a regresszív sajátosságokkal bíró típusok is minőségileg különböznek az akkomodáció kezdeti fázisát élő csoportoktól (éppen az a minőségi különbség okozta az illető fejlődés vonal hanyatlását, kihalását).

A fejlődést a minőség mellett a mennyiség is meghatározza. A mennyiségi növekedés közvetlen előidézője a minőségi változásnak. Így egy csoport egyedeinek kvantitatív elszaporodása és ezzel együtt járó territoriális elterjedése, expanziója, a modifikáció egyik alapvető feltétele. A mennyiségi változásban gyökeredik a progresszív és a regresszív vonal különválása is.

Az epakmikus stádium a mennyiségi felhalmozódás fokozatos lassú szakasza, itt még nem jön létre minőségi változás. Az egyes rendszertani csoportok az irreverzibilitás határát átlépve lépnek új, magasabb minőségi fokra, amely vagy a további fejlődés felé vezet, vagy — az új minőség túlspecializáltsága miatt — nem képes fenntartani a fejlődés további menetét. A Dollo-féle reverzibilitás — irreverzibilitás határ tehát az élővilág törzsfejlődése mennyiségi és minőségi mértéke. Az új típus progresszív és ósztatikus állapota között — ellentétben a közkeletű zoológiai felfogással — nincs minőségi különbség. A régi minőségből az új minőségbe való átmenet, az „ugrás” az akkomodatív szakáson belül következik be. A külső jelek kitűnése, a nyílt megjelenési forma azonban a belső lényegi változástól időbelileg legtöbbször elmarad, késik. Ez, valamint az, hogy a filogenetikai folyamatok az emberi vizsgálódás időtartamához képest hosszadalmasak, a minőségi változások felismerését általában megnehezíti.

A Therapsidák a *Reptiliák* (hüllők) progresszív ágából sarjadtak, és az emlősök felé vezető úton az epakmikus állapotot képviselik. A Panthotheriák már kifejezettebb emlősjelleget tartalmaznak. A Panthotheria típusból a Protoinsectivora — Protocreodonta típusba való átlépéskor — az epakme és akme határán, az akkomodációs folyamat intenzív megnövekedésével — új minőség lépett fel. Az emlősök lényegi sajátosságai ezzel kialakultak, s a további modifikáció során — az általános emlősjellegek tekintetében — gyökeres tartalmi változás nem történt. A Protoinsectivora és a Protocreodonta típusok már a harmadkor elején bekövetkező irradáció kiindulópontjai, innen alakultak ki a progresszív, valamint a vitalitásukat elvesztő, már kihalt, regresszív csoportok.

Valamennyi élőlény általános sajátossága, hogy létét csak a környezettel való állandó kontaktusban tudja fenntartani. A fajgenézis folyamán tehát, függetlenül az új faj kialakulása belső okától, attól, hogy szelekció mutáció, véletlen genetikai sodrás vagy egyéb tényező játszott-e szerepet az organizmus belső dinamizmusán keresztül — közvetlenül vagy közvetve — minden esetben *ektogén* (külső) erők is közrejátszanak. Az eredmény, az új minőségi

fázis, mindig e két hatás kölcsönösségében jön létre. A környezeti tényezők kizárólag az egyes fajok adottságain keresztül képesek hatni, s hogy pozitív vagy negatív irányban-e, azt a faj belső különbségei határozzák meg. E belső különbség a fajok strukturális felépítése, az életfunkciók új körülmények között történő ellátásának mértéke tökéletességétől függ; egy faj annál sokoldalúbb és összetettebb, minél hosszabb evolúciós múlt áll mögötte. A belső különbségek az *elaszticitás* és *konzervativizmus* ellentétében fejeződnek ki. A faj — saját életfolyamatai átalakulásával alkalmazkodni kénytelen az új igényekhez. Ez azonban nem következhet be mindig és teljességgel, sőt a faj olykor el sem indulhat a progresszivitás útján, mivel az eredeti konstrukció és funkció, „ragaszkodván” régi állapotához, stabilizáló tendenciaként érvényesül. A progresszív mutatójú elaszticitás, illetve a regressziót eredményező konzervativizmus — túlsúlyának megfelelően — a fő- vagy a mellékoldalt alkotja.

Az elaszticitás és a konzervativizmus az epakmikus szakasz elején, az ósztatikus állapotban, kiegyenlített, egyensúlyban van. Az akmikus szakaszbeli progresszív típusban, alkalmazkodva az új követelményekhez, felerősödik a konzervatív tendencia, mégpedig oly mértékben, hogy a különbségek közti feszültség minimális lesz.

A Protoinsectivorák és a Protocreodonták kialakulását már a Therapsidáknál, majd a Panthothériáknál jelentkező mennyiségi változás előzte meg. Az epakmikus szakaszban tehát felbomlik a konzervativizmus és elaszticitás közötti viszonylagos egyensúly, s még a reverzibilitás határán belül vagy a régi állapothoz való ragaszkodás, vagy a gyors akkomodációs készség lesz úrrá. Az ellentét kiéleződése a lényegi változást jelentő új minőség felléptekor az irreverzibilitás határán, a Dollo-féle határon jön létre. Ha az utóbbi oldal győzedelmeskedik, akkor progresszív irányú új minőségi állapot alakul ki. Ha az előbbi oldal, akkor regresszió, kihalás következik be. A progresszív előretörést az ellentmondás során döntő fölénybe kerülő elaszticitás jelzi, míg a regresszió a konzervativizmus győzelmét. Az új minőség kialakulásakor nem áll azonnal helyre az ellentét két oldalának egyensúlya. A konzervativizmus és elaszticitás ellentéte tehát a törzsfajlódás minőségi változásaiban nem egyenlítődik ki ugrásszerűen. Az akmikus szakasz végén a konzervatív sajátság egyre nagyobb befolyásra tesz szert. A következő filogenetikai periódus elején, az ósztatikus állapotban a konzervativizmus és elaszticitás ellentéte ismét kiegyensúlyozódik, majd — az ellentmondás fejlődésének megfelelően — az új minőség felé törő ellentétek ismét kiéleződnek. Az organizmusok életfolyamatai a meglevő állapot stabilizálását szolgálják, s a környezeti változástól elkülönítő tendenciaként a szervezeti felépítés és a funkció rögzítése irányában hatnak. Ezt önmozgásnak tekinthetjük. Ezzel ellentétben a szervezetben külső környezet hatására bekövetkezett változások nem önmozgásként jelentkeznek. A konzervativizmus és elaszticitás ellentéte tehát az önmozgás és nem-önmozgás ellentétéként is felfogható.

A filogenezis epakme-akme-parakme szakaszsora, valamint ósztatikus-akkomodáció-progresszió (regresszió) sajátosságaira az élővilág egészére jellemző általános összefüggést fejez ki. Érvényes az organikus élet evolúciójának egészére épp úgy, mint a faj, vagy mint a legkisebb biológiai egység, az individuum fejlődésére.

Ez az általános összefüggés az organikus világ konkrét folyamataiban realizálódik.

A konzervatív és az elasztikus sajátságok összhangját megtaláljuk a perm és triász határán élő Therapsidáknál. A Panthotheriákat — az akkomodációs stádiumba való belépésnek megfelelően — már az elaszticitás bizonyos túlereje jellemezte. Az ősalapotnak az elaszticitás és a konzervativizmus minimálisan eltolódott viszonyát, az akkomodatív fázisba való átmeneti állapotát őrizték meg napjainkig a kacsacsőrű emlősök és az erszényesek. A Protoinsectivorák és a Protocreodonták kialakulásakor azonban a konzervativizmus-elaszticitás aránytalansága már elmélyült, és a szerint robbantak szét progresszív vagy regresszív rendekké, hogy melyik filogenetikai szabályzó került túlsúlyba.

A konzervativizmus-elaszticitás ellentétének kiéleződése a *búbos-pacsirták* akkomodációs szakaszában — a mérsékelt száraz klímához való alkalmazkodás során — új minőségi fázisba csapott át, ami lehetővé tette a szélsőségesen száraz, illetve a nedves éghajlatnak megfelelő új minőséget alkotó alfajok létrejöttét.

Az elaszticitás és konzervativizmus ellentétében az élő szervezet belső ellentmondásai nyilvánulnak meg. Ez általános lényegi tulajdonság, valamennyi szervezeti aktivitás ebben a két tendenciában fejeződik ki. Tehát az összes szervrendszer, szerv vagy szövet fejlődési irányát e két tényező határozza meg. Kölcsönhatásuk határozza meg a természeti feltételekkel való kapcsolatot, állandó kontaktust tartanak a környezet és a szervezet külső ellentmondásaival. Azonos külső ellentmondások a különböző szerveken más-más módosító hatást képesek provokálni. Ha azonos irányú modifikáció jött létre, akkor vagy származástani kontinuitáson alapuló konvergenciát, vagy analógiát tapasztalunk. Az elsőre példa a madarak és a denevérek, a másodikra a madarak és a tőlük teljesen idegen vonalon fejlődő rovarok szárnyának kialakulása. A belső ellentmondások mindig a külső ellentmondások révén bontakoznak ki.

A konzervativizmus és elaszticitás ellentéte az élővilág fejlődési folyamatának alapvető ellentmondása, lényege. Az összes többi ellentmondás erre vezethető vissza. A filogenezis során is tapasztalható, hogy a fő ellentmondás meghatározza a fejlődés adott szakaszában előtérbe kerülő összes többi ellentmondást, valamint az, hogy az ellentétek dinamikájától függően maga is átalakul. Így az organizmust alkotó szervek fejlődési irányát is az alkalmazkodásra törekvő, illetve a régi állapot stabilizálását célzó ellentét szabja meg.

A madárevolúció elején az Ornithopodákból a Proavis felé haladó kezdeti akkomodáció fő ellentmondása a szárazföldi életmódról a repülésre való áttérés során mutatkozott meg. Itt nem a speciális természetföldrajzi viszonyokhoz való alkalmazkodás és a hozzá kapcsolódó modifikáció volt a fő ellentmondás. Később, a harmadkor hajnalán, az akkomodációs fázis tetőzésekor már a speciális természetföldrajzi viszonyokhoz való alkalmazkodás vált fő ellentétévé. A progresszív ágon a levegőben való tartózkodáshoz már teljes mértékben adaptálódott a madárszervezet: pl. a ragadozó életmódra való áttérésben, a vízben bukó vagy úszó ökológiai jellegek kialakulásában, vagy az éjszakai élettevékenységre való átfarmálódásban.

Az élővilág törzsfejlődése során a minőségi változás az akkomodációs fázis irreverzibilitás-reverzibilitás határának átlépésével esik egybe. A kialakult, új progresszív sajátságokkal rendelkező típus megőrizve-tagadja az előző minőségi állapotot, kifejlődnek benne elődje pozitív vonásai, háttérbe szorulnak a gátló tényezők, a konzervatív sajátságok. A további fejlődés csiráját

hordja magában, mely fejlődés irányát — a progresszív és az újabb, magasabb szintű ósstatikus állapoton keresztül — a következő akkomodációban ismét a megőrizve-tagadás határozza meg. A regresszív típus az előző minőségi állapot negatív sajátosságait őrzi meg dominánsan, s ezzel gyakorlatilag a totális filogenetikai tagadás állapotába kerül, ami elkerülhetetlenül a kihalást vonja maga után.

A *Brachioganooidák*ból — *bojtos úszójú halak*ból — akkomodált *Stegocephalák* (páncélos kétéltűek) kollektív csoportjából progresszíve, új minőségi formát alkotva sarjadt ki az őshüllők ósstátusa. Az epakmikus szakasz vége felé az epistatikus (a közös tulajdonságokat tartalmazó) *Rhynchocephaliák* (*hidasgyíkok*) — a fenti értelemben — tagadást jelentettek a Stegocephalákkal szemben. A fejlődés folyamán több egymást követő tagadás válthatja fel az előzőeket anélkül, hogy erről mint a tagadás tagadásáról beszélhetnénk. A Rhynchocephaliák egyik progresszív ága, a *Dinosaurus-félék* az Ornithopodákon keresztül kialakították a már bizonyos mértékig madárjellegű Proavist, továbbá a már dominánsan madárjellegű Ornithurae, illetve Odonthornithes csoportot. Az Ornithurae tagadását jelentette az epistatikus hüllő Rhynchocephaliáknak, de formailag nem kapcsolódott a Stegocephalákhoz,

A törzsfajlódás időben és térben kontinuitást alkot, a létrejövő újabb meg újabb minőségi csoportok pedig a megszakítottságot képviselik. A folytonosság és megszakítottság, a megőrizve-tagadás figyelmen kívül hagyásával a fejlődés problematikáját az állatvilágban sem tudjuk feltárni.

A filogenezis és az anyagi világ általános összefüggései

A madártörzsfajlódás során az új természeti feltételek és a levegőben való tartózkodásra módosult szervezet közti összhang lényeges összefüggést jelentett. Az akkomodációs fázis folyamán kialakult számtalan modifikált típus a sokoldalú alkalmazkodási formák lényegtelen részösszefüggésein alapozódott meg. A madártípus végleges kialakulása után a progresszivitással az előbb említett részösszefüggések alapján új lényegi összefüggések keletkeztek, s ezek valamennyi egyéb összefüggést determináltak.

Így pl. a ragadozó madaraknál is — az általános madártípusnak megfelelően — a levegőben való tartózkodáshoz kapcsolódtak a kezdeti lényegi összefüggések. Később a táplálkozási, táplálékszerzési viszonyok és a szerkezeti felépítés közti új lényegi kapcsolat lépett előtérbe. Ez meghatározta a zsákmány megragadásának módját, a csőr-, illetve a csüdforma képződését, az állandó húsfelvétellel kapcsolódó fermentatikus emésztést és sok egyéb, kevésbé lényeges összefüggést. Így tehát a speciálisan állati fehérjét bontó enzimek eluralkodása ragadozó madarak szervezetében közvetett összefüggésként jelentkezett az ökológiai tényezők által közvetlenül meghatározott ragadozó életmód következtében.

Az élő-élettelen (a belső, organikus és a külső, anorganikus) viszonyok, oldalak kapcsolatai a filogenetikai szakaszor valamennyi fázisában oksági összefüggések. Az epakmikus kiinduló állapot, az akmikus akkomodáció, majd a progresszivitás, illetve regresszivitás ennek az ok-okozati komplexumnak a fejlődése. Pl. a madarakra egyedül jellemző rendkívül gyors anyagcsere kiváltó okát kétségkívül a rendkívül intenzív mozgáshoz (a repüléshez) szükséges energiaigényben kell keresnünk. A gyors anyagcsere szükségessége volt az oka a jellegzetes — igen gyorsan funkcionáló — emésztőcsatorna, valamint

a fokozott oxigénfelvételhez alakult légzőrendszeri apparátus kialakulásának. Ez az oksági láncolat alkotta a madártípus jurában történő kialakulásakor az akkomodációs folyamat során fellépő lényegi összefüggést. Az okozatok további funkciók létrejöttének okai voltak.

Az előbbi folyamat az „egy ok — vagy több okozat”-ra volt példa. A „több okozat — egy ok”-ra példa a toll kialakulása, ebben szerepet játszott az állandóan szükséges magas testhőmérsékletet megőrző hőszigetelő tulajdonsága, valamint a repülést megkönnyítő csekély fajsúlya.

A szakasz- és sajátosság sor az ok-okozati összefüggéseknek a filogenezis során végbement változását is tükrözi. Az irreverzibilitás határának túllépésével a progresszív irányba ugró lényegi ok-okozati kapcsolatok bonyolultabbak az epakme oksági összefüggéseinél. A regresszív képviselőknél jelentkező ok-okozati összefüggések is élesen elkülöníthetők az epakmikus és akmikus szakaszra jellemzőktől. Az új minőségeknek az egymást követő akkomodációs szinteken sorra bekövetkező kialakulása alapján létrejövő új oksági viszonyok a filogenezis egyes fázisaiban megfelelően tagolhatók. (A fejlődés két vonalra szakadásának oka még tisztázatlan.)

Az élővilág fejlődése során bekövetkező valamennyi folyamat, jelenség a filogenetikai szakasz- és sajátosság sorban, illetve egyes fázisaiban összegeződik.

A filogenetikai szakasz- és sajátosság sor szakaszai a törzsfajlás során állandóan ismétlődő, de egyre magasabb szintű állapotok, folyamatok, ebből tehát a szükségszerűségnél magasabb szintű egyetemes összefüggést általánosíthatunk, a törvényszerűséget.

A törzsfajlás szakasz- és sajátosság sorának valamennyi állatcsoportra érvényes volta megállapításához általánosítás útján jutottunk el. Az élővilág új minőségi fázisait kialakító folyamatok közös lényegi tulajdonságait kiemelve építhetjük fel a törzsfajlás modelljét. A konkrét szervezeti felépítés és funkció fejlődési útjának felmérésevel érthetjük meg az egyes és általános kizárólag együttesen létező, soros kapcsolatát. A szakasz- és sajátosság sor, a biológiai mozgásforma egészére érvényes általánosság az alapegységeket alkotó fajok mint egyesek fejlődési viszonyaiban jelenik meg. A magasabb rendű rendszertani kategóriák rokonsági alapon csoportosított élőlény típusainál (pl. az emlősök osztályánál, a főemlősök rendjénél) a filogenetikai szakasz- és sajátosság sor folyamatai a különös esetét képviselik.

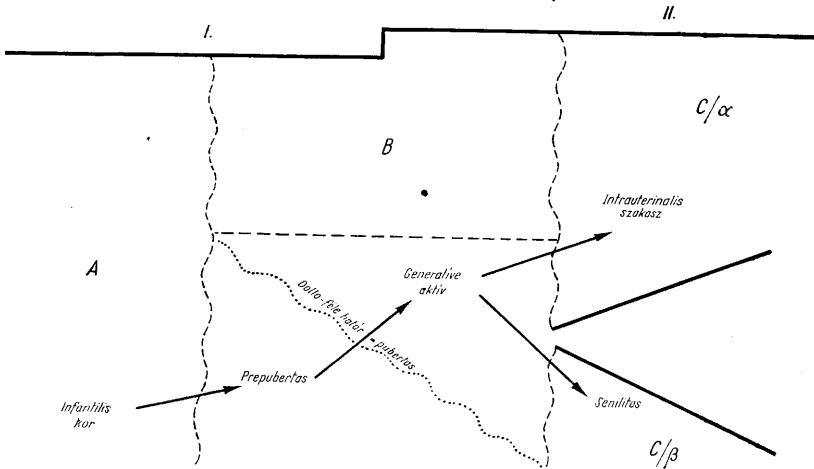
A törzsfajlás folyamán a szakasz- és sajátosság sor összefüggések, kifejező törvények azonban sohasem jelentkeznek tiszta formában. Eltérések, kivételek az egyes élőlénycsoportok speciális fejlődési menetének megfelelően adódnak (pl. egyes állatcsoportoknál nem találhatjuk meg a parakmikus szakaszt, akmikus kihalás történet), a törvények tehát tendencia jellegűek, s ez sokszor megakadályozza az ismétlődő szükségszerűségek feltárását.

A filogenetikai törvényszerűségek érvényesülése az ontogenezisben

Az ontogenezis a filogenezis bizonyos szakaszainak rövidebb idő alatt történő megismétlődése. Ha az egyedfejlődés tükrözi a törzsfajlás egyes állomásait, akkor a filogenetikai szakasz- és sajátosság sorban is érvényesülnie kell az ontogenezis folyamán. Ez így is van: az élővilágra egységesen jellemző törvényszerű összefüggések az egyed fejlődésében is érvényesek, a szakasz-

és sajátosságsori fázisok az egyedi evolúció során is fellépnek. Nézzük meg tehát, miként valósul ez meg pl. az embernél. (Az ember természetesen nem tárgyalható a társadalmi determinánsai nélkül; itt az emberről csak mint biológiai lényről beszélünk.)

Az egyén őstatikus állapota, a fejlődés kezdeti foka az infantilis, a gyermekkor, ez szorosan kapcsolódik az előző generáció progresszív szakaszához. Az infantilis kor — a prepubertáson át — a pubertásban új minőségi



V. tábla

fokra vált át — megindul új egyed létrehozására alkalmas generatív működés. Az ivarsejtek termelődésével, a nemi hormonok működésével lehetővé válik a fajfenntartás. Az egyed életében bekövetkezett minőségi változás azonban nem szorítkozik csupán a generatív aktivitásra, hanem megnyilvánul pl. az asszimilációnak a disszimiláció felett ugrásszerűen megnövekvő túlsúlyában (majd a felnőtt állapotban ennek megfordulásában, ami ugyancsak az egyed-fejlődésben bekövetkezett minőségi változást jelenti). A generatív aktív szakasz új minősége két vonalban folytatódik. Egyrészt az új egyed létrehozó progresszív ágban. Ez a megtermékenyülést-megtermékenyítést, majd az intrauterinális fejlődést foglalja magában, amely a törzsfajlásnak az akrikus állapot rendkívül intenzív fejlődési ütemének megfelelő rendkívül gyors ismétlődése. Másrészt a parakrikus ágban, ahol az aktív generatív tevékenység, a felnőttkor után az *öregedés*, a *szenilitás*, a regresszív elhalás következik be.

A szakasz- és sajátosságsor az egyedi organizmust felépítő alkotórészek állapotát is meghatározza. Az individuum szervrendszerei, szervei, szövetei szintén átmennek a szakasz- és sajátosságsor fokozatain. A fentiekben már említettem, hogy a pozitív fejlődési tendencia nem jelenti kivétel nélkül valamennyi szerv progresszivitását, hanem a fejlődést előbbrevívó domináns jelleg mellett regresszív, parakrikus bélyegek is megjelenhetnek. (Ugyanez áll természetesen — vice versa — a regresszióra is.) Ez a jelenség az állatvilág valamennyi egyedénél kivétel nélkül megtalálható. Itt is megvan az ellent-

mondásoknál említett elaszticitás-konzervativizmus ellentét: a progresszív előretörés elején minimálisra csökkent konzervatív, kizárólag önmozgásos pólus, illetve a regresszív vonalon domináló konzervatív pólus.

Az egyedi élet valamennyi szakaszára vonatkoztatva kiemelhetjük azokat a jellegzetesen elkülönülő bélyegeket, amelyek az individuális élet befejezése előtt fokozatos hanyatláson mennek keresztül, tehát fennáll a folyamatos regresszió. (pl. a szervezetben levő konstitucionális víztartalom fokozatos csökkenése indítja el a fokozatos szervezeti regressziót, ez egyben az öregedés egyik alapvető élettani tünete; a női szexualitás akmikus tetőzése; majd gyors regressziója előbb bekövetkezik, mint a férfi nemi aktivitásának csökkenése. A halálkor — a természetes biológiai halál bekövetkeztekor — ezek a szervezeti sajátosságok a regresszióban elpusztulnak a szervezettel.) A szőrzet, bőr köröm, tehát elsősorban a kültakaróval kapcsolatos szervi részek a halálig, sőt a halál után is megtartják progresszív sajátosságukat. Ez a szervezet belső anyagforgalmával függ össze, amely az életet jelentő szervrendszerek leállása esetén is képes a produktivitás bizonyos formájára. Tehát az emberi élet szükségszerű elpusztulásakor egyes szerveket egyaránt találhatunk akmikus vagy paramikus fázisban, bizonyítva, az utóbbi túlsúlya ellenére is, a progresszió és a regresszió együttes jelenlétét.

Az ember *mint biológiai faj* kísérleti beillesztése az állatvilág törzsfelődésének itt tárgyalt törvényszerűségeiben a probléma mind szaktudományi, mind filozófiai szinten eléggé tisztázatlan vonatkozásai miatt további kutató munkát igényel, ugyancsak kidolgozásra vár a növényvilágnak a fenti fejlődési rendszerbe való besorolása.

IRODALOM

1. Kolosváry, G.: System der Lebenserscheinungen. 1935.
2. Kolosváry, G.: Generisches System der Lebenserscheinungen. 1936.
3. Kolosváry, G.: Nachtrag zu Generisches System der Lebenserscheinungen. 1937.
4. Kolosváry, G.: Système des phénomènes psychiques. 1938.
5. Kolosváry, G.: Über Ursprung und System der Lebenserscheinungen. 1949.
6. Kolosváry, G.: Des systèmes de phénomènes vitaux. 1953.
7. Kolosváry, G.: Système des phénomènes vitaux. 1958.
8. Kolosváry, G.: Un modèle de systématique animale phylogenetique. 1962.
9. Kolosváry, G.: Integration, adaptation and progression-regression as systematic unity. 1963.
10. Kolosváry, G.: Un modèle de classement des phénomènes vitaux cybernétiques. 1964.
11. Piveteau, J.: La classification des Mammifères (Grasse: Traité de Zoologie.) 1950.
12. Peters, J.: Birds of the world. 1952—.
13. Wetmore, J.: A classification for the birds of the world. 1952.

ОПЫТ ОБОБЩЕНИЯ ЗАКОНОМЕРНОСТЕЙ РАЗВИТИЯ ЖИВОТНОГО ТИПА

Лайош Шашвару-Шефер

Филогенетический стадийный ряд (эракме — акме — паракме) обозначает периоды зарождения, зрелости и отмирания в формировании всех категорий зоологической систематики, филогенетический же ряд специфических особенностей (первобытное состояние — аккомодация прогресс — регресс) означает складывающиеся в процессе развития ценности и различные степени развития эволюционного взаимодействия живого организма и среды. Складывание господства доминантных характерных черт нового типа, возникновение нового качества происходит на аккомодационной стадии с прохождением реверзи-

бильного воздействия Долло. Происшедшее на этой фазе качественное изменение решает путь развития, оно становится прогрессивным, служа основой формирования нового типа (качества) через стадию первобытного состояния, или регрессивным; путь развития прерывается вымиранием типа. Основу качественного преобразования составляет противоположность консервативности и эластичности. Консервативность — направленная на стабилизацию данного состояния тенденция структурной и функциональной совокупности организм (самодвижение). Эластичность — тенденция организма, направленная на усовершенствование его приспособления к новой среде, на изменение его настоящего состояния (не-самодвижение). Если начинает преобладать эластичность, развитие продолжается по пути прогресса, если же преобладает консервативность, следует регрессивное вымирание. Филогенетический ряд стадий и специфических особенностей — общая закономерность развития органического мира, осуществляющаяся таким образом и в онтогенетических процессах.

AN ATTEMPT TO STATE THE GENERAL LAWS OF ANIMAL PHYLOGENESIS

by *L. Sasvári-Schäfer*

The series of phylogenetic phases denote the initial, highest and declining periods in the evolution of all categories of animal taxonomy, while the series of phylogenetic features (primitive state, accommodation, progress or regression) signify the various developmental stages and the values of the evolutionary interpenetration between the living organism and its environment. The prevalence of the dominant features of a new type, the development of a new quality, take place at the stage of accommodation when passing Dollo's reversibility effect. The qualitative change taking place at this phase determines the path of development: it either becomes progressive, serving as the basis for the evolution of a new type (quality) after the primitive stage, or it becomes regressive and the path of evolution is interrupted by the extinction of the type. The basis of the qualitative change is the opposition between conservatism and elasticity. Conservatism is the tendency of the existing state of the structural and functional entity of the organism towards stabilization (self-motion). Elasticity is the tendency of the organism to improve its adjustment to the new environment, to change its present state (non-selfmotion). If elasticity becomes dominant then development continues in a progressive way, but if conservatism prevails the result is regressive extinction. The series of phylogenetic phases and features form a universal law of organic development and thus they are also asserted in ontogenetic processes.

Emlékezés Fogarasi Bélára

Hetvenöt évvel ezelőtt, 1891. július 25-én született Fogarasi Béla, a legkiválóbb magyar marxista—leninista filozófusok egyike. Élete a forradalmi meggyőződéséhez tántoríthatatlanul ragaszkodó kommunista tudós eredményekben gazdag élete.

Egyetemi tanulmányai után mint középiskolai tanár kezdi pályafutását. Szabadságszeretet és mélységes humanizmus hatja át; a forradalmi vihar érlelődésének a légköre az első világháború előtt tehát szükségszerűen magával ragadja. A Galilei-kör tagja, majd az elsők között lép be a magyar kommunisták 1918-ban megalakult pártjába. A Tanácsköztársaság idején a felsőoktatási ügyek népbiztoshelyetteseként lelkesen dolgozik a kommunista jellegű felsőoktatás kialakításán. Azután az emigráció évei jönnek: Bécs, Berlin, Moszkva. Küzdelmek, harcok, hányattatások; a nemzetközi kommunista munkásmozgalom nagy nehézségei és nagy sikerei. Eleinte a marxizmus propagandistája, majd harcos politikai közíró, aki mind magasabb szinten vitázik a korabeli szociáldemokrácia politikai és filozófiai nézeteivel. Moszkvában egyetemi tanár és a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának a munkatársa. A második világháború évei alatt újra a politikai küzdelmek, a hozzájuk kapcsolódó propagandamunka élvonalában találjuk.

A felszabadulás után hazatér. Évekig a Társadalmi Szemlé főszerkesztője, 1948-tól egyetemi tanár és akadémikus, 1953-tól 1957-ig a Marx Károly Közgazdaságtudományi egyetem rektora, majd az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékének a vezetője. 1957-ben megalakítja a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetét, elindítja és haláláig főszerkesztőként irányítja filozófiai folyóiratunkat, a Magyar Filozófiai Szemlét. Sokat fáradozik azért, hogy hazánknak szocialista típusú Akadémiája legyen. Ezzel összefüggésben tudományszervező munkássága a figyelemre méltó. Évekig mint az Akadémia Társadalmi és Történeti Tudományok Osztályának elnöke, majd mint az osztályvezetőség tagja, 1955-től kezdve pedig mint az Akadémia egyik alelnöke vezető szerepet játszik nemcsak a magyar marxista—leninista filozófiai élet kialakításában, hanem a magyar tudományos élet szocialista szellemben való átszervezésében is. Az ellenforradalom utáni konszolidáció megteremtése az Akadémián elválaszthatatlanul összefügg nevével, tevékenységével. Erdemeinek egyik legfőbb elismerése volt, hogy 1957-ben a Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottságának tagjává választották.

Tudományos munkássága sokrétű. Szüntelenül foglalkozott a *szocialista kultúra és tudománypolitika* kérdéseivel; mindenkor tetemes részt vállalt a *revizionizmus* és a *dogmatizmus* elleni harcból. Több mint száz cikkben és tanulmányban foglalkozott a *dialektikus*, illetve a *történelmi materializmus* problémáival, valamint az ezekkel összefüggő *politikai gazdaságtani* kérdésekkel. Figyelemre méltó kezdeményezéseket tett a *tudományok marxista osztályozásának* a kutatása terén. Filozófiai munkásságának egyik legjellemzőbb törekvése azonban a *filozófia és a természettudományok szerves kapcsolatának a megteremtésére irányult*. Ezzel egyszerre kettős célt tűzött maga elé: megóvni a marxista filozófiát az üres elméletieskedéstől, a vulgarizálásoktól, és segítséget nyújtani a természettudománynak elméleti-módszertani vonatkozásokban.

Ezzel összefüggésben maga járt jó példával az élen, ismételten foglalkozva a *fizikai idealizmus* kérdéseivel. E munkássága nemzetközileg is figyelmet keltett. Fogarasi kimutatta, hogy a fizikai idealizmusban Lenin halála óta bizonyos új vonások, új súlypontok keletkeztek: a fizikai idealizmus közvetlenebbül kapcsolódik magához a fizikai elmélethez, sokkal nagyobb szerepet játszik benne a formalizmus, a központi kérdés most a determinizmus-indeterminizmus problematikája, s végül, sokkal nyíltabb és kielezettebb formában mutatkozik meg fideista jellege.

Tudományos munkásságának a középpontjában azonban kétségtelenül a logika problematikája állt. Kossuth-díjas könyve, a *Logika*, több nyelven látott napvilágot; még életében négy magyar kiadásban jelent meg, s folyamatban van ötödzsöri közzététele. A logika tárgyköréből természetesen számos értékes kisebb-nagyobb tanulmánya, cikke is megjelent, közülük is kiemelkedik a *Marxizmus és logika*.

A logika terén végzett kutatómunkájában tulajdonképpen kétirányú törekvés fonódott össze szerves egységgé, s ebben legfőbb módszertani magatartása nyilatkozott meg. Mindenekelőtt arra törekedett, hogy a hagyományos logika terén is a Lenin által kitűzött feladatot végezze el: megtisztítani a hagyományos formális logikát azoktól az idealista, metafizikus, agnosztikus stb. sallangoktól, amelyek az évszázadok folyamán rárakódtak. Álláspontja e tekintetben egyértelmű és világos. Mint bármely logikai diszciplína, a hagyományos formális logika sem más, mint az *emberi* gondolkodás logikájának meghatározott aspektusból történő vizsgálata. S mert a gondolkodás a valóság aktív visszatükrözése, a hagyományos formális logika is csak akkor fogja fel helyesen feladatát, ha a *materializmus* talaján áll. Éppígy: a hagyományos formális logika magában rejti ugyan annak lehetőségét, hogy egy metafizikus szemlélet alapján dolgozzák ki, ahogyan ilyen kidolgozások történtek is. A hagyományos formális logika azonban elvileg nem a metafizikus gondolkodás logikája.

Fogarasi Béla jelentős munkát végez a tekintetben is, hogy a hagyományos formális logikát méltó helyére tegye. Szemben azokkal a törekvésekkel, amelyek az emberi gondolkodás logikáját csak formális logikának tekintik, arra az álláspontra helyezkedett, hogy a logika tudománya formális és dialektikus logikára osztható fel. Felosztásában a hagyományos formális logikát a dialektikus logika, általában minden más logikai diszciplína *természetes-történelmi alapjának* tekinti. Formális és dialektikus logika viszonyát illetően tehát igen helyesen Engels álláspontját fogadta el, aki e viszonyt az "alsó és felső matematika viszonyához hasonlította. A matematikai logikáról lényegében negatív nyilatkozott, ebben ő is a kor szokásos hibáját követte el.

Mindez máris megmutatja, hogy Fogarasi számára a hagyományos formális logika megtisztítása tulajdonképpen csak kiindulópont *korunk nagy logikai feladatának: a materialista dialektikus logikának* a kidolgozásához. Ez második és lényegesebb törekvése, amely mintegy az előbbiből nő ki. Megtisztítván ugyanis a hagyományos formális logikát a reárákódott sallangoktól, világosan körvonalazza érvényének a hatósugarát. Ezáltal feltárja, hogy a gondolkodás logikájának a teljességét tekintve egy sor nyitva maradt kérdés, lehetőség van, amelyek megválaszolására a formális logika nem képes, illetve ez nem is feladata. A logika e további terevének a dialektikus, szóval az ismeretelméleti vagy tartalmi logika szférája; ahogyan Lenin helyesen nevezte: „a marxizmus logikája”. Ennek a dialektikus logikának a kidolgozása tehát Fogarasi szerint a legfőbb feladat.

Fogarasi módszere mint munkaprogram a marxizmus—leninizmus klasszikusainál elvontan már adva van. Később szörványosan alkalmazva felmerül Plehanovnál és másoknál. De teljes következetességgel csak Fogarasi Béla alkalmazza, tulajdonképpen tehát ő az, aki ezt az eljárást igazán tételézi. Módszere annyiban még fogyatékos, hogy az egyes logikai elemeket, alapformákat stb. változatlanul elkülöníti egymástól, s így a dialektikus logika egyik legfőbb követelményét, a megismerés egyes folyamataiban megnyilvánuló alá- és fölérendeltségük kidolgozását eleve háttérbe szorítja. De ezen túl feltétlenül alkalmas legfőbb feladatának az elvégzésére, amennyiben konkrét logikai összefüggésekben mutatja fel a dialektikus logika szférájának a létezését és vázlatos körvonalait. — Ha abból a szempontból nézzük a problémát, hogy mi volt a materialista dialektikus logika kidolgozása tekintetében az *akkor* középpontban álló feladat, úgy a válasz egyértelmű. Jóllehet a dialektikus logika mint idealista létezett már; jóllehet nagy elmék, közöttük elsősorban a marxizmus—leninizmus klasszikusai, egyértelműen kiálltak e dialektikus logika létezése mellett, az idevonatkozó viták a probléma rendkívüli bonyolultsága következtében érthetően nem jutottak nyugvópontra. Fogarasi tehát, amikor munkásságának *általános* módszerévé teszi a formális logikai elemek érvényessége korlátainak a felmutatását, mintegy a logika *egész szélességében és mélységében* ragadja meg a dialektikus logika létezésének a problémáját. Ennek megfelelően: a logika egész szélességében és mélységében *igazolja a dialektikus logika létezésének szükségességét, feladatait, céljait*. Időközben közel két évtized telt el, a *dialektikus logika problematikájával összefüggő munka súlypontja a dialektikus logika egyes részeinek a pozitív kidolgozására tevődött át*. Nem mintha létezését már egyhangúlag elfogadták volna, de éppen, mert e tekintetben az elvégezhető Fogarasi Béla elvben már elvégezte. *Logikáját*, logikai munkáit tanulmányozva az egyes részek arányait, mélységét, sokoldalúságát, értékét stb. vitathatjuk; az *elfogulatlan* olvasót azonban mindenekelőtt arról győzik meg, hogy van a

logikának egy sor olyan problémája vagy akár csak probléma-lehetősége, amely nem gyömszőlhető bele a formális logikába, legyen ez akár hagyományos vagy matematikai. A logika e problémái külön tere-numot alkotnak, a dialektikus logika tere-numát, amelynek pusztá létezése a logikai kutatások perspektívájának, lehetőségeinek a mérhetetlen kiszélesítését jelenti. — A formális logika *formális*, tehát eleve *határolt* logika. Fogarasi Béla e határhoz vezetí elfogulatlan olvasóit, megértetvén, hogy mint minden határon, úgy ezen a határon *túl* is kell egy további, esetünkben logikai tere-numnak lenni.

Fogarasi természetesen nem állt meg a dialektikus logika kidolgozását illetően a pusztá létezésének igazolásánál. Továbbment és számos vonatkozásban a dialektikus logika egyes vonásainak a pozitív kidolgozásába is belefogott. Ezirányú tevékenysége azonban érthetően egyenetlen. Vannak kérdések, amelyekben jelentősen előrejutott. Más kérdésekben több-kevesebb megjegyzést, észrevételt mutatott csupán fel. És ismét más kérdésekben a formális logika határain belül kellett maradnia. Mindez azonban nem változtat azon, hogy a dialektikus logika pozitív kidolgozása terén is komoly munkát végzett.

Váratlanul, 1959. április 28-án ragadta el a halál. Távozásá filozófiai, általában tudományos életünk nagy vesztesége volt. De példája él és hat; érdemei egyszer s mindenkorra elvitathatatlanok.

Reflexiók a II. Országos Etikai Konferenciához

Nem túlzás azt állítani, hogy az utóbbi két évben társadalmunk szellemi élete valóságos forrongásban van — oktatási, nevelési, esztétikai, művészeti, filozófiai, etikai, erkölcsi és elsősorban gazdasági és politikai problémáinkról vitatkozunk sajtóban, magánbeszélgetésekben, az oktatás keretében, gyűléseken, tanácskozásokon. Ezek a viták a társadalom vajúadását, az átmeneti kor jellegéből eredő problematikát tükrözik. E viták egyik jellemzője az, hogy azonos társadalmi célokért küzdők vitatkoznak, de ezek tudományos, világnézeti, politikai, művelődésbeli felkészültségük, foglalkozásbeli, kor és nem szerinti, vérmérsékleti stb. különbségeik, differenciált életútjuk miatt differenciált módon közelítik meg a fejlődésünkkel kapcsolatos problémákat. Ezek a viták az új előmozdítása jegyében zajlanak, de nem mentesek a régi elemeitől sem. Azért sem, mert a régi és az új mindig mozgó viszonyban van, és e viszony helyes megállapítása ismeretelméleti és bizonyos társadalmi nehézségekkel jár a szocializmusban is. Ezért ebben a folyamatban állomásnak tekinthető minden tanácskozás, amely hivatott bizonyos területeken jelentős eredményeket konstataálni, a kutatást s a vele járó vitát elősegíteni, és a további fejlődést jobban megalapozni.

Az 1965. szept. 15—17-én Szegeden tartott második országos etikai konferencia nem zárt le semmilyen problémát, nem fogadott el és nem vetett el semmilyen koncepciót, de résztvevőiben gondolatokat ébresztett, és lehetővé tette bizonyos elképzelések tisztázását. E gondolatokat három részre oszthatjuk:

1. Mi az oka etikai-filozófiai elméletünk lemaradásának a társadalmi valóságtól, és ez hogyan küzdhető le?
2. Az érdek, az érdekvizonyok primátusa az etikai kutatásokban.
3. Mi a szocialista közösségek szerepe a szocialista ember formálásában, illetve a szocializmus építésében?

A konferencia egész munkája egyben lehetővé teszi a lehetőségek felmérését, és néhány, az etika további fejlesztésével kapcsolatos gyakorlati tanulság felvázolását. Cikkünkben e kérdésekkel kapcsolatban vetünk fel néhány gondolatot. Szándékosan nem kísérreljük meg, hogy minden oldalú képet nyújtsunk az eszmecseréről, ez lehetetlen is lenne, hiszen gondolati gazdagsága olyan széles, hogy ezt csak sematizálva tudnánk megtenni, de éppen ezt akarjuk elkerülni. Erre azonban nincs is szükség, hiszen már napvilágot látott a konferencia teljes anyaga.

Az a tény, hogy a tanácskozás semmilyen kérdéscsoportot nem zárt le, sőt a legtöbb probléma esetében a további viták és kutatás szükségességét hangsúlyozta, nem lehet akadálya annak, hogy egyes kérdésekkel kapcsolatban határozott állást ne foglaljunk és ne értékeljük az eszmecseré egyes vonásait. Egész cikkünkben azonban inkább a tanácskozás problematikáját törekszünk értékelni.

*

Az utóbbi években a marxista filozófiai kutatások jelentős fellendülést mutatnak. Ez azonban, különösen társadalmi vonatkozásban, nincs megfelelő arányban a filozófiai a marxista világnézet társadalmi hatásával. Ennek több, a filozófia területéről kívül eső társadalmi oka van. Kétségtelenül azonban egyik oka ennek filozófiánk viszonya a mai kor valóságához, különösképpen a szocialista, illetve a magyar társadalmi valósághoz. Akármilyen furcsán is hangzik marxista számára, társadalmi filozófiánk, különösképpen filozófiai oktatásunk gyakorlatilag nem alkalmazza konzekvensen a marxista materializmus alapvető tételét a lét elsődlegességéről a tudattal szemben, a kettő közötti dialektikus materialista kölcsönhatásról. Oktatásunk azt, hogy a szocializmussal azért változik meg

az emberek tudata, mert létük gyökeres változásokon megy keresztül, csak a kapitalizmushoz, illetve a kizsákmányoló antagonisztikus társadalmakhoz viszonyítva bizonyítja. Arra a kérdésre, hogy milyen konkrétan a változó szocialista létünk és e lét világnézeti erkölcsi keresztmetszete, milyen bonyolult a lét tükrözési keresztmetszete, milyen bonyolult a lét tükrözési folyamata és hogyan alakul a szocialista tudat egészében és részeiben, nem tud felelni. Nem sikerült feltárnia a társadalmunk élete és tudata közötti dialektikát. A filozófusok jóformán még nem tették fel komolyan a kérdést: mi értendő a magyar társadalom léte alatt? (A közgazdászok feltették ezt a kérdést.) Engelsnek az a tétele, hogy úgy kell venni a természetet, a valóságot, ahogy van, még nincs következetesen alkalmazva a társadalmi filozófiai szemléletre, még nem uralkodik a filozófusok gondolkodásában, nem lett filozófiai oktatási valóság, nincs tudatosan alkalmazva a szocialista társadalom filozófiai kutatásaiban, és még kevésbé az etikai kutatásokban. A konferencia is bebizonyította, hogy a filozófusoknak és az etikusoknak fel kell tenniük a kérdést: mi értendő a magyar társadalmi valóság alatt?

Abból kell kiindulni, hogy a magyar társadalom egy átmeneti kor átmeneti állapota, olyan állapot, amely tudatosan saját átmeneti jellegét hivatott megszüntetni anélkül, hogy ezt megvalósítja; az aktuális feladat éppen az átmenet megvalósítása, azaz a szocializmus teljes felépítése. Az átmeneti jelleg hangsúlyozása társadalmunk kritikájának kiindulási pontját kell hogy képezze. E kritikát a társadalom egészére és minden lényeges megnyilvánulására kell alkalmazni. E kritika jellege és célja gyökeresen különbözik a kapitalizmus marxista kritikájától. A kapitalizmus kritikája: lényeges társadalmi elveinek, törvényeinek valóságos megszüntetése, a kapitalizmus megszüntetése. A szocializmus kritikája nem a szocializmusnak mint rendszernek, hanem átmeneti jellegének megszüntetése, tehát a szocializmus teljes megvalósítása. Az átmeneti jellegből adódó jelenségek, állapotok, elvek, törvények elméleti és valóságos dialektikus kritikája — a megszüntetve-megőrzés elve alapján — hosszú időre a filozófiai, etikai, társadalomtudományi tevékenységünk általános irányelve kell hogy legyen. Ezt a szemléletet, amelyet a párt és a közgazdászok a társadalom gazdasági folyamatai, jelenségei vizsgálatában egyre inkább alkalmaznak, a filozófiai és etikai vizsgálódásokra is érvényesíteni kell. A filozófiai vizsgálatoknak azonban sokkal általánosabbnak kell lenniük, a társadalom minden jelenségeire ki kell terjedniük ahhoz, hogy a mozgó, változó társadalom egészéről alkotó kritikát tudjanak mondani. Ez a feladat filozófiai szinten, úgy látszik, még nem aktualizálható, de etikai szinten már kirajzolódhatnak reális feltételei.

A társadalom a filozófiával szembeni igényeit érdekes módon elsősorban etikai formában fogalmazza meg, világnézeti etikai kérdések halmaza vár feleletre a filozófiától, s el kell ismerni, hogy a társadalom nyomása a filozófiára, a filozófusokra nagy és egészében egészséges. A marxista filozófia még nincsen abban a helyzetben, hogy maradéktalanul megfeleljen a szocializmussal kapcsolatos etikai-világnézeti követelményeknek. Képes az embereknek egy általános helyes, tudományos filozófiai világnézetet és módszert nyújtani — korunkban csak a marxista filozófia képes erre. A kérdés azonban az: elége-e ez a szocializmusban, teljesíti-e a filozófia ezzel történelmi hivatását mint „a forradalom esze”, teljesíti-e az emberi észet és gyakorlatot forradalmasító hivatását azzal, hogy ezen általános világnézet megfogalmazása után nyitva hagyja a kérdést: vezérfonalává válik-e az egyén életének? Természetesen nem lehet elvárni a filozófiától, hogy minden embernek minden társadalmi kérdésre válaszoljon, a filozófiának döntően világnézeti kérdésekre kell helyesen válaszolnia és ezeket kell magyaráznia — de meddig terjed ki a világnézet, vajon az etika, az erkölcs tan egészére is? Amennyiben így van, úgy a filozófiával szemben felvetett etikai-világnézeti kérdések sokkal konkrétabbak, mint a filozófiai-világnézeti kérdések, s a követelmények is sokkal gyakorlatibbak vele szemben, mert az erkölcs nemcsak általános társadalmi viszony és tevékenység, nem is elsősorban ez, hanem konkrét, az egyén gyakorlati életével kapcsolatos viszony és tevékenység. Az etikának e viszonyt és tevékenységet kell magyaráznia, és e gyakorlatból adódó kérdésekre kell felelnie, e viszonyt és tevékenységet kell szocialista módon befolyásolnia. Ezzel magyarázhatók az etikával szembeni széles társadalmi igények.

Az etika iránt tapasztalható nagy és konkrét igények azonban nemcsak abból erednek, hogy az erkölcsi problémák konkrétabb formában jelentkeznek, mint a filozófiai-világnézeti kérdések, hogy minden ember mindennapos egyéni tapasztalatai alapján is megfogalmazhatók — a filozófiával szembeni etikai-erkölcsi-világnézeti kérdések terjedelme, főleg pedig a jellegük, minőségük két alapvető körülménnyel magyarázható. Egyrészt az átmeneti kor ellentmondásain keresztül kialakuló ember új világnézeti-erkölcsi igényeivel. A régi polgári, kispolgári és vallásos világnézet és erkölcs gyakorlatilag felbomlott. Nemcsak egészében, hanem részeiben is. Semmilyen régi erkölcsi fogalom, norma, követelmény tartalmilag nem felel meg a szocializmus követelményeinek. E köve-

telmények többsége fennmaradt, de formai jelentésük van — szeresd felebarátodat, légy becsületes, teljesítsd társadalmi kötelességed stb. —, egyszerű kimondásuk nem elégíti ki az embereket. Az etikai—erkölcsi—világnézeti igények kialakításában az épülő szocializmus társadalmi valósága mellett nagy szerepe volt a filozófiának is. Kialakítottuk az embereken, különösképpen az ifjúságban, a materialista szemléletet, a differenciáltabb gondolkodási módot, a kritikai szellemet. Az emberek megtanultak mindent kritikai szemmel szemlélni, megtanultak kérdezni, de nem tanultak meg a kérdésekre gyakorlatilag felelni is. A mi filozófiai feleleteink pedig túl általánosnak bizonyulnak ahhoz, hogy teljesen kielégítsék az embereket. Ez a második társadalmi körülmény, amiért ilyen nagy a nyomás az etikával, a filozófiával szemben. Erkölcsi normáink, követelményeink tartalma elégséges ahhoz, hogy az egyének történelmi valóságunkat elfogadhassák, de nem elégségesek ahhoz, hogy maradéktalanul elfogadhassák és megértsék mindennapos valóságunkat, azt a valóságot, amelyet éppen nekik kell átalakítaniok.

Kétségtelen, hogy a legfontosabb erkölcsi követelmény: teljesítsd kötelességedet. E követelmény erkölcsi jelentősége gyakorlatilag annyi, amennyit belőle a konkrét ember konkrétan, gyakorlati cselekvés során megvalósít. Marx a Német ideológiában azt mondja, hogy a kommunizmusban megszűnik az „érdekek” és a „kötelességek” közötti ellentmondás. E felé a társadalom felé tartunk. A fejlődés jelenlegi stádiumában azonban különbség és gyakran ellentmondás van a társadalmi kötelesség és az egyéni érdek között, reálisan is és ideálisan is. A történelmi cél: elérni azt, hogy az emberek egyéni érdekből teljesítsék társadalmi kötelességüket, és ne csak kötelességből valósítsák meg a szocializmus építésével összefonódó valóságos érdekeiket. A kötelesség és érdek viszonyának problémája a szocializmus építésének jelenlegi szakaszában a legfontosabb etikai probléma. Ezért elmondható hogy az etikai konferencia központi kérdése — az egyéni és a közösségi-társadalmi érdek közötti viszony — körüli vita tulajdonképpen az érdek és a kötelesség közötti különbségről, ellentmondásról szóló vita volt. Ezzel a konferencia a jelenlegi erkölcsi problematika lényegét állította munkájának középpontjába. Ez önmagában is jelentős, mert az ország filozófusainak és etikusainak helyes orientációjáról vall. Azt lehet mondani, hogy minden hozzászólás ebből indult ki, és erre tért vissza. Voltak, akik az érdekkategóriát elemezték és új definíciót javasoltak. Mások az érdekkategória struktúrájának ellentmondásos tartalmára mutattak rá (Kósa Erzsébet), ismét mások az érdekek differenciálódása alapján közelítették meg a társadalmi rétegződést (Farkas Endre). Többen az érdekek ütközésének gyakorlatát elemezték, és az ebből eredő erkölcsi, morális következményekre utaltak (Siklós János). A felszólalók többsége az érdekkollíziók megszüntetésének módjairól, eszközeiről beszélt, arról, hogyan valósítható meg az érdekek harmóniája. Itt jelentős helyet foglalt el az az elképzelés, hogy ennek a törekvésnek leghatékonyabb eszköze és közege a szocialista közösség. Ezzel kapcsolatban több elgondolás hangzott el arról, hogy milyen legyen a szocialista közösség, milyen erkölcsi vonásokkal rendelkezzenek, hogyan töltheti be erkölcsformáló szerepét, melyek a szocialista közösségek erősítésének, illetve létrehozásának módjai, eszközei, feltételei. De az elmélet-gyakorlat dialektikus kapcsolatára vonatkozó és az etikai kutatások metodológiáját érintő felszólalások is vissza-visszatértek erre a kérdéskomplexumra. Minderre alapot, de egyben kritikai felületet elsősorban két referátum nyújtott, Kovács Ferenc és Kalocsai Dezső referátuma.

Itt először Kalocsai Dezső referátumának azon tételeit vázoljuk fel, amelyek a leginkább foglalkoztatták a vitázókat. (Kovács Ferencnek a Kalocsai Dezső koncepciójával lényegében megegyező referátumával itt azért nem foglalkozunk, mert a Társadalmi Szemle 1965/10. számában teljes terjedelmében megjelent, és ott vita is bontakozott ki vele kapcsolatban.) Kalocsai Dezső a referátumának elején leszögezi, hogy a szocializmus lehetővé teszi az ember személyiségének kialakulását, illetve a polgári önzés leküzdését. E folyamat az érdekek egyre jobban érvényesülő harmóniája alapján valósítható meg. A szocializmusnak ez a törekvése azonban csak ellentmondásosan valósul meg, mert még léteznek és funkcionálnak a kapitalizmusból visszamaradt formák és eszközök (társadalmi munkamegosztás, áru, pénz, állam, egyszemélyi vezetés stb.), és a proletárdiktatúra általi képviselt közösségi érdeket ezeken keresztül kell érvényesíteni. Ez lehetővé teszi a szocializmustól idegen szemlélet és magartatás, a birtoklási vágy, az egoizmus, az anyagiasság stb. „termelését”, ami az egyéni és közösségi érdekek összeütközéséhez, ellentmondásához vezet. Az ellentmondás a referátum szerint azzal magyarázható, hogy az egyéni és társadalmi érdek egysége e régi formákon keresztül valósul meg, az emberek pedig nem látják a régi formák új tartalmát, hanem régi funkciójuk szerint alkalmazzák őket, illetve nagyrészt csak az államtól várják a társadalmi érdek védelmét. Az állami szervek viszont nem foghatják át teljesen területüket és minden egyéni tevékenységet. Így az egyéni és a társadalmi jellegű tevékenység között „mozgástér”, „rés” marad,

és a társadalminak ellentmondó magánérdek éppen e réseken keresztül funkcionálhat. E „rések” betöltésére szükség van az állami szervek, vezetők munkájának és a szocialista demokratizmusnak a tökéletesítésére. A referátum szerint az egyéni és közösségi érdekek közötti ellentmondás leküzdésének legfontosabb eszköze az anyagi érdekelttség elvének helyes — munka szerinti — érvényesítése, aminek következtében az egyén a saját egyéni érdekenek követését összekapcsolhatja a szocialista társadalmi érdekek vállalásával. Kalocsai a két ösztönöz — az anyagi és tudati ösztönzők — együttes alkalmazása mellett foglalt állást. Nem az egyéni érdekek tagadásában van tehát a szocialista erkölcs alapvető követelménye — hangoztatta —, hanem az egyéni érdekek olyan érvényesítésében, amely sohasem téveszti el a közérdek elsőbbségét. Mindez a párt vezetésével folytatott gazdasági, politikai, ideológiai harc folyamán érhető el. Ebben a harcban szükségszerűen igénybe kell venni a régi eszközöket és formákat, de ezeket úgy kell alkalmazni, hogy az ember elidegenedése helyett a kibontakozásának váljanak lényeges eszközeivé. Így a megváltozott körülmények között a pénz már nem önálló érték, hanem az ember társadalmi értékének mértéke, tehát az új társadalom építésének eszköze, ezért az új ember formálásának eszköze is.

Az elmondottakkal kapcsolatban legnagyobb ellenvetést az a felfogás váltotta ki, hogy a közérdek döntőnek a helyes politika függvénye, illetve hogy a közérdek érvényesítésének ez a legfontosabb garanciája. Az ellenvetések szerint a közérdek reális mércéje, az, hogy hogyan lehet reálisan megállapítani és az egyéni érdek részévé tenni, döntően közgazdasági probléma. Ezt az etikai konferencia természetesen nem oldotta meg. Ez azonban egész etikai, erkölcsi problematikánk lényegébe vágó kérdése. Itt szükséges és hasznos elismerni, hogy az e problémakörrel kapcsolatos vita nem támaszkodott konkrét, alapos közgazdasági ismeretekre. A vitázók vagy általános közgazdasági összefüggéseket, vagy pedig tapasztalati szempontokat érvényesítettek állításaik bizonyítására, vagy logikai elmefuttatások alapján igyekeztek a kérdés eldöntéséhez hozzájárulni. Hiányosságai ellenére, vagy éppen emiatt, ez a vita újra bebizonyította, hogy etikai kutatásaink tudományos problémakörét alapvetően társadalmunk gazdasági viszonyainak mozgása adhatja meg, illetve e mozgás belső gazdasági, társadalmi tartalma. Csak ez lehet kiindulási pontja a társadalmi, a partikuláris és az egyéni erkölcsi magatartás, szemlélet kutatásának. Minden jelentős erkölcsi probléma mögött végső soron a gazdasági mozgás sokrétűsége és ellentmondásossága húzódik meg. Elképzelhetetlen a marxista etika továbbfejlesztése a most folyó értékes közgazdasági kutatások és viták megfelelő feldolgozása nélkül, illetve pár huzamos gazdasági-szociológiai kutatások nélkül. A filozófusok, etikusok hiánya a közgazdászok évek óta folyó vitáiból súlyos ítélet társadalmi filozófiánk és az etika helyzetéről.

Problematikuskán tartották a hozzászólók azt az elképzelést is, hogy a helyesen alkalmazott régi formák, mivel általános, közös érdeket képviselnek, az új erkölcsi tartalom eszközeivé válhatnak. S itt felmerül a kérdés, hogy a pénzviszonyok gazdasági tartalma vagy éppen az e gazdasági tartalmat ellensúlyozó közösségi viszonyok képezik-e az erkölcsformálás eszközeit. (Az utóbbi mellett foglalt állást érdekes hozzászólásában Salánki Ferenc.) S ha ez utóbbiak, akkor hogyan valósítható meg ez a törekvés? Úgy-e, hogy a termelői közösségeket tekintjük az erkölcsformálás döntő láncszemének, s e közösségek gazdasági érdekkollízióin keresztül érvényesítjük az általános társadalmi érdekeket, és ezen keresztül bontakoztatjuk ki a közösség belső demokratizmusát és fejlesztjük tovább a társadalmi demokratizmust (Garai László), vagy pedig döntően az állami, gazdasági, pártintézmények célkitűzéseinek elfogadásától, tudatosításától tesszük-e függővé olyformán, hogy az e célkitűzésekért kifejtett aktivitást tekintjük az erkölcsformálás mértékének, az aktivitás döntő eszközének pedig az e keretek között kialakított demokratizmust?

De mit értsünk demokratizmuson, és egyáltalán megvalósítható-e ez a törekvés? E kérdés alapos megvitatása nem volt lehetséges egy ilyen tanácskozáson, amely négy általános jelentőségű, széles témát volt hivatva tárgyalni. A referátumok egyes általános összefüggéseken kívül nem nyújtottak megfelelő elméleti alapot a kérdés etikai, erkölcsi oldalainak elemzéséhez. Ezért a vita egyes kérdésekre, probléma-felvetésekre szorítkozott. A demokratizmus fejlesztésén rendszerint az értik, hogy jobban figyelembe kell venni a dolgozók véleményét a határozatok, döntések hozatalában, biztosítani kell az állami, gazdasági szervek népi ellenőrzését.

Itt két kérdés merül fel. Az első: Vonatkoztatható-e az ellenőrzés a szervek erkölcsi magatartására is? Ezt a követelményt a konferencián egyes hozzászólók úgy fogalmazták meg, hogy jogában áll-e egy dolgozónak vagy dolgozói közösségnek erkölcsi alapon értékelni a — személyi, szervezeti felettesét, ennek munkáját, magatartását. Lehetséges-e tehát, hogy pl. erkölcselennek mondjuk —, ha valóban ilyea, — egy vállalat igazgatóságát, egy állami szervet (Dezséri László).

Lényegbevágóbb azonban a második kérdés: Keresztülvihető-e a fenti célkitűzés (a demokratizmus fejlesztése, a népi ellenőrzés)? Valóságosan bele tud-e a munkás értelmesen, hozzáértően szólni a vállalat dolgaiba? (Siklós János) Ismeretes, hogy a termelés, az irányítás, a vezetés problémái ma bonyolultabbak, sokrétűbbek, mint bármikor azelőtt. A munkás pedig nem rendelkezik megfelelő felkészültséggel, áttekintéssel. De még ha volna is rá felkészültsége, anyagi gondoljai más irányban veszik igénybe energiáját, képességeit, idejét (külön munkavállalás, sőt maszokolás is). Ilyen körülmények között mi legyen a közösség erkölcsi szerepe — egyszerűen az-e, hogy mozgósítja a tagjait a döntések, tervek jobb végrehajtására? Ez feltétlenül pozitív funkció, de ezzel beérheti-e egy szocialista közösség, betölti-e ezzel azt a szerepét, hogy önálló, alkotó gondolkodásra nevel, fejlesztheti-e az egyének felelősségtudatát a szocialista társadalom iránt, formálhatja-e a kritikai szemléletet, ami szükséges a demokratizmus további fejlesztésére vagy pedig megreked a végrehajtásnál? Egyáltalán ilyen körülmények között megvalósítható-e az az erkölcsi elv, hogy mindenki egyért, egy mindenkéért, hogy mindenki felelős embertársa sorsáért, leküzdhető-e a közömbösség, a cinizmus, az individualizmus? Mi tehát a jó szocialista kollektíva objektív mércéje? Feltétlenül a jó munka eredménye és a kollektíva mint közösség és külön-külön a kollektíva tagjai képességeinek alkotó kibontakoztatása. De az egyik kollektíva jó munkája, jó közösségi élete feltétlenül jó viszonyt szül-e a másikkal szemben, még akkor is, ha anyagi érdekek szempontjából hátrányos helyzetbe hozza ezt, pl. amikor tsz-kollektívák érdekei összeütköznek a piacon? De anyagi, erkölcsi és eszmei érdekek összeütközésétől a közösség sem lehet mentes. Ilyen körülmények között hogyan kell értelmezni az egységes, szocialista szellemű közösségek létrehozásáról, az erkölcsileg is egységes szocialista nemzetről szóló törekvést? Hogyan küzdhetők le az ellentétek a közösségen belül és a közösségek között, és egyáltalán helyes-e általában az ellentétek megszüntetésére törekedni? Az ellentmondásmentességre törekvés elősegíti-e a szocialista erkölcsű embertípus formálását, vagy éppen hátráltatja-e ezt a folyamatot? Általános vélemény szerint a szocialista embertípus formálása csakis az ellentétek összeütközésén keresztül valósítható meg, olyformán, hogy a társadalom a párt vezetésével tudatosan leküzdí a fejlődést akadályozó ellentéteket, de kibontakoztatja azokat, amelyek a fejlődés szükséges és nélkülözhetetlen velejáró ellentmondásai. Ezért feltétlenül helyes az a megállapítás, hogy az antagonizmusok megszüntetésével nem szűnik meg mindenféle érdekkollízió. El kell ismerni a társadalom réteg- és csoporttagozódását. Az egyének társadalmi csoportok tagjai, akik különböző szükségletekkel, követelményekkel lépnek fel. Nem az érdekkonfliktus száműzése, hanem az érdekek összeütközése vizsgálendő. Az, hogy milyen típusú összeütközések szüntethetők meg, a vizsgálatból adódik majd. A réselmélet az egyéni és társadalmi érdek merev szétválasztásához, absztrakt egyéni és absztrakt társadalmi érdek tételezéséhez vezet, abból a feltevésből kiindulva, hogy az érdekkollíziók intézkedésekkel csökkenthetők. Ezen az alapon nem érthető meg, vajon az egyén hogyan ismeri fel egyéni érdekét? A valóságban az egyén csak akkor ismeri fel érdekét, ha bizonyos kollízió kényszeríti arra, hogy felismerje (Kósa Erzsébet).

A fentiekkel kapcsolatban felmerül a kérdés, egyáltalán hogyan realizálható az a jelszó, hogy tanítsuk meg az embereket szocialista módon gondolkodni, dolgozni, élni. Azzal-e, hogy törekszünk e jelszó tudatosítására, és megadjuk a szocialista gondolkodás, munkastílus és életmód normarendszerét (és az ennek megfelelő szocialista erkölcsi rendszert), és ezt következetesen követeljük, miközben a kommunisztákat e törekvés élő, vonzó példáivá tesszük? Félő, hogy ez a törekvés táplálja azt az illúziót, hogy ez csupán tudati ráhatással elérhető (Somogyi Zoltán). Mikor tekinthetők példaképnek a kommuniszták, akkor-e, ha csupán betartják az erkölcsi normákat és aktívan teljesítik a határozatokat, vagy akkor, ha állandóan fejlesztik, túlfeszítik, „megsértik” ezeket a normákat, ha a társadalmi és közösségi, erkölcsi, mozgás fejlődés formálói válnak? Úgy látszik, hogy az utóbbi a célra vezető.

De ezen túl felmerül az igény az emberek erkölcsi magatartásának objektív kritériuma iránt. Ismeretes Lenin álláspontja: erkölcsös az, ami a szocializmus építését segíti elő — de hogyan fogható meg ez a mérce, mivel mérhető le konkrétan az egyén erkölcsössége? A munka szerinti elosztáson alapuló anyagi érdekeltiséggel — ez a válasz. A konferencián is minden hozzászóló ezt evidensnek tartotta, azzal a megszorítással, hogy az anyagi érdekeltiség rendszere adekvát módon realizálja a munka szerinti elosztás mindenkori gazdasági, társadalmi követelményeket. Ebből a logikus következtetés: egy jó anyagi érdekeltégi rendszer a tömegek erkölcsformáló célkitűzéseinek legfontosabb objektív eszköze. Itt jegyezzük meg, hogy ez az elképzelés csak részben fedí Lenin álláspontját. Leninnek az idézett elvi megállapítása ugyanis azt jelenti, hogy az ember erkölcsösségének az egész tevékenysége képezi a kritériumát. Az ember mint egész, mint a társadalmi

viszonyok individuális hordozója viszonyul a társadalomhoz mint egészhez, a szocializmus célkitűzéseihöz, eszméihöz, gyakorlatához, de nemcsak közvetetten, a közösségben, a konkrét munkafeladatának elvégzésén keresztül, hanem eszmeileg, erkölcsileg, érzelmileg, közvetlenül is. Ebből a következtetés az etikai kutatásokra: az erkölcsi magatartás kutatásának lényege megállapítani, hogy milyen az egyén viszonya az egészhez, a szocializmushoz, mert az egésznek a vállalása, az, hogy az egyén mennyire vállalja a szocializmust, mennyire azonosul vele, motiválja a részhez való viszonyt, a rész vállalását is (Huszár Tibor).

A dolgozók többsége számára kétségkívül az egyéni érdek szempontja dominál. Ezért helyes az a törekvés, hogy az egyéni érdekeket döntően az anyagi érdekeltségen keresztül érjük el, hogy a dolgozó ismerje fel általános érdekét is és emelkedjék arra a szintre, hogy az általános érdeket mint társadalmi célt, történelmi törekvést vállalja. Amikor az anyagi érdekeltség primátusát hangsúlyozzuk — amely egy megfelelő gazdasági irányítási rendszer keretében érvényesül —, nem szabad elfelejteni, hogy ez a szocialista erkölcsformálásnak csak a közvetlen, tárgyilag megfogható lehetőségét képezi, de semmi esetre sem a valóságot. Lehetővé teszi a dolgozó számára, hogy felismerje az egyéni és a társadalmi érdek közötti összefüggést, de nem jelenti azt, hogy fel is ismeri ezt az összefüggést. Igaz az, hogy a munka szerinti elosztás következetes érvényesítése objektíve elősegíti a szocializmus építése általános és konkrét gazdasági, társadalmi céljainak megvalósítását. De erkölcsileg automatikusan nem egységesíti a szocializmus fejlesztési céljainak megfelelően a társadalmat. Ez döntően a munka szerinti elosztás „igazságtalansága” miatt lehetetlen. A munka szerinti elosztás következetes megvalósítása a szocialista bérezés „egyenlőtlenségének” következetes megvalósítását kell hogy hozza maga után minden egyenlődsi törekvéssel szemben. Ezért a dolgozóknak az általános érdekekhez való viszonyulása differenciált, heterogén, mert munkabérük, anyagi jövedelmük is differenciált, heterogén. Felmerül tehát a kérdés, hogy ilyen körülmények között hogyan lehet ellensúlyozni ezt a differenciált magatartást? Ugy-e, hogy a dolgozó öntudatára appellálunk abból a megfontolásból kiindulva, hogy ha megérti az elv (a munka szerinti elosztás) „igazságtalanságának” történelmi szükségességét, s változtat a magatartásán? Kétséges azonban, hogy ez a hatóok elégséges-e a tárgyi, anyagi érdekkülönbségeken alapuló ellentétes viszonyulás kiküszöbölésére. Kétséges, hogy e tudati tényezők alkalmazásával kiküszöbölhető-e a valóságos ellentétek, és egyetemesen realizálható-e az egységes erkölcsi emberformálás célkitűzése, ahogyan kétségtelen, hogy ilyen jellegű nevelő munka nélkül megvalósíthatatlan az erkölcsi formálás. De ha ez így nem valósítható meg egyetemes mértékben, úgy nem illúzió-e a fejlődés jelenlegi szakaszában egységes erkölcsi emberformálásra törekedni, illetve nem illúzió-e a törekvést a szocializmus szakaszában megvalósíthatónak tekinteni? Amennyiben pedig így van, úgy az a feladatunk, hogy az alakuló társadalom legjobban előre mutató tulajdonságait erősítsük és minél szélesebb társadalmi méretekben realizáljuk. E tulajdonságok mércéje pedig mindig az (és mindaz), ami direkt vagy közvetett formában a szocializmus fejlődését leginkább elősegíti.

De itt felmerül a kérdés: a fejlődés jelenlegi szakaszában melyek azok az emberi tulajdonságok, amelyek leginkább kedveznek a szocialista fejlődés követelményeinek. Így felvetve a kérdést, sokkal több konkrétabb tulajdonságra tudnánk rámutatni, mint amikor kategorikus imperatívuszszerűen próbáljuk ezt megtenni. Ezek elsősorban olyan tulajdonságok, amelyek az ember társadalmi alkotó jellegéből erednek, illetve ezt fejezik ki. E tulajdonságok általános filozófiai formája az lehet, hogy az ember a felfogásában és életvitelében a marxista szemléletet a történelmi kezdeményezés és formálás alkotó tanításának, metodológiájának tekinti. Az alkotásra való törekvés az ember egész életének, tevékenységének vezérfonala, éltető belső ereje. A fenti szemlélet keretében az egyén erkölcsi arculatának lényeges elemei azok, amelyek ezt kifejezik és realizálják. Így pl. a humanizmus és a kollektívizmus gyűjtőfogalmakhoz tartozó tulajdonságok mellett az új, a haladóra való fogékonyság, illetve ennek állandó fejlesztése, az állandó művelődés, képzés, a kritikusság és az önbírálat, a bátor helytállás, a kitartás, az optimizmus és más, ezekkel összefüggő tulajdonságok. Mindezen tulajdonságok objektív mércéje azok a reális követelmények, amelyek a szocializmus építésének jelenlegi fejlődési szakaszából erednek. Ezért a politikai kritériumokkal együtt első helyre kell tenni az egyénnek a termeléshez és az ezzel összefüggő technikához, tudományhoz való reális aktív viszonyát, illetve az ezen a téren elért eredményeit és a közéleti, illetve közösségi tevékenységét.

A konferencia munkássága azonban nemcsak az „elméleti észt” mozgatta meg, hanem a „gyakorlati észt” is. Így a konferencia megmutatta, hogy a filozófusokat, etikusokat az elméleti felkészültségük bonyolultabb, szintetikus feladatok megoldására teszi képessé, mint az oktatás-nevelés. Sokkal több erőt képviselnek, mint amennyire a

sajtóból, a publikációiból következtethetnénk. Ennek nemcsak felsőbb szinten, hanem helybelileg és egyénileg való tudatosítása is egyik feltétele ezen erők aktivizálásának. A konferencián sok, első ízben felszólaló elvtárs szerepelt sikeresen, tanúbizonyságot adva arról, hogy ideológiai életünk mennyiségi-minőségi átalakuláson megy keresztül. Mindez bátorító tényező a mai szocialista társadalmi valóság vizsgálatára vonatkozó céljaink megvalósítása szempontjából. A meglévő erők felmérése és munkájuk megfelelő tervezése elengedhetetlenül szükséges a filozófiára és az etikára háruló növekvő igények teljesítésére.

A konferencia megmutatta, hogy nincs még meg a kellő összhang az elméleti és a gyakorlati ismeretek és felkészültség között. Még mindig két úton elkülönülve valósul meg az elméleti képzés, önképzés és a gyakorlat megismerése. Nem a gyakorlati ismeretek hiánya a jellemző, hanem inkább az alkalmi jellegűek, illetve a rendszerezettségük és még jobban elméleti feldolgozásuk hiánya. Ellentétben a kapitalizmusra vonatkozó egységes, kidolgozott, végig következetes marxista elmélettel, a szocializmusról nincs ilyen kidolgozott elméletünk.

A konferencia újra bebizonyította, hogy alapos közgazdasági (és szociológiai) felkészültség nélkül az etika nem fogja tudni megoldani a ráháruló nagy és időszzerű feladatokat: a szocialista erkölcsnek a mai mozgó, fejlődő szocialista társadalom vizsgálata alapján történő korszerű feldolgozását és kidolgozását. Ebből adódik a feladat: meg kell találni a módját annak, hogy elsősorban a társadalomtudományi kérdésekkel foglalkozó filozófusok-etikusok számára lehetővé tegyék a korszerű közgazdasági ismeretek és tudományos készségek megszerzését. Célszerűnek látszik egy olyan tanfolyam megindítása, amely megfelelő közgazdasági-filozófiai és szociológiai felkészültséggel rendelkezők vezetése alatt megteremti a további ilyen jellegű képzés és majd a konkrét szintetikus filozófiai, közgazdasági, szociológiai vizsgálatok alapját. Ez egyben elősegítené az egyes filozófiai-közgazdasági szemlélet további szükséges kialakítását.

A konferencia megmutatta, hogy az elért eredmények felhasználása területén is vannak problémák. Abban immár mindenki egyetért, hogy a jelenlegi használatban levő történelmi materializmus jegyzeteink, különösképpen a társadalmi tudatról szóló részük, alapvető átdolgozásra szorulnak. Az etikának differenciáltabb, a mai igényeknek megfelelő oktatása általános szükséglet. Mindaddig azonban, amíg ezen a területen országos szinten nem következik be a változás, bátran lehet ösztönözni az oktatókat, hogy elméleti felkészültségük és gyakorlati ismereteik alapján alkotóan oldják meg az oktatás-nevelés keretében az etikai-erkölcsi problémákat.

Etikánk kidolgozására, fejlesztésre szorul ugyan, de a létező etikák között az egyedüli korszerű etika. Lemaradásai ellenére a legtöbbet képes nyújtani az embereknek bármilyen más etikával szemben. Ezért felmerül a jogos és reális igény, hogy a legújabb tudományos etikai eredmények maximális felhasználásával a magyar társadalom osztály-, foglalkozás-, kor-, nem és intelligenciabeli rétegződése igényeinek figyelembevételével propagáljuk a marxista etikát, a szocialista erkölcsöt és neveljük a tömegeket. A magyar társadalom heterogenitásának megfelelően többlépcsős marxista publicisztikára van szükség, az elméletnek ilyen jellegű „lebontása”, lefordítása egyszerű és differenciált nyelvre — a konferencia egyik központi követelménye — növelni ideológiai tevékenységünk hatékonyságát.

A konferencia egész munkája megerősítette az igényt az etikai, elméleti kutatások további folytatására. Az elméleti kutatások alapját a továbbiakban is a marxizmus klasszikusainak tanulmányozása képezi, és az etikai vizsgálódásokkal kapcsolatos társadalmi, tudományos és egyéb irodalom tanulmányozása területén is a marxista irodalom marad a továbbiakban előtérben. De szükség van a nem marxista klasszikus irodalom, valamint a modern polgári etikai, antropológiai, pszichológiai, szociológiai és egyéb eredmények kritikus felhasználására is.

A konferencia rámutatott, hogy az etikai tudományos munkát, az etikai tevékenységet nem a párt tevékenységétől elszakítottan, hanem a párttal együtt kell folytatni oly módon, hogy a párt tevékenysége és az etikai tudományos és erkölcsi nevelés gyakorlat között szerves, szoros kapcsolat alakuljon ki. Kettős igény merül tehát fel: egyrészt a pártnak bátorítania kell a filozófusok, etikusok marxista kritikai szemléletének kialakítását mindazzal szemben, ami gátolja a szocializmus erőteljesebb kibontakozását. A filozófusoknak, etikusoknak pedig támaszkodniuk kell a párt elméleti és gyakorlati tevékenységére, elő kell segíteniük célkitűzéseinek megvalósítását. Itt jegyezzük meg azt az örvendetes tényt, hogy a konferencián egyetlen egy személyeskedő felszólalás sem hangzott el. A konferencián a nézetek csaptak össze, nem pedig az emberek. Ez jól szolgálta az egészséges kritikai szellem fejlesztését, a mindig fennálló nézeteltérések alkotó megoldását az egységes marxista cselekvés érdekében.

A konferencia sikeres volt, de még többet adott volna, ha az elvi jelentőségű témák közvetlenül a gyakorlati-erkölcsi problémákhoz kapcsolódtak volna. A konferencián megvitatott témák elméletileg és szemléletbelileg előkészítették a résztvevőket arra, hogy „gyakorlatiasabb” szemmel figyeljék a magyar valóságot. A következő konferencia előkészítéséhez ki kell használni a tanácskozás értékes tapasztalatait. Célszerűnek látszik; k. f. l. mérni az etika és erkölcs területét, hogy aztán a harmadik konferencián a legtöbbet lehessen profitálni. A témák kiválasztásában két kritériumot kell majd szem előtt tartani: 1. A szocializmus építésének problematikájából az erkölcsi gyakorlat aktuális, sürgető kérdéseit, témáit kell kiválasztani. 2. A program összeállításában figyelembe kell venni egyrészt a mind jobban kibontakozó filozófiai erőket, de a többi erőket is: a szociológusokat, a közgazdászokat, a pszichológusokat, az orvosokat, a pedagógusokat, a kultúr-funkcionáriusokat és az írókat, a pártvezetőket, a munkásokat. Elképzelhető egy olyan tanácskozás, amely megkísérelné megrajzolni a munka szerinti elosztás gyakorlati-erkölcsi vázát. De reálisabbnak tűnik a szocialista-kommunista közösség problémája keretében megtárgyalni, megfelelő felmérések és tanulmányok alapján, a szocialista brigádmozgalmat gyakorlati-erkölcsi problémáit.

A tanácskozás befejezése után felmerül a kérdés, hogyan biztosítható az országos etikai tevékenység szervezett folytonossága az egyik konferenciától a másikig. Célszerűnek látszik, hogy az etikai albizottság vagy más szerv több alkalommal, szűkebb témákkal, kisebb számú részvétellel központi vagy helybeli tanácskozásokat szervezzen az etikai munkálatok felmérésére, összehangolására, felélenkítésére.

Végezetül felvetődik egy, az egész filozófiai életünket érintő kérdés. A filozófia mint a világ egészével foglalkozó tudatforma a jellegénél fogva bármelyik más tudatformánál nehezebben kísérheti figyelemmel mindazt, ami korunkban végbemegy. Pedig a filozófusnak — mégpedig filozófiai szinten — állást kell foglalnia minden elméleti és elmélettel kapcsolatos gyakorlati kérdésben. Ez elsősorban a filozófiainkatokra vonatkozik, akik nap mint nap a kérdések keresztüztüében állnak. A marxizmus és ezen belül a marxista filozófia társadalmi szerepe is egyre nő. Ilyen körülmények között szükség van a filozófusok tájékoztatásának megszervezésére egyrészt a dokumentáció korszerűsítése révén, másrészt reálisnak és célszerűnek látszik évente — szükség szerint több alkalommal is — központilag filozófiai konzultációkat rendezni a filozófusok számára.

Vakaliosz Thanaszisz

A gép és gondolkodás kölcsönviszonyának problémája a marxista filozófiában

A gép és gondolkodás kölcsönviszonyának problémája nemcsak a kibernetikusok, hanem a filozófusok figyelmét is magára vonja, mivel ez a probléma szorosan összefügg a filozófia alapvető kérdésének — a gondolkodás és lét viszonyának — mai történeti formájával. Nem meglepő, hogy az ezzel a problémával kapcsolatos mai nézetek a jelenkori filozófia fő irányának megfelelően polarizálódnak.

A marxista tudósok koncepciója fő vonásokban a következő módon fejthető ki. *A gondolkodás — a különös módon szervezett anyag funkciója.* A szervezettségnek ez a szintje rendkívül jellemző az anyag mozgásának biológiai formájára, nevezetesen az emberi agyra. Ezért az agy tevékenysége bonyolult formáinak alapját képező funkcionális mechanizmusok kutatása igen fontos a gondolkodási folyamat pszicho-fiziológiai alapjainak megértése számára. Ugyanakkor az ember agya nemcsak a gondolkodás biológiai szubsztrátuma. Ezért a korlátlan mikroheterogenitás, a maga strukturalitása mellett számos olyan specifikus tulajdonsággal rendelkezik, amelyek az ember sok évszázados társadalmi fejlődésének produktumai. A gondolkodás mint az agy funkciója a *társadalmi* ember élettevékenységének kifejezése, amely az *eszmei* formájában lép fel. De ahogyan E. V. Iljenkov helyesen hangsúlyozza, az eszmei, a gondolkodás lényege nem szűkíthető le az egyén agyi anyagának állapotára. „Nem az agy mint olyan gondolkodik, azaz működik eszmei síkon, hanem az aggyal rendelkező ember, mégpedig egységben a külső világgal.” (E. V. Iljenkov. Az eszmei. Filozofszkaja enciklopedija. 2. k. M. 1962. 220—221. o.)

Hangsúlyozva a gondolkodás folyamatainak társadalmi feltételezettségét, P. K. Anohin, A. I. Berg, V. M. Gluskov, B. M. Kedrov, A. G. Szpirkin és más szovjet tudósok jogtalanak tartják az emberi gondolkodás és a kibernetikai berendezések működésének azonosítását. A gondolkodás az emberi agy funkciója; ugyanakkor tartalmát a valóság tudatos visszatükrözése határozza meg.¹ Az agy tevékenységének (a visszatükrözés

¹ A. G. Szpirkin: Anyag és tudat. Voproszi filozofii 1964/6. sz. 140—149. o.

apparátusának) alapját képező működési mechanizmusok kibernetikai (információs) modellezése inkább a legmagasabb idegtevékenység folyamataira mint a gondolkodás tartalmi oldalára vonatkozik.

De — és ez a „de” a materializmus és az idealizmus közötti vízvonalasztó — a dialektikus materializmus álláspontjából nézve nem lehet megalapozott a gondolkodás társadalmi természetének bármilyen abszolutizálása, a kibernetikai gépeknek a társadalmi ember eszével való szembeállítás, minthogy a kollektív emberi intellektus fogalmába beletartozik mindaz, amit az ember a gondolkodása lehetőségeinek kibővítése céljából létrehoz.² Amikor tudósaink a gép és gondolkodás kölcsönviszonya problémájának világnézeti aspektusait elemzik, a Lenin által kidolgozott módszertani tételekre támaszkodnak. „... aki a gondolatot anyagnak nevezi — írta Lenin —, az hibás lépést tesz a materializmus és az idealizmus összekeverése felé”, de ugyanakkor hangsúlyozta, hogy az anyag és szellem ismeretelméleti szembeállításának „nem szabad mértéktelennek, túlzottnak, metafizikusnak lennie”.³ Ez a szembeállítás még jogosulatlanabb a kibernetikában, amely a módszerben funkcionális, és elvonatkoztat az objektumok anyagi természetétől. A kibernetikában a súlyt a gondolkodás folyamatainak nem a minőségi specifikumára (a társadalmi feltételezettségre) helyezik, hanem az anyagnak a gondolkodási folyamatokban kifejezett néhány általános visszatükröző sajátosságának feltárására.

Az anyagi mozgásnak az élő és élettelen genetikai kapcsolatát kifejező és a kibernetika módszereinek egyetemes alkalmazhatóságát biztosító leglényegesebb attribútuma a szervezettség az antientropizmus. Ezzel az attribútummal függ össze a kibernetikai szemléletnek nemcsak a termékenység, hanem bizonyos korlátozottsága is, mivel az agy tanulmányozását a kibernetikában az agy életműködése bonyolult formáinak alapját képező információ feldolgozás elemi algoritmusainak feltárására vezetik vissza. A kibernetikai módszerek az agy kutatását egyetlen, bár fundamentális szinten, az információs folyamatok szintjén feltételezik. Ezért, bár az agy funkcionális struktúrái nem „magukban való dolgok”, kibernetikai modelljeik — vagy, V. M. Gluskov kifejezése szerint — *dinamikus információs modelljeik* egyoldalúságuk, viszonylagosságuk miatt nem rendelkeznek az eredetivel való teljes adekvátsággal, mivel a modellezés mindig feltételezi a „modellmezőt”⁴ alkotó vizsgálandó objektumok jelentős egyszerűsítését. Másrészt, ahogyan V. Sz. Tjuhtyin kimutatta,⁵ más anyagi természetű modellek segítségével, mint az eredeti, nem valósítható meg a biológiai objektum munkája funkcióinak és minőségi mutatóinak teljes kontinuumát.

Ami a gondolkodás egyes oldalait modellező kibernetikai gépeket illeti, ezek az agynak nem a biológiai szubsztrátumával vannak összefüggésben, hanem olyan funkcionális kapcsolatokkal és viszonyokkal, amelyek a fizikai-kémiai folyamatok szintjén ismerhetők fel.

„A kibernetikai modellekben nem az anyagi szubsztrátum elemzése kerül előtérbe, hanem a modell és a modellezendő objektum viszonyainak izomorfizmusa. A viszonyok izomorfizmusának felhasználása a kibernetikai modellezést kivételes teljesítményű tudományos módszerré teszi, amely széleskörűen alkalmazható az anyagi szubsztrátumok szerint nem azonos, különböző jelenség osztályokra, amelyeknél azonban fennáll a funkcionális hasonlóság.”⁶ A kibernetikai információs modellezés módszere a valóság jelenségeihez való funkcionális hozzáálláson alapszik.

A *funkcionális hozzáállás* mint a bonyolult jelenségek elemzésének elsődleges módszere, amelyet „a gép és a gondolkodás” problémájának elemzésére alkalmazunk, a következő feltevés elfogadásával függ össze: a rendszer belső struktúrájának az anyagi szubsztrátumától való *viszonylagos* függetlenségének elismerése és az objektum funkciói és belső struktúrája függőségének *nem egyértelműsége*.⁷ Az analóg funkciókat különböző belső struktúrák biztosítják. Ennek a kibernetikai hozzáállásnak az az értéke, hogy megadja az objektív kritériumot, az általános alapot a minőségi tartalmuk szerint különböző jelenségek összehasonlítására. A kibernetikában a hangsúly nem az anyag (materia) mozgási

² V. M. Gluskov: Gondolkodás és kibernetika. Voproszi filozofii 1963/1. sz.

³ V. I. Lenin: Materializmus és empiriokritizmus. Össz. Műv. 18. k. 1964. 227. és 229. o.

⁴ A. Rosenblueth and N. Wiener: Role of models. Philosophy of science 1945, vol. 12. n. 4.

⁵ B. C. Тюхтин: О природе образа. Moszkva 1963, 85. o.

⁶ I. B. Novik: A kibernetika és a tudományok kölcsönös kapcsolata. Vesztnik Akademii Nauk SZSZSZR 1963/4. sz 57. o.

⁷ И.Б. Новик: Некоторые философские вопросы кибернетического моделирования. Moszkva 1964. 427. o.

formáinak specifikumán van, hanem belső genetikus kapcsolatukon. A kibernetika az anyag fizikai-kémiai és biológiai mozgásformáinak egy általános oldalát — szervezethez — emeli ki, kutatja és feltárja a helyi antientropikus folyamatok elemeit. Ez lehetőséget ad arra, hogy felhasználva az információ L. Brillouin-féle *negentropikus* elvét, áttérjünk a fizikai-kémiai, biológiai és társadalmi objektumok *információs* kapcsolatainak vizsgálatára.

A kibernetikai hozzáállás nem jelenti a kutatás, a modellezés különböző más szintjeinek kiszorítását. Az agy tanulmányozását egyebek között biokémiai, fiziológiai, termodinamikai, hisztológiai, pszichológiai és más szinteken folytatják. A kibernetika a kutatás sok lehetséges szintje közül egyet ajánl: *az agy tanulmányozását az információs folyamatok szintjén*, az agytevékenység bonyolult formáinak alapját képező információ feldolgozás elemi algoritmusainak feltárását. A kibernetika hozzáállása az agy tevékenységének tanulmányozásához. „... kisebb vagy nagyobb mértékben egy ... elven alapszik, amelyet a legtermészetesebb a *dinamikus információs modellezés elvének* nevezni”.⁸ Az ennek megfelelő *modellt az agy dinamikus információs modelljének* nevezik.

A rendszer-analízis információs-kibernetikai módszereivel szorosan összefügg a mai elméleti biológiának az az irányzata, amelynek tárgyát a biológiai folyamatok termodinamikája alkotja (Elsasser, Trincser). Az entrópia termelésének és megváltozásának vizsgálata a magasan szervezett, anyagcserét folytató szervezetekben mint teljes, termodinamikailag nyílt sztacionárius rendszerekben — ahogyan K. Sz. Trincser kimutatta (1964) — lehetőséget adott arra, hogy az élő problémáját mint fizikai problémát vessük fel. Az élő rendszerek termodinamikai aspektusban való kutatása és az információs folyamatok szintjén történő elemzése képezi az életjelenségek tanulmányozásában a kibernetika által alkalmazott egységes rendszer-működési szemlélet két oldalát. Ennek a hozzáállásnak alapja az entropia és információ kapcsolatának koncepciója.

K. Sz. Trincser kimutatta⁹, hogy a termodinamikai elemzés módszerei lehetővé teszik az élő differencia specifikájának feltárását. Nézete szerint az élő anyag lényege (eltérően az élettelenétől) termodinamikai szempontból az, hogy az élő rendszer olyan strukturális információt tartalmaz, amely saját struktúrájának hőbomlásával szemben irányítja a munkafolyamatok menetét; a hőbomlási folyamat egyben ennek az információnak a hordozója. Az organizmusok élettevékenysége létrehoz entropikus folyamatokat, de ezeket kompenzálják a negentropikus változások, amelyek a magas szinten strukturált anyagok szakadatlan elnyelésének rovására maradnak fenn. Itt dialektikus ellentmondás keletkezik — az élő lényegének ellentmondása; egyrészt az élő rendszer azon munkafolyamatainak következtében, amelyek kiküszöbölik a hőbomlás következményeit, megőrzi a struktúráját. Másrészt, a munkafolyamatok csak a hőbomlást előidéző bizonyos hőmérséklet mellett lehetségesek. Az organizmusnak mint termodinamikailag nyílt rendszernek létezését az entrópiatermelés és az antientropikus változások közötti egyensúlyállapot határozza meg.

Ha pedig úgy vesszük tekintetbe a modellt vagy a gépet, mint mesterséges anyagi szervezetet, úgy funkcionálását az entrópia növekedése kísér, nemcsak az energia disszipációja miatt, hanem strukturáltságának elvesztése — *a meg nem fordítható degradációs folyamat* — miatt is. Termodinamikai szempontból ebben kell látnunk az élőknek és a modelleknek azt az elvi eltérését, amely megakadályozza az élő rendszerek specifikus tulajdonságaival rendelkező magas szinten szervezett mesterséges berendezések megteremtését.

A feltárt korlátozás a modellezésnek csupán egy formájára, az anyagi modellezésre vonatkozik. Ami pedig az információs modelleket és a formális-logikai modellezést (Turing gépe), valamint a modellezés más formáit illeti, az említett korlátozást ezekben nem találjuk meg.

Például A. Turingnél az emberi gondolkodás gépi modellezése lehetősége arra a kérdésre szűkíthető, hogy vajon formalizálható-e teljesen az emberi gondolkodás a matematikai logika törvényei szerint. Lényegében A. Turing modelljét megalapozhatjuk a McCulloch-Pitts (104) formális ideghálózata elméletével való belső összefüggésben, amely az idegrendszer funkcionálása elemzéséhez való logikai-matematikai hozzáállás eredménye. Az ilyen modelleket a logika törvényei és az ideghálózatok közötti kapcsolat létezésére alapozzák. De még a formális logika szintjén is lényegesen különbözik a gép funkcionálása az agy munkájától. Így egyebek között a számítógépek nagyobb logikai mélységben

⁸ В. М. Глушков: Изучение деятельности мозга методами кибернетики. См. Тезисы докладов на конференции «Методологические вопросы изучения деятельности мозга». Москва 1964. 1. о.

⁹ К. С. Тринчер: Биология и информация. Москва 1964.

dolgoznak, mint az agy, azaz a gépnek az egyszerű logikai művelet teljesítéséhez is nagyobb számú elemi műveletre van szüksége, mint az agynak. A Turingnél ez a kérdés „gondolkozhat-e a gép”? a következőt jelenti: kiválaszthatunk-e olyan algoritmust, amelyet végrehajtva, Turing univerzális gépe utánozni fogja az ember szellemi tevékenységét? De az ilyen szemlélet ellen a legfőbb ellenvetés, ahogyan Sz. A. Janovszkaja megmutatta, a következő. Az emberek tényleges gondolkodása olyan törvények szerint megy végbe, amelyek eltérnek az elméleti logika szabályaitól. „Még ott is, ahol ez lehetséges (vagy megkönnyítené munkájukat), az emberek rendszerint nem vezetnek le a logikai következtetéseket, például a premisszáknak a teljesen konjunktív normális formához vagy 'a szillogisztikus többtagúhoz' való konjunkciója által, ahogyan ezt néhány modern logikai kalkulusban csinálják. Az emberek mindennapi gondolkodásuk gyakorlatában nem használják Arisztotelész szillogisztikájának szabályait, bár ezeket több mint kétezer évvel ezelőtt állapították meg. *Az emberek a valóságban nem formálisan, hanem tartalmilag gondolkodnak.*”¹⁰ Ezért néhány szellemi feladatnak a számítógépek (Turing gépének fizikai modelljei által végzett sikeres végrehajtása nem tanúsíthatja az ember gondolkodásának algoritmikus jellegét.

Sőt, még ha gnoszeológiai síkon ki is emelhetjük a gondolkodás logikai aspektusait, bizonyos absztrakt ábc-ben való teljes formalizálásuk kérdése nyílt marad.

Az absztrakt ábc olyan szimbólumok, absztrakt jelek véges számának összessége, amelyek az ember számára már ismert információ egyes elemi adagjainak jelölésére szolgálnak. Ezekből a szimbólumokból „szavakat” és „kifejezéseket” összeállítva építik fel a formális (vagy absztrakt) nyelveket. Az absztrakt nyelv fogalma a kibernetikában és a matematikai logikában kötelezően tartalmazza azoknak a szabályoknak véges rendszerét, amelyek lehetővé teszik a helyesen felírt szavak és kifejezések megkülönböztetését a helytelen felírásoktól, amelyeknek nincsen értelmük a vizsgált nyelv keretei között.

Az ily módon felépített nyelv az élő emberi nyelvnek csupán „pillanatnyi” másolata, amelynek értelemmel bíró kifejezéseinek összessége állandóan bővül, módosul stb., egyidejűleg tökéletesedik a szavak és a kifejezések kiválasztási szabályainak rendszere.

Az ily módon keletkezett nyelv felhasználható azoknak a formális nyelveknek és formális bizonyításoknak felépítésére, amelyek utánozzák az úgynevezett logikai gondolkodást. Arról van szó, hogy miután megállapítottuk meghatározott tényeknek bizonyos számát, megkapjuk a nyelv formális szerkezetének segítségével az ezekből a tényekből folyó összes következményeket. Ezzel kapcsolatban felmerül a gondolkodási folyamat teljes formalizálásának csábító eszménye a megismerés valamelyik deduktíve felépített területének, pl. a matematikának keretei között. De bebizonyították, hogy a megismerés megfelelő területének összes tényeit a kifejező eszközökben eléggé gazdag bármelyik formális rendszer sem tudja teljesen felölelni. Egyetlen rögzített formális nyelvi rendszerben sem lehet teljesen formalizálni nemcsak hogy a gondolkodás egészét, hanem még azt a részét sem, amelyet rendszerint logikai gondolkodásnak nevezünk.

Az ismeretek mennyiségének növekedése a tudomány fejlődésének folyamán ezen a síkon ugyanakkor úgy is értelmezhető, mint az ember által használt nyelvi rendszerekkel összefüggő formális-logikai eszközök korlátlan kibővülésének folyamata. De ugyanakkor semmiféle ilyen formalizálás nem meríti ki a megismerés egészének végtelen folyamatát. Ebben az esetben ez jelenti a dialektikus-materialista gnoszeológiai elv interpretálását is: a világon nincsen megismerhetetlen dolog, bármely ma még ismeretlen törvényszerűség holnap ismert lehet, de emellett az abszolút tudás soha nem érhető el.

Végezetül szeretném hangsúlyozni, hogy a gép és gondolkodás kölcsönviszonya a mai tudomány egyik legbonyolultabb és legnehezebb problémája. Nem oldható meg csupán a kibernetika eszközeivel, hanem feltételezi egyebek között összes oldalainak mély módszertani elemzését is.

E probléma egyik döntő módszertani aspektusaként, ahol már most megmutatkoznak a kibernetikusok és filozófusok gyümölcsöző együttműködésének útjai, ki kell emelnünk a logikai algebra néhány osztálya *algoritmikus megoldhatatlanságának kérdéseit* (példaként szolgálhatnak a szavak azonosságának a félcsoportoknál és a csoportoknál felmerülő problémái, amelyeknek algoritmikus megoldhatatlanságát megfelelően bizonyította E. Post és P. Sz. Novikov, vagy E. Post úgynevezett kombinatorikus problémája). Amint ismeretes, a kibernetikai modellezés módszerei elégtelenségének koncepciója a gondolkodás folyamatainak tanulmányozásánál az algoritmikus megoldhatatlanság tényeinek talaján keletkezett. Ez azon a homályos feltételezésen alapul, hogy a kibernetikai módszerek alkalmazásának mezejét az algoritmizált folyamatok területe korlá-

¹⁰ С. А. Яновская: Предисловие к русскому переводу кн. А. Тьюринга «Может ли машина мыслить?». Москва 1960. 5. о.

tozza. De az utóbbi állítás igazsága nem rendelkezik vitathatatlan axiomatikus hitelességgel. Hajlunk afelé, hogy a kibernetikai önszervező berendezések elvben végre tudják hajtani azoknak a folyamatoknak információs modellezését, amelyekre jellemzők a nem algoritmizált feladatok meglétében kifejeződő ellentmondások. Ehhez bizonyos alapot abban látunk, hogy az algoritmus hiánya azt jelenti, hogy lehetetlen felépíteni a megoldás *egységes*, egyetemes módszerét a feladatok meghatározott osztálya számára, de egyáltalán nem zárja ki a különböző módszerek *létezését* az osztály különböző feladatai számára, (Sz. M. Saljutyin: Algoritmusok és a kibernetika lehetőségei. Voproszi Filozofii 1962/6. sz.) Az algoritmus a *tömeges probléma* megoldásának konstruktív eljárása. Ezért elvi lehetetlensége a feladatok elég széles osztályának minőségi sokféleségéről tanúskodik, de egyáltalán nem tanúsítja azt, hogy nem található meg minden egyes feladat megoldásának adekvát módja. Ezúttal viszont megmutatkozik azoknak a logikai érveknek a megalapozatlansága, melyek azt bizonyítanák, hogy elvileg lehetetlen az ember szellemi tevékenységének kibernetikai modellezése.

Jelenleg a tudósok nem rendelkeznek elég információval ahhoz, hogy bármilyen kategorikus ítéletet is mondjanak ki ezzel kapcsolatban. De az már most is világos, hogy az algoritmikus megoldhatatlanság tényeiben kifejeződő ellentmondások nem szűnnek meg az „algoritmus” fogalmának csupán formális pontossá tételével. Ezeknek mélyebb alapjuk van. V. M. Gluskov érdekes heurisztikus megjegyzése szerint¹¹ az említett ellentmondásoknak ugyanaz a természetük, mint a halmazelmélet paradoxonaiban kifejezett ellentmondásoknak, különösen Russell ismert paradoxonában, amelyik megállapítja „az összes halmazok halmaza, ami nem tartalmazza magát mint elemet” fogalmának belső ellentmondásosságát. Ezért az említett ellentmondások természetének vizsgálata több fényt fog deríteni az ember és a kibernetikai gép kölcsönviszonyának problémájára, és elő fogja segíteni a filozófia alapvető kérdésének mély dialektikus materialista kidolgozását a korszerű tudomány vívmányainak alapján.

V. N. Szvincickij

¹¹ В. С. Глушков: Введение к кибернетику. Киев 1964. 44—45. о.

Egy Platón-vitáról¹

Az NDK-ban Berlinben megjelenő „Das Altertum” c. folyóiratban figyelemre méltó, tárgyilagos vita folyt Platón filozófiájáról. Alkalmat erre George Mende jénai professzornak a Georg Mayer leipzig-i egyetemi rektor 70. születésnapjára kiadott Festschriftben, a „Wissenschaft aus nationaler Verantwortung” c. gyűjteményes munkában megjelent „Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte des objektiven Idealismus” c. értekezése adott.

Ennek főbb tételei a következők: Aki Platón Államát mai szemmel olvassa, nem láthat benne mást, mint jól bevált mintaképet annak, hogyan alakultak és alakulnak az antagonisztikus osztályokra szakadt társadalmakban a viszonyok a hatalom és a szellemi arisztokratizmus filozófiai elméletét gondolta ki. Szellemi arisztokratizmus pedig az a felfogás, amely szerint a hierarchikusan tagozott társadalomban igazi ítélőképesség csak egy kicsiny szellemi elittről tételezhető fel, míg a nagy tömeg híjával van e képességnek.

S hogy Platón valóban ezt a felfogást képviselte volna, erre nézve tanúul Wilamowitz-Moellendorffot idézi, aki (Platon, sein Leben und seine Werke. Frankfurt a/M. 1948, 36) így nyilatkozik: „Platón azt hitte, s ehhez képest tagolta Állama rendjeit, hogy egy kézművesnek még a fia is aligha juthat el az igazi műveltséghez és szabad emberhez méltó érzülethez.”

Mende szerint Platón a szellemet és a hatalmat oly vonatkozásba hozta, hogy az arisztokratikus struktúra a társadalomban örökre fennmaradjon: „Platónnak mint született arisztokratának minden gondolata, egész törekvése arra irányult, hogy a rabszolgatartó arisztokrácia társadalmi struktúráját minden megrázkódtatástól megóvjá” — ő tehát a rabszolgatartó arisztokrácia ideológusa.

Az Állam 9, 5 f. (578e—579a)-a alapján, ahol Platón annak a rabszolgatartónak aggodalmait festi, aki egyszerre csak a fegyveres államhatalom oltalma nélkül állna szemben rabszolgáival, Mende úgy állítja be Platónt, mint aki „az objektív idealizmus egzisztenciális gondjait fejezi ki”.

Ezrekre válaszol Rudolf Schottlaender professzor a „Das Altertum” 1964. 10. sz.-ban (142—154) „Der Streit um Platon” címmel.

Kifejti, hogy Platón nem a rabszolgatartó arisztokratikus társadalmi struktúráját akarja minden rázkódtatástól megóvni, hiszen Platón Államában éppen a kormányzó filozófusoknak és a harcosoknak nem lehet semmiféle magántulajdonuk és családi életet sem élhetnek, tehát nem zsákmányolhatják ki a szabad parasztokat és kézműveseket (rabszolgák nincsenek ebben az ideális államban), akik viszont vagyont szerezhetnek, családot alapíthatnak; csupán a gazdagságot és a szegénységet mint a munka megbénítót akarja körülből távol tartani Platón. Tehát épp az arisztokrácia alapját: a vagyont húzza ki a vezetők lába alól Platón. Az osztályellentéteket így békés úton akarja kiküszöbölni. Ez lehet naivság, de semmi esetre sem a kizsákmányolás, a rabszolgatartás konzerválása.

Schottlaender bőven ismerteti az Állam 3, 21 f.-et (415 a—c), ahol Platón kifejti, hogy némelyik emberbe születésétől fogva arany, másikba ezüst, harmadikba vas van vegyítve, s az aranytartalmúak, a szellemileg és jellemileg kiválóak vannak hivatva a kormányzásra, az ezüstneműek a katonáskodásra, a vastartalmúak pedig a földművelésre

¹ E cikket Kövendi Dénesnek, az idősebb magyar klasszika filológiai generáció kiemelkedő tagjának, az ókori filozófia jeles ismerőjének és tolmácsolójának a közelmúltban bekövetkezett halála alkalmából megemlékezésül közöljük. *Szerk.*

és kézi iparra. De Platón hangsúlyozza, hogy e három minőség nem öröklődő sajátosság: a vezetőnek is lehet vastartalmú, viszont a kézművesnek is lehet aranyminőségű gyermeke. Tehát Platón Állama nem kasztrendszer! A minőség csak a nevelés során derülhet ki, s ennek megfelelően kell a vezetőknek esetleg vastartalmú gyermekeit fizikai munkára adni, míg a fizikai munkások aranytartalmú gyermekeit a vezetőkhez illő további nevelésben részesítve, a vezetők sorába emelni, az ezüstminőségűeket pedig katonává képezni. S ez annál inkább meg fog történni, mert a vezetők gyermekeit közösen nevelik, senki közülük saját gyermekét nem ismeri, így a részrehajlásnak is elejét veszi Platón.

Schottlaender rámutat, hogy a történelemben először van itt szó arról, hogy a szellemi és jellembeli kiválóság legyen a vezetők kiválasztásának alapja a születési és vagyoni kiváltság helyett.

Vita tárgya Mende és Schottlaender között a Törvények 6, 19 f.—e. Mende arra hivatkozik, hogy Platón itt így szól: „Világos, hogy az ember nem lesz egykönnyen hajlandó a szükség parancsolta megkülönböztetést szolgál, szabad és úr között a gyakorlatban elismerni. Súlyos egy jószág tehát a rabszolganép! A tények ezt bizonyítják: itt van a messzenébeliek gyakori fölkelése; továbbá mennyi baj származik az államok számára abból, ha sok egy nyelven beszélő rabszolgájuk van. . . Az ember igazán nem tudja, mitévő legyen. . . Csupán két eszköz marad számunkra: szolgáljunk ne legyenek honfitársai egymásnak, hanem különböző nyelvűek; és bánjunk velük jól, nemcsak az ő kedvükért, hanem még inkább önmagunkra való tekintettel.”

Mende ebből azt olvassa ki, hogy Platónnak politikai aggodalmat okoztak a rabszolgák, míg azt elismeri, hogy Platónnak egyénileg bizonyára nem kellett félnie rabszolgáitól.

Schottlaender viszont kiemeli a folytatást: „Azért kell önmagunkra való tekintettel humánusan bánnunk rabszolgáinkkal, mert a nálunk gyöngébbekkel, nekünk kiszolgáltatottakkal szemben még kevésbé illik igazságtalanságot elkövetnünk, mint a velünk egyenlőkkel szemben. Itt bizonyíthatjuk be, hogy igazán szeretjük az igazságosságot.”

A Törvényekben Platón már nem az ideális, hanem a gyakorlatban megvalósítható jó államot írja le: itt vannak rabszolgák. Az Államban, mint említettük, nincsenek. Csupán akkor, ha az ideális állam romlásnak indul, lopózik be ismét a rabszolgaság a következő módon: a világon minden hanyatlásnak van kitéve, így az ideális államban is eljőhet az idő, hogy nem születnek kellő számban vezetésre hivatott, filozófikus hajlamú utódok: akadnak a jóesztűek között is önzésre, vagyonszerzésre hajlamosak. Ha ezek jutnak a vezetők között többségre, ezek maguk között osztják fel a földet, s azokkal, akik eddig a vagyonszerzéssel járó fizikai munkát végezték, nem úgy bánnak többé, mint szabad emberekkel és barátaikkal, akik nekik az élelmezést és lakást adják, hanem jobbagyokká és rabszolgákká teszik őket, s most már így végeztetik velük a földművelést és a kézműves munkát. (Állam 8, 3 .f. (546a—547)) Tehát rabszolgaság csak az ideális állam elfajulása révén jön létre.

Midőn az Állam 5, 15. f.-ben (469b—c) Platón arról szól, hogy görögnek görögöt nem szabad rabszolgájává tennie, ez a jelen: a peloponnézosi háború viszonyaira való célzás, amikor — mint Schottlaender is megjegyzi — a méloszi férfiak leölése után az athéniak az ottani nőket és gyermekeket rabszolgáikká tették.

Schottlaender azokkal szemben, akik ezt is kétségbe vonják, kiemeli még Platón nagy érdemeit a matematika fejlődése terén. Így kiemeli, hogy Platón a kocka megkettőzésének problémájával kapcsolatban is elvileg rámutatott arra, mit kell matematikai hipotézis alatt érteni. A kocka megkettőzésének az a feltétele, hogy két vonal között két mértani középarányost lehessen találni. Hipotézise tehát matematikai értelemben egy probléma megoldhatóságának szükséges és elégséges feltétele. Ezt a fogalmat átviszi a filozófia területére is: így az erény taníthatóságának az a feltétele, hogy az erény: tudás, belátás. De használta a hipotézist „föltevés” értelmében is, így, midőn azt a feladatot tűzte kora asztronómusai elé: minő egyenletes körmozgásokat kell föltenni, hogy megőrizzük, megmagyarázzuk a bolygók mozgásánál mutatkozó jelenségeket (a hurokképződést, a retrogradációt stb.). (Simplicius, in Aristot. de caelo II 12, 292 b 10, p. 488 3—24)

Végül hipotézis, valószínű föltevés alakjában adja elő anyagelméletét is, melynek elve ismét: „megőrizni a jelenségeket”, „összhangban maradni velük”: ez minden természettudományi föltevés és elmélet feladata. Erre mindjárt rátérünk.

Mende professzor az „Altertum”-ban közölt válaszában fenntartja állításait, s hozzájuk tesz egy idézetet A. Bonnardtól (Die Kultur der Griechen, Dresden. 280. o.): „Platon elsősorban politikus, aki a demokráciát gyűlöli. Tehát Szókratészt is túlságosan politikusán, mégpedig antidemokratikus színben látta minden valószínűség szerint. Amde semmi sem bizonyítja, hogy az athéni népből származott Szókratész lett volna a reakcionárius platóni ideológiának a megalapítója.”

Mende professzor hangsúlyozza, hogy csak legenda az, mintha Platón filozófiájának időtlen értéke volna.

E sorok írója hozzászólásában (Zum Problem der Platonischen Ideenlehre. Das Altertum, 1965. I. sz.) elsősorban kiemeli, hogy a platóni objektív idealizmus születésének indítóoka nem a szellemi arisztokratizmus elméleti megalapozása volt, hanem a szofisták szenzualizmusa és relativizmusa elleni küzdelem. A szofisták kétségbevittek mind a matematikai, mind az erkölcsi törvények érvényességét, tagadták az objektív igazság lehetőségét. „Az ember (ahogyan momentán érzel és érez) a mértéke minden dolognak” — mondotta Prótágorasz (1. fr. Diels). „Az érintő a kört nem egy pontban érinti” — mondta ugyanő (7. fr.).

Platón ezzel szemben azt bizonyítja, hogy a kozmoszban objektíve érvényes természeti törvények és velük rokon (szintén mértéken és arányosságon alapuló) erkölcsi törvények vannak érvényben: ezek az ideák. Idea, Eidosz a görögben és így Platónnál sohasem jelent gondolatot, eszmét, hanem formát, jelleget, alkatot, struktúrát, törvényszerűséget, elsősorban matematikai törvényszerűséget. Idea elsősorban geometriai alakot (pl. négyzetet stb.) és ennek matematikai törvényszerűségeit jelenti, amint erre A. E. Taylor *Varia Socratica* (Oxford 1911) c. művében (178—267) rámutatott.

S az ideák jelen vannak az érzéki világban: nem két világról van szó Platónnál, hanem, mikor a csillagoknak csak ésszel megragadható valóságos sebességéről és valóságos pályájáról beszél (Állam 7, 529), azt akarja, hogy a bolygópályák látszólagos huroképződése egyéb szabálytalanságai mögött keressük meg igazi, matematikailag szabályos pályájukat.

A Parmenidészben (132 b—c) egyenesen cáfolja azt a felfogást, mely szerint az ideák gondolatok volnának. Mert akkor is valamiről való gondolatok lennének, volna tárgyuk. Ez a „valami” pedig épp az az általános forma, jelleg, mely a dolgokban megnyilvánul. Ha tehát az ideák gondolatok volnának, akkor maguk az érzéki tárgyak is gondolatokból állnának, hiszen az ideák tartalma, a tipikus forma bennük jelen van.

Mínt hogy tehát az ideák tana a természeti és erkölcsi törvények objektív érvényének, meglétének kifejtése, érthető, hogy Platón az Államában filozófia alatt ezt a filozófiát, a Természetet s benne a társadalom objektív rendjébe vetett meggyőződést érti. (Ezt is szemére veti Mende, hogy ti. az Állam filozófusainak nem szabad pl. Démokritosz materializmusát elfogadniuk.)

Ehhez azt jegyezhetjük meg, hogy a démokritoszi etika majdnem azonos a szókratészi (s így a platóni) etikával: senki sem tesz tudatosan rosszat; a belátásnak kell a lélekben uralkodnia a vágyak fölött; a meggyőződésen alapuló nevelés új, második természetet hozhat létre: tehát nincsenek javíthatatlan emberek. A társadalomban igazságságnak, kölesönös segítségnek, testvériségnek, részvétnek kell uralkodni. Ami pedig Démokritosz és Platón anyagelméletét illeti, erre csakhamar rátérünk: itt Platón épp a mai atomelmélet szellemében fejleszti tovább Démokritosz atomelméletét.

Ami Platón demokrácia-ellenes voltát illeti, ő nem általában a demokráciának, hanem a Kleónok által megrontott, elfajult demokráciának ellensége. A Gorgiaszban Kalliklész, az athéni aranyifjúság képviselője az erősebb jogát hirdeti Szókratészszel szemben. Szerinte az államban a kiválóbbak, az eszesek uralkodjanak s az élet anyagi javaiból is övék legyen az oroszlánrész. (44 f., 490a) Vele szemben Szókratész, aki nyilván Platónnak, a demokrácia „ellenségének” meggyőződését képviseli, bizonyítja, hogy a jog-egyenlőség és a javak igazságos elosztása a „természet szerint való igazságos” (43, 489 a—b).

Az „erősebb joga” romlásba döntötte Athént: erre hivatkozva követeltek meghódolást az athéni követek a mélosziaktól (Thuküdidész 5, 84—113). Ez az eljárásuk vezetett oda, hogy régi szövetségeseik is sorra meggyűlöltek őket.

Platón nagy tisztelettel szól a marathóni és szalamiszi athéni demokrácia hősiességéről (Törvények 3, 14). Hetedik levelében pedig azt mondja, hogy a 30 zsarnok véres uralma az előző demokratikus alkotmányt aranykornak tüntette fel, s elismeri, hogy a hazatérő demokraták (Thraszübulosz vezetésével) nagy méltányosságot és szelidséget tanúsítottak (324d—325b).

Nem tartjuk Platont időtlen mintaképnek, hanem saját műveinek gondos interpretációjából és saját korából (a szofisták elleni jogos harcából) akarjuk megérteni a tudomány, a nevelés, a törvényes állami élet lehetőségét akarta megmenteni a túlzott kétkedéssel és a szenvedélyek uralmával szemben.

Eppen a gazdagok és a szegények közötti ellentétet akarta megszüntetni. Az Állam 4, 2. f.-ben (422e—423a) így nyilatkozik Platón: „Amelyik államban gazdagok és szegények vannak, ott két állam áll harcban egymással: a gazdagok állama és a szegényeké.” Ezért nem szabad a vezetőknél magántulajdonnal bírniuk, s ezért akarja a földművesek és kézművesek köréből mind a gazdagságot, mind a szegénységet távol tartani.

A Törvényekben már lemond a filozófusok vezetéséről: a polgárok között egyenlően akarja a földet felosztani (5, 8. f. 737c). S boldognak mondja Argosz, Spárta, Messzéné hajdani törvényhozóit, mert egyenlően oszthatták fel a földet a polgárok között, míg a mai törvényhozók nagy nehézséggel néznek szembe, ha a földek újra való felosztását és az adósságok eltörlését indítványozzák abban a meggyőződésben, hogy enélkül megnyugtató kiegyenlítőddést elérni nem lehet (Törvények 3, 6 f., 684).

S érdekes, hogy a Törvényekben a földek közös művelését s a teljes vagyonszösséget tartaná a legjobbnak. „De egy ilyen követelés meghaladná a mai emberek műveltségét.” (5, 10, 739c—e)

A rabszolgakérdéshez még csak ennyit: a Theaitetoszban (24 f., 175a) így beszél Szókratész: „Együgyűek azok, akik előkelő őseikkel dicsekszenek, hiszen minden embernek számtalan őse van: közöttük gazdagok és szegények, királyok és rabszolgák, görögök és barbárok.” Nyilván sem igazságosnak, sem örökérvényűnek nem tartotta sem a rabszolgaságot, sem a rabszolgatartó társadalmat: csak üres frázis az, hogy Plátón a „rabszolgatartó arisztokrácia ideológiusa”.

Ami természettudományi nézeteit illeti, ki lehet mutatni, mennyire haladó az ő anyagelmélete a Démokritoséhoz képest.

Ezek megértéséhez tudnunk kell, hogy a görögök általában négy elemből állónak vélték a világot: tűzből, levegőből, vízből és földből. (Ezek tulajdonképp az anyag halmazállapotai.) S már Anaximenész tanította, hogy ezek sűrűsödés és ritkulás folytán egymással átalakulnak: ha a víz megritkul, elpárolog, légneművé, szerintük levegővé lesz, ha ez tovább ritkul, tűzzé. Ha viszont a víz sűrűsödik, megszilárdul, földszilárd, földdé lesz. E föltevés alapja egyrészt a jégképződés volt, másrészt az a tapasztalat, hogy a folyók torkolata idővel feltöltődik: így keletkezett a Nílus deltája. Persze, a folyók a bennük feloldódott iszapot rakják le, de ez azt a látszatot kelti, hogy a víz lesz földdé.

Nos, Plátón először is Timaioszában kimondja, hogy e négy anyagforma nem elem. (48b—c) Egymásba való átalakulásukat pedig azzal magyarázza, hogy elemi részecskéik alakulnak át egymásba. Ezért a Timaioszában oly elméletet állít fel mint hipotézist (48d és 53d), amely szerint e négy anyagfajta részecskéi nem szilárd, tömör, felbont-hatatlan és megváltoztathatatlan tömegecskék, mint Démokritosz atomjai, hanem belül üres, felbontható részecskék. A tűz elemi részecskéi tetraéder alakúak, ezeket négy egyenlő oldalú háromszög határolja; a levegő alkatrészei oktaéder-formájúak, melyeket nyolc, szintén egyenlőoldalú háromszög határol. A víz elemi részecskéi ikosaéder alakúak, ezeket húsz egyenlő oldalú háromszög határolja. Ha tehát a víz felbomlik (pl. a hő hatására), két levegő-oktaéder és egy tűz-tetraéder keletkezik belőle, hiszen $20 = 2 \times 8 + 4$.

A föld elemi részei kocka alakúak, hiszen ez a legstabilisabb forma. Határlapjai négyzetek, melyeket két egyenlő szárú derékszögű háromszögből lehet összetenni; egyenlő szárú derékszögű háromszögekből pedig egyenlő oldalú háromszöget összetenni nem lehet: így a föld nem vesz részt ebben az átalakulási processzusban. Ha a földet a víz feloldja, a földrészecskék változatlanul tovább úsznak a vízben, s ha egyszer a víz folyása meglassul, újra egymáshoz közelednek és látható földdé állanak össze (Timaiosz 54a—56e).

Plátón tehát a négy anyagfajta különbségét és közülük háromnak egymással való átalakulását matematikai struktúrára vezeti vissza.

Az ő elmélete sokkal közelebb áll a modern fizika atomelméletéhez, mint Démokritosz merev, változhatatlan atomjai. A modern fizika atomja atommagból és elektronokból áll, melyek között aránylag nagy üres tér van. Az atommagok egymással átalakulhatnak: ha a nitrogénatom magját alfarészecskékkel „bombázzák”, egy oxigénatommag és egy hidrogénatommag keletkezik, hiszen a nitrogén atomsúlya 14 (az atomsúlyt a mag adja, az elektronok túl könnyűek); az alfarészecskék: héliumatommagvak, melyeknek atomsúlya 4, $14 + 4 = 18$; ebből egy 17 atomsúlyú oxigénatommag és egy 1 atomsúlyú hidrogénatommag keletkezik. (Platónnál is az átalakulásnál az elemi háromszögek összege állandó marad.)

Sőt az atom legkisebb részecskéi sem állandóak: egy elektron (a negatív elektromosság egysége) és pozitív párja, a pozitron találkozásából a gammasugárzás 2 kvantumra, „atomja” keletkezik. E folyamat megfordítva is lejátszódik.

Igy igazolódott be Plátónnak a Timaioszában kifejtett nézete: az anyag egy formája sem változatlan szubsztancia, hanem csak minőség, állapot, amely az anyag örök átalakulása során matematikai törvényszerűséggel mindig újra meg újra visszatér (Timaiosz 49d—50a és 56d—e). Mint Heisenberg mondja: „Ha az anyagi jelenségek változásában valami állandót keresünk, úgy csak a matematikai forma, s nem a szubsztancia az állandó.” (Atomtheorie und Naturerkenntnis. Sonderdruck aus den „Mitteilungen des Univ.-bundes Göttingen,” 16, 1934, 17.)

Nos, éppen ezeket a matematikai formákat, a háromszögek s a belőlük képzett szabályos testek matematikai-geometriai formáit, s ezek számarányait nevezte Platón ideáknak (Timaios 53b). Az egyes tetraéderek, oktaéderek persze egymással átalakulnak, de az átalakulás során mindig e négy geometriai forma, idea tér vissza. Az idea tehát nyilván nem gondolat, hanem geometriai-matematikai forma, törvényszerűség.

Ezt jól látja korunk nagy fizikusa, Heisenberg, aki Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre (Die Naturwissenschaften 45, 1958, 227—234) c. tanulmányában Platón és a modern fizika anyagelmélete közötti mély rokonságra mutat rá.

„Platón elemi részecskéi — mondja Heisenberg — háromszögekre bonthatók, s belőlük újra felépíthetők. A háromszögek még nem anyag, hanem matematikai forma. A jelenségek végső gyökere tehát nála matematikai törvény, szimmetria, matematikai forma.” (227. o.) „Planck fölfedezése kézenfekvővé tette azt a gondolatot, hogy a diszkontinuitás, amely az anyag atomos és a sugárzások kvantumozás szerkezetében egymástól függetlenül nyilvánul meg, egy sokkal általánosabb természeti törvény következménye. Ezzel ismét felmerült a természettudományban Platón gondolata, mely szerint az anyag atomos szerkezetének alapja egy matematikai törvény, egy matematikai szimmetria.” (228. o.) „Miként Platónnál, úgy ma is úgy látszik, mintha ennek a látószög oly komplikált, elemi részecskékből és erőterekből álló világnak egy egyszerű és áttekinthető matematikai struktúra volna az alapja.” „Ebből az egy alapvető struktúrából volnának azok az összes összefüggések, melyeket a fizika különböző területein mint természeti törvényeket ismerünk, levezethetők.” (233. o.) Erre az alapvető matematikai struktúrára kísérlet Heisenberg egyenlete.

Abban is párhuzamos a két atomelmélet, hogy miként Heisenberg szerint „Az elemi részecskék mind ugyanabból az anyagból, energiából állanak. Az energia anyaggá lesz, ha egy-egy elemi részecske formájában jelenik meg” (232. o.), épp így Platónnál is az anyagnak alaptulajdonsága a dünamisz: a hatásképeség. S ha e dünamisz tetraéderformában jelenik meg, tűz, ha oktaéderformában, levegő áll előttünk. Csak a határozott matematikai forma, struktúra (idea) ad az anyagnak határozott létet: ez az értelme mind a platóni, mind a modern anyagelméletnek. S az idea éppen ez az objektív matematikai forma, *nem* pedig a róla alkotott szubjektív kép: a gondolat. Ezt Heisenberg, aki már ifjúkorában görögül olvasta a Timaioszt, jól tudja.

Persze, Platón korában általános matematikai törvényszerűségeket csak vonalakkal és belőlük alkotott geometriai idomokkal tudtak kifejezni: ez a „geometriai algebra” kora. Ma az alapvető matematikai forma: egy differenciálegyenlet.

Heisenberg fejtegetései arra a sokat vitatott problémára is fényt vetnek: miből vannak Platón szabályos teste? Ezek még nem anyagok, hanem, ha az energia, a dünamisz e szabályos testek formájában jelenik meg, lesz belőle tűz, levegő stb.

Az antik atomelmélet leghaladottabb alakja tehát nem Démokritosznál, hanem Platónnál található. Múltán tartották őt Galilei és Kepler a matematikai természettudomány őseinek, amint ezt most Heisenberg ragyogóan bizonyította.

Kövendi Dénes

Művészet és humanizáció

Az esztétikai vitában, melynek egy újabb szakaszát a *Társadalmi Szemlében* nemrég foglalta össze Köpeczi Béla,¹ már többször hangot kaptak bizonyos módszertani aggodalmak. Nemrég Zoltai Dénes tett szóvá néhány terminológiai problémát.² Bárki könnyűszerrel folytathatná, amit elkezdtek.

Magam is egy-két módszertani észrevétellel kezdeném. Aki figyeli ezt az évek óta folyó vitát, tapasztalhatja, hogy mint a fehér holló olyan ritka a vitapartnerre való egyetértő hivatkozás. Ahol nézeteltérés merül fel, ott helyenként még rájár a tollunk az „ijesztő” formulákra; „... egyes vitapartnereink még most sem értik” — halljuk gyakran —, meg hogy „... nem tudnak filozófiai fedezékeikből a gyakorlat terepére bátorkodni”. De az egyetértés kifejezésére alig van szavunk. Talán nem kell mondanom, hogy *nem* modorbéli okokból teszem ezt szóvá (bár az udvariasság semmiképp sem árthat). Inkább mint szimptomára hivatkozom rá, bizonyítékul arra, hogy nem követjük eléggé a vita *valóságos előrehaladását*. Ma már a nézetek sok ponton hasonulnak, áthatják egymást. S mi, a vitatkozók, csak saját dolgunkat nehezítjük, ha nem vesszük tudomásul a közös

¹ Köpeczi Béla: Megjegyzések a szocialista realizmusról folyó vitához. *Társadalmi Szemle*, 1966/1. sz.

² Zoltai Dénes: Vitánk módszertani feltételei. *Társadalmi Szemle*. 1965/10. 112. o.

munkával teremtett alapokat. Már a szerzőkre való hivatkozások (*Szoltsenyicin és Semprun, Lengyel, Fejes, Sánta* és mások — a klasszikusokról nem is beszélve) is szinte azonos izlésre utalnak. Legalábbis az irodalomban.

Hol tart a vita?

Legmesszebbre jutottunk a XX. századi nem-realista irányzatok értékeinek elismerésében. Nem igen akad ma hazánkban irodalommal hivatásszerűen foglalkozó ember, aki kétségbe vonná mondjuk *Joyce* vagy *Proust* művészi rangját. *Garaudy*val sem azon áll a vita, hogy *Saint-John Perse*, *Picasso* és *Kafka* művészek-e vagy sem. Ehhez még hozzátehetjük, hogy az avantgarde-ból jött művészi kifejező eszközöket is kevesen akarják ma már mint tisztátalanokat kiátkozni. Hivatkozhatom itt például *Almási Miklós*,³ *Zoltai Dénes* megnyilatkozásaira,⁴ vagy akár a magam írására, amely körülbelül két éve készült.⁵ A tudomány szintjén, legalább is nálunk, nyitott kapukat döngtet, aki az új kifejezésformáknak szabad utat követel. És ez nem csekélység. Mindannyian emlékszünk rá (nem olyan rég hagytuk magunk mögött), hogy a művészetet, irodalmat hogyan nyűgözték nálunk is szűk és megesontosodott esztétikai abroncsok. De elismerve mindazok érdemeit, akik történeti kutatásaikkal hozzájárultak a szűkkeblű nézetek és gyakorlat kiküszöböléséhez — *jó lenne most már vitáinkban is tudomásul venni a mai helyzetet*. Ugyanakkor látni kell azt is, hogy az elméleti tisztázódással nem tart lépést (nem is tarthat lépést) a közízlés fejlődése. Nagyon igazuk van azoknak, akik hangsúlyozzák: ne csak a művészeket, írókat biztassuk, hogy figyeljenek a tömegek igényeire — a közönséget is meg kell tanítani olvasni, képet, szobrot nézni, zenét hallgatni. De vajon csak az avantgarde művekre kell nevelni? Egy realista mű a maga sokrétűségével, gazdagságával szintén erőfeszítést, gondolati munkát követel. „*O, Mai, kicsoda történet ez, amelyben vagyunk? A legszebb történetek közül való*” — mondja udvarmesterének *József*, a fáraó helyettese, ez talán olyan megszokott eljárás? Vajon a hamvas és gyengéd manni ironia nem érdemes-e arra, hogy erőfeszítésre sarkalljuk érte az olvasókat?

Egy másik eredménye az utóbbi évek vitáinak a szocialista realizmus fogalmának rehabilitálása. *Köpeczi Béla* — már idézett tanulmányában — joggal hivatkozik erre mint a vita legnagyobb eredményére. *Igazolódott az a módszertani eljárás, amely a marxista esztétika nyitott kérdéseinek sokaságát a szocialista realizmus oldaláról kezdte megválaszolni*. S ha már itt tartunk, ne hallgassuk el, hogy a *Helikon* 1965/2. számának dokumentumai — és különösen *Varga Mihály* fogalomtörténeti tanulmánya, történeti oldalról támogatván meg az *Elméleti Munkaközösség* vitairatát — jelentős mértékben hozzájárultak a nézetek tisztázásához. Vitánk jelenlegi szakasza e vívmányokra épül, s most már a szocialista realizmus természetét, és főképpen perspektíváját kutatja. Bizonyos egyszerűséggel azt is mondhatjuk, hogy az utóbbi 60–80 évben, vagy mondjuk a XX. században fogant formanyelv helyét keressük a szocialista irodalmon, művészetben belül. Vannak, akik az összefoglaló szóval *avantgarde* vagy *modern* stílustörekvéseket tekintik a munkásosztály, a szocializmus adekvát művészi kifejezőjének, és vannak mások, akik a szocialista realizmust a kifejezési formák olyan rendszerének tekintik, amely az *egyes* „izmusokat” mintegy kísérletnek, műhelygyakorlatnak fogja fel, épp ezért eszköztárukból — akárcsak a hagyományos eszközökből — szuverén módon asszimilál, hogy adekvát módon tükrözze az egyre bonyolultabb emberi világot.

Mit mond a történelem?

Olvashatunk történelmi vázlatokat. *Diószegi András* például arról ír, hogy hazánkban *József Attila* óta két művészeti forradalom zajlott le. „*Az egyik úgy jellemezhető — írja — mint a hagyományos művészi formák egyesítése a szocialista világnézettel, a másik pedig úgy mint forradalmian új művészi formák megteremtése a forradalmian továbbfejlődő szocialista világnézet alapján.*”⁶ Már a példák sem eléggé meggyőzőek. *József Attila* a hagyományos formanyelv pólusán? Legalábbis vitatható. Még kevésbé fogadható el ez a két-szakaszos képlet a szocialista művészet világirodalmi fejlődésének példájaként. Pedig

³ Almási Miklós: A realizmus korszerűsége... Társadalmi Szemle, 1965/11. 100. o.

⁴ Zoltai Dénes: Id. cikk.

⁵ Gondos Ernő: Kérdések és feltevések. Új Írás, 1964/5.

⁶ Diószegi András: Humanizmus, művészet, érték. Társadalmi Szemle, 1965/12.

a tanulmányban ezt a szerepet tölti be. Közismert, hogy a Szovjetunióban a húszas években — tehát az első szakaszban — éppen nem a hagyományos eszközök voltak jellemzőek a művészeti életre. A nyugati baloldali művészekre sem lehet ebben az időben a „hagyományos” jelzőt alkalmazni. Sőt. De hiszen ez közismert, s ha mégis megemlítem, azért teszem, mert tárgyunk szempontjából fontos annak bizonyítása, hogy Diószegi itt kicsit könnyelműen egyszerűsített.

Hogyan exponálta egy másik szerző, Klaniczay Tibor ezt a történeti-elméleti problémát? Reneszánsz és barokk elemzésekre utalva megállapította, hogy egy-egy korban belül egymással szemben álló osztályok művészete is ugyanazt a stílust követi. Konstatálja ezt a jelenséget „*a modern stílus, illetve stílusirányzatok*” esetében is, majd fölteszi a kérdést, hogy vajon e törekvéseket eredetükben, gyökerükben a burzsoázia vagy a proletariátus léte serkenti világra? „*Nem inkább arról van szó, hogy a burzsoázia, amennyiben felkarolja a modern művészi törekvéseket, voltaképpen az új osztály új művészetének stílusát igyekszik kihatárolni, kisajátítani, hogy elszegényedő mondanivalóját, hazug világnézetét a művészi kifejezés újszerűségével palástolja? Olyan kérdések ezek, melyek nyitva állnak, s melyekre még az ezutání kutatásoknak kell feleletet adniok.*”⁷

E tanulmány megjelenése óta tisztábban látunk ezekben a kérdésekben. Megismerkedhettünk művekkel, megjelent nálunk egy sor dokumentum és mérlegelő tanulmány, közöttük Mario de Micheli kitűnő könyve.⁸ A szerző nem tartozik a modern áramlatok ellenségel közé. Rendkívüli tárgyismerettel és nagy rokonszenvvel szól a modern művészekről. De ő írja le az alábbi sorokat is róluk: „... *elhagyván saját osztályuk talaját, nem találják meg azt a másikat, ahol gyökeret ereszthetnének, s az avantgardizmus művészei deracinek (gyökértelenek) lesznek.*”⁹ Micheli óva int attól, hogy e művészeket „*teljes egészében*” a dekadenciához soroljuk. S ha a művek hatása alatt az ilyen egoldalúságokat el is kerüljük, s bármennyire is megbecsüljük a vívmányokat, amelyeket ezek az irányzatok hoztak, nem fogjuk összetéveszteni őket „*a diadalmasan előretörő proletariátus*” művészetével. Talán nem esünk a túlságos egyszerűsítés hibájába, ha kimondjuk: a munkáosztály létformájától, harcaitól, tudományos eszmevilágától távol nem születhet meg a munkáosztály művészete. Ezt a tételt igazolni látszik, hogy e művészek kifejezésformája — mikor szocialisták lettek — megváltozott. Persze közülük egyik sem lett „*hagyományos*” realista. Korábbi korszakuk vívmányait így vagy úgy megőrizték — de egyetlen „*izmus*” sem mondhatta többé magáénak őket. Éppen ezen a ponton talán nem árt ismert példákra ismét hivatkozni. József Attila Bécsbe, majd Párizsba megy. Kitapasztalja és kipróbálja gyakorlatilag az összes korabeli modern lírai törekvéseket. Nyomaik ott vannak a verseken. De vajon érett költészetét ki merné besorolni valamelyik „*izmus*” skatulyájába? A szocializmus sugárzási övezetén belül növekedett alkotókat általában ez a pálya jellemzi nálunk. Illyés Gyula kimegy Párizsba. Első versei a szürrealizmusban fogantak, aztán hazajön, és kifejleszt egy sajátos szintetizáló lírát. Az ő nemzedékükből tanulságos még Vas István költői útja is, aki *Kassáktól* indul, s az izmusoktól éppen távoli tájakra jut. S még *Kassák* példája is idézhető, aki legújabb kötetében a század modern mestereit köszönti, igazán nem a bécsi évek hangján.¹⁰ Klaniczay hivatkozik *Siqueirosra*. Kitűnő példa, de Diego *Riverával* és a mexikói festőiskola többi alkotójával együtt éppen nem mellette bizonyítanak. Ők is jártak Párizsban a tízes és húszas években. Megismerték, amit Nyugat-Európa adhatott, aztán hazamentek, és csinálták azt, amire a forradalomnak szüksége volt. Nagyszerű expresszív freskóik ugyan nem valami hagyományos, akadémikus stílusban fogantak, de tagadják az elvont forma-próbálkozásokat. Épp most olvashattuk *Siqueiros*, néhol számunkra nehezen elfogadhatónak fogalmazott, mégis elgondolkodtató szavait az „*esztétizáló*” és az új tartalom „*kifejezésbeli problémáiból fakadó*” torzítások különbségéről.¹¹

Mit igazol hát a szocialista művészetek és irodalom története. Mindenekelőtt azt, hogy a polgári világ és a mi világunk közötti szabad közlekedés során termékeny kölcsönhatás alakult ki a két világ művészete között, amelyben avantgarde és kritikai realista stílusesszközöket egyaránt kaptunk. *Gorkij*, *Solohov* és *Nexb*, *Bábel*, *Tvardovszkij* és mások nem az avantgarde eszköztárához nyúltak. Kaptunk azonkívül — hogy folytassam a könyvelést — alkotókat. A polgári világ lázadóinak legjavából egész sor lépett a szocialista művészet szolgálatába. Mi is adtunk, mégpedig úgy, hogy közben — így van

⁷ Klaniczay Tibor: *Marxizmus és irodalomtudomány*. Akadémiai Kiadó, 1964. 100–101. o.

⁸ Mario de Micheli: *Az avantgardizmus*. Gondolat, 1965.

⁹ Uo. 62. o.

¹⁰ Kassák Lajos: *Mesterek köszöntése*. Magvető, 1965.

¹¹ Tallózás francia folyóiratokban. *Társadalmi Szemle*, 1965/12. 110. o.

ez már a kultúra területén — nem kevesbedtek meg javaink. Mindenekelőtt eszméket. De egyes ágazatokban, például a filmművészetben kifejezési formákat is. A mai polgári film legjava őrzi *Eisenstein* keze nyomát. Így hát ez a kölcsönös közlekedés jó dolog volt. S azt a két évtizedet, amelyben ennek lehetősége megszűnt, megsínylette a szocialista kultúra egésze, a remekművek, sőt a kiváló alkotások száma is erősen megcsappant. Feltételezem — bár ilyen irányú kutatások nem állnak rendelkezésre —, hogy a nyugati művészet is károsodott a kölcsönös elzárkózás miatt. A képzőművészeti formák lezüllése a „klasszikus” izmusokhoz képest bizonyos mértékig talán erre is visszavezethető.

Az utóbbi évtizedben nálunk és más szocialista országokban visszaállt a korábbi egészséges helyzet. De mert ez egy hosszú ritka levegőjű korszak után következett be, amikor valóban csak a „hagyományos” művészi formák voltak megközelíthetők a művészet és az irodalom számára, akadnak, akiket megzavar a hirtelen jött bőség. Ezért hadd hangsúlyozzuk a fél évszázados szocialista művészeti folyamat másik tapasztalatát: Az eszközök, formák, amelyeket a szocialista művészet, irodalom átvesz — a művészek metamorfózisához hasonlóan —, átalakulnak. Új változatok, új szerkezetek jönnek létre, s szigorúan alárendelődnek a tartalomnak, sőt maguk is a tartalom elemeivé válnak. „Eltűnnek” — írja *Almási Miklós* találóan —, „... felolvadnak a megjelenített világ teljességében”.¹² *Jorge Semprun Nagy utazás* és *Sánta Hűsz óra* című művét hozza fel példának állítására. Alkalmas példák, más és más módon, de időkezelésében mindkettő új, legalább is XX. századi. De hol van ezekben az eszközök önálló hangszúlya, a polgári avantgarde néha már szemérmetlen exhibicionizmusa?

Íde tartozik a szocialista irodalmon és művészetben belüli stílusáramlatok kérdése. Azt hiszem, nem tagadható, és nincs is okunk tagadni, hogy a fél évszázados szocialista művészi természetben vannak stíluskülönbségek. A korábbi és a korabeli polgári áramlatok közül főleg a romantika, a kritikai realizmus és az avantgarde jegyei ismerhetők fel. Meg kell jegyezni — szorosabban a kaptafámnál maradva —, hogy ezek a stílusjegyek ugyan számos prózai alkotásnál rendszerré állnak össze (gondoljunk például a *Lovashadsereg* és az *Iffjú gárda* eltérő formanyelvére), de sohasem mutatnak olyan szélsőséges különbségeket, mint a polgári realizmus, avantgarde és romantika alkotásai. Amint azt Varga tanulmánya kimutatta — a húszas évek igen értékes és eltemetett művészeti vitái és művészeti törekvései egy széles értelemben vett egységesebb stílusorszak kialakulása felé mutattak. Mai tapasztalataink alapján bizonyosak lehetünk abban, hogy ezek a törekvések — ha a történelmi viszonyok kedvezőek maradnak — nem szegényítik, ellenkezőleg, gazdagították volna a szocialista irodalom formanyelvét. Ma is van ilyen tendencia, és ez feltétlenül egészséges. De a folyamat mesterséges siettetése, azt hiszem, káros volna. Különösen káros — szerintem — az az itt-ott megmutatkozó hajlam, amely ezt a hasonlást az avantgarde ízlés zászla alá siettetné. Ez egyebek között ellenhatást eredményezve tartóstaná, sőt tovább növelné a *Jókai*-kultuszt, sőt — ezt ugyan igazán nem volna szabad ugyanebben a mondatban elhelyezni — a giccs iránti hajlandóságot is.

Az ízlés, s vele a stílus átalakulása a kultúrforradalom függvénye. S ha a társadalmi fejlődés a mindennapi viszonyok demokratizálásával meggyorsítja az új erkölcsi viszonyok sarjadjását (enélkül ez ugyanis semmiképp sem megy), a gazdag sokoldalú személyiség, s vele az új ízlés tömeges jelenséggé válik. Hogy ez milyen lesz, nem tudjuk. S bár igaza van Diószeginek abban, amit az értekek humanizálódásának és fejlődésének fontosságáról mond, és semmiképp sem akarom tagadni a különböző avantgarde szisztémák szerepét e folyamat során, de — azt hiszem — illuzórikus ezt az ízlésforradalmat ezek jegyében elképzelni. Az izmusok a művészi megközelítés egy-egy lehetőségét tárják fel, az új szocialista művészet számára ezek szűkek. Bonyolultabb tartalmak törnek itt kifejeződés felé. Éppen ezért tartom valószínűbbnek egy realiztikus tendencia vezetését a folyamaton belül. És azért, mert ez végigkíséri-vezeti a milliós tömegeket a magatartás-, erkölcs-, ízlésforradalom útján.

Elméleti oldalról

A szocialista realizmusról a harmincas évek közepétől kifejtett nézetek egész sora sekélyesnek és meddőnek bizonyult, s végeredményben a képzőművészetben egy nehezen emészthető akadémizmusnak, az irodalomban egy vérszegény romantícizmusnak kedvezett. Ez mégsem ok arra, hogy bizalmatlanok legyünk az elmélettel szemben általában.

¹² Almási Miklós: Id. cikk 102. o.

Annál is inkább, mert a történeti tapasztalat nem minden. Attól, hogy valami tegnapig nem volt, holnap felbukkanhat. Vannak akik felhívják figyelmünket arra, hogy a „harmadik világ”, Ázsia, Afrika, Közép- és Dél-Amerika művészete még sok ösztönzést adhat az európai szocialista művészeteknek. Hogy ez nem üres feltételezés, arra a műtörténet több korábbi példával is szolgál. De mégis, mitől függ az, hogy egy ilyen lehetőségből valóság legyen? Azt hiszem a *szocialista realizmust illetően az ilyen hatások realizálódását rendszeres, tartós és tömegeket mozgató kapcsolatoknak kell megelőzniük*. Hogy tényleg így van-e vagy sem, annak vizsgálata azért fontos, mert föl-fölbukkan egy olyan nézet itt minálunk, amely szerint minden múltbeli hagyomány (beleértve a nem-európai hagyományt is) *elvben* egyformán értékes, s hogy melyikre orientálódik a szocialista művész, az tőle függ, ő a konkrét cél, helyzet, a mű mondanivalója, tárgya szerint választ. Valóban így van ez? Az értéktérmet és az értékesülés folyamatában szakadatlan differenciálódást látunk. Ha „elvben”, tehát a konkrét vizsgálódást megelőzve kellene ítélnünk e kérdésben, éppen abban lehetünk bizonyosak, hogy a felhalmozott művészi hagyomány *nem* egyformán értékes számunkra. Elképzelhető-e, hogy, mondjuk, az elfajult spanyol gótika festett és felöltözött szobrai és *Medgyessy Ferenc* groteszk „*Súroló nő*”-je egyaránt lehetséges, sőt „egyformán értékes” hagyomány a magyar szocialista szobrászat számára? Gyakorlati oldalról közeledve a kérdéshez: a szocialista realizmus a rendelkezésre álló hagyomány túlnyomó részével nem élt. Miért? Elzárták előle? Egy ideig igen. De bizonyos formarendszerek iránt, úgy látszik, nincs affinitása. A barokk és a rokokó képző- és iparművészete, sőt a reneszánsz és a klasszicizmus is, úgy látszik, folytathatatlan hagyomány számunkra. Az ötvenes évek elejének sikertelen kísérlete a reformkori építészeti formák feltámasztására beszédes bizonyíték. Azt hiszem, el kell fogadnunk *Klaniczay Tibornak* egy régebbi tanulmányban kifejtett véleményét: „*Nem a stílus választása függ a művésztől, hanem az, hogy a tartalom és a mondanivaló érdekében az objektíve adott stílus mely formai elemeit használja fel.*”¹³ A stílus, vagy talán a stílusok (hiszen már a XIX. században is több stílus él egymás mellett) determinálják az alkotó formanyelvét, s a kor stílusa maga is meghatározott. E determináció tényezői rendkívül sokfélék, s azonfelül művészeti ágazonként is különböznek. Az építészetben például óriási szerepet játszik az olyan közvetlenül anyagi tényező, mint az új építőanyagok, másfelől az olyan társadalmi-magán viszonyok, mint a kialakult életmód, családi kapcsolatok stb. De komoly mértékben meghatározzák a stílust az olyan szociálpszichológiai faktorok, mint az ízlés, továbbá a művészettel szemben támasztott különféle más társadalmi elvárások. Mindezek, és még számos más tényező, meglehetősen határozottsággal „döntenek” a felhasználható hagyományok köréről.

A mai szocialista realizmus formavilágának társadalmi meghatározottságait keresi már idézett írásában *Diószegi András* is. Kifejti, hogy az újabb szocialista irodalmi alkotások gyakran bonyolultabb formastruktúrái mögött „egy új, a XX. kongresszus óta a társadalmi gyakorlatban megnyilvánuló humanizmus koncepciót fedezhetünk fel”.¹⁴ Összefüggést keres a napjaink marxizmusának közvetlenül is „emberecentrumi” törekvései, vitái, és az újabb szocialista alkotások között. Úgy véli, hogy ezek a művek mintegy *beszólnak* e vitákba. „*A jelenlegi ideológiai helyzetben, amikor a tudomány dekoncentrált, amikor a filozófia sem tud még teljes, csak átjógó képet adni az emberről, a marxista világnézet számára nagyon jelentősek korunk egész művészetének az emberre vonatkozó kérdései és válaszai, és különösen jelentősek a szocialista realizmus úttörő művészi megoldásai.*”¹⁵ Ez a gondolatmenet, s általában a tanulmány szintetizáló kísérlete zavarba hozza az olvasót. Ez a szöveg ugyanis a megalapozott, elfogadható, másfelől az ellentmondásra ingerlő észrevételek szoros szinbiózisa.

Kezdem egy aggodalommal, amelyet a fenti idézet kelt bennem. Nem néz *Diószegi András* túlságosan nagy várakozásokkal a művészetre és az irodalomra? Egy helyütt a művészet emancipációjának szükségességéről beszél, amelyet „*egy egész torzult időszakban más tudatformáknak rendelték alá*”. Ezen nincs vitatni való, fontos és időszerű megállapítás. De más az emancipáció, és ismét más egy olyan szerep víziója, amelyben most már az emancipált művészet „vérszemet kap”, és a „*dekoncentrált*” (hogyan kell ezt érteni?) tudomány és a filozófia *helyett* ad válaszokat. Azt hiszem, túlzás a művészet kognitív funkciójának ez a felfogása, s félek, hogy a „*vátesz*”-elmélet, amelyet ugyanebben az írásban pejoratív összefüggésben említ — itt bemászik az ablakon. Mégsem tenném szóvá, a kelleténél díszesebb fogalmazásnak tekinteném csak, ha nem látnék ebben a tanulmányban több helyen is utalást arra, hogy ez a megkülönböztetett szerep különösen az újabb eszközökkel dolgozó alkotásokra vonatkozik. *D. A.* ízlésében nem valami szélsőséges

¹³ *Klaniczay Tibor*: Id. mű 109. o.

¹⁴ *Diószegi András*: Id. cikk 91. o. ¹⁵ *Uo.* 95. o.

„modernista”. Ez abból a megbecsülésből is látszik, ahogy kritikáiban hagyományosabb eszközökkel dolgozó szerzőkről is beszél. Szóban forgó tanulmányának névsorai is tanúsítják ezt. Csak hogy a névsorok olyan elemzések számára szolgálnak illusztrációul, amelyek egytől-egyig az újabb törekvésekről szólnak. Félreértés ne essék: az elemzések érdekesek és hasznosak. De nincsenek szinkronban a névsorokkal. A modern próza időkezeléséről beszél, s helytálló példák között említi a *Rozsdatemetőt* és *Az orvos halálát*. *Fekete Gyula* szép kisregénye értékben feltétlenül összevethető a *Részeg esővel*, vagy *Cseres és Somogyi Tóth* műveivel. De formailag kevés közülük van egymáshoz. Ezen az alapon minden in medias res exponált regényt idesorolhatunk, hiszen mindenben módot talál a szerző a visszapillantásra. A Rozsdatemető pedig fontos új eszközöket hoz, de nem az izmusok fegyvertárából. *Fejes* „zsugorítja” a hagyományos epikát, és az „elmondások” mindennapos nyelvét oltja bele. Hallatlanul tanulságos és nagy jövőjű kezdeményezés. De az idő szubjektívizálásának nyoma sincs benne. Szerintem egyfelől *Juhász Ferenc* és *Nagy László*, másfelől *Benjámín* és *Garai Gábor* sem igen szerepelhetnek azonos formai törekvések példái gyanánt egymás mellett. Úgy hiszem, ezek a nevek és címek inkább irodalmunk sokszínűségét jelzik, mint valami egységes „modern” orientációját. A mai szocialista irodalmat általában is, egyes művekben is a hagyományosabb és újabb kifejező formák kísérletező vegyítése jellemzi. S a művek értékét korántsem a „modernebb” forma dönti el. Szolzsenyicin és Semprun között nem tudok értékkülönbséget, sőt „fejlődéstendenciát” sem felfedezni. Egyik hagyományosabb, másik modernebb formákat alkalmaz, de ezt valójában alig vesszük észre, annyira adekvátak tartalmaikkal.

Diószegi jó ügyet véd, amikor azt mondja, hogy a szocialista művészetben belül — ha valóban „érvényes” alkotásokról van szó — az újabb időmegoldások „nem egyszerűen az elidegenedés formái reflexeiz, hanem éppen ellenkezőleg, az elidegenedés leküzdéséért folyó humanus küzdelem objektívált formái”.¹⁶ De hozzá kellene tennie, hogy adott esetben a hagyományosabb formák is éppen ezt a funkciót töltik be. Másrészt — és ebben a polémiában ez is fontos — a polgári avantgarde java részéről pedig határozottan kimutatható, hogy *elszenvedvén a világot, az elidegenedett viszonyokat anarchikusan vagy fásulttan reagálja le, anélkül hogy megértené és fölébe kerekednék*. *Diószegi* megkísérli meghúzni a választóvonalat, de ez — véleményem szerint — nem sikerül neki. Nézeteltérésünk gyökere a „humanizmus”-vita interpretálásában keresendő.

A „humanizmus”-vitáról

Diószegi írásának legtermékenyebb gondolataival ott találkozunk, ahol a realizmus-vitát a társadalomtudományi, sőt — ami ennél is szélesebb fogalom — az antropológiai viták összefüggés-rendszerében próbálja megközelíteni. Gondolatmenete a következő: a marxista tudományosság (értve ezen a vonatkozó tudományok — szociológia, etika, pszichológia, biológia stb. — összességét) humanizmusa (humánnum-konceptiója, emberképe) vitában áll a keresztény és polgári humánnum-konceptiókkal. A vita számunkra kedvezőtlen pozícióból indult, mert a marxizmust a személyi kultusz légköre fékezte továbbhaladásában, s az emberre vonatkozó szaktudományi kutatások a polgári tudományosság monopóliumává váltak. Az újabb helyzetet jellemezve azt írja: „*Korunk marxista filozófusait, mintán leküzdötték a személyi kultusz torzításait, jözan, a valóságos helyzetet felmérő filozófiai készség jellemzi*.”¹⁷ Ennek eredményeként — ez a kikövetkeztethető további tétel — korunk szaktudományi ismeretanyagára támaszkodva kibontakoznak egy marxista antropológia körvonalai. Ehhez képest egyre sürgetőbbé válik a marxizmuson belül bizonyos korszerűtlen esztétikai koncepciók revíziója. Ezt végzi el az ún. realizmus-vita.

Itt a tanulmány gondolatmenetének nagyjából számunkra is elfogadható magját foglaltuk össze, s még egyszer hangsúlyozzuk: öröndetes tény, hogy ezek a gondolatok utat törnek az irodalomtudományban is. A következtetésekkel azonban, amelyek erre az alapra épülnek, már csak kritikai álláspontból tudunk közelíteni. S ezt már az ismertetett alapgondolatoknál kell kezdenünk. Azt hiszem, nem jól határozzuk meg a korunk marxista tudományosságán belül folyó vitát, ha „humanizmus”-vitának nevezzük. Ez ugyanis elfedi a folyamat általánosabb, ontológiai lényegét. Egy helyen a különböző „humanizmus-konceptiók” és a marxista álláspont közötti különbségről szólva *Diószegi* is utal erre. „*A marxista humanizmus nem 'eszméket' valósít meg, hanem magát az embert valósítja meg azzal, hogy az ember tudatos hatalma és ellenőrzése alá vonja mindazon erőket, feltételeket,*

¹⁶ Uo. 100. o.

¹⁷ Uo. 95. o.

amelyek az emberre, a szakadatlanul változó és újra-teremtődő 'emberi lényegre' hatással vannak."¹⁸ Nos, ha ez így van, akkor talán helyesebb konkrétebben fogalmazni, és azt mondani: e vitáknak közös kérdése, hogy miképp tud a szocializmus a saját lehetőségeinek színvonalára emelkedni. Ez egyben az egész emberiség további sorsának és útjának egyik legfontosabb kérdése is. A szocializmus viszonylag tartós átmenetként való felfogása gazdasági, szociológiai, szociálpszichológiai, erkölcsi stb. viszonyainak egyre figyelmesebb tanulmányozását írja elő. A kornak e követelményei és a konkrét társadalomtudományi kutatás előtt megnyílt lehetőségek: ez a valóságos alapjai a „humanizmus”-vitáknak. Ebben az összefüggésben nyerneek értelmet az olyan általánosabb filozófiai és közgazdasági fogalmak, mint az elidegenedés, az érték, értéktörvény körüli eszmecserek. S e viták megint a legszorosabb kapcsolatban vannak az ún. „mechanizmus”-vitával s a szocialista gazdaság szervezetének és irányításának gyakorlati átalakításával. Ez az a környezet, amelyben a konzervatív esztétikai nézetek ellen irányuló régebbi keletű elégedetlenségek tüze fellobbant. Nagyon is érthető a szembefordulás gesztusának hevessége, de vigyázni kell, hogy ne vessünk el valódi értékeket. Nem hiszem, hogy az elvetni való koncepciók olyan summázata (*Diószegi* egy zárójeles mondatában olvassuk) mint: „*Lukács-esztétika, a zsdanovista nézetek maradványai, kínaiak álláspontja*”¹⁹ — sokat használna. Hogy lehet ezeket egy napon említeni? Lukács György egész eddigi filozófiai és esztétikai működésének egyik központi gondolata az irracionizmus különböző válfajai elleni harc volt. Úgy hiszem, gyengéje is, de ereje is ebben gyökeredzik. Nyilvánvalóan ez gátolta őt abban, hogy közelebb kerüljön a modernebb stílustörékvésekhez. De egy olyan, részben „irracionalis” közegben, mint amilyen a művészet, irodalom világa, a filozófiai irracionizmus létező veszély.

Most már a polémia lényegére térve, azt kell megvizsgálnunk, miképp teremt kapcsolatot *Diószegi* az ún. „humanizmus”-vita és a tárgyalt esztétikai problémák között. Mi a humanizáció és az esztétikai tevékenység összefüggésének valóságos szerkezete? *Diószegi* egy fejezetkezdő meghatározását idézem: „*A szocialista realizmus vita központi témája az ember a művészetben téma.*”²⁰ Már ez is megkérdőjelezhető. Éppen a választott aspektus szempontjából legalább ilyen fontos ennek fordítottja: a „művészet a társadalomban” összefüggés. De nem érdemes itt megállni. Fontosabb a gondolatmenet lényegének feltárása. *Diószegi* András elképzelése szerint van egy „végeőül kitűzött emberideál”²¹ (másutt „új emberideál”-t, „a kommunista embert tetelező ideál”-t ír), s ennek kialakításában a művészet az emberi érzékek megőrzése és fejlesztése útján történő szüntelen újjáteremtéséhez.²² A forma igen, a koncepció maga azonban nem változik. Az érzékek humanizálását *D. A.* leválasztja, és logikailag szembefordítja a teljes humanizációs folyamattal, s ezt a konstrukciót a tartalom és forma összefüggésének mintájára képezi ki. Ez az alapja annak a koncepciónak, amelyet a *szocialista realizmus ma = szocialista tartalom + avantgarde formák* képlet segítségével lehet szemléltetni. Láttuk: ezt a nézetet hipotetikus formában *Klaniczay* Tibor néhány évvel ezelőtt már megfogalmazta, mostanában ilyen határozottan már nem igen fordul elő. De ha jól megnézzük *Diószegi* árnyaltabb tételait, valami hasonlóval találkozunk. A szocialista realista művészet alapvetően forradalmi újító természetét tartalmának új minőségeivel magyarázza, majd így folytatja: „*Ez éppen úgy megnyilvánul a végeőül kitűzött emberideált követővilágnézet befogadásában, mint a valóság bonyolult összefüggéseit, az ember új viszonylatait művésziileg föltáró új művészi formák teremtésére képes rugalmasságban.*”²³ Ez nagyon szépen hangzik, csak éppen nem igaz. A szocialista realizmus a forradalmi újító természetét egy forradalmi osztály törekvéseiből nyeri. Az osztály történelmi útján helyzete, viszonyai, törekvései, céljai változnak, s a szocialista művészet, amely végigkíséri útján, maga is változik. E folyamat során a hagyományozott értékek őrzése és új értékek teremtése egyaránt feladata. A tartalmakra, „jelentésekre” és formákra egyaránt vonatkozatható ez. A szocialista világnézet és a szocialista realizmus egyaránt az emberi történelem terméke. Forradalmiságuk lényege nem redukálható a „szakítás” mozzanatára. Gyakran

¹⁸ Uo. 102. o.

¹⁹ Uo. 94. o.

²⁰ Uo. 96. o.

²¹ Uo. 107. o.

²² Uo. 105. o.

²³ Uo. 107. o.

éppen a származtatottság elismerése jelenti a forradalmi felismerést. Hosszú ideig „forradalmian” lebecsültük az érték és az értéktörvény szerepét a szocializmusban. Most kezdjük komolyan venni és olyan új formákat is alkalmazni gazdálkodásunkban, amelyeknek számos eleme attól új, hogy régi. S ez nem paradoxon. Az új szerkezetbe kerülő régi elemek már nem régiak. Úgy hiszem, *Diószegi* tévedésének gyökere abban van, hogy a humanizáció és művészet helyesen feltételezett összefüggését szűken értelmezi.

Művészet és humanizáció

Diószegi fejtegetéseit olvasva többször találkozunk az „emberi lényeg” kifejezéssel. Ez a fogalom marxi értelmezésben rendkívül gazdag.²⁴ Igen röviden talán a következőképp foglalhatnánk össze: az emberi lényeg a munkából származik. Ezért elválaszthatatlan a társas, társadalmi léttől. Az ember csak más emberekkal való aktuális kapcsolatában lehet egyáltalában ember. A munka s az általa és rá épülő kapcsolatok teremtik meg a sokirányú felhalmozás folyamatát, amely az emberi történelem alapja. *Diószegi* Garaudya hivatkozva értelmezi a fogalmat, de általánosan fogalmaz. Emellett csak az aktivitás mozzanatát emeli ki, de hiányzik a munkára és a társadalmiságra való hivatkozás, szóval a marxi gondolat lelke. Továbbá az „emberi lényeg” marxi felfogásával teljesen összeegyeztethetetlen a „végcélul kitűzött emberideál” képzete. Pedig ezeket a szerző szemléletmódot egymással összefüggésben használja. Természetesen nincs ilyen „végcél”. Egyebek között azért sem, mert a célok a gyakorlatban alakulnak ki, s ez a gyakorlat szüntelenül módosítja a célok kitűzőjét is. „... a nevelőt magát is nevelni kell”²⁵ — írja *Marx* a *Feuerbach-tézisek*-ben.

A humanizációt lényegében három egymással folytonos kölcsönhatásban levő folyamatra bonthatjuk: Az emberek társadalmi és történelmi értelemben felfogott munkájuk során átalakítják, humanizálják *természeti környezetüket, emberi viszonyait és önnönmagukat*. Az érzékek humanizálása — amiről *Diószegi* ír — ez utóbbinak része. Az a folyamat, amelyet, nem egészen pontosan, az ember humanizációjának mondunk, nemcsak az érzékeket alakítja át. *Marx* a Gazdasági-filozófiai kéziratok sokat idézett mondataiban²⁶ ugyan az „emberi érzékiség gazdagságáról” ír, és ezt kiterjeszti messze a „hagyományos” öt érzéken túl. (Helyesen hivatkozik *Diószegi* az ún. „szellemi” érzékekre, sőt *Marx* „gyakorlati” érzékekről is ír ugyanott.) De mindebből nem következik, hogy ezek együtt kimerítik az ember humanizációs folyamatát, és arra a feltételezésre sem adnak alapot, hogy a művészeteknek csak ezekhez a — bármilyen széles értelemben felfogott — érzékekhez lenne közük. *Marx* szavai csak azt bizonyítják itt, hogy az ember, miközben átalakítja, humanizálja természetit környezetét — önmaga is átalakul. Még az állati elődökből hozott érzékei is átalakulnak és kiegészülnek. Ugyanabban a műben, két oldallal előbb *Marx* az embernek a világhoz való különböző viszonyait egy felsorolással szemlélteti: látás, hallás, szaglás, ízlés, tapintás, gondolkodás, szemlélés, érzékelés, akarás, tevékenykedés, szeretés. E felsorolás után — amellyel nyilván nem kívánta kimeríteni ezeket a kapcsolatokat — az ember *egyéniségének szerveiként* jelöli ezeket. Itt már nem az érzékelés, hanem a teljes pszichikus működés vonatkozásában állítja, hogy ezek „... a tárgyhoz való viszonyulásukban annak elsajátítását jelentik”.²⁷

A kérdés most már az, hogy az emberi személyiség e történelmi fejlődésében a művészet csak az érzékelés eszközeivel kerül-e kapcsolatba? Lehetséges-e, hogy a teljes humanizációs folyamat és a művészet között csupán az érzékelés viszonylag szűk hídja terem kapcsolatot? Induljunk ki a gyakorlat oldaláról. Vajon a hivatásos művész az alkotó tevékenysége során csak érzékeit használja? Nem, nyilván egész személyiségével részt vesz az aktusban, amelyet sokan — nem alap nélkül — keserves küzdelemnek írnak le. Vajon a falusi közösségek, amelyek egy lakodalmas tánc vagy egy halottsirató új és új változatait hozzák létre, csak érzékeikkel vesznek részt ebben a teremtésben — az Othello nézői vagy az Iván Iljics halálának olvasói csak érzékeik útján kapcsolódnak a művekhez? Az érzékelés, ha bármilyen széles értelemben használjuk is, a pszichikai működések elemi foka. Hogy a pszichikum egész bonyolult összefüggés-rendszeréből a különböző művészetek milyen funkciók során hatnak, a pszichikum mely részei vannak „tréningben” általuk; s hogy az alkotó és a befogadó (aki, mint ismeretes, másképp

²⁴ Lásd Márkus György tanulmányát: *Marx* fiatalkori művei ... Valóság, 1964/4. 9—26. o.

²⁵ *Marx*: *Tézisek Feuerbachról*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 8. o.

²⁶ *Marx*: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 73. o.

²⁷ Uo. 71. o.

ugyan, de szintén alkotó) szerepe itt milyen különbségek formájában jelentkezik — még nyílt kérdés. Az azonban valószínűnek látszik, hogy például a katartikus folyamat erősen igénybe veszi a teljes személyiséget. S ha igénybe veszi, akkor „őrzi” is, „fejleszti” is

A humanizációs folyamat tárgyi oldala a társadalmi ember „képre és hasonlatosságára” formálódó környezetet. Ha előbb a „teremtődő”, most a „teremtő” ember fejtegetésünk tárgya. Szerepel-e, és miként ez az aspektus Diószegi írásában? Egy helyen Garaudyra hivatkozik, s a művészet „teremtő” jellegét hangsúlyozza.²⁸ Ezután tárgyalja az emberábrázolás olyan problémáit, mint a „deformálás”, „transzformálás” különböző lehetőségei. Csakhogy e problémának szélesebb elvi háttere van Garaudynál. Többször utal erre. Sain-John Perse-tanulmányában a költészet évszázados fejlődését vázolja írja, hogy a költő egyre közönyösebb lesz a tárgy iránt, az alany egyre nagyobb jelentőségre tesz szert: „A műnek már nem annyira az a hivatása, hogy elmondja a világot, hanem az, hogy másik világot teremtsen.”²⁹ Ez már nem az „emberábrázolás” problémája. S ezzel a kérdéssel nem lehet nem szembeneézni, mert az egész avantgarde-esztétikának sarkalatos tétele. Kassák Lajos a „Mesterek közzöntése” című kötet Utószavában írja, hogy a mű nem „visszhangja, nem is tükröképe vagy magyarázata valaminek”. A művész mint alkotó „valami új, eddig még nem létező objektumot kíván létrehozni”.³⁰ Magyarázhatjuk ezt az elméletet úgy, hogy a kapitalizmusban egyre inkább magára maradó művész „külön világot” teremt a maga számára. Nem kétséges, hogy számos példát találhatunk ennek bizonyítására. És mégis olcsó megoldást választunk, ha csak ezt mondjuk. A módszeres kifejtés szándéka nélkül megkísérlek néhány összefüggést érinteni. A művészet kétségtelesen teremt, sőt bizonyos ágazatokban ez az önálló funkciója dominál. A természeti környezet humanizációja során nemcsak egyszerűen „ipari táj” keletkezik, nemcsak „hasznosak” az épülő objektumok. Igyekeznek szépek is lenni. S vannak városok, városrészek, amelyeknek ez sikerült is. Korunkban a várostervezésben egyre erősebben érvényesülnek tudatos esztétikai szempontok. A kertművészet, az iparművészet is művészet, s az ipar a maga gyártmányait „formatervezeteti”. Egy művészi épülettel vagy egy ornamentikával szemben állva valóban nem kérdezhettük: „mit jelent?, mit tükröz?” S ha el is hisszük, hogy az ornamentika ritmusa, arányai is a visszatükrözés bizonyos elvont formái³¹ — lényegében mégiscsak magára a műre kérdezzük, ha proporcióját, szimmetrikus vagy asszimmetrikus voltát firtatjuk. De nemcsak ezek, minden mű részt vesz a külső természet (vagy az ösztönvilág) humanizálásában. Minden mű teremtett, részei, belső arányai minden műnek vannak. Így hát valamely hagyományos vers vagy kép is vizsgálható jelentésétől függetlenül is. A fenomenológiai, strukturalista megközelítésnek ennyiben igaza van. De nem sokra megy ezzel az igazságával, mert abszolutizálja a nézőpontot. És az avantgarde-esztétikák, ha egy vers vagy kép nem-tükröző, „teremtett”, semmivel össze nem vehető természetét hangsúlyozva az építőművészetre hivatkoznak, elfeledkeznek arról, hogy ezt és vele a díszítő művészetet és más rokon ágazatokat ezer más szál köti a társadalomhoz, az ember szükségleteihez, igényeihez. S e művek esztétikai mérlegelésében e „külső” szempontok nyíltan beleszólnak. Ha egy verssel vagy festményrel kapcsolatban csak azt mondhatom el, hogy „van”, és hogy részei és színei is „vannak” — az a mű nem vesz részt a humanizációs folyamatban. Ha egy művet semmiféle emberi szükséglettel nem hozhatok vonatkozásba, az nem lehet művészet. Ha mesterségbeli erőnyei folytán képes részt vállalni az „érzékeny” humanizálásában, már fontos szolgálatot tehet. De jobban kell becsülnünk azt a művet, amely az érzékeny kívűl az egész személyiségre hat. Garaudy tanulmányai realizmusfelfogásának „parttalansága” ellenére számos termékeny gondolatot hoztak, s természetesen sem Picasso-, sem Saint-John Perse-, sem Kafka-tanulmánya nem szorítkozik a „teremtettséggel” bizonyítására. Ezért olvashatjuk haszonnal őket. A humanizációs folyamat legellentmondásosabban az emberi viszonyok vidékén halad előre. Meg sem kíséreltem, hogy itt e bonyolult, harmadik terület problémáit akárcsak közlatoosan is kifejtsem.

A sok kérdés között, amelyet ez az írás érint, de mégis nyitva hagy, van legalább egy, amely nem maradhat megválaszolatlan. Ha igaz — már pedig igaz —, hogy minden területen a munka és az erre épülő társas, társadalmi kapcsolatok eredményeként halad előre a humanizáció folyamata, hol a helye akkor a művészeteknek, a művészi tevékenységnek, a műveknek? Úgy tűnhet, hogy az a felfogás, amely az „érzékeny” humanizálásában határozta meg a művészetek szerepét — legalább megjelölt egy, a munkától elkülönülő specifikumot. És mi ezt nem tettük. Van-e ilyen specifikum? Természetesen van. Számos

²⁸ Diószegi András: Id. cikk 98. o.

²⁹ Parttalan realizmus? Európa Kiadó, 1964. 97. o.

³⁰ Kassák Lajos: Id. mű. Utószó.

³¹ Lukács György: Az esztétikum sajátosságai. Akadémiai Kiadó, 1965. 230—283. o.

marxista szerző tárgyalja is. Ez pedig a munka során kifejlődő *esztétikai érzék*, majd az *esztétikai képességek és szükségletek*. Ezek képezik az alapját eleinte a munkával s más közhasznú tevékenységgel differenciálatlan egységben létező művészi tevékenységnek, majd a művészetek elkülönülő gyakorlatának. *Miközben az ember humanizálja természeti környezetét, művészi módon is teszi ezt. S emberi kapcsolatait között kifejleszti a művészi kapcsolatokat, kapcsolattrendszereket, intézményeket, a maguk személyi és tárgyi specializációival.* Úgy hiszem, ha a humanizáció művészi oldalának *mindhárom területén* előrehaladnak kutatásaink — gyorsabb ütemet vesz esztétikai kultúránk kibontakozása.

Gondos Ernő

Az anyag és tudat viszonyának marxista felfogásához

Már több mint öt éve annak, hogy a Magyar Filozófiai Szemlében is megindult a vita az anyag és tudat viszonyáról és ezzel szoros összefüggésben az anyag lenini meghatározásáról. A téma — éppúgy, mint a külföldi marxista irodalomban — nálunk is heves vitákat váltott ki. Gondolataimat elsősorban egyrészt P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikkével kapcsolatban szeretném kifejteni, másrészt azokhoz a Szovjetunióban és a Német Demokratikus Köztársaságban már régebben felvetett kérdésekhez kapcsolódva, melyeket a hazai viták mindeddig méltatlanul mellőztek.

I.

Sipos elvtárs a tanulmányaiban már többször is vázolta az anyag és a tudat viszonya körüli problémák keletkezését. Részletesen elemezte, hogy a dialektikus materializmus két kiinduló pontja, a világ anyagi egységének, valamint az anyag elsődlegességének és a tudat másodlagosságának tétele Lenin egyes fejtegetéseinek egyoldalú, metafizikus értelmezése következtében hogyan vezetett a világ sajátos, dualista ízű megkettőződéséhez. Rámutatott arra is, hogy bizonyos társadalmi tényezők éppen napjainkban egyre sürgetőbbé tették az így keletkezett ellentmondások megszüntetését, a marxista anyagfelfogás továbbfejlesztését. A továbbfejlesztés szükségességének bizonyítására részemről mindössze két kérdéssel kívánok foglalkozni: a világ anyagi egységének és az anyag lenini fogalmának viszonyával, valamint a marxista filozófiának az objektív idealizmus elleni harcával, annál is inkább, mivel P. Kovács Ferencné és Bodnár István érvelésének középpontjában is ezek állnak.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak e kérdésekben Földesi Tamás hozzájárulásával polemizálnak. Földesi elvtárs, mint ismeretes, a világ anyagi egységének és az anyag fogalmának megvilágításában beállt torzulásokat egyebek között azzal kívánta érzékelteni, hogy kimutatta azt a logikai ellentmondást, amely egyes szerzőknél az anyag kategóriájának kettős értelmű használatából adódik. Rámutatott, hogy a marxista irodalom az anyag fogalmát egyrészt a tudatunkon kívül létező valóság, tehát a *külvilág* megjelölésére használja, s ebben a vonatkozásban az anyag fogalma szűkebb a világ, a természet fogalmánál, másrészt viszont az anyagot a *világgal*, a *természettel*, a *mindenséggel* azonos értelműnek tekinti, amikor is az anyag fogalma azonos terjedelmű a világ, a természet fogalmával. Ez utóbbi bizonyítására Leninnek azt a megállapítását idézi, amely szerint „Nincs semmi a világon, csak mozgásban levő anyag”, s a következőket fűzi hozzá: „Ez a tétel már csak egyetlen logikai osztályt ismer: az anyag osztályát, s ebben az összefüggésben a tudat nem mint az anyaggal szembenállítható jelenségek összessége jelenik meg, hanem az anyag egyik formájának tulajdonságaként.”¹

P. Kovács Ferencné és Bodnár István mindezt annak kimutatásával kívánták megcáfolni, hogy Földesi Tamás tévesen értelmezi Lenin kijelentését: „Földesi tévedésnek alapja, kiindulópontja az (és ebben osztozik az 'ontológiai' anyagfogalom összes hívével), hogy a helyes, dialektikus materialista tételt — 'a világ mozgó anyag' — hamisan interpretálja, jogtalanul felcsereéli azzal a hamis tétellel, amely szerint 'minden, ami létezik, anyag'. Valójában 'a világ mozgó anyag' tétel egészen mást fejez ki... Lenin felfogásában ugyanis 'a világ' és 'az anyag' ugyanazt jelenti: *a tudattól független és benne visszatükröződő objektív realitást.*” A világnak és az anyagnak ez az azonossága a vitatott

¹ Földesi Tamás: A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról Magyar Filozófiai Szemle, 1963/6. sz. 1126. o.

lenini idézetben a szerzők szerint „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 a 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.”²

E gondolatmenetet kétféleképpen lehet értelmezni. Vagy úgy, hogy az emberi tudat benne van a világban, és csak a *misztikus, isteni* (a szerzők kifejezésével élve: „további”) szellem nincs benne, s ez utóbbi ennek következtében nem is létezik, és ezért a világ anyagi természetű — vagy úgy, hogy a világban sem emberi, sem isteni tudat nincsen, és a világot éppen azért jelölhetjük az anyag kategóriájával, mert *semmiféle* tudat nincs benne. P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak nyilván ez utóbbi változat mellett vannak — hiszen az első értelmezés csak Földesi Tamás érvelésének igazát bizonyítaná —, azaz szerintük a világ a lenini fejtegetésekben mindenütt azonos a külvilággal, és így az „anyag” fogalomnak minden esetben a „külvilág”-gal azonos, szinonim jelentése van. Tehát a Földesi elvtárs által felállított ellentmondás önmagától feloldódik, látszatnak bizonyul.

A vitatott ellentmondás ilyen feloldását azonban véleményem szerint nem lehet elfogadni, mert ez csak újabb ellentmondásokhoz vezet. Nevezetesen ellentétbe kerülünk Lenin más, vitathatatlanul igaz megállapításaival, tételeivel, és ellentétbe kerülünk a világ anyagi egységének dialektikus materialista felfogásával. Ami az előbbit illeti, köztudomású, hogy Lenin a Materializmus és empiriokriticizmusban kifejezetten helyeselte Plehanovnak azt a megállapítását, hogy „a tudat az anyag belső állapota”, helyeselte Engelsnek azt a nézetét is, hogy „az anyagi (stofflich), érzékileg észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóság”, sőt Feuerbach egyik gondolatmenetéhez kapcsolódva ő maga is „a természet részecskéjének” nevezte az értelmet, azon megjegyzéseinek pedig, amelyekben a tudatot az anyag funkciójának, mozgásának, tulajdonságának nyilvánítja, se szeri, se száma.³ De ha a tudat az anyag belső állapota, — ha a tudat a természet részecskéje, akkor nyilván *benne is kell lennie* az anyagban, a természetben, továbbá ha a tudat az anyag mozgása, az anyag tulajdonsága, akkor igen furcsának kell találni egy olyan elképzelést, amely szerint az anyag a világban van, de a mozgása, tulajdonsága már nincs a világban. Ha a tudat nincs benne a világban, akkor egyáltalán hol van?

Nem lehet egyetérteni a szerzőnek azzal a megállapításával sem, hogy a világot azért nevezzük anyaginak, mert nincs benne semmiféle, sem emberi, sem „további” tudat. A világ anyagi egységének materialista tétele ugyanis — tudtommal — nem azt mondja ki, hogy a világban nincs tudat, hanem azt, hogy a reális, az ember által megismerhető világon *kívül* nincs valami „szellemi túlvilág”, hogy nincs semmiféle misztikus „szellemi lényeg” sem a bennünket körülvevő dolgokban, jelenségekben, sem a tudatunkban, sem a világ bármely más részében. Így fogta fel a világ anyagi egységet minden materialista filozófia, s ez a felfogás fejeződik ki Marx, Engels és Lenin írásaiban is.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak, véleményem szerint, ott követik el a hibát, hogy abból a lenini tételből, hogy a világ nem érzetkomplexum, nem tudattartalom, hanem érzeteinken és tudatunkon kívül és tőlük függetlenül létezik, azt a következtetést vonják le, hogy a világ a lenini filozófiában azonos a külvilággal, és így az érzet, a tudat ki van zárva ebből a világból. Ez a következtetés azért nem helytálló, mert a világ és az emberi tudat viszonyának metafizikus felfogásán, a „külvilág” és a „külső világ” azonosításán alapul. A világ *egyes, konkrét* dolgai jelenségei (a kövek, a fák, a molekulák, az elektronok stb.) az emberi tudathoz képest *külvilágok*, mert e tudaton kívül léteznek, és mert e tudat viszont rajtuk kívül létezik. De *a világ általában*, mint az egyes konkrét dolgok összessége, nem külvilág az emberi tudathoz képest, hanem *külső világ*, ami azt jelenti, hogy nem a mi tudatunkban, hanem tudatunkon kívül és tőle függetlenül létezik, viszont a mi tudatunk nem létezik e világon kívül és tőle függetlenül, hanem maga is csak ennek a világnak egyik jelensége, mozzanata. A „külső világ” tehát sokkal *dialektikusabb* fogalom, mint a „külvilág”, és az anyag marxista felfogásában beállt torzulások nem utolsósorban éppen abból származtak, hogy *egyes szerzők a külső világ és a tudat Lenin által megfogalmazott dialektikus viszonyát a külvilág és a tudat metafizikus viszonyának értelmezték.*

² P. Kovács Ferencné — Bodnár István: A marxista — leninista filozófia anyagfoglalmáról. Magyar Filozófiai Szemle, 1965/2. sz. 310. és 311. o.

³ Vö. Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 73., 74., 141., 36., 77., 224. stb. o.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak a világ anyagi egységének tételével kapcsolatban egy másik vonatkozásban is bírálattal illetik Földesi Tamás gondolatmenetét. A következőket írják: „A világ anyagságának és anyagságában 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 *elsődteljesnek* tartja a tudathoz képest. Az a materialista elv, amely szerint 'a világ egysége anyagságában van', annyit jelent, hogy a tudat, a szellem kizárólag az emberi agy termékeiként létezik, mint a rajtuk kívül fekvő, tőlük függetlenül létező anyag képmásai. . . A monizmus egyáltalában nem szenved attól csorbát, ha a tudat létezését — másodlagos létezését — elismerjük.”⁴

A szerzők e fejtegetésüket szemmel láthatóan az egyik döntő érvek tekintik Földesi elvtárs (és általában az ún. „ontológiai anyagfogalom” hívei) ellen, pedig itt voltaképpen csak egy nem létező koncepciót cáfolnak meg. A monizmus persze hogy nem szenved csorbát attól, ha a tudat létezését elismerjük, de ki tagadja itt a tudat létezését? Sipos János a vita során már többször és nyomatékosan leszögezte, hogy az általa is védelmezett felfogás *nem tagadja a tudat, az emberi szellem létezését, és a világ más jelenségeitől, például a kövektől, a fáktól, a kémiai elemektől stb. való minőségi különbségét, mindössze azt hangsúlyozza, hogy ebben a tudatban nincsen semmiféle természetfeletti, semmiféle misztikus, a természet egyéb jelenségeitől elvileg különböző valami, éppen ezért ez a tudat maga is az egyedül létező anyagi világ része.* P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak nem veszik észre, hogy amikor azt mondják, hogy a tudat az anyagból származik, az anyag terméke, az emberi agy funkciója, a külvilág tükörképe stb., akkor maguk is pontosan azt állítják, amit Sipos János, csak nem nevezik nevén a gyereket. *A tudat maga is az egyedül létező anyagi természet része, maga is az anyagi természet jelensége, mint bármi más a világon — ezt jelenti a tudat anyagsága, és semmi egyebet.*

A szerzőket (és általában a tudat anyagságát tagadó elvtársakat) bizonyára az zavarja itt meg, hogy amikor az emberi tudatról beszél, az idealizmus és a materializmus is a „szellem”, a „szellemi” kifejezést használja. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a „szellem” kifejezések alatt az idealizmus és a materializmus is ugyanazt érti. Az idealizmus az emberi tudatot, az emberi szellemet istenhez és az egyéb túlvilági szellemekhez hasonlóan a világ egyéb dolgaitól, jelenségeitől merőben különbözőnek, *elvileg* másnak, „a természettel eleve ellentételezettnek” fogja fel, míg a materializmus a tudatot a világ ugyanolyan, természetesen minőségileg különböző jelenségeinek tartja, mint bármi mást. Az idealista felfogás ennek következtében kizárja, hogy a tudat, a szellem anyagi, viszont a materialista felfogás — és így a dialektikus materializmus is — szükségszerűen feltételezi azt.

De ha így van, akkor messzemenően igaz Földesi elvtársnak az a megállapítása, hogy a tudat ebben az összefüggésben nem mint az anyaggal szembeállított valami jelenik meg, hanem az anyaggal *együtt* (mint annak belső állapota, részecskéje, tulajdonsága) áll szemben egy feltételezett, de nem létező szellemi túlvilággal, hogy tehát az anyag kategóriája nem korlátozódik a külvilágra, hanem átfogja mind a kül-, mind a belvilágot, azaz az egész természetet, a mindenséget. S így ténylegesen ellentmondás keletkezik, ha az anyag fogalmát egyszer a külvilággal, másszor a világgal azonos jelentéssel használjuk.

2.

A világ anyagi egysége körül keletkezett problémák mellett az anyagfelfogás továbbfejlesztésének szükségességét bizonyítják azok az ellentmondások is, melyek az objektív idealizmus elleni harcban léptek fel. Világos képet kapunk ezekről az ellentmondásokról, ha megvizsgáljuk Georg Klaus „Jezsuiták, isten, anyag” című könyvének azt a fejezetét, amelyben Klaus G. A. Wetternek az anyag marxista fogalma elleni támadását ismerteti és bírálja.

Wetter a marxista filozófia ellen írt könyvében (Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion) az alapvető hibát, belső ellentmondást abban látja, hogy a marxista filozófusok állandóan összecserélik a materializmus és a realizmus fogalmát. Ez szerinte már Engels „Ludwig Feuerbach”-jában megtalálható: Engels „azonosítja a két problémát — a gondolkodás és a lét viszonyának, valamint a szellem és a természet viszonyának problémáját. „A gondolkodás és a lét viszonyának” kérdése számára egyenlő azzal a kérdéssel, hogy „mi az eredendő, a szellem vagy a természet”, sőt mi több, ezzel a további kérdéssel is: „isten teremtette-e a világot vagy mind-

⁴ P. Kovács Ferencné—Bodnár István: Id. cikk 309. o.

öröktől fogva meg van-e a világ?" Majd Wetter hozzáteszi, hogy „A ‚materializmus‘ és a ‚realizmus‘ fogalmainak összekeverése döntővé vált a ‚materializmus‘ fogalmának egész későbbi szovjet értelmezése szempontjából.”⁵

Ami Wetternek Engels elleni támadását illeti, azzal kapcsolatban Klaus helyesen mutat rá, hogy Engels „Ludwig Feuerbach”-jában nyoma sincs a materializmus és a realizmus összekeveredésének, de megfélekedezik arról, hogy a materializmus és a realizmus fogalmainak ez a felcserélése napjaink marxista irodalmában *valóban* végbement, és erre Wetter érzékenyen tapint rá. Támadásának ezt a viszonylagos igazságtartalmát I. M. Bochenski talán Wetternél is világosabban fogalmazza meg: „Mint realista, éppúgy lehet valaki materialista, mint spiritualista, mivel a realizmus csak a gondolkodástól független lét elismerését követeli, és önmagában még nem határozza meg, hogy ez a lét anyagi vagy szellemi.”⁶ Vagyis arról van szó, hogy amikor a marxista filozófia az objektív idealizmustól határolja el álláspontját, akkor nem elég a külvilág dolgainak, jelenségeinek az *emberi* tudattól való függetlenségét hangsúlyozni, hanem ki kell emelni ezeknek a dolgoknak, jelenségeknek (beleértve magát az emberi tudatot is) a *túlvilági* szellemeiktől, istenektől és általában mindenféle misztikus erőktől független, sőt nélkülük való létezését. Azaz nem elég pusztán csak a lenini definíció idézése, mert az önmagában csak a szubjektív idealizmussal szemben határolja el a materializmust, hanem Lenin Materializmus és empiriokriticizmusának egész gondolatvilágát, és általában Lenin egész filozófiáját kell szembehelyezni vele.

Klaus szerint az anyag lenini fogalma (pontosabban annak helytelen, eltorzított értelmezése) „akkor nem lenne alkalmas a materializmus és a realizmus — például Wetter realizmusa — megkülönböztetésére, ha az emberi tudat mellett még más tudat is léteznék. A lenini meghatározás ezért előfeltételezi, hogy az emberi tudat az egyetlen tudat. Előfeltételezi továbbá, hogy az ember és tudata a természet egy része, s hogy az emberi tudat csak az anyag meghatározott formájának történelmileg létrejött tulajdonsága.”⁷ Csakhogy Klaus ezzel az érveléssel voltaképpen azt bizonyítja be, amit meg akar cáfolni. Mert az igaz, hogy a lenini meghatározás előfeltételezi, hogy nem létezik semmiféle természetfeletti tudat, semmiféle isten, és hogy az ember tudata is a természet része s a természet fejlődésének terméke, de *éppen azért*, mert mindezt *csak előfeltételezi, de nem foglalja magában*, az anyag marxista fogalmának kifejtésekor nem elegendő, ha csak Lenin néhány ismert tételét ismételtetjük, és megfélekedünk azoknak a materialista elveknek a kifejtéséről, amelyeket Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus”-ban *valóban feltételezett*.

Földesi Tamás az idézett hozzászólásában mindezt részletesen és meggyőzően kifejtette. Hozzászólását bírálva P. Kovács Ferencé és Bodnár István elvtársak tagadják, hogy a marxista filozófiának az objektív idealizmus elleni harcában bármiféle torzulás is bekövetkezett volna. Szerintük Földesi elvtárs azért jutott a cikkében kifejtett nézetekhez, mert tévesen fogja fel az objektív idealizmus lényegét: „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. . .”⁸ Ennek igazolására a többi között arra is hivatkoznak, hogy maga Marx és Engels is úgy bírálta a hegeli abszolút szellemet, hogy kimutatta azt az utat, ahogyan Hegel az emberi tudatot abszolút eszmévé változtatta át.

A szerzőknek teljesen igazuk van abban, hogy az objektív idealizmus „isten” fogalma az emberi tudat kivetítése a világegyetembe, és hogy az objektív idealizmusnak nem pusztán csak az a lényege, hogy olyasminnek a létezését feltételezi, ami nem létezik — és ezt senki, sem Földesi Tamás, sem más nem tagadja. Ezért az emberi tudat és a külvilág viszonyának megoldása *valóban* kulcs isten és a világ viszonyának megoldásához, de csak akkor, hogyha *alkalmazzuk* erre a viszonyra. Ez az alkalmazás viszont egy sor olyan problémát vet fel, amely a külvilág és az emberi tudat viszonyában *nem rejlik benne*, ezért abból deduktíve nem is vezethető le, és másrészt: a külvilág és az emberi tudat viszonyának helyes megoldása a természetfeletti, szellemi túlvilág megcáfolásának nem az egyedüli kulcsa.

⁵ Idézi Georg Klaus: Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth, 1960. 160. és 161. o.

⁶ I. M. Bochenski: Der sowjetische-russische dialektische Materialismus. Idézi Klaus. Uo. 164. o.

⁷ Uo. 178. o.

⁸ P. Kovács Ferencé—Bodnár István: Id. cikk 311. o.

Marxnál és Engelsnél a hegeli filozófia bírálatában központi szerepet játszik annak kimutatása, hogyan válik az emberi tudat abszolút szellemmé, hiszen köztudomású, hogy Hegelnek az abszolút eszme önfejlődésének kidolgozásához szinte kézzelfoghatóan az emberi tudat kialakulása és fejlődése szolgált modellként, de sem Marx, sem Engels soha nem korlátozták az idealizmus és a vallás bírálatát erre a kérdésre. A vallás bírálatánál például legalább ilyen fontos volt a társadalmi okok feltárása, vagyis annak kimutatása, hogy a világnak földi világra és túlvilágra való hasadása csak annak jele, hogy maga ez a földi világ, az emberi társadalom meghasonlott önmagával, kibékíthetetlen részekre, osztályokra szakadt. De az idealizmus és a vallás megcáfolásában óriási szerepük van a természettudományoknak is, amelyek a világ mind teljesebb és teljesebb megismerésével egyre messzebbre űzték az isteneket az emberek világából és gondolkodásából. Éppen ezért nem lehet egyetérteni P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak azon kijelentésével, hogy isten létezését kizárólag azon a vonalon lehet cáfolni, hogy rámutatunk az isteni szellemnek az emberi tudatból való származására. Az ilyen felfogás megengedhetlenül *leszűkíti* a marxizmusnak az objektív idealizmus és a vallás elleni érveit.

Az objektív idealisták „isten“-fogalmában nemcsak az a lényeges, hogy az emberi tudat abszolutizmusából származik, hanem legalább ennyire — ha nem még inkább — az is, hogy ez az isten, ez a szellem már *minőségileg más*, mint az emberi tudat, emberi szellem. Az idealisták szerint az emberi szellem mindössze részesedik az isteni tökéletességben, ennek mindössze halvány visszfénye. Az idealisták felfogásában inkább az emberi szellem hasonló az isteni szellemre, mintsem fordítva. És ezzel, azt hiszem, hogy P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak is tökéletesen tisztában vannak. S hogy ezt a valóságos tényállást mégis igen sajátos módon interpretálják, azt részemről csak azzal tudom magyarázni, hogy helytelen álláspontot védelmeznek, és ezért torzúlnak el náluk kénytelen-kelletlen az ilyen nyilvánvaló igazságok. Csak így tudom felfogni azt a kijelentésüket is, hogy „az objektív idealizmus a világot nem általában az *emberi* tudattól tartja függetlennek, hanem a *szubjektum*, az egyén tudatától”.⁹ Tudtommal az objektív idealizmus nemcsak az egyes embertől, hanem általában az embertől, az emberiségtől is függetlennek tartja a világot, és éppen ezért objektív idealizmus az objektív idealizmus. Tudtommal a szubjektív idealizmus az, amely — hogy elkerülje a szolipszizmus zsákutcáját — a világot általában az emberi tudattól teszi függővé.

Mindezek a kérdések tehát, amelyeket eddig megvizsgáltunk, arról tanúskodnak, hogy az anyag és tudat viszonyának az elmúlt években szokásossá vált megvilágításában tényleges, valóságos ellentmondások léptek fel, amelyek nem oldhatók meg úgy, hogy egyszerűen tagadjuk létezésüket, mert ez — anélkül, hogy megoldaná őket — csak újabb ellentmondásokhoz, a marxista filozófia újabb tételeinek eltorzításához vezet. Ezért a megoldás, a kibontakozás útját az anyagról alkotott felfogásunk továbbfejlesztésében kell keresni.

3.

Mint ismeretes, az anyag marxista felfogásának differenciáltabb kifejtését sürgető filozófusok a továbbfejlesztés útját abban az irányban vonták meg, hogy a marxista filozófia az anyag és a tudat különbsége, ellentéte mellett hangsúlyozza az egységüket is, azaz emelje ki a tudatnak azt a vonását is, hogy a tudat a természet más jelenségeihez hasonlóan maga is *anyagi*, maga is az anyag fogalma alá tartozik. Azok az elvtársak, akik ellene vannak az anyagfogalom ilyen értelmű továbbfejlesztésének, álláspontjuk védelmére általában két érvet hoznak fel. Az egyik érvelés szerint a tudat azért nem tartozik az anyagi jelenségek sorába, mert bár az anyagból származik, azaz anyagi eredetű, maga nem anyagi, nem anyagi természetű. A másik érvelés elismeri, hogy a tudat anyagi természetű, de azt hangsúlyozza, hogy nem anyag, hanem az anyag mozgása, az anyag tulajdonsága, az anyag mozgása, tulajdonsága pedig nem azonosítható magával az anyaggal.

Az anyag és tudat viszonyáról folyó magyarországi vitának egyik érdekes sajátossága, hogy a vitában mindeddig csak az első koncepció merült fel (ezt a felfogást képviseli mind Gondi József, mind P. Kovács Ferencné és Bodnár István), szemben más szocialista országokkal, ahol az eszmecserék központi problémáját inkább a második kérdés alkotja. Gondi József, P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársaknak azzal a nézetével, hogy a tudat nem-anyagi, részemről nem kívánok behatóban foglalkozni, mivel Sipos János, valamint az előttem hozzászóló elvtársak részletesen megvizsgálták ezt a problémát. Mindössze azokra a kijelentéseikre szeretnék reflektálni, hogy a tudat anyagi-

⁹ Uo. 312. o.

nak nevezése antimarxista, elítélendő felfogás, mert ellentmond Lenin tételeinek, hogy az ún. „ontológiai anyagfogalom” hívei nem kiegészítik, nem pontosabbá teszik Lenin vagy Engels tételeit, hanem tagadják őket.

Nos, a tudat anyagának nevezése kétségtelenül ellentmond Lenin néhány megállapításának (azoknak a megállapításoknak, melyekben Dietzgen nézeteit bírálva tiltakozik a tudatnak az anyag fogalma alá foglalása ellen), de korántsem mond ellent a lenini tételek túlnyomó részének, és ráadásul éppen azoknak nem, amelyekben Lenin az anyagot határozza meg. Mint ismeretes, Lenin szerint az anyag egyetlen filozófiailag lényeges tulajdonsága az, hogy tudatunkon kívül és tudatunktól függetlenül létezik. De feltehető a kérdés, hogy tudatomon kívül és tudatomtól függetlenül létezik-e egy másik ember tudata? Ha igen, akkor annak a tudata, s következőképpen az én tudatom is anyagi, ha nem akkor a másik ember tudata csak az én tudattartalmam, érzetkomplexumom, s viszont az én tudatom csak e másik, valójában nem létező tudat tartalma, komplexuma. Nyilvánvaló, hogy a marxista filozófiával csak az első válasz egyeztethető össze. Vagyis az anyagnak Lenin által felállított kritériuma érvényes a tudatra is, és így a tudat maga is az anyag fogalma alá tartozik, maga is anyagi.

Az anyagfogalom ilyen kiterjesztése ellen természetesen lehet tiltakozni, lehet kétségbevonni e kiterjesztés jogosságát, de akkor az anyag lenini kritériuma mellé további kritériumot vagy kritériumokat kell felvenni. Erről tanúskodik P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak következő megállapítása is: „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 szintéziséként jelentkezik.” Ehhez megjegyzés a lábjegyzetben: „Ezért kell külön kiemelni az objektív jelleg mellett az 'anyagi' jelzést, ha a tudattól függetlenül létező jelenségről van szó.”¹⁰ A szerzők szerint tehát annak eldöntéséhez, hogy valami anyagi-e vagy pedig nem, nem elégséges a lenini kritérium, az a kritérium, hogy objektíve, tudatunktól függetlenül létezik.

De ha így van, akkor igen problematikusvá válik egy olyan kérdésfeltevés, hogy ki az, aki kiegészíti, pontosabbá teszi Lenin tételeit, és ki az, aki tagadja őket, s a kérdés most már csak úgy tehető fel, hogy ki mit tagad Leninből?

A kérdésnek azonban van egy másik oldala is. Mint már említettem, a Szovjetunióban és a Német Demokratikus Köztársaságban több filozófus a tudat anyagi volta mellett foglal állást, de ugyanakkor úgy vélik, hogy a tudat nem sorolható az anyag fogalma alá. Ennek bizonyítására természetesen ők is újabb kritériumot vesznek fel az objektívítás lenini elve mellé. Mivel ez a kérdés a Magyar Filozófiai Szemle hasábjain (Sipos János egyes utalásszerű megjegyzésein kívül) mind ez ideig fel sem vetődött, engedtessek meg, hogy röviden ismertessem a külföldi viták néhány megállapítását.

4.

A Szovjetunióban V. P. Tugarinov egyik tanulmánya foglalkozott összefüggően a vitatott kérdéssel. Kifejtette, hogy az anyag fogalmának van ontológiai aspektusa is, és a lenini meghatározások is „kifejezik az anyagfogalom ontológiai és gnoszeológiai oldalának egységét”. Az anyag ontológiai jellegű meghatározása magától Engelstől származik, aki a dolgokat mint *testileg létezőket* foglalta az anyag fogalma alá. „Lenin szintén nemegyszer azonosította az anyag fogalmát a 'fizikaival', a 'fizikai léttel', a 'fizikai világgal', úgy határozta meg az anyag mozgását, mint testek mozgását.” A fizikai felfedezések nem cáfolták meg az anyag testiségét, dologságát, ellenkezőleg, éppen a mező kvantáltóságát bizonyították be: „a fizikai mezőnek mint tiszta testetlenségnek, tiszta dologiatlanságnak, tiszta kölcsönviszonynak, kölcsönhatásnak, tiszta mozgásnak az elképzelése e kölcsönhatások hordozója, szubsztrátuma vagy szubsztanciája nélkül, 'az állítmánynak alany nélkül' való elképzelése — megalapozatlan mind a materializmus, mind pedig a fizika tudománya szempontjából.” Nem nevezhetünk mindent anyagnak, ami objektíve létezik, „meg kell különböztetnünk az 'anyag' (szubsztrátum), 'anyagiság' (tulajdonság) és 'anyagi viszony' fogalmakat egymástól.” A társadalomra vonatkoztatva például „nem használhatjuk az 'anyag' terminust, nem beszélhetünk 'társadalmi anyagról’... Helyesen is tesszük, mivel a szubsztrátum, az anyag mindenütt egy: nincsen sem fizikai, sem kémiai, sem biológiai, sem társadalmi anyag. Az anyag fogalma utal mindazon viszonyok

¹⁰ Uo. 315. o.

hordozójára (kiemelés — F. I.), melyek mozgásának különböző formáiban létrejönnek.” Az, hogy egyes marxista filozófusok tagadják az anyagnak mint szubsztanciának a szerepét, a „gnoszeologizmussal” kapcsolatos. „Valóban, ha a marxista filozófia csak gnoszeológia, ha nincs joga úgy tanulmányozni az objektív világot, ahogyan az önmagában, az emberi tudattól függetlenül létezik, akkor e filozófia alapvető fogalma — az anyagfogalom — is meg van fosztva legfőbb ontológiai jellemzőjétől, attól, hogy minden dolog szubsztrátuma.”¹¹

A Német Demokratikus Köztársaságban K. Zweiling ugyanezt a koncepciót fejtegette ki (természetesen kisebb eltérésekkel). Rámutatott, hogy Lenin megszabadította az engelsi anyagfogalmat történelmi korlátozottságától, vagyis a testiséggel, a dologisággal (Stoff) való azonosításától, de megőrizte annak pozitív, helyes vonását, azt, hogy az anyag minden változás hordozója, szubsztrátuma: „Lenin azonosítja az anyagot a természetben levő 'alannal' — ami ugyanaz a megfogalmazás, amit Marx és Engels használtak a materialista álláspont jellemzéséhez Hobbesnál. . . A lenini megfogalmazás számos későbbi torzítása miatt — amelyek azt állítják, hogy az energiai is, tehát az anyagnak egyik tulajdonsága is, objektíve, valóságosan létezik, következetesen szintén anyag — szükségésnek mutatkozik a szokásos és helyes értelmezés mellett minden lényegest magában foglaló megfogalmazását Lenin saját szavaival és Marx és Engels szavaival így megvilágítani: Anyag az, ami objektíve, valóságosan mint *szubjektum* létezik, aminek vannak ugyan tulajdonságai, de maga már nem tulajdonság, nem attribútuma valami másnak.”¹²

Ezt az álláspontot képviselte Zweiling a Humboldt Egyetem vitáján is. A hozzá szólók közül koncepcióját támogatta H. Vogel, D. Schulze és H. Scheler. Vogel például hangsúlyozta, hogy az anyag mint hordozó, mint szubjektum nem jelenti az anyagot mint magánvalót, mivel az anyag csak tulajdonságain keresztül létezik, de a fogalmi visszatükrözésben mégis meg kell különböztetni az anyag tulajdonságait az anyagtól. Homályosnak nevezte Gösslernek azt a megfogalmazását, hogy a tömeg, az energia, a törvényszerűség, a tér és az idő stb. szintén az anyaghoz tartoznak. Ha az „anyaghoz tartoznak” kifejezésen azt értjük, hogy az anyag fogalmába bele vannak foglalva, úgy ez hamis, ha azt értjük, hogy elválaszthatatlanul összefüggnek vele, úgy ezt senki sem vitatja.¹³

Az anyag és az anyag tulajdonságainak, mozgásának stb. megkülönböztetése mellett érvel idézett könyvében Klaus is. Klaus hangsúlyozza, hogy az anyagnak minden tulajdonsága, így a tudat is anyagi, de azon a nézeten van, hogy ez nem jelenti azt, hogy a tudat is anyag: „Helyes az a megállapítás — Dietzgennel ellentétben —, hogy a tudat, a szellem vagy a gondolat nem anyag. Mik hát akkor? Ezek az anyag meghatározott mozgásformájának *tulajdonságai*. Igen gondosan meg kell azonban különböztetnünk valamely dolgot a maga tulajdonságaitól. A marxizmus — leninizmus tudományosan helyesen állapítja meg a gondolkodás helyét az anyagi világ rendszerében azáltal, hogy a gondolkodást az anyag meghatározott mozgásformája tulajdonságának tekinti. Ez magában foglalja, hogy a tudat, a szellem és a gondolkodás se nem az anyag meghatározott formája, se nem maga az anyag.”¹⁴

E koncepciónak tehát — mint e rövid ismertetésből is kitűnik — az a lényege, hogy nem lehet mindent anyagnak nevezni, ami objektíve létezik, mert az anyagnak objektivitása mellett az is nélkülözhetetlen kritériuma, hogy tulajdonságainak, mozgásának hordozója, szubsztrátuma. E felfogásnak kétségtelen pozitívuma, hogy sok olyan értékes gondolatot és kérdésfeltevést tartalmaz, amelyek jelentős mértékben elősegíthetik az anyagfogalommal kapcsolatban felmerült problémák megoldását (így például képviselőinek nagy része a tudatot, mint az anyag egyik tulajdonságát, anyagi természetűnek tekinti). E koncepció egészével és lényegével, a javasolt út irányával azonban, véleményem szerint, nem lehet egyetérteni. S úgy érzem, hogy Sipos elvtárs nem differenciál eléggé, amikor úgy tünteti fel, hogy az általa felvetett értelmezés, valamint Tugarinov, Zweiling és a többiek álláspontja lényegileg azonos. Szerintem inkább arról van szó, hogy a Sipos elvtárs által — és a jelen cikkben általam is — védelmezett felfogás néhány ponton érintkezik Tugarinovék és Zweilingék álláspontjával, de irányát, lényegét tekintve ellentétes azzal. S ez a többi között abban is megmutatkozik, hogy ez a koncepció a világgal, a mindenséggel azonosítja az anyagot, míg Tugarinov, Zweiling és mások a szubsztrátumra, a hordozóra korlátozzák azt.

¹¹ V. P. Tugarinov: Az anyagfogalom vitatott kérdései. Szemelvények a dialektikus materializmus köréből. I. Az anyag. Tankönyvkiadó, 1965. 63., 67. és 70. o.

¹² K. Zweiling: A lenini anyagfogalom és a modern atomfizika. Uo. 18., 19. és 23. o.

¹³ Vö. D. Schultze: Vita az anyagfogalomról. Uo. 79 — 80. o.

¹⁴ Klaus: Id. mű 173. o.

Az anyagnak a tulajdonságok, változások hordozójára, alanyára való redukálása véleményem szerint több vonatkozásban is problematikus. E koncepció egyik legfőbb hibája, hogy *metafizikus választalat húz a szubsztátum és a tulajdonság, a hordozó és a hordozott közé*. Az természetesen igaz, hogy minden dolognak, jelenségnek vannak olyan mozzanatai, melyek viszonylag gyorsan változnak, módosulnak, és vannak olyan oldalai is, melyek ezekkel szemben viszonylag változatlanok, maradandók, de ez a különbség — éppen *viszonylagossága* következtében — nem jogosít fel arra, hogy a dolgok, jelenségek lényegének csak e változatlanabb, maradandóbb oldalakat tekintsük, hogy a dolgokat jelenségeket úgy fogjuk fel, mint amelyek tulajdonságaiktól és mozgásuktól függetlenül és azok nélkül is kész, befejezett, ugyanazon dolgok. Hiszen köztudomású például, hogy az az élőanyag, amely nem végez anyagcserét (tehát nem végzi a rá legjellemzőbb mozgást), többé már nem él, hanem holt anyag, noha részecskéit, alkotó elemeit (azaz szubsztátumát) tekintve nem különbözik az élőanyagtól.

Az anyagnak és az anyag mozgásának, tulajdonságainak elválasztása voltaképpen a mechanikus szemlélet maradványa. A mechanikában tűnik ugyanis egy dolog a mozgásától, viszonyaitól függetlennek, mivel makroszkópikus szinten egy dolog lényegéhez képest annak mechanikai állapota valóban külsődleges (például egy vasgolyó, akár mozog, akár nem). De a mozgásnak, a tulajdonságoknak ez a külsődlegessége a mechanikán kívül már nem áll fenn, sőt nem áll fenn a mechanikában sem, ha az mikrofizikai jelenségekre vonatkozik (például a foton nem foton, ha nem mozog).

A szubsztátum és mozgása, a hordozó és a hordozott tulajdonság valójában *dialektikus* viszonyban áll egymással, aminek egyik lényeges oldala a szubsztátumnak mozgássá, tulajdonsággá és megfordítva: a mozgásnak, tulajdonságnak szubsztátummá való átsapása, amely az anyagi világ összes formáján végigkísérhető. Az élet — és ezen belül a tudat is — a biológiai szubsztátum mozgása, tulajdonsága, viszont a biológiai szubsztátum nem más, mint egy specifikus kémiai szubsztátumnak, a fehérjéknek és a nukleinsavaknak a mozgásformája, tulajdonsága, de maga a kémiai szubsztátum pedig a fizikai szubsztátum specifikus mozgása, attribútuma, és így tovább. Vagyis a természetben sehol sincs áthatolhatatlan szakadék a szubsztátum és mozgása, a hordozó és a hordozott tulajdonság között, ezért teljesen jogosulatlan az az eljárás, amely az anyag (Materie, материя) fogalmát a kezzelfogható, a *mindennapi gyakorlatban szubsztanciálisnak* számító dolgokra (Stoff, вещество) korlátozza, és kizárja az anyag fogalmából a mozgást, a tulajdonságot és a többi jelenségeket.

Amikor Tugarinov, Zweiling, Klaus és más filozófusok az anyagot a kezzelfogható, a viszonylagos nyugalommal rendelkező tárgyakra szűkítik le, *megragadnak a mindennapi gyakorlat és szemlélet antropomorfizáló felfogásánál, s a bennünket körülvevő tárgyak viszonylagos nyugalomát abszolút nyugalommá változtatják*, és ahelyett, hogy a mozgást, a változást tennék meg a világ lényegének, a világ, az anyag alapelveül a nyugalmat tüntetik fel. Találón mutat rá erre Sipos elvtárs is: „A mozgás és a mozgó valami szétválasztása csak a megismerés során, mesterségesen, elvonatkoztatás útján lehetséges. Vajon a 'dolog' a maga valóságában nem 'folyamat'? A 'dolog' lényege nem éppen mozgásában, változásában, fejlődésében adott?”¹⁵

Az anyagnak ezt a mindennapi fogalmát természetesen jogosan használhatjuk és használjuk is a mindennapi életben (ugyanúgy, ahogy a mindennapi életben ma is a geocentrikus világkép talaján állunk), hiszen a mindennapi gyakorlatban valóban csak az számít anyagnak, szubsztanciának, ami kezzelfogható, gyúrható, törhető, alakítható, mivel például mozgásból vagy térből nem lehet gépeket vagy kabátokat készíteni. De amikor a világot tudományos, filozófiai szemszögből vizsgáljuk, szükségszerűen túl kell lépniünk a világ megismerésének ezen a szintjén, és ez, úgy látszik, még filozófusoknál sem megy olyan könnyen. (Ráadásul nálunk még az is nehezíti a helyzetet, hogy a magyar nyelvben — szemben például az oroszral és a némettel — egyetlen szó van mind a mindennapi, mind a filozófiai anyagfogalom jelölésére.)

Az anyag és mozgása, tulajdonságai szétválasztásának másik fő hibája, hogy ez a felfogás *egy tulajdonságok nélküli, tiszta szubsztancia, tiszta anyag feltételezéséhez vezet*, ami viszont azt vonja maga után, hogy az így felfogott szubsztancia *változatlan, mozdulatlan, teljesen homogen szubsztanciává válik*. Idézett írásában maga Tugarinov is foglalkozik ezekkel az ellenérvekkel, és leszögezi, hogy ezekkel a vádakkal egyetlen szovjet filozófust sem lehet illetni. Tugarinov e kijelentését azonban saját maga cáfolja meg, amikor azt írja, hogy „a szubsztátum, az anyag mindenütt egy: nincsen sem fizikai, sem kémiai, sem biológiai, sem társadalmi anyag”. Ez a koncepció ugyanis pontosan azt

¹⁵ Sipos János: Kérdések, amelyek elöl nem lehet kitérni. Magyar Filozófiai Szemle 1961/5. sz. 805. o.

mondja ki, hogy a világ különböző jelenségei csak más és más mozgásformái az egységes, mindenütt azonos anyagnak, amely ennek következtében — mint alapanyag — tökéletesen homogén és *abszolúte változatlan* szubsztancia, hiszen ha változnék, mozogna, akkor lennie kellene valaminek, ami változik, mozog, de akkor valójában ez a valami lenne a szubsztancia, és így tovább. Vagyis ennek a felfogásnak a hívei úgy járnak, mint azok a természettudósok, akiket Engels ← Helvetius nyomán — azért bírált, mert az anyagot mint olyant akarták megtalálni.

E koncepciónak a mechanikus materialista állásponttal való rokonsága abban is megmutatkozik, hogy csak azt tekintti reális, anyagi létezőnek, amiből az egyes dolgok, jelenségek létrejönnek, de magukat az így létrejött dolgokat, jelenségeket már kizárja az anyag fogalmából. Kétségtelen ugyan, hogy a magasabb rendű mozgásforma nem tartalmaz mást, mint alacsonyabb rendű mozgásformához tartozó dolgokat, jelenségeket és azok mozgását, és ebben az értelemben visszavezethető az utóbbira, de a magasabb mozgásforma az anyagnak éppoly sajátos, (viszonylag) önálló formája, mint az alacsonyabb: „a komplexumban levő 'elemi' tárgyak sajátos kölcsönhatása és struktúrája egy új 'egészet' hoz létre, azaz e komplexum egy *belsőleg egységes rendszert* alkot, amely . . . a különböző folyamatokban éppoly egységesként lép fel, mint az elemei a maguk sajátos (az alacsonyabb mozgásformához tartozó) folyamataikban. Az így létrejött egységek (sejt, organizmus stb.) éppoly reális, sui generis anyagi létezők, mint azok az elemek (molekula, atom, elemi részecskék stb.), amelyek őket alkotják. . .”¹⁶

Az anyagnak a mozgás, a változás hordozójára, „alanyára” való redukálása határozottan ellentmond Lenin felfogásának is. Fentebb láttuk, hogy Zweiling — igen helyesen — maga mutat rá arra a történelmi korlátra, amelyet Engelsnél az anyagnak a testi-séggel, dologisággal való azonosítása jelent, és amelyen a lenini anyagfogalom túllépett, de úgy véli, hogy az engelsi felfogásból Lenin megőrizte azt a vonást, hogy az anyag minden változás hordozója, szubsztrátuma. Az igazság azonban az, hogy Lenin sem az anyag meghatározásánál, sem az anyagfogalom kifejezésénél nem húzott válaszfalat az anyag és mozgása, az anyag és tulajdonságai közé. Az energetizmus bírálatánál például a következőket válaszolta Bogdanov egyik kérdésfeltevésére: „Mintha csak Akimovot hallanók, aki azzal vádolta az iszkrásokat, hogy programjukban a proletariátus szó egyszer sem fordul elő alanyesetben! Akár azt mondjuk, hogy a világ mozgásban levő anyag, akár azt, hogy a világ anyagi mozgás, ez mit sem változtat a dolgon.” Azzal a kérdéssel kapcsolatban pedig, hogy van-e az energiának hordozója, ezt írta: „Ha az energia mozgás, akkor ön csak áttolta a nehézséget az alanyról az állítmányra, csak átformálta azt a kérdést, hogy az anyag mozog-e, azaz a kérdéssé, hogy anyagi-e az energia. Vajon tudatomon kívül az embertől és az emberiségtől függetlenül megy-e végbe az energia átalakulása, vagy pedig csak eszmékkel, szimbólumokkal, egyezményes jelekkel stb. van dolgom? Ezen a kérdésen bukott meg az 'energetikai' filozófia. . .”¹⁷ Lenin e fejtegetéseiből azt hiszem világosan látható, hogy az anyag meghatározásánál az objektivitás mellé nem vett fel további kritériumot, sem a szubsztrátum kritériumát, sem mást.

Tugarinovnak abban a megállapításában, hogy a fizikai mező nem tiszta kölcsönhatás, nem tiszta mozgás, természetesen van egy nagyon is jogosult mozzanat, az a mozzanat, hogy a változás, a mozgás mindig valaminek a változása, mozgása, hogy tehát a mozgásnak, a tulajdonságoknak *mindig van hordozója is*. A hordozónak és a hordozottnak ez a különbsége azonban mint már fentebb kimutattam nem abszolút, hanem viszonylagos, és így a természet egyetlen jelenségéről sem mondható el, hogy csak szubsztrátum, vagy csak tulajdonság. Szubsztrátum, mozgás, tulajdonság stb. együtt alkotják a világ dolgait, jelenségeit, és kölcsönösen átcsapnak egymásba.

Hogy Tugarinov, Zweiling és mások voltaképpen hol követik el a hibát, az szemmel láthatóan megmutatkozik Vogelnek abban az idézett kijelentésében, hogy noha az anyag csak tulajdonságain keresztül létezik, a „fogalmi visszatükrözésben mégis meg kell különböztetni az anyag tulajdonságait az anyagtól”. Az anyag tulajdonságait valójában nem az anyagtól kell megkülönböztetni, hanem egymástól, például a szubsztrátumot *mint tulajdonságot* a mozgástól, a tértől, az időtől stb. mint tulajdonságtól, hiszen a *szubsztrátum a hordozó éppoly csak tulajdonsága az anyagnak, mint a mozgás, a tér, az idő és más egyéb tulajdonságok*. Ha azt a jelenséget, hogy a mozgásnak, a tulajdonságoknak mindig van hordozójuk, nem az anyag *egyik* tulajdonságának fogjuk fel, akkor visszacsúszunk arra a mechanikus materialista állásponttra, amely az anyagot csak mint tömegszerű, tehe-

¹⁶ Márkus György: A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. Magyar Filozófiai Szemle, 1962/6. sz. 927. o.

¹⁷ Lenin: Id. mű 252. és 253. o.

tetlen, diszkrét és áthatolhatatlan anyagot tudta elképzelni, és amelyet a fizika XIX. század végi és XX. századi fejlődése megcáfolt, vagyis kihajítjuk a marxista filozófiából mindazt a pozitívumot, amit Engels, de különösen Lenin az anyagfogalom továbbfejlesztésével hozott.

És mindez, véleményem szerint, nemcsak Tugarinov, Zweiling, Vogel és mások koncepciójára érvényes, hanem P. Kovács Ferencné, Bodnár István és Gondi József elvtársak felfogására is. Hiszen — mint láttuk — mindkét álláspont mögött az a nézet húzódik meg, hogy az objektivitás lenini kritériuma nem elégséges valamely dolog, jelenség anyagságának eldöntéséhez, s a különbség mindössze csak abban áll, hogy míg az előbbiek ezt nyíltan kijelentik, addig az utóbbiak csak hallgatólagosan teszik. Sajnos, az említett elvtársak mind ez ideig nem fejtették ki, hogy mit értenek az objektivitás mellett az anyagi jelenségek „anyagi” voltán, de úgy érzem, nem tévedek, hogy bizonyára valami olyasmit, amit Tugarinov és Zweiling hordozónak, szubsztrátumnak nevez.

A felsorolt érvek alapján, azt hiszem, egyértelműen megállapítható, hogy az anyag nem korlátozható a mozgás és a tulajdonságok hordozójára, szubsztrátumára, és így a mozgás, a tér és az idő, és általában a tulajdonságok (köztük a tudat is) nem zárhatók ki az anyag fogalmából. „A világ mozgó anyag” tétel éppen azt mondja ki, hogy az anyag az egész világot, a világ minden részecskéjét átfogja, kitölti, és így a világnak, azaz az anyagnak minden részecskéje, mozzanata a világnak, az anyagnak a részecskéje, mozzanata. A kérdés most már csak az, hogy mit jelent a világnak és a világ minden jelenségének anyagsága, és mit jelent az, hogy a világ minden jelensége az anyag fogalma alá tartozik. Erre a problémára, véleményem szerint, a filozófia alapvető kérdésének elemzéséből kaphatjuk meg a választ.

5.

Azt, hogy a filozófia alapvető kérdése az anyag és tudat viszonyának kérdése, a marxista filozófusok általában nemigen vitatják, abban azonban már nincs ilyen egyetértés, hogy mit is kell érteni ezen a kérdésen. Az anyag marxista felfogásában beállt torzulások a filozófia alapkérdésének megvilágítására is rányomták bélyegüket, mégpedig abban az irányban, hogy sokan úgy állítják be a dolgot, mint a filozófia alapvető kérdése az anyag és az emberi tudat viszonyának kérdésével lenne egyenlő.

Földesi Tamás az idézett tanulmányában szembeszállt az anyag és a tudat viszonyának ilyen leszűkítésével, és kifejtette, hogy az anyag és tudat viszonyának kérdése magában foglalja az anyag és a túlvilági, isteni szellem viszonyának kérdését is. P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak polemizálnak Földesi Tamás e nézetével, és a következőket írják: „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. . .” Vagy másképp megfogalmazva: „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)”¹⁸.

A szerzőknek az objektív idealizmusról alkotott felfogását bírálva fentebb már kimutattam, hogy noha az isteni tudat az emberi tudat abszolútizálásából származik, minőségileg más, mint az emberi tudat, s ezért nem lehet „beleérteni” az emberi tudatba. Amikor az anyagot szembeállítjuk az emberi tudattal (ahol vagy az a kérdés, hogy anyagi-e a tudat, vagy az, hogy a világ tudatunkon kívül és tőle függetlenül létezik-e), még nem állítjuk szembe az isteni tudattal, a túlvilági szellemekkel (ahol is a kérdés az, hogy teremtette-e valaki a világot, vagy a világ öröktől fogva létezik-e). Nem az istenek alkották saját képükre az embereket, hanem fordítva: az emberek „teremtettek” maguknak isteneket, és ebben a vonatkozásban az anyag és tudat minden viszonya mögött *végző soron* az anyag és az emberi tudat viszonya rejlik, de csak ebben a vonatkozásban. Mert ha egyszer ezek az eszmék, képzetek az emberek fejében létrejöttek, akkor a világot már ezekhez a *ténylegesen nem létező* istenekhez, szellemekhez is lehet viszonyítani. S az ilyen viszonyítás nem értelmetlenség, az értelmetlenség ugyanis nem a viszonyításban van, hanem a viszony egyik oldalában, a nem létező szellemekben, istenekben.

És annak, hogy az anyagot a mi érzeteinkhez, a mi tudatunkhoz való viszonyában határozta meg, korántsem az az oka, hogy minden más viszonyítást értelmetlenségnek tartott, hanem az, hogy Lenin a „Materializmus és empiriokritizmus”-ban a machizmus, végső soron a szubjektív idealizmus ellen harcolt, az ellen az idealizmus ellen, amely éppen az emberi tudatba, az emberi érzetekbe próbál belekapaszkodni.

¹⁸ P. Kovács Ferencné—Bodnár István: Id. cikk 313. és 317. o.

Hogy a filozófia alapvető kérdése nem korlátozódik az anyag és az emberi tudat viszonyára, hanem magában foglalja az anyag és a túlvilági szellem, az isteni tudat problémáját is, az Engels „Ludwig Feuerbach”-jában olyan határozottan megmutatkozik, hogy Engels fejtegetéseinek interpretálása is szükségtelennek látszik. Mindössze arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy Engels a gondolatmenete során egyáltalán nem is említi azt a kérdést, hogy a külvilág dolgai, jelenségei tudatunkon kívül és attól függetlenül léteznek-e, vagy pedig nem. És ez korántsem az engelsi fejtegetések szubjektív korlátozottságát jelenti, hanem azt, hogy Engels idejében ez a probléma nem volt központi, élő kérdés, mivel a materializmus és idealizmus harca akkor a materializmus és az objektív idealizmus között zajlott. A szubjektív idealista kérdésfeltevések, mint ismeretes, csak a XIX. század végén és a XX. század elején, tehát Lenin idejében kerültek újra a filozófiai viták homlokterébe, és Leninnek éppen az a nagy érdeme, hogy kidolgozta és a kor tudományos szintjére emelte a *filozófia alapkérdésének ezt a másik oldalát*.

Annak következtében, hogy a filozófia alapvető kérdése átfogja az anyag és a természetfeletti szellem viszonyának problémáját is, az anyag és az emberi tudat viszonyának is két oldala alakult ki: egy ontológiai és egy gnoszeológiai oldal — amint ezt Sipos elvtárs már nemegyszer részletesen kifejtette. Ontológiailag az anyag és tudat viszonyát az jellemzi, hogy egységük a meghatározó és különbségük, ellentétük a viszonylagos, míg gnoszeológiai vonatkozásban egységük a viszonylagos és ellentétük a domináló. (Tehát korántsem arról van szó, hogy ontológiailag nincs ellentét az anyag és a tudat között, hanem arról, hogy ez a különbség, ellentét ebben a vonatkozásban viszonylagos.) Az anyag és tudat ontológiai egysége azt jelenti, hogy maga a tudat is e világi, nem természetfeletti „szellemi”.

Eszerint a filozófia alapvető kérdését is igen differenciáltan kell felfognunk, olyan kérdésként, amely két történelmileg kialakult problémát foglal magában: egyrészt az anyag és a tudat viszonyának, másrészt az anyag és a túlvilági szellemek, istenek viszonyának problémáját. És ez utóbbit, véleményem szerint nem lehet azonosítani még az anyag és az isteni, abszolutizált tudat kérdésével sem, mert a vallás, valamint az ókori és középkori objektív idealizmus isteni, szellemei inkább „cselekvő”, „alkotó”, mintsem „gondolkodó” lények, mivel voltaképpen nem is az emberi tudat, hanem az emberi cselekvőképesség, az emberi munkafolyamat abszolutizálásából jöttek létre. Istennek mint eszmének, tudatnak való felfogása csak az újkorban, különösen a hegeli filozófiában válik uralkodóvá.

Az anyag dialektikus materialista fogalmában a filozófia alapvető kérdésének e két, egymással szorosan összefüggő oldalára adott materialista válasz kristályosodik ki egy egységes, de komplex fogalomban. Eszerint az a tétel, hogy „a világ anyag”, azt mondja ki, hogy *a világ mind az emberi tudattól, mind a valójában nem létező túlvilági szellemeiktől, istenektől függetlenül létezik*, és minden, ami létezik, tehát maga az emberi tudat is, ennek az egyedül létező anyagi világnak a részecskéje, oldala, mozgása, tulajdonsága stb., azaz *anyagi*.

Az anyag ilyen meghatározása is megköveteli, hogy az objektivitás, a tudatunktól való függetlenség kritériuma mellé más, további kritériumot is megadjunk, azaz hogy a lenini definíciót kiegészítsük, tovább fejlesszük. De ez a további kritérium, a túlvilági szellemelekről, istenektől való függetlenség kritériuma — szemben Tugarinov, Zweiling, valamint P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak kritériumával — nem korlátozza az anyag lenini fogalmának terjedelmét, hanem *tartalmilag gazdagítja* ezt a fogalmat, és alkalmassá teszi arra, hogy *mint definíció is* elhatárolja a marxista álláspontot nemcsak a szubjektív, hanem az objektív idealizmustól is.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István helyesen mutatnak rá, hogy a marxista filozófia nem dolgozhat két, egy gnoszeológiai és egy ontológiai anyagfogalommal. Jogosan bírálják Földesi elvtársat, hogy nem mondja meg világosan, valóban két anyagfogalomra gondol-e, és ha igen, akkor hogyan képzei el az egyeztetésüket. Az igazsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy Földesi Tamás mindezt csak mintegy hangosan gondolkodva fejtette ki, és végül is a Sipos elvtárs által javasolt koncepció mellett kötött ki, amely pedig — mint ismeretes — egy anyagfogalmat használ, amelynek két oldala, egy ismeretelméleti és egy ontológiai oldala van, annak megfelelően, haogy az idealizmusnak is két változata alakult ki.

Az, hogy az anyag marxista fogalma a filozófia alapkérdésére adott dialektikus materialista válasz kikristályosodása, egy meghatározásba való összesűritése, egyben arra is rávilágít, hogy *az anyagot filozófiaiilag csak a világnézeti kérdésfeltevésekkel szoros összefüggésben lehet kielégítően definiálni*. Eppen ezért a Sipos elvtárs által felvetett meghatározásnak semmi köze ahhoz a felfogáshoz, amelyet Tugarinov mint „ontológiai” meghatározást javasolt. Tugarinovnak abban teljesen igaza van, hogy a marxista filozófia

nemcsak „gnoszeológia”, hogy joga van „úgy tanulmányozni az objektív világot, ahogyan az önmagában, az emberi tudattól függetlenül létezik”, de magának az anyagnak a filozófiai fogalma kizárólag csak úgy oldható meg, ha az anyagot a tudattal, ill. a túlvilággal állítjuk szembe. Ez a lenini tételek elévülhetetlen vívmánya, és minden más megoldás — mint arról Tugarinov és Zweiling anyagfogalma is tanúskodik — a mindennapi vagy a szaktudományos anyagfogalomhoz való visszatéréshez vezet.

Tehát a filozófia alapvető kérdésének vizsgálata is csak megerősíti azt a nézetünket, hogy az anyag nem korlátozható sem a külvilágra, sem a mozgás és a változások hordozójára, hiszen a világ minden részének, jelenségének közös, egyetemes tulajdonsága az, hogy mind az emberi tudattól, mind az idealizmus által feltételezett túlvilági szellemektől, istenektől függetlenül létezik. Azaz a világ és az anyag azonosak, egybeesnek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy „a világ anyag” tétel üres tautológia lenne, mert noha a „világ” és az „anyag” fogalmak azonos terjedelműek, *tartalmilag* nem azonosak, nem egyenlők, az „anyag” fogalom ugyanis egy olyan sajátos és magasabb szintű ismeretet tartalmaz a világról, ami a „világ” fogalomban nincs benne. Ez utóbbiban elsősorban azok a jegyek dominálnak, melyek mint térbeli kiterjedést, csillagászati objektumot, illetve mint az ember környezetét jellemzik a világot, míg az „anyag” fogalom filozófiai fogalom, vagyis a világnak világnézeti szempontból fontos, lényeges vonásait tükrözi vissza.

Vajon azt jelenti-e ez, hogy helyeselnünk kell az olyan kijelentéseket, hogy a mozgás anyag, a tér és az idő anyag, a tudat anyag? Véleményem szerint nem, de korántsem azért, amiért Tugarinov, Zweiling, Klaus és más elvtársak gondolják, azaz nem azért, mert a mozgás, a tér és az idő, a tudat stb., nem hordozó, nem szubsztrátum. Ezen ítéletek helyessége szerintem azért vonható kétségbe, mert éppen a világ és az anyag azonosága, egybeesése következtében az „anyag” mint állítmány vagy a világról mint egészről állítható, vagy ennek a világnak *objektíve is viszonylag önálló* részéről. Így mondhatjuk azt, hogy az elektron, a közet, az ember stb. de ezek mozgásáról, tulajdonságairól már nem tehetjük ezt, mert a mozgások, tulajdonságok stb. nem a világ részei, hanem a világ részeinek oldalai, mozzanatai. Viszont az elektron, a közet, az ember nem mint mozgásától, tulajdonságaitól megfosztott szubsztrátum alkotja az anyag konkrét formáját, hanem mint a viszonylag állandóbb („szubsztrátum”) és viszonylag változóbb (mozgás, tulajdonság) oldalak *szerves, elválaszthatatlan egysége*. Ez első pillantásra talán lényegtelen mozzanatnak tűnik, de — mint Tugarinovék álláspontjának elemzésénél láttuk — valójában nagyon is lényeges különbség.

Ugyanakkor a világnak minden része, oldala, tulajdonsága a világnak, az anyagnak a része, oldala, tulajdonsága, tehát *anyagi*. Ezért az a megállapítás, hogy a mozgás, a tér és az idő, a törvényszerűség, a tudat stb. az anyaghoz tartoznak — szemben Vogel idézett véleményével — nemcsak azt jelenti, hogy elválaszthatatlanul összefüggnek vele, hanem azt is, hogy *az anyag fogalma alá tartoznak*. Az anyag átfogja az egész világot, s így a világ egyetlen jelensége sem állhat az anyag fogalmán kívül. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a világ dolgai, jelenségei specifikus jegyeikkel vesznek részt az anyagfogalomban, hanem azt, hogy mindegyiküknek közös, általános tulajdonsága az anyagiság, a tudattól, ill. a túlvilági szellemtől való függetlenség.

Így tehát a szokásos módon felfogott tudatról nem mondhatjuk azt, hogy anyag, hanem „csak” azt, hogy anyagi. Ez a felfogás azonban, véleményem szerint, *leszűkíti a tudatot az önrudatra és akaratra*, holott a tudatnak ezek a (kétségtelenül nem lényegtelen) mozzanatai kiszakíthatatlanul bele vannak ágyazva a fiziológiai-pszichikai folyamatok egészébe, és így szerintem *helyesebb a tudatot mint e fiziológiai-pszichikai folyamatok összességét, egységét felfogni*. Annál is inkább, mivel a pavlovi kutatások egyértelműen bebizonyították, hogy a materialista pszichológia csak akkor lehetséges, ha a pszichikumot nem valamiféle „tisztá” lelki tartalomnak tekintjük — mint azt a freudi koncepció teszi —, hanem reflextevékenységnek, az objektum és a szubjektum között lejátszódó anyagi folyamatok bonyolult komplexumának. Az így felfogott tudat viszont már nemcsak az anyag mozgása, tulajdonsága, hanem az anyag egyik, magasrendűen szervezett formája.

6.

Azoknak az elvtársaknak az érvelésében, akik helytelenítik az anyag és tudat viszonyának az eddigiekben felvázolt megvilágítását, nagy — ha nem döntő — szerepet játszik az a megfontolás, hogy Lenin kifejezetten tagadta a tudat anyaginak nevezésének az anyag fogalma alá való foglalásának jogosságát. Mint ismeretes, Lenin a következőképp vélekedett Dietzgen ehhez hasonló felfogásáról: „De ezeket az egészen világos materialista tételeket Dietzgen még ilyesmivel toldja meg: 'Mindazonáltal a nem-érzéki képzet

is érzéki, anyagi, azaz valóságos. . . A szellem nem különbözik jobban az asztaltól, a fénytől, a hangtól, mint ezek a dolgok egymástól.' Ez nyilvánvalóan helytelen. Az, hogy a gondolat is, az anyag is 'valóságos', azaz létezik — igaz. De aki a gondolatot anyagnak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és az idealizmus összekeverése felé. Itt inkább arról van szó, hogy Dietzgen nem fejezte ki magát szabatosan. . . Dietzgen helytelenül fejezi ki azt a gondolatot, hogy az anyag és a szellem különbsége is *viszonylagos, nem mértéktelen*. Ez igaz, de ebből nem a materializmus elégtelensége, hanem a metafizikus, antidialektikus materializmus elégtelensége következik.¹⁹

Leninnek Dietzgen zavaros nézeteivel szemben való óvatossága érthető, de mint arra Földesi elvtárs rámutatott, „ontológiai nézőpontból a lenini tételt is meg lehet fordítani, ebben az összefüggésben ugyanis az a tétel érvényes, hogy 'aki a gondolatot *nem* nevezi anyagnak, az hibás lépést tesz a materializmus és idealizmus összekeverése felé mert a gondolkodás vagy a gondolat tisztán szellemi jelenségként való értékelése utat nyit az anyagi világon kívül létező jelenségek elismerése számára.”²⁰

Természetesen Lenin több kérdésben teljesen jogosan bírálja Dietzgent. Például Dietzgen a következőket mondja: „A megrögzött idealisták azt állítják, hogy minden dolog gondolat, mi ellenben azt kívánjuk megértetni, hogy a gondolati dolgok és az anyagi dolgok egyazon nem két fajtái, s hogy mindkét fajtájú dolgoknak közös természetük miatt és a józan logika céljából különös neveiken kívül még közös család- vagy általános nevet is kell adnunk. Ahol ezt felismerték, ott az idealisták és a materialisták közti összecsapás szócsatározássá süllyed.”²¹ Dietzgen itt szemmel láthatóan nagyot téved, de nem abban, hogy mind a gondolatot, mind a dolgokat anyagnak („egyazon nem két fajtájának”) tekint, hanem abban, hogy az idealizmus és a materializmus harcát szócsatározásnak nevezi. Ugyancsak nagyon szerencsétlenül fogalmaz akkor is, amikor azt írja, hogy ki kell bővíteni a materializmust, vagy hogy őt akár idealistának is lehetne nevezni. De amikor azt írja, hogy „a nem-érzéki képzet is érzéki, anyagi, azaz valóságos”, és hogy a „szellem nem különbözik jobban az asztaltól, a fénytől, a hangtól, mint ezek a dolgok egymástól”, akkor — véleményem szerint — igenis nagyon pontosan fogalmazza meg az anyag és tudat viszonyának azt az oldalát, hogy „az anyag és a szellem különbsége is *viszonylagos, nem mértéktelen*”.

Természetesen felmerül a kérdés, hogy ha így van, akkor miért bírálta Lenin Dietzgen felfogását. Úgy érzem, hogy erre a kérdésre Sipos elvtárs már vitaindító cikkében megválaszolt, amikor rámutatott, hogy Lenin Dietzgent egyrészt meggondolatlan kijelentéseiért bírálta, másrészt azért, mert egyoldalúan csak az anyag és tudat ontológiai egységét emelte ki, és nem hangsúlyozta ismeretelméleti szembenállásukat, vagyis azt az oldalt, amely Lenin idejében a filozófiai harcoknak éppen központi kérdése volt.

Ezzel kapcsolatban érdekes, hogy fejtegetéseikben sokan, így például Gondi József is, Lenin Dietzgen-kritikáját úgy értelmezik, mintha az a vulgáris materializmus bírálata volna, megfelelőekze arról, hogy Lenin Dietzgent többször is dialektikus materialistának nevezi, a többi között éppen azért, mert tagadta az ellentétek túlzott, „mértéktelen”, metafizikus szembeállítását, és hallgatva arról is, hogy Dietzgen Lenin szerint éppen arra szegezte figyelmét, hogy „elhatárolja magát a vulgáris materializmustól”. A marxista szerzők egy része hajlik arra, hogy a vulgáris materialistáknak a tankönyvekben olvasható azon nézetét, hogy az agy úgy választja ki a gondolatot, mint a máj az epét, készpénznek vegye, és szó szerint értse. „Valójában azonban — írja Klaus — némileg másképp áll a dolog. Vogt ugyanis, mint Büchner nyomatékosan hangsúlyozza, a 'bizonyos mértékig durván kifejezve' fordulatot használta, vagyis nála az anyag és a gondolkodás viszonyának az epe és máj viszonyával való összehasonlítása csupán a szemléletességet szolgálja. De Büchner még ezt az analógiát is bírálta, mint vulgárisat. Nem tudunk szabadulni attól a benyomástól, hogy sok szerző nem ismer mást a vulgáris materialistákról, mint Engelsnek a materializmus 'vulgarizáló házalóira' vonatkozó megjegyzését.”²²

Fel lehet vetni persze azt a problémát is, hogy amikor Lenin az anyag és tudat ellentétének viszonylagos jellegéről beszél, miért nem fejté ki pozitíve is, hogy miben is áll ez a viszonylagos jelleg. Ennek — mint azt Sipos elvtárs is kimutatta — elsősorban az az oka, hogy a filozófiai harcok konkrét szükségleteinek megfelelően Leninnek mindenképp előtt az anyag és tudat ismeretelméleti ellentétét kellett kidolgoznia és hangsúlyoznia. De emellett, szerintem, az is szerepet játszott, hogy Leninnek még nem álltak rendelkezé-

¹⁹ Lenin: Id. mű 227. o.

²⁰ Földesi Tamás: Id. cikk 1129. o.

²¹ J. Dietzgen: Ausgewählte Schriften. Berlin 1954. Idézi Klaus: Id. mű 170. o.

²² Klaus: Id. mű 174. o.

sére azok a szaktudományos eredmények, amelyek megadták volna a *konkrét választ* az anyag és tudat ismeretelméleten túli egységének mibenlétére. Ezt a problémát Lenin világosan meg is fogalmazta: „Az 'elem' szócska, amelyet (mint látni fogjuk) sok naiv ember valami újdonságnak, valami felfedezésnek tekint, voltaképpen, csak összekuszálja a kérdést egy semmitmondó szakkifejezéssel, valami megoldás vagy haladás hamis látszatát kelti. Ez a látszat hamis, mert valójában még behatóan kutatni kell azt, hogyan függ össze az állítólag egyáltalán nem érzékelhető anyag azzal az anyaggal, amely ugyanazon atomokból (vagy elektronokból) áll, és ugyanakkor az érzékelés világosan kifejezett képességével van megáldva. A materializmus világosan felveti ezt a még megoldatlan kérdést, s ezzel a kérdés megoldására, további kísérleti kutatásokra ösztökél. A machizmus, vagyis a zavaros idealizmus egyik válfaja elhomályosítja a kérdést, s a kongó, semmitmondó 'elem' szóval letérit a helyes útról.”²³

Ugyanerről tanúskodik a „Filozófiai füzetek”-nek az a megjegyzése is, amelyet Lenin Plehanov „N. G. Csernisevszkij” című könyvének egyik gondolatmenetéhez fűzött:

„Az egyik minőségtől a másikig húzódó logikai távolság mérhetetlenül nagy, vagy jobban mondva, nincs köztük semmiféle, sem kicsiny, sem nagy logikai távolság, mert nincsenek egymással semmilyen logikai viszonyban. Ebből látjuk, hogy teljesen különneft minőségeknek egy tárgyban való egyesülése a dolgok általános törvénye.” Ugyanez a helyzet azzal a minőséggel is, amelyet érzékelési és gondolkodási képességnek nevezünk. E képességnek az élő organizmus úgynevezett fizikai minőségeitől való távolsága mérhetetlenül nagy. Ám ez nem gátolja, hogy egy és ugyanazon szervezet minősége legyen, amely szervezet rendelkezik kiterjedéssel is, a mozgás képességével is...”²⁴

nem mérhetetlenül
(bár még nem ismerjük
ezt a "mértéket")

Mindezeket figyelembe véve véleményem szerint csak akkor járunk el helyesen, ha a lenini tételeket, fejtegetéseket *keletkezési körülményeikkel összefüggésben* vizsgáljuk, valamint ha beágyazzuk őket az anyagról alkotott materialista felfogás történelmi fejlődésébe. Cikkeiben Sipos elvtárs már többször is vázolta, hogy az anyagfogalom milyen történelmi alakuláson ment keresztül (megjegyzendő, hogy a felfogását bíráló hozzászólók mind ez ideig meg sem kísérelték, hogy álláspontjukat filozófiatörténeti tényekkel bizonyítsák.) Sipos János fejtegetései nyomán a lenini anyagfogalom filozófiatörténeti helyét és jelentőségét a következőképp látom:

A marxista filozófia magáévá tette az egész megelőző filozófia anyagfelfogásának pozitívumait, és az anyag fogalmát két vonatkozásban fejlesztette tovább. Egyrészt Engels jóvoltából — a francia materialisták haladó elképzeléseihez kapcsolódva — rávilágított, hogy az anyagot nem lehet valamiféle végső, oszthatatlan szubsztanciaként, alapanyagként felfogni, nem lehet azonosítani egyik konkrét formájával sem. Másrészt Lenin a munkásságával bebizonyította, hogy az anyagfogalom megalkotásához nem az anyagformák fizikai és más szaktudományos tulajdonságainak *foglatához* jutunk el, hanem annak megállapításához, hogy elsődleges, hogy a tudattól függetlenül létezik. És ebben áll Lenin tettének kiemelkedő jelentősége, vagyis abban, hogy a mechanikus materializmus felfogását helyesbítve hangsúlyozta az anyag *filozófiai* definíciójának szükségességét. Nyilvánvaló, hogy ezt a szubjektív idealizmus elleni harc során felmerült ismeretelméleti problémák tették lehetővé Leninnek, ugyanakkor a kérdéseknek ez az ismeretelméleti jellege egyúttal gátolta is Lenint abban, hogy az anyag filozófiai lényegének más vonatkozásait is kidolgozza. Ennek következtében Lenin fejtegetéseiben bizonyos ellentmondások is vannak. Ezek az ellentmondások azonban a lenini filozófiában *mozgalmas, dinamikus* ellentmondások, mivel konkrét történelmi szituáció termékei.

Ezek az ellentmondások megmerevedett, mozdulatlan ellentmondásokká csak akkor válnak, ha a megváltozott történelmi körülmények, a világnézeti harc új feladatai közepete is ragaszkodunk hozzájuk. Eppen ezért meggyőződésem, hogy *Lenin nézeteihez nem akkor vagyunk hűek, ha belekapaszkodunk Lenin egyes félreérthető vagy pontatlan meg-*

²³ Lenin: Id. mű 35. o.

²⁴ Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961. 517. o.

fogalmazásaiba, hanem akkor, hogyha Lenin tételeit, fejtegetéseit a valóságra, a valóságos problémákra alkalmazva tovább fejlesztjük, gazdagítjuk azokkal a vonatkozásokkal, melyekre Lenin, a filozófiai harcok akkori kérdéseire irányítva figyelmét, nem tért ki vagy csak utalásszerűen célzott.

Vagyis az anyag lenini fogalmának valóban kiemelkedő helye van a filozófia történetében, de nem olyan értelemben, hogy ehhez most már nem lehet semmit sem hozzátenni, hanem abban az értelemben, hogy az anyag filozófiai lényegének általa feltárt egyik vonása, a tudattól való függetlenség, nagy mértékben hozzásegíti a marxista filozófiát ahhoz, hogy a filozófiatörténet előző vívmányait is felhasználva helyesen tárja fel és világítsa meg az anyag és a tudat viszonyának, valamint az anyag fogalmának minden vonatkozását, a többi között azt az oldalát is, hogy maga a tudat is anyagi, maga is az anyag fogalma alá tartozik.

Farkas István

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Aradi Nóra: Absztrakt képzőművészet¹

A dogmatizmus felszámolásának természetesen jelensége, hogy az adminisztratív tilalomfák letűnése együtt járt a polgári művészet egyre szélesebb körű megismerésével. E folyamat kibontakozása viszont minden eddiginél élesebben vetette fel a tömegízlés és ítéletalkotás nevelésének kérdését, és éppen ezért a határozott és tartalmas marxista kritikai állásfoglalás kialakításának szükségességét. Hogy a képzőművészet területén különösen akut a helyzet, az már régóta közhelyszámba megy, művészi gyakorlat és elméleti elemzés egyaránt bizonyítja ezt. Ahhoz, hogy valósan közelíthessük meg az itt felmerülő problémákat, túl kell lépni azokon az előítéleteken, amelyek kialakultak és még ma is hatnak ezen a területen. Mert még ma is sokan a konzervativizmus-modernség formális és hamisan felvetett ellentéte alapján tesznek kérdésessé és vitathatóvá minden olyan törekvést, amely — elméleti álláspontjából kiindulva — kritikával közeledik a „modern”, nevezetesen az avantgardista művészethez.

A vitáknak, ellenvéleményeknek nyilvánvalóan objektív okaik vannak. Kétségtelen, hogy a művészet kérdései, az emberi világ tükrözésének a problémái úgy oldódtak vagy nem oldódtak meg, ahogy ezt a mai művészet majd százados története mutatja és tanúsítja. És ebben a folyamatban nem kis szerepet játszott az avantgardista művészet. A lázadás a polgári világ és művészet ellényegtelenedésével szemben, a művészi formák és technikák átalakítása, megújítása és gazdagítása, a látás- és halláskultúra nagy arányú megváltozása, tehát egy új stílus „teremtése”, a szocializmus gondolatának felvetődése a művészetben nem egy esetben az avantgardizmuson belül történik kétségtelenül. Ugyanakkor azonban csak nagyfokú elfogultság, tényelferdítés és elméleti tisztánlátás hiánya esetén lehet a ma művészetnek elért eredményeit az avantgardizmus

tevékenységének és hatásának tulajdonítani. Csak aki a stílusokban, a „modern” stílusban látja a művészet leglényegesebb problémáját illetve, a probléma megoldását, jut ehhez a megállapításhoz, eltűlözva az itt adódó eredményeket.

Aradi Nóra könyvének alapvető érdeme hogy eredményeinek, stílus hatásának elismerése mellett az avantgard művészetet egyúttal mint a polgári művész és művészet válságát elemzi és értékeli, melynek eredményeit csupán elméleti-világnézeti alapjainak túllépésével lehet művésziileg termékenyen felhasználni, és amelyen belül a társadalom fejlődésével párhuzamosan fokozódik a kiüresedés, a válság, és így bizonyos értelemben szükségszerűen vezet a szűkebb értelemben vett absztrakt művészet kialakulásához és problematikájához. A művészi tartalom megközelítése és az e téren végzett kutatás mutatja meg és bizonyítja egyértelműen, hogy egységes folyamatról van szó, amely a különböző izmusokon át vezet a nonfiguratív művészetig. Természetesen mindig differenciáltan, a kontinuitás és diszkontinuitás egységében felfogva és megértve ezt a folyamatot, az egyes művészek oeuvre-jét külön is megvizsgálva. De ez micsém változtat azon a tényen, hogy ahogy az élet a pusztán negativitáson túl egyre inkább produkálja a pozitív megoldásokat vagy mutatja a megoldások útját (alapjában és lényegében a szocializmusról van szó), a pusztán negativitásban megrekedő művészet egyre problematikusabbá válik. Így tehát a polgári dekadencia múltjába való visszanyulás az absztrakt művészet tárgyalásánál nem jelenti az absztrakcionizmus korlátalan kiszélesítését, „parttalanítását”, hanem a művészi tartalom oldaláról való megközelítésből szükségszerűen következik:

„A régiebb és legáltalánosabban elterjedt értelmezés szerint absztrakt az, ami nem ábrázol, ami elvet minden felismerhető tárgyat, és csupán színek, vonalak, síkok

¹ Kossuth, 1964. Esztétikai kiskönyvtár. 227 o.

viszonylataiból alakít ki pszichológiai összefüggést vagy logikai rendet. Egy másik, inkább újabban használatos értelmezés szerint absztraktnak — nemegyszer absztrakcionistának — neveznek minden olyan művészeti törekvést, amely tagadja a művészetben a társadalmi valóság szerepét, a művészi megismerés specifikumait, és lemond a jelenség-lényeg, a konkrét-általános, az érzéki-fogalmi dialektikus egységeiről. Így beletartoznak nemcsak a non-figuratív törekvések, de a kubizmus, a futurizmus, a szürrealizmus stb. is. Ismeretelméletileg ez a tágabb meghatározás a következetesebb, hiszen a tárgyiatlan művészet csak része annak a folyamatnak, amelyet egészében jellemez a művészet tulajdonképpeni, esztétikai értelemben vett tárgyának a tagadása.” (70. o.)

Az absztrakt művészet fogalmának ilyen kiszélesítése éppen a konkrét-tartalmi indoklás következtében nem jelent „parttalan absztrakcionizmust”. Másrészt nem jelenti és nem keverhető össze a minden művészeti alkotásban benne rejlő absztrakcióval és elvonatkoztatással, melynek sajátossága adja és teszi a művészetet művészetté. A lényeges különbség a könyv adta meghatározások alapján világosan adódik: az avantgardizmussal kapcsolatban a művészet lényegének meg nem felelő absztrakcióról van szó, amelynek ily módon semmi köze sincs az esztétikai értelemben vett helyes absztrakcióhoz, amely nélkül lehetetlen az esztétikum sajátos szférájának a megalkotása. Ezért nem érthetünk egyet a könyvet ért kritikával akkor, amikor közvetlenül vagy közvetve éppen az elméleti-módszertani kiindulópontot veti bíráló alá, illetve amikor a könyv helyes kiindulópontjától eltérő elméleti alapon állva vitatkozik és bírál.

Miklós Pálnak a könyvet bíráló kritikájában tulajdonképpen a realizmust tagadó nézetek nyerneek megfogalmazást. És éppen úgy keverednek nála a különböző szempontok, mint ahogy a realizmus-vitában is megfigyelhető a realizmus kategória jogosságát tagadó érvelés eklektikus jellege. Mert a művészet szempontjából a leglényegesebb kérdés az, törekszik-e a művész az ember objektív valóságának, az emberi valóság igaz ábrázolására, avagy lemond erről. S ebből a szempontból — tud vagy nem tud róla a művész és teoretikus — az alkotásoknak és elméleteknek megvan a maguk logikája, amely a két tendencia valamelyike felé mutat. S mivel a kérdés a művészet kérdése, így ide tartozik a művészi módszer, a tipizálás és a kompozíció problémaköre is. Hiszen nyilvánvaló, hogy a művészet esetében mindig formált tartalomról van

szó, és így a művészi tartalom megvalósításának feltétele a kompozíció és a tipizálás kialakítása is. (Ezért beszél a marxizmus realizmusról, és nem egyszerűen például materializmusról, mert figyelembe veszi a művészetnek ezt a kvalitatív különbségét.) Ehhez a problémakörhöz kapcsolódva merül fel a végső formába öntés szintén nagyon lényeges kérdése is, a művészi anyag megmunkálásának, a stílusoknak a kérdése, s pozitív vagy negatív megítélése csak azon a tényen alapulhat, vajon elősegítette és bevégezte-e a művészi tartalom megformálását avagy sem. Mind-ebből következőleg egy helyesen értelmezett realizmuskonceptió alapján a konzervativizmus vagy álmodernség hamis véglelei a stílusokkal kapcsolatban fel sem merülhetnek. Nem, mert nem szubjektív ízlés, nem ösztönösségre és szubjektív ítéletekre hagyatkozó szemlélet alapján, nem elvontan vetődik fel a kérdés, hanem a műalkotás objektív, ha tetszik „tárgyilagosa”, komplex elemzése ad választ erre a problémára.

E tényállás figyelmen kívül hagyása miatt a stílusrealizmus híveinek kérdés-feltevése megszüntethetetlenül problematikus jellegű. Mert ha világosan látjuk a fent jelzett két kérdést és egymáshoz való viszonyukat, akkor — kénytelenek vagyunk itt erős szót használni — csak demagóg módon lehet úgy nyúlni a kérdéshez, mint ahogy Miklós Pál teszi, aki szerint „a könyv címe tovább élteti azt a félreértést, amely az absztrakt művészet fogalma körül nálunk megvan, hogy t. i. sokan még a lazább, oldottabb festői felfogásokat is és mindent, amit nem rajzosan természetű, absztraktnak neveznek. Ennek pedig következményei is vannak: az igazi absztrakt elleni jogos vádak sokszor éppen ilyen tájékozatlanság következtében terjesztik ki (s nemcsak a közönség soraiban duzzogó közemberek!) sok olyan festői felfogásra is, amelyet értékesnek, felhasználhatónak tartunk.” (Kritika, 1964/7. sz. 63. o.) A kérdés ily módon való felvetése csupán arra jó, hogy a realizmus-elméletre rásüssük a dogmatizmus vagy konzervativizmus címekjét, de semmi tudományos alapja ennek a kijelentésnek nincsen, mert nem a „lazább, oldottabb festői felfogások” és a „nem rajzosan természetű” vád alá helyezésétől van szó önmagában, hiszen a szerző maga is állandóan utal a művészet új eszközeinek a szocialista művészetbe való „átmentésére”, felhasználására, hanem az avantgardista művészet tartalmi folyamatáról: az ábrázolásról való lemondásról! Ennek világos megértése azonban feltételezi, hogy ne keverjük össze a két kérdést,

amelyről fentebb beszéltünk különösen, ha ezt a szerző sem teszi. És így nézve a tényeket, az sem állja meg a helyét, hogy „mereven választja ketté századunk művészetét absztrakt felé vezető, 'elfajzott' — és egészséges, haladó művészetet” (uo.), s talán akkor még az is megbocsátható lesz a könyv írójának, hogy „ez utóbbinak összefoglalására gyakran használja a realizmus szót”. (Uo.) Már csak azért is, mert hátha éppen ez adott számára objektív kritériumot, hogy ne keverjen össze különböző kérdéseket. . .

Sajnálatos módon Pernecky Géza kritikája is beleesik a fent elemzett hibába: „Kérdéses, hogy helyes-e az elvont tartalmú művészetet általában is pejoratív ízzel említeni, hiszen a szerző szerint is az elvonatkoztatás a művészet egyik fő feladata. Sokkal meggyőzőbb lett volna a valóságos lényeg szembeállítás a hamis lényeggel. Mindez azt a benyomást keltetheti, hogy a gondolati-intellektuális elemek a művészi absztrahálás szükségessége mellett is nemkívánatos elemei az alkotómunkának, vagy legalábbis kétségessé teszik és megnehezítik az alkotói szándék sikerét. Ezt az érzést erősítik meg az olyan megjegyzések is, mint amilyent a Guernica tárgyalása során olvashatunk, a mű '...noha csak' intellektuális úton közelíthető meg teljesen — egyértelmű tartalmat hordoz'.” (Valóság, 1964/9. sz. 99. o.) Véleményünk szerint ez sem felel meg egészen a tényeknek. A könyv Guernica-elemzése nem sugallja a gondolati-intellektuális elemek „nemkívánatosságát”. Sokkal inkább arról van szó, hogy Picasso, felhasználva a kubizmus és szürrealizmus bizonyos eszközeit, a fasiszta pusztítással szemben érzett tiltakozásának ad hangot, s ezért ítéli a könyv pozitívnak az alkotást, nem pedig az intellektuálisan könnyen vagy nehezen megközelíthetőség absztraktnak felvetett kritériuma alapján.

A szerző több elképzelése, elemzése képezheti természetesen vita tárgyát. De a kérdés megközelítésének módja Aradi Nóra könyvének alapvető pozitívuma, éppen ezért minden kritika, amely ezt veszi bírálat alá, véleményünk szerint tévúton jár. Csak ennek az elméleti alapfelfogásnak az elfogadásával és helyesléssel indíthatva lehet továbbvinni a kutatásokat és helyesbíteni adott esetenként az avantgard művészet konkrét kérdéseivel kapcsolatosan elfoglalt álláspontokat. Bizonyos korrigálásra kétségkívül szükség is van, hiszen a szerző eléggé kitaposatlan úton indult el. Ez a tény, másrészt pedig a könyv ismeretterjesztő jellege bizonyos mértékig határt szab annak, hogy mit követelhetünk meg tőle.

Ha újra és újra hangsúlyoztuk is az absztrakt művészet megközelítési módjának helyességét, egy marxista elméleti tétel egy elemzésnek, természetesen csupán gyümölcsöző kiindulópontja lehet, de nem biztosíthatja sikerét eleve. Aradi Nóra könyvének esetében is az elemzés alaposabb és tartalmas volta helyenként felcsínesebb fejtegetésekkel keveredik, ami feltétlenül a színvonal egyenetlenségére vezet.

A könyv legnagyobb vállalkozása kétségtelenül a különböző izmusok, irányzatok egymáshoz való viszonyának, egymásból való levezetésének a megkísérlése. Az avantgardizmus történetének konkrét marxista elemzése elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy a mai művészet esztétikai problémáit megítélhessük. Ezen a területen még kevés történet, ezért a szerző vállalkozása úttörőnek és követendőnek mondható. Ezek után viszont az is érthető, hogy egy ilyen kezdeti próbálkozás kívánivalót is hagy maga után. A kontinuitás és diszkontinuitás bonyolult dialektikájának feltárása néha túlságosan leegyszerűsített, még akkor is, ha elismerjük, hogy a könyv nyújtotta keretek csupán vázlatos levezetésre adtak lehetőséget. Gyakran egyes vonalú a különböző irányzatok egymásból való levezetése. Az ebből adódó elvontság pedig ismétlésekre vezet egy-egy új jelenség tárgyalásánál. A használt terminológia is néhol túlságosan logikai jellegű, s így nem nyúl a művészet gyökeréig, s alkalmakként ezért nem is szerencsés.

Különösen világosan jelentkezik az ebből eredő problematikusság „A művészi megismerés időszéri problémáiról” című részben. E fejezet lényegében nem más, mint a különböző irányzatokkal kapcsolatban már tárgyalt kérdések összefoglalása és a mai helyzetre való aktualizálása. Ez természetesen önmagában véve helyes törekvés, amennyiben a jelenkor művészetének problematikussága több szempontból is a polgári dekadencia művészetének problematikus jellegéből ered, innen származik. De ez a rész, minden helyes kérdésfeltevése (pl. az ún. társművészetek tárgyalása) mellett is a már említett okokból nem illeszkedik szervesen és meggyőzően az előzőkhöz, s ez az előző részekkel összefüggésben már kifogásolt okokra vezethető vissza, ti. arra, hogy az egyes izmusok egymásból való eredeztetése túlságosan közvetlen. A művészet konkrét problémája ugyanis túlmegy a társadalmi konkrétság pusztán fogalmi követelményén, hiszen a fogalmiság megszüntetésével jelentkezik csak a művészet igazi művészetként. A művészi világnézet szempontjából különben helyes követelmény-

nek a tárgyalása így szükségszerűen elvont. Mert a művészettel kapcsolatban konkrétan érvelni nem jelent mást, mint magunkkal a művészet tényeivel érvelni. Ennek elmulasztása gyengíti a meggyőzés erejét, és arra sem alkalmas, hogy az igazi művészetet elválassza a szemiatizmustól, amelyben a „fogalmi konkrétitás” elvontan esetleg érvényesül is. (A szerző persze ezt maga is látja, és el is utasítja a szemiatikus művészetet, jelentkezék akár absztrakt, akár nem absztrakt formában.) A követel-

mény tehát elméleti követelmény is, a dogmatizmus elméleti leküzdésének egyedi útja. Éppen ezért azokkal szemben, akik a realizmuskoncepció jelentkezését kifogásolják a könyvben, inkább azt hangsúlyoznánk és kifogásolnánk, hogy a vitatható részek azért vitathatók, mert itt-ott hiányzik a művészet szempontjából konkrét megközelítés és elemzés: a realizmuskoncepció alkalmazása.

Hülvely István

A játék mint esztétikai lehetőség¹

A Színháztudományi Intézet Korserfű színház, Korunk színháza és Színházi tanulmányok című sorozatai csaknem titokban (rotaprintes formában) napjaink legmélyebb és legsokoldalúbb esztétikai problémáit teszik hozzáférhetővé. E hasábokon természetesen nem lehet és nem is szükséges tárgyalni a speciális színházi vonatkozású problémákat, annál érdekesebb viszont számunkra mindaz, ami ezekből a kiadványokból általános esztétikai szempontból derül ki. A mai esztétika egyik legalapvetőbb kérdése a tudatosság problémája, és ha ezeket a sorozatokat ebből a szempontból tekintjük végig, akkor azt látjuk, hogy bár az egyes szerzők feleletei különböznek, de végül mégis egységes szemléletbe torkollanak. Arról van ugyanis szó, hogy a színpad, a dráma és a színház egyaránt a legmélyebb tudatosság felé mutatnak korunkban. A múlt századhoz viszonyítva nem az a döntő változás, hogy a múlt század romantikus patetizmusával körünk a közvetlenséget részesíti előnyben. Fontosabb az e mögött rejlő lényegi tendencia: a múlt század retorikus színházszása sokkal közvetlenebb viszonyban állt a szöveg felszínével, mint a modern színházszás, a mai színház, mely közvetetten, gondolati elmélyültséggel közeledik a művészet felé.

A tudatosság rendkívül lényegbevágó szerepe nem pusztán a brechti elmélet egyik eredménye. Brecht ugyanis így ír: „Ha a színész nem akar papagáj vagy majom lenni, akkor el kell sajátítania a kornak az emberi összefüggésekről alkotott tudásanyagát.” (L.: Sztanyiszlavszkij és Brecht. 63 o.) Hasonlóképpen nyilatkozik Sztanyiszlavszkij is, aki a színésznek önmagán végzett munkáját tekinti a leglényegesebb kiindulópontnak. De egészen hasonló a véleménye a nagy francia színészrendezőnek, Jean Louis Barrault-nak, aki

kitűnő Euripidész-elemzésében a következő eredményre jut: „Hála Athén bölcsességének és az emberi értelemnek, az ifjú és az ősi istenek, a régi és az új civilizáció összhangba kerülhetett a görög nép örömére és felvirágzására. Az Oreszteia a rettegés alól felszabadult megújulás alkotása.” (J. L. Barrault: Gondolatok a színházról. 67. o.)

Mindebből kiténik tehát, hogy a Színháztudományi Intézet sorozatai bizonyos értelemben hozzájárulnak azoknak a vitás kérdéseknek tisztázásához, mégpedig az alkotó művészet részéről történő tisztázásához, amelyek korunkban általában az érdeklődés homlokterében állnak. Ha Barrault például mint a rettegés, a szorongás alól való felszabadulásként értékeli a görög tragédiát, ha Sartre ennek jegyében dolgozza át Euripidészt, ha Brecht vagy Sztanyiszlavszkij ezt teszi a színésznevelés módszertani alaprincípiumává, akkor elmondhatjuk: a színház a maga egészében egyik eszköze a szorongás, a dekadensen elvont élethangulatok leküzdésének. A tudatosság tehát az elvontan általános életerzékek felülmúlására, meghaladására vezet és éppen ezáltal válik igazán értékessé esztétikailag is. Az esztétikai érték tehát nem a szorongás kimutatása, nem a szorongás jegyében született művészet, nem a szorongás apoteózisa, hanem a szorongás leküzdése. Mikor Artur Miller e sorozat keretében a realizmusról ír, nagyon világosan érvel: „Az az erőd, amelyet az Édes fiam (Miller első valóban színpadra érett alkotása — H. I.) ostromolt, az elszigeteltség erődje. Mondhatnánk álláspontnak is, mégpedig nem a jó és a rossz fogalmában kifejezett erkölcs álláspontja, hanem azé az erkölcsi világé, amely azért lett olyan, amilyen, mert vannak cselekedetek, amelyekről az ember minden erőfeszítésével sem szabadulhat meg.” (Miller: A realiz-

¹A Színháztudományi Intézet kiadványai.

musról. 25 o.) Az elszigeteltség és az aggodás ostroma tehát a színjátszás, mégpedig azért, mert az aggodás és a szorongás érzéseit, a bizonytalanságot csak a tudatos művészet segítségével lehetséges magunk alá gyűrti. Így a művészi tudatosság a modern esztétikának nem csupán egyik kérdése, hanem centrális problémája is. Mindez kifejezésre jut abban, hogy a gondolkodás mint folyamat, a tudatosság mint folyamat a színészi alkotásban sajátos módon jelenik meg. Nemcsak arra az aspektusra kell itt gondolni, amelyet az egyik szerző rendkívül okosan pendít meg. Ugyanis a tudatosságnak sajátos aspektusa a színészi játék szempontjából a gondolkodás jelzése a színpadon. A koncentrált gondolkodásnak megvan a maga cselekvési logikája is. „A lényeg az, hogy bár a gondolkodás mint olyan nyilvánvalóan pszichikai gondolati folyamat, ennek ellenére, ha az ember teste nem segíti a gondolkodás folyamatát, akkor feltétlenül zavarja ennek menetét.” (Jersov: A színészi alkotás II. köt. 101. o.) A tudatosság azonban nem pusztán mint pszichofizikai jelenség érdekes az esztétika, mégpedig a színházesztétika számára. A tudatosság mindig két irányú és kettős jellegű. Egyfelől a társadalmi összefüggéseknek a tudatosságáról van szó, másfelől viszont szó van az egyén pszichikai folyamatának a tudatosításáról. A művészet lényegileg abban áll, hogy ezt a kettőt bizonyos értelemben dialektikus harmóniába emeli, és így jön létre egy sajátos tudatosságú mozgás, egyéni és társadalmi, személyes és történeti helyzetek, élményvilágok és folyamatok összekapcsolása. Ebből a szempontból a színjáték olyan egységet teremt, mozgásban, gesztusban és maszokban, mint amilyent csak a képzőművészet tud megalkotni. Helyesen mondja Popov: „Ha a színész a test teljes szabadságát akarja átérzeni, sokat kell tanulmányoznia olyan festményeket, mint például Rjepin Piherése vagy Giorgione Vénusza.” (Popov: Színész és rendező. 97 o.)

Mindez tehát a tudatosság megnövekedett szerepén kívül rámutat arra is, hogy a színjátszás a maga egészében sajátos eszközeivel és lehetőségeivel mintegy esztétikailag olyan területté vált, mely a legjobb modern elemek, a realizmus felé mutató tendenciák legmegalapozottabb gyakorlatát nyújthatja. Következésképpen a színpadi esztétikának és a színpadi esztétika tanulságainak elmélyült tanulmányozása lehetőséget teremt arra, hogy bizonyos típusú kerülő utak nélkül jussunk el a művészet valóban korszerű lehetőségeihez.

Ez a korszerű esztétikai szemlélet a könyvek lapjain nem valamiféle expressis

verbis módon rajzolódik ki. Kevés könyv beszél közvetlenül a kor színházáról. A direkt megközelítés helyett sokkal inkább indirekt megközelítéseknek vagyunk a tanúi, de a centrális kérdés az említett művekben azonos. Nyemirovics—Dancsenkónak, Sztanyiszlavszkij munkatársának könyve például főként Csehov-, Osztrovszkij- és Gribojedov-dramákat elemez, de itt is a színjátszás esztétikai korszerűsége a döntő probléma. A szerző arról beszél, hogy minden egyes figurának, minden egyes író által megírt színpadi alaknak pszichikai rétegzését kell megismerni. Külön fejezetet szentel a második sík, a második réteg szerepének. Ez annyit jelent, hogy az igazi művész mindig két különböző síkon játszik, az egyik a felszíni világ rétege, a másik pedig az alak pszichológiájának az a rétege, mely a darab magjával függ össze. Ezért hangsúlyozza: nem szabad megengedni; hogy „A színész legfontosabb alapvető élménye, amely valamennyi magatartását előírja, elszakadjon a darab magjától.” (Nyemirovics—Dancsenko: Az igazság színháza. 33 o.) Majd később így ír: „A második sík felismerése nem csak a szerep belső megérlelése szempontjából fontos, hanem művészetünk egyik legfontosabb területe, a sablonok elleni harc szempontjából is.” (Uo. 35. o.) A nagy orosz színházi szakembernek ez a felismerése támasztja alá legkonkrétabban azt a tendenciát, amelyet a tudatosság modern előtérbe nyomulásának nevezünk. A tudatosság esztétikai érvényesülése mindig különböző síkok, rétegek, esztétikai és gondolati rétegek belső tagozódása alapján sajátos módon történik. A tudatosság tehát nem a leegyszerűsítés, a pusztán alapkérdésekre koncentrált módszer, hiszen ebben az az esetben naturalizmushoz vezetne vagy egy polgári értelemben vett politikai színházhoz, hanem ellenkezőleg, a legsokoldalúbb, a legdifferenciáltabb felfogásmódok születhetnek meg belőle. Éppen ezért nem lehetséges valamifajta játék- vagy drámatípusnak a kizárólagosságát, az egyedül üdvözítő voltát hirdetni a szocialista realizmus esztétikája alapján.

A valóság tagoltsága ugyanis esztétikai minőségekben tükröződik, és a gyakorlatnak éppen ez az egyik fő tanulsága, hogy a rétegzett valóság az esztétikum egyenmősítési indítékai következtében új minőségekben jelenik meg. Ezek az új minőségek, amennyiben valóban minőségek, természetesen komoly iskolákat teremhetnek, anélkül azonban, hogy ezeknek az iskoláknak a szocialista realizmuson belül vagy akár az egész modern színpadművészetben belül kizárólagos érvényük lenne. Rudolf Münz például a nyílt és a zárt

drámatípusok ellentéteit veti fel, és arra a következtetésre jut az egyes végletes típusokkal kapcsolatban, hogy: „az ilyen jelenségeket tehát nem lehet minden további nélkül drámai hibákként megbélyegezni, anélkül, hogy közelebbről megvizsgáljuk az egyes okokat és a részbeni létjogosultságot, az efféle eljárások előnyeit és hátrányait”. (Rudolf Münz: A dráma lényegéről. 95. o.)

A legtanulságosabb azonban esztétikai szempontból az, ami főként magyar szerzők, Almási Miklós és Hont Ferenc, valamint Székely György kutatásait bemutató művekből bukkan elő. Kiderül ugyanis az, hogy a színjáték a maga kezdetiben egy olyan elvileg esztétikai minőséget tartalmaz, amely önmagában véve is ellentmond mindenfajta modernista tendenciának. Miben áll ez a rendkívül fontos esztétikai minőség? Úgy gondolom, hogy ennél a kérdésnél azért érdemes elidőznünk, mert megmagyarázza az említett sorozatok nagy jelentőségét és szerepét, valamint az ilyen irányú kérdésfelvetés mély lehetőségeit az esztétika általános vonatkozásában is.

Rendkívül érdekes például Almási Miklós fejtegetése, amelyben szembeszáll Huizinga homo ludens elméletével. Huizinga szerint ugyanis, mint a szerző kimutatja, a társadalom valóságos életét a játékos élet valótlanságából kell megérteni. Almási a játék objektivitásából kiindulva bizonyítja azután be, hogy a játék mintegy meghosszabbítása, sajátos koncentrált kifejezése az életnek. Ennek a koncentrált-ságnak természetesen igen fontos eleme az új minőségekbe való átlépés, új minőségi viszonylatok teremtése, melyek soha nem közvetlen meghosszabbításai a valóságnak, hanem amelyekben egy új és csupán végső fokon analóg valóság-közeg áll elő, amely analóg ugyan az objektivitással, mégis új jellegzetességek, új összetartó erők, új paraméterek jelennek meg benne. És a tiszta objektivitással való analógia legfeljebb végső fokon, de rendkívül áttételes formában érvényesül. Az utóbbi éppen olyan fontos, mint az előbbi. Tehát éppen annyira fontos, hogy nem a játékból kell megérteni az életet, hanem az életből a játékot, mint ahogy lényeges az, hogy élet és játék között ne teremtésünk egy lineárisan kauzális összefüggést.

Ezek a gondolatok és fejtegetések, melyek legpregnansabban Almási Színjáték és társadalom című könyvében jelennek meg, messzemenően elmélyülnek akkor, ha az elvi problémákat továbbfűzzük, ismét a konkrét valóság irányába. A konkrét valóság ugyanis azt mutatja; a színjáték sajátos esztétikai minősége

alkalmas arra, hogy az ember kifejezze vele a saját individuális zártságából való kilépési szándékát. Az a modern filozófiai szemlélet, sőt modern polgári világszemlélet, mely az individuum zártságából indul ki, és mely legplasztikusabb kifejezését az egzisztencializmusban kapta, abban a pillanatban cáfolódik meg, amikor az egyik ember a másik ember alakját képes felölteni. Ebben a pillanatban az individuum föloldja saját zártságát, és a színjáték mint valóság manifesztációja annak, hogy az individuum belső zártsága relatív jellegű, s ennek feloldási tendenciája a társadalmi valóság mozgása folyamán — legláthatóbban a színjátékban — abszolút. A színjáték tehát — és ebben a tekintetben elsősorban Hont Ferenc tanulmánygyűjteményére, valamint azokra a színjátéktípusokra utalok, melyeket Székely György írt le — olyanfajta társadalmi ontológiai bizonyító erő, amelynél kézzelfoghatóbbat keveset lehet találni. Ha Hont Ferenc a népi színjátékkal és a népi színjátszással foglalkozik, akkor ez annak jegyében történik, hogy egészen világosan tudja: nem lehetséges semmiféle elvi individuális zártságot feltételezni az emberi társadalomban. Az esztétikai zártság, vagyis az esztétikum totalitása az esztétikai szféra előbb említett új törvényszerűségeiből következik. A modern polgári ontológia módszertanilag semmi mást nem tesz, mint az esztétikai zártság kategóriáját átviszi az egyénre, átviszi tehát magára az emberre. S noha az említett művekben ez az ontológiai alapkérdés ismét sincsen teljes részletességgel kifejtve, mégis elmondhatjuk, hogy az összes művek szellemét áthatja az a gondolat: a játékbéli metamorfózis mint társadalmi szükséglet arra mutat, hogy az ember társadalmisága az individuum zártságát, an sich, vagyis magábanvaló létét lehetetlenné teszi. A színjáték metamorfózisa a mássá levés kategóriájában zajlik le, és ez a mássá levés vagy mássá válás mint élettény a népi játékoktól egészen a modern színpadig rámutat arra, hogy az ember számára a másik ember nem közönyös, hanem közös lény. Az emberi nembeli lét, az ember nembeli lényege fejeződik így ki a színjátékban, és nem véletlen, hogy éppen a színjáték teoretikusai — legyen szó akár Moussinac-ról vagy Gordon Craigról — nem tekinthetnek el a színjáték eme alapvető jellegzetességétől.

Ebben a szellemben tárgyalja a modern dráma útjait Sz. Szántó Judit a Valóság és dráma nyugaton című művében, és részben érvényesülnek ezek a szempontok Czimer József tanulmányaiban is. Ezek a művek, melyek magyar nyelven először

nak, jól megoldottnak tartották a könyvet: "...ez az első marxista szellemű összefoglaló munka, mely ebben a témakörben magyar nyelven olvasható" (Valóság), "...bátornak és eredetinek méltányolhatjuk..." (Kritika). Kiemelték tájékozottságát, filológiai pontosságát, sokoldalú, tárgyilagos megközelítési módját, a közhelyekkel ellentétes végeredményeit. Általában mint a dogmatizmus egyoldali, elutasító magatartásának leküzdését, mint az avantgard művészet problémáinak tisztázásában elért jelentős lépést értékelték. E véleményekkel ellentétben — néhány elfogadható, jó részlet ellenére — a könyv egészével szemben igen súlyos ellenvetéseket kell tennünk. Bírálnunk kell módszer-tanát, esztétikai alapelvet, és több esetben az egyes konkrét kérdésekre adott megoldási kísérleteket is.

A könyv alavető hiányossága, hogy a modern művészeti törekvések történetét tulajdonképpen csak szociológiai jelenségként, csoportok politikai-közéleti megnyilvánulásaként tárgyalja. Ennek a szemléletnek az alapja végső soron egy lapos, kritikátlan pozitívizmus — minden, ami megtörtént, ami létezett, egyformán fontos, említésre méltó, tudományos vizsgálatra érdemes. Micheli például oldalakat szán a dada szó eredetének tisztázására, részletesen tárgyalja a dadista botránykeltés eszközeit, formáit, hosszasan idézi kiáltványaikat, ugyanakkor szinte egyetlen műalkotásnak tekinthető produktumot sem említ. Az természetesen ténykérdés, hogy mikor milyen csoport alakult, milyen folyóirat működött, milyen kiállítások voltak. Az azonban már esztétikai elemzés, a választott esztétikai kritériumok alapján dől el, hogy egyes irányzatok vagy alkotások mennyiben tekinthetők még művészetnek. Egy ilyen esztétikai értékelés még akkor is elengedhetetlen, ha a könyv csak az irányzatok külső eseménytörténetére szorítkozik. Csak egy határozott művészi értékrend lehet a tárgyalás alapja, csak az biztosíthatja a helyes arányokat, csak annak alapján lehet jelentőségének megfelelő terjedelemben, részletességgel foglalkozni az egyes irányzatokkal. Nem lehet egyformán műalkotásként tárgyalni Van Gogh, Gauguin, Cézanne képeit és a fotomontázs kirívó szélsőségeit, vagy Duchamp bajszos Giocondáját. A határok megvonása természetesen csak úgy meggyőző, csak akkor bizonyított, ha az egyes művek részletes, tudományos igényű elemzése támasztja alá. A művek, az irányzatok alapos, marxista esztétikai elemzése viszont hiányzik Micheli könyvéből. Kokoschka művészetét például a következőképp jellemzi: „Kokoschka problémája is jelleg-

zetesen expresszionista: szenvedélye forró erejével járja át a dolgokat, míg azok szét-esnek, szétolvadnak és kénytelenek elárulni titkukat. Szubjektívizmusát mindig az előtte álló valóság szabja meg. Ezt a valóságot alaposan átkutatja, szét is dülja, de soha nem szakad el tőle; egyéni kínjaival együtt is benne él. Közte és a valóság között olyan rokonszeny kapcsolat van, melyet a szó szerint értelmezett *együttl-szenvedés* jellemez legjobban." (150. o.) Egy ilyen „elemzés” nem csupán terminológiájában áll távol a marxizmustól, hanem alapvető esztétikai elvei is ellentétesek vele. Hiányzik a művészet társadalmi funkciójának mélyebb elemzése, a művészi hatás lehetőségeinek, formáinak szélesebb körű feltárásai. Az avantgardizmusnak sem az elmélete, sem a gyakorlata nem haladt túl — még legpozitívabb képviselőinél sem — a közvetlen társadalmi hatás, a közvetlen aktivizálás feltételezésén. Elemzése során Micheli hasonlóképpen szűken értelmezi a művészet hatását, átveszi és kizárólagossá teszi az avantgardizmus által megfogalmazott lehetőségeket, a botránykeltést, a felháborítást, az illúziórombolást, a tiltakozásra késztetést.

Az esztétikai értékelés mellőzése, a művészet társadalmi funkciójának félreértése következtében egyoldalúan a politikai közéleti tevékenység, a kiáltványokban, cikkekben megfogalmazott szubjektív szándékok, célok kerülnek előtérbe. Nagyon kevés derül ki abból, hogy a meghirdetett célok mennyire valósultak meg a műalkotásokban, mit lehetett művészetté formálni, vagy mi volt az oka egy-egy irányzat művészi-esztétikai kudarcának. De nemcsak az avantgard művészi magatartás művekben való konkretizálása hiányzik, hanem ennek a magatartásnak, politikai és világnézeti összetevőinek történelmi értékelése is vitatható. Ha átvesszük a kiáltványok frázisait, ha az irányzatok tartalmának, lényegének, az általuk megfogalmazott jelszavakat tekintjük (tiltakozás, lázadás, tagadás stb.), nem kaphatunk reális képet erről a korszakról. Az egyes irányzatok jelentőségét csak a valóságos történelmi lehetőségek, reális alternatívák alapján értékelhetjük. Az avantgard lázadás mellett nemcsak a munkásmozgalomhoz való csatlakozás volt lehetséges, hanem egy mélyen humanus polgári művészet is. Ha azonban a XIX. század művészetét, a polgári hagyományt leszűkítjük „Zsánerképek és falusi idillek” ábrázolására — mint Micheli teszi —, akkor minden lázadás a XIX. sz. ellen egyértelműen pozitív. Ha viszont a XIX. sz.-i akadémizmus vagy naturalizmus és a modern dekadencia negatív szélsőségei

mellett nemcsak az avantgard magatartás lehetőségét ismerjük el, akkor az izmusok egyes jellemvonásait is sokkal problematikusabbnak, ellentmondásosabbnak kell feltűnünk: így például nem igaz az, hogy a szűrealizmus „az egyetlen olyan elképzelés, mely képes a válságon túllépve a kultúrát más, termékeny területre átvinni; oda, ahol a szakadékot nem egy lehanyagolt világgép ismételtetésével, hanem az új látásmód erejének felhasználásával valóban betemetik.” (202. o.); vagy például a polgári kultúra elleni lázadás sem csupán a XIX. sz.-i akademizmus ellen irányult, hanem megtagadta a polgári múlt minden pozitív vívmányát, sőt az antik és a reneszánsz művészet hagyományait is; a dadaizmus háborúellenessége, a futurizmus antikerikalizmusa sem ítelhető meg önmagában, a munkásmozgalom egykorú programja mellett — akár szándékosan, akár spontánul jelentkezett — demagógiává, félvezetetté vált.

Az egyes irányzatok *elméletének* kritikája is sok kívánnivalót hagy. Az izmusokat tárgyaló fejtegetésekben egyre gyakoribb, hogy a művészeti törekvéseket párhuzamba állítják modern filozófiai irányzatokkal, Micheli könyvében is szerepel Bergson, Croce, Husserl filozófiájának rövid ismertetése. Egy Bergson vagy Husserl filozófiáját néhány sorban ismertetni, jellemezni önmagában is reménytelen vállalkozás, az pedig, hogy mikor és miért váltak egyes filozófiai elméletek leegyszerűsítve, népszerű formában divattá, hogyan és miért hatottak szélesebb rétegekre, gyakran művészekre is — az igen alapos, részletes kutatást igényelne. Ha azonban a konkrét elemzés — sem a műalkotásban, sem a filozófiai gondolatrendszerben — nem tudja kimutatni a közös társadalmi-történeti gyökereket, ha ez az analógia- és hatáskutatás megáll néhány felszínes, közös vonás egymás mellé állításánál, akkor az egész felesleges, semmivel sem visz közelebb a műalkotások mélyebb megértéséhez. Az avantgard ideológiák kritikájánál a felületes filozófiai analógiák helyett fontosabb lenne az elméleteket és a művészi gyakorlatot is döntően befolyásoló irracionáliszmussal szemben a marxista kritika semmilyen engedményt sem tehet, a XX. sz.-i irracionáliszmusnak nincs egyetlen olyan mozzanata, amely elfogadható, felhasználható. Micheli feltűnően közömbös az irracionáliszmus megnyilvánulásaiival szemben, liberalizmusa, mindent megértése odáig terjed, hogy elfogadja, átveszi az irracionalista életfilozófia zavaros frázisait — Boccionit pl. a következőképp értékeli: a „műveiben található irracioná-

lis, nem-logikus intuició-szerű elem mint a valóság minden porcikájában keresett és megtalált egyetemes élet látványa által felkeltett eleven részszegség jele nyilvánul meg. Ez a kozmikus részszegség hiteles volt, akkor is, ha olyan voluntarista magatartás eredménye, mely nyugodtan maga mögött hagyott minden más problémát. Valóban páratlan dolog Boccioniban a pozitívizmus és irracionáliszmus találkozásának gyümölcse.” (298. o.)

A politikai-világnézeti értékelés problematikussága mellett a törekvésnek művészet-történeti elhelyezése sem megoldott. Micheli a legalaposabb polgári közhelyeket ismételi, amikor az egyes irányzatokat Van Gogh, Gauguin, Cezanne stb. művészetéből „vezeti le”. E mesterek művészetében kimutathatók olyan elemek, „tendenciák”, amelyek kiszakítva eredeti összefüggésükből alapul szolgálhatnak ilyen vagy olyan irányzatnak, és az is igaz, hogy maguk az avantgard művészei gyakran hivatkoztak „elődeikre”, de egy marxista feldolgozásban ezek a bizonyítékok nem szoríthatják háttérbe a művészi felelősség, a választás mozzanatát: az alkotó a művészi tartalmainak megformálásakor választ a rendelkezésre álló formaeszközökből, választ mesterek és irányzatok, lényeges és lényegtelen elemek között. A valóság és a valóságot ábrázoló vagy eltorzító művészet összefüggéseit, a megformálható élettartalmak és a választható formaeszközök bonyolult kölcsönhatását nem szabad — a formaeszközök viszonylagos önfejlődésének elismerése mellett sem — az irányzatok egymásból „logikusan” és „szükségyszerűen” kifejlődő láncolatává egyszerűsíteni

A modernizmus vizsgálatának szükségessége, jogossága vitathatatlan. A dogmatikus esztétika és művészetpolitika a XX. sz.-i polgári művészetet egészeiben, differenciálatlanul elvetette, képtelennek tartotta új értékek létrehozására. Bár ezt az általános ítéletet időnként politikai-taktikai okokból egyes művészekre nem alkalmazták, ennek esztétikai megalapozására, a jelenkori polgári művészet elmélyült, alapos elemzésére, értékelésére nem került sor. A dogmatikus hibák bírálata nem lehet sikeres, nem kaphatunk reális képet a XX. sz.-i művészetéről, ha a dogmatikus esztétikának ezt a felületes, egyoldalú szemléletét; módszertanának alapjait nem haladjuk meg. Micheli felfogása azonban — minden avantgard szimpátia és liberalizmus ellenére — több ponton közös a dogmatikus esztétika alapjául szolgáló vulgármarxista metodikával: az esztétikai elemzés és értékelés háttérbe szorítása, a művészet társadalmi funkciójának, haté-

konszágának félreismerése, leegyszerűsítése, a művészek közéleti-politikai megnyilvánulásainak túlbecsülése jellemző mindkét szemléletmódra.

Micheli könyve — ilyen módszertani alapokon — nem értheti el célját. Nem ad reális képet a modern művészetről, nem

tudja meggyőződen, megalapozottan kijavítani a dogmatizmus torzításait, nem tud újabb, mélyebb összefüggéseket feltárni — szempontjai, elemzései végső soron nem színvonalasabbak a polgári művészeti irodalom jó átlagánál.

Timár Árpád

Neumann János: Válogatott előadások és tanulmányok¹

Matematikus és nem matematikus számára egyaránt tanulságos, érdekes, sőt izgalmas olvasmány Neumann János válogatott cikkeinek e kis gyűjteménye. A matematikust és a matematika filozófiai problémáival foglalkozó filozófust elsősorban a matematika módszertani — ismeretelméleti problémáival kapcsolatos fejtegetések ragadják meg: amit e kérdésekről századunk egyik élvonalbeli alkotó matematikusa mond, nemcsak figyelemre méltó, hanem sok tekintetben útmutató jellegű is számos vitatott kérdés megoldásához. Mindenkinek, aki tudományos munkával foglalkozik, érdekesítőek az alkotó és sokoldalú tudós tudománypolitikai nézetei. És kivétel nélkül mindenkire szólunk Neumann János azon cikkei, amelyekben az atomkorszak legsúlyosabb problémáival foglalkozik, s mint meggyőződések humanista állást foglal az atomenergia békés felhasználása mellett.

Neumann János (1903—1957) 1926-ban Budapesten matematikai doktorátust s ugyanabban az évben a zürichi Műegyetemen vegyész mérnöki diplomát szerzett. 1931-től haláláig az Egyesült Államokban működött. 1954-től tagja volt az Egyesült Államok Atomenergia Bizottságának. Matematikai munkásságának főbb területei: az ún. játékelmélet megalapozása, halmazelmélet, az algebra különböző fejezetei, funkcionálanalízis stb. Mind e területeken nemzetközi jelentőségű eredményeket ért el. A matematika közvetlen alkalmazásával kapcsolatban is kimagasló tevékenységet végzett; így ő mutatta ki a Heisenberg-féle mátrixmechanika és a Schrödinger-féle hullámmechanika azonosságát; vezető szerepe volt az elektronikus számológépek létrehozásában, e gépek konstrukciója és programozása elméletének kidolgozásában; nagy hatással a munkásságot fejtett ki a matematikai módszerek közgazdasági alkalmazásaival kapcsolatban is.

Neumann János életművének e nagyon is vázlatos ismertetéséből már kitűnik, hogy cikkeiben és előadásaiban az avatott

és illetékes szakember fejti ki véleményét, akár a matematika ismeretelméleti problémáiról, akár tudománypolitikai kérdésekről, akár az atomkorszak jellegzetes problémáiról legyen szó. Fontosabb nézeteit az alábbi vázlatos ismertetésben foglaljuk össze.

A matematika ismeretelméleti státuszával kapcsolatban Neumann János világosan kifejti, hogy a matematikai szabadság (szigor) nem abszolút, hanem történetileg változó kategória, s még egy adott korszakban sincs egyértelmű és vitathatatlan mércéje. „... magam tudom, hogy milyen megalázóan könnyen változtak saját nézeteim az abszolút matematikai igazságról. ... és hogyan változtak háromszor egymásután!” „... aligha lehet hinni a matematikai szigor abszolút, változatlan, minden emberi tapasztalattól elkülönült fogalmának létezésében.”² „... szó sincs arról az emberfeletti, abszolút megbízhatóságról, amelyet a matematika lényeges tulajdonságának tartanak.”³

Mi hát a matematikai igazság lényege, természete? Hogyan megy végbe a megismerés a matematikában? Hogyan érvényesül a tapasztalat — gondolkodás — gyakorlat hármasa ebben a folyamatban?

„A szigor fogalmának változékonysága azt mutatja, hogy a matematikai absztrakció mellett valami más is belejátszik a matematika arculatába. ... nem tudtam meggyőződni arról, hogy e külső összetevő tapasztalati természete mellett kellene-e döntenünk. A körülmények elég erősen e mellett az értelmezés mellett szólnak. ... Két dolog mindenestre világos. Az egyik, hogy lényegbevágóan belép valami nem-matematikai, ami valamilyen módon a tapasztalati tudományokkal vagy a filozófiával függ össze vagy mindkettővel — és nem-tapasztalati jellegét csak úgy lehet fenntartani, ha feltesszük hogy a filozófia (vagy konkrétebben az ismeretelmélet) a tapasztalattól függetlenül létezhet. (És ez a feltevés csak szükséges, de önmagában nem elégséges.) A másik,

¹ Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1965. 176 o.

² A matematikus. 21. o.

³ A matematika szerepe a tudományokban és a társadalomban. 33. o.

hogy a matematika tapasztalati eredetét erősen alátámasztják” a matematika történetére vonatkozó adatok (Neumann a geometriát és az infinitezimális kalkuluszt hozza föl példaként).⁴

„Úgy hiszem, viszonylag helyes megközelítése az igazságnak — amely túl bonyolult, hogysem mást, mint megközelítést megengedjen —, hogy a matematikai eszmék a tapasztalatból származnak, habár származás-történetük néha hosszú és homályos. De ha egyszer így létejtek, a tárgy saját külön életét kezdi élni, és hasonlatosabb a majdnem teljesen esztétikai motívumok által vezérelt alkotó tevékenységhez, mint bármí máséhoz, különösen mint a tapasztalati tudományhoz. . . Ha egy matematikai diszciplína messzire távolodik tapasztalati forrásától, vagy még inkább, ha már a második vagy a harmadik nemzedéket csak közvetve éri el a „valóságból” származó eszmék, ez súlyos veszélyt rejt magában. Egyre inkább tiszta esztétizálássá válik, egyre tisztább *l'art pour l'art*-á. Ez nem feltétlenül rossz”, de súlyos a veszély, hogy „tapasztalati forrásától nagy távolságban vagy sok „absztrakt” behatás után a matematikai tárgyat a degenerálódás fenyegeti. Kezdetben a stílus rendszerint klasszikus; amikor a barokká-válás jelei mutatkoznak, a vészjelzés adott. . . Mindenesetre, bármikor is következik be ez az állapot, számomra az egyetlen megoldásnak látszik a megfiatalító visszatérés a forráshoz: többé-kevésbé közvetlen tapasztalati eszmék újraátgondolásához. Meggyőződésem, hogy ez a szükséges feltétel őrizte meg a tárgy frissességét és életerejét, s hogy ez ugyanígy igaz marad a jövőben is.”⁵

A matematika hasznosságát, alkalmazhatóságát illetően Neumann történelmi példák egész sorával illusztrálja (megjegyezve, hogy ellenkező példák is vannak), hogy a matematika számos, az alkalmazások terén nagy jelentőségű fejezetét az alkalmazásokra való tekintet nélkül fejlesztették ki és rendszerint olyan időben, amikor semmi jel sem mutatott arra, hogy e fejezetek valaha hasznossá fognak válni. „Nagyjában és egészében egységesen igaz a matematikában, hogy van egy bizonyos időeltérés a matematikai felfedezés és hasznosításának időszaka között; hogy ez az időeltérés bármekkora lehet, harminc és száz év is, bizonyos esetekben még több is, és hogy az egész rendszer úgy látszik minden irányzat nélkül, a hasznosságra való tekintet, a hasznos dolgok cselekvésének vágya nélkül

működik. Természetesen fel kell ismernünk, figyelembe kell vennünk, hogy ez valójában a tudomány egész fejlődési folyamatára igaz. . .” „A sikereket gyakran annak köszönhetjük, hogy teljesen megfeleltek annak, amit végső soron akartak, vagy hogy egyáltalán akartak-e végső soron valamit; hogy visszaautasították a profitáló dolgok kutatását és kizárólag az intellektuális elegancia kritériumának vezetésére hagyatkoztak; e szabály követése eredményezte, hogy a valóságban, hosszú távlatban ténylegesen előrejutottunk, jobban, mint ahogyan bármiféle utilitárius folyamat lehetővé tette volna.”⁶

És itt ismét az avatott és illetékes szakember élettapasztalata szól hozzánk: kevés matematikus alkotott annyit a XX. században a közvetlen hasznosítás számára, mint Neumann János. Talán nem érdektelen azoknak a figyelmét fölhívni Neumann megállapításaira, akik bizonyos türelmetlenséget tanúsítanak a matematika egyes „haszontalan” fejezeteivel szemben, és kizárólag az e pillanatban hasznosítható diszciplínák művelését tartják megengedhetőnek.

A matematikai gondolkodás legfontosabb jellemzőjének Neumann a fogalomalkotás rugalmasságát tartja. A matematika megtanít pl. arra, hogy nincs mindig értelme a kauzális és a teleologikus tulajdonságokat mint egymást kölcsönösen kizárókat föltételezni (mert hiszen a mechanika egyenértékűen leírható akár a kauzális jellegű newtoni rendszerrel, akár a teleologikus jellegű legkisebb hatások elvével).

A módszer rugalmasságára vonatkozó felfogását talán kissé szokatlan módon formulázza meg azzal, hogy a tudományos módszer *eredendően megalkuvó*. Ezen azt érti, hogy nem a *priori*, előre adott (filozófiai) elvek vezérlik a tudományos munkát. Hogy a kérdést megvilágítsa, hivatkozik a kvantumelmélet kétféle (Schrödinger-, ill. Heisenberg-féle) leírására, amelyekről éppen ő mutatta ki, hogy *matematikailag egyenértékűek*. „Az ok, amely miatt a kvantumelmélet egyik változatát előnyben részesítették a másikkal szemben, általában az az intuitív remény volt, hogy egyik, vagy másik fog jobb heurisztikus útbaigazítást adni az elmélet kiterjesztéséhez azokra a területekre, amelyek még nem kielégítően megmagyarázóttak vagy nem kifogástalanul általánosítottak és ellenőrzöttek. . . Bár látszólag komoly filozófiai ellentét van Schrödinger és Heisenberg értelmezése

⁴ Lásd 3, 16–17. o.

⁵ Uo. 26–27. o.

⁶ Lásd 3, 42–43. o.

közt, nagyon valószínű, hogy az ellentmondást eléggé nem-filozófiai úton fogják feloldani. A döntés végül is opportunistá lesz. Az az elmélet fogja legyőzni a másikat, amely alkalmasabbnak bizonyul, hogy új elméletek irányába formálisan kiterjeszszék...⁷

Egy marxista filozófus bizonyára más-ként fogalmazná ezt a megállapítást, talán így: A tudományok fejlődésében az alkotó tudósok minden filozófiai előitélete ellenére is előbb vagy utóbb az az irányzat kerekedik felül, amely jobb közelítéssel írja le a valóságot, amely jobb összhangban van a tapasztalattal, a gyakorlattal.

Napjainkban a matematikai módszerek egyre gyorsuló ütemben vonulnak be a legkülönbözőbb tudományokba. E folyamat nem megy minden ellenállás nélkül. Különösen az idősebb nemzedékekhez tartozók között vannak, akik úgy gondolják, hogy bizonyos területeken a matematikai módszerek alkalmazása eleve lehetetlen. Érdeemes ezzel kapcsolatban elgondolkodni Neumann János alábbi szavain. Itt ugyan konkrétan a közgazdaságtanról lesz szó, de a filozófus olvasó (csak példaként mondtam filozófust) se feledje el: „de te fabula narratur”.

„Gyakran mondják, hogy a közgazdaságtanba nem hatolhat be a szigorú tudományos elemzés, mert ott nem lehet szabadon kísérletezni. Emlékeznünk kell, hogy a természettudomány a csillagászatnál kezdődött, ahol a matematikai módszert először alkalmazták átütő sikerrel. Minden tudományok között a csillagászatban lehet legkevésbé kísérletezni. A szabad kísérletezés lehetősége tehát nem abszolút szükségesség. A kísérlet kellemes eszköz, de a tudomány nagy területei nélküle fejlődtek ki.” — „Úgy gondolom, hogy a fő nehézség a pontosan definiált fogalmak hiánya, nem pedig a közgazdaságtan területének benső, lényeges különbözősége más tudományokétól.”⁸

Szocialista és kapitalista országban egyaránt nagy problémát jelent a tudomány és a társadalom közti helyes kapcsolat kialakítása. És bár a társadalmi alaptól függően más itt és más ott a probléma lényege, vannak közös vagy legalábbis hasonló jellegű gondok. Az atomenergia felszabadítása terén elért eredmények és hadászati jelentőségük következtében „a fizikai tudomány „fontossá” vált, olyan fájdalmas és veszélyes értelemben, hogy beavatkozásra készíti az államot.” —

„A probléma az, hogyan hajtsuk végre ezt a szabályozást anélkül, hogy bármelyik véletlre esnénk. A szabályozás szükséges, mert az atomfizika felelőtlen, vagy otromba politikával kombinálva már ebben a pillanatban is képes borzalmas sebeket ejteni a társadalmon. Még valamelyes fejlődés, amely néhány év alatt megvalósítható, és bizonyára meg fog valósulni egyik, vagy másik országban, amelynek fő vonalai ma tökéletesen felismerhetők a szakértők számára, — és a fizika és politika ugyanezen kombinációja lakhatatlanná változtathatja a föld felszínét.”⁹

Neumann János szót emel a tudomány helyes szabályozása érdekében. Kifejti, hogy az e téren elkövetett látszólag kicsiny hiba katasztrófálisan érintheti a tudósok „újratermelését”, s ezen keresztül sérelmeket okozhat a technikai és a gazdasági szférában. Hangoztatja, hogy a tudomány egyik fejezetét sem lehet titkosítani és rendőri felügyelet alá helyezni.

Az atomenergia hatásával foglalkozó cikkében utal arra, hogy a magenergia felszabadítása terén elért eredmények látványos bemutatkozása (a bombarobbanások) hosszabb távlatban csupán a hatás kisebbik részét mutatja meg; nagyobb távlatban a „melléktermékek” talán fontosabbaknak fognak bizonyulni. Másik cikkében (*Túlélhetjük-e a technikát?*) rámutat, hogy a magenergia felszabadítása a bőség forrásává válhatna: „... lehet, hogy néhány évtized múlva az energiát ingyen kapjuk, éppúgy, mint a méretlen levegőt...”¹⁰ A technika vívmányai, mondja, kétarcúak és semlegesek, valamennyi eredmény hasznos, de mindegyik rombolásra is fordítható. Ezt a veszélyt nem lehet kiküszöbölni a technika egyik vagy másik különösen károsnak tűnő ágának betiltásával. Ennél „sokkal kielégítőbb megoldás lenne a háborúnak mint a „nemzeti politika eszközének” kiküszöbölése.” — „A legtöbb reménnyel az a válasz biztat, hogy az emberi nem már kiállt hasonló próbákat korábban és úgy látszik, vele született képessége van arra, hogy változó mennyiségű baj után mégis felülkerekedjék. Előre kész receptet kérni nem lenne észszerű. Csak a szükséges emberi tulajdonságokat határozhatjuk meg: türelem, rugalmasság, intelligencia.”¹¹

E mondatok talán legszembetűnően illusztrálják Neumann mély humanizmusát.

A kötetben köztölt *Az újabb matematikai gépek fejlődése és kihasználása* című „nép-

⁷ A módszer a fizikai tudományban. 83. o.

⁸ A legújabb tudományos fejlődés hatása a gazdaságra és a közgazdaságtanra. 101–102. o.

⁹ Nyilatkozat az atomenergia ügyében kiküldött szenátusi különbizottság előtt. 95. és 96. o.

¹⁰ *Túlélhetjük-e a technikát?* 107. o.

¹¹ Uo. 116. és 118. o.

szerű" előadás igen jól és nem-matematikuskok számára is érthetően foglalja össze a digitális elektronikus számológépek működési elvét, fő egységeiket és a velük kapcsolatos fontosabb technikai és matematikai problémákat. E gépek elvi és gyakorlati jelentőségét az alábbi szavakkal világítja meg:

„Kifejlődtek, különösen az utolsó évtizedben, a döntés-hozás elméletei, mint a gépesítés első lépése. Mégis a jelek arra mutatnak, hogy a legtöbb, amit a gépesítés adhat e téren, még hosszú ideig az, hogy a gép segítséget nyújt a döntéshozáshoz, miközben maga a folyamat szükségképp emberi marad. Az emberi értelem sok olyan tulajdonsággal rendelkezik, amelyeket nem lehetséges automatikusan megközelíteni. A logika itt szereplő típusa, amelyet általában az „intuitív” szóval jelölnek, olyasmi, amiről még rendes leírásunk sincs. A legjobb, legtöbb amit tehetünk, hogy felosztjuk az összes folyamatokat olyanokra, amelyeket a gépek, és olyanokra, amelyeket az emberek tudnak jobban elvégezni; s azután kitalálunk

módszereket, amelyekkel a kettő összekapcsolható. Ma ennek a folyamatnak csak a legelején tartunk.”¹²

Mintegy függetlenül közli a kötet Neumann János két matematikai szakcikkét, mindkettő a matematika közgazdasági alkalmazásaival kapcsolatos. Nem világos, hogy milyen célból került a két cikk közé Neumannnak egy rövid, prioritás-problémával foglalkozó nyilatkozata. Ettől a háromoldalas közleménytől eltekintve a kötetben megjelent cikkek válogatását igen szerencsésnek mondhatjuk.

A könyvben alig akadnak a fordításból származó terminológiai hibák. A „számológép”, „számítógép” kifejezések inkonzekvensen változtatják egymást (a többékevésbé elfogadott magyar kifejezés: „számológép”), ugyanígy a „számolás” és a „számítás” szavak is (az első a helyes). A halmazelmélet kiválasztási axiómája mint „választási axióma” szerepel (22. o.). Néhány ilyen apróságtól eltekintve a fordítás matematikai szakszempontról is megfelelő.

Ruzsa Imre

Az élet materialista értelmezése¹

Az ember lelki életére és a társadalmi jelenségekre vonatkozó téves, babonás és fantasztikus elképzelések után az élővilágban tapasztalt roppant gazdag formák, funkciók, viszonyok és változások sora az, amelyhez a legtöbb zavaros képzet és fogalom kapcsolódik; s mivel az ember tagja az élővilágnak is, kézenfekvő mindazt a megfigyelést, de illúziót is, amellyel önmagáról rendelkezik, átvinni valamennyi élőre.

Nem véletlen, hogy korunk leginkább hatékony misztikus-idealista tanításai gyakran éppen az élővilág még meg nem magyarázott vagy félremagyarázott jelenségeire hivatkozva fejtik ki nézeteiket. Így az élőkről alkotott hamis elképzelések nemcsak a biológiai ismeretek fejlődésében játszanak negatív szerepet, hanem általános világnézeti jelentőségük is van, a materializmus és az idealizmus vitájában évezredek óta az idealizmus fegyvertárát gazdagították.

E. Kahane, a montpellier-i egyetem biokémia professzora e téves nézetek és tendenciák tudományos vereségét mutatja meg könyvében, de ugyanakkor — s ez könyvének egyik legfőbb erénye — nemcsak a spiritualista-metafizikus életkoncep-

ciók cáfolatát nyújtja, hanem pozitív módon is kifejti az életről adható modern tudományos elképzelést, és meggyőző képet ad arról is, hogy miképpen gátolta a múltban és gátolja a jelenben is a biológia fejlődését a ragaszkodás az ilyen „metafizikai” előítéletekhez.

Az élet tudományos pontossággal körülhatárolható fogalmának kibontása a biológia legnagyobb eredményeiből és termékenynek bizonyult hipotéziseiből s ugyanakkor a nagybetűvel írt Élet fogalmának cáfolata, amely az életet az anyagi struktúrától idegennek, arra legfeljebb külsőlegesen illeszkedőnek fogja fel — ez Kahane könyvének fő mondanivalója és ezt summázza kissé mehökkentően ható címe: Az Élet nem létezik!

A biológia ma — s legutóbbi évtizedekben nem utolsósorban éppen a biokémia segítségével — valóban eljutott oda, hogy megfelelő értelmezést adhat az élet jelenségére, természetesen anélkül, hogy ez a válasz befejezett teljességet nyújtana. Végigjárta azt az utat, amelyet — E. Kahane szerint is — minden tudomány területén egyszer meg kell tenni: a szemléletben adott teljességből és az ezt tükröző globális fogalmaktól eljutott az elemi

¹² Lásd *, 101. o.

¹ Ernst Kahane: Az Élet nem létezik? Kossuth, 1965. 262 o.

összefüggések megragadásáig, hogy azután ezekből kiindulva kísérlelje meg az őket elfedő, a tapasztalatban közvetlenül jelentkező összetett, bonyolult jelenségek értelmezését. Elvileg ugyanarról a tudományos folyamatról van itt lényegében szó, mint pl. a politikai gazdaságtan esetében, amikor Marx — elődei eredményét felhasználva — egy elemi közgazdasági viszonyból, az árucseréből kiindulva tette értelmezhetővé a tőkés gazdasági folyamat rendkívül összetett és bonyolult egészét.

Kahane könyve tehát nagy feladatra vállalkozik, s azt nem kisebbíti az a megállapításunk, hogy feldolgozási módját tekintve a színvonalas tudományos-népszerűsítő irodalom körébe tartozik. Ma, amikor a biológiai tudományok korszerű materialista világnézeti megalapozása — az ilyen jellegű munkát akadályozó politikai-ideológiai tényezők elhárulásával — sürgető feladattá vált, az ilyen típusú munkák igen hasznos funkciót töltenek be, ha a szakterület alapos ismeretét képesek megfélelő filozófiai felkészültséggel áttekintő munka írásában kamatoztatni. Kahane esetében valóban erről van szó.

*

A szerző — a könyv célkitűzésének megfelelően — legtöbb gondot az élő anyag specifikumának elemzésére, jellemzésére fordítja. A dialektikus materializmusnak az anyag mozgásformáiról vallott felfogásával teljes összhangban úgy látja, hogy az élet az anyag különös tulajdonsága, amelyre a szervezetség meghatározott fokán tesz szert. Az élet — ebből a szempontból — egy meghatározott szerveződési szintre eljutott anyagi szubsztrátum létezési módja. Ez természetesen még nem az élet fogalma, de egyik lényeges definíciója, amely máris elhatárolhatóvá teszi a szerző álláspontját, egyrészt a mechanikus materializmusétól, amely az életet az élettelen anyag törvényeivel teljesen megmagyarázhatónak véli, másrészt azoktól a metafizikus-spiritualista álláspontoktól, amelyek az életet nem anyagi tulajdonságnak, sajátosságnak, nem az anyagi fejlődés egyik magasrendű termékének fogják fel.

Ebből a pozícióból néz szembe a szerző az élet Engels által adott meghatározásának értékelésével, s ennek azért is érdemes figyelmet szentelnünk, mert az utóbbi időben ez a probléma több szerzőnél felforrósult, de általában nem elég sokoldalú és átgondolt kiigazításokra vezetett. A hazai természettudományos-filozófiai irodalom is, amennyiben ezt a problémát érintette, főleg azt emelte ki, hogy az

Engels által megjelölt szubsztrátum, a „fehérjetest” kiegészítendő a nukleinsavakkal. Önmagában ez a kiegészítés indokolt, mégis nem világítja meg, hogy miről is van szó.

Kahane négy pontra bontja fel az Engels-féle meghatározást: 1. az élet létezési módja, 2. egy anyagi szubsztrátum létezési módja, 3. ez az anyagi szubsztrátum a fehérjetest, 4. ezt a létezési módot a szubsztrátum kémiai elemeinek szakadatlan megújulása jellemzi.

A szerző véleménye szerint Engels felfogásának későbbi méltatói helytelenül tették, amikor a meghatározás négy eleme közül a harmadikat emelték ki leginkább, sőt gyakran kizárólagosan, pedig a másik három elem az igazán maradandó értékű és előremutató, viszont a harmadik pont — bár Engels korában általánosan is vallott felfogás volt — ma már túlhaladott.

Engels idejében már felismerte a biológia, hogy az élet a protoplazmához kötött s hogy ez a protoplazma igen gazdag fehérjeanyagokban, de keveset tudtak ezeknek az anyagoknak az összetételéről, és a protoplazma tulajdonságait gyakran egyszerűen átruházták — a minden élő anyagban megtalálható — fehérjetestre. Amikor azután a kémia a fehérjék sajátosságait tisztázta, a fehérje fogalma is határozottabbá, de azzal együtt szűkebbé is vált és elhatárolódott az élő protoplazma fogalmától.

Szemmel látható egyébként, hogy Engels számára nem a kémiai összetétel volt a legfontosabb az élet definíciója szempontjából, hanem annak a megállapítása, hogy van olyan sajátos anyagi szubsztrátum, amely szükségképpen életjelenségeket mutat, amely „önmagát végbevívó folyamat, amely hordozója, a fehérje számára inhereus, vele született, amely nélkül nem bírhat léttel”. (Engels: Anti-Dühring. MEM 20. köt. Bp. 1963. 83. o.)

Engels tehát az élő szervezet anyagának megújulásában nem az élet egyik vonását látta, mint korának nem egy biológusa, hanem az élet alapvető jellemzőjét. Ez a gondolat viszont a tudomány előrehaladásával egyre inkább bizonyítottá és elfogadottá lett. Az élet Engels-féle felfogását Kahane „csodálatra méltó materialista koncepcióknak” nevezi, amely — mint írja — „semmit sem veszített termékenységből, hanem ellenkezőleg, éppen a biológia mai és eljövendő fejlődésének irányát mutatja, inkább, mint valaha”. (94. o.)

Az élet ilyen felfogása kizárja azt az elképzelést, hogy az élet pl. az élő test valamelyik molekulájában vagy valamelyik molekula-típusában lenne szék-

helyre, ellenkezőleg, ebből az következik, hogy az élet az élő test valamennyi molekulájában székel, együttvéve, azok egymáshoz viszonyított elrendezésében és kölcsönhatásában. Kahane, a biokémikus, meggyőző alaposítással mutatja be az élő sejt rendkívül bonyolult, finoman strukturalált és szabályozott szerkezetét.

Az élet rejtélyének megoldása tehát a struktúrában rejlik, s ez mégsem valamiféle „strukturalizmus”, amelyhez azok szoktak folyamodni, akik számára a vizsgált jelenség lényege még ismeretlen. Csupán azt jelenti, hogy az anyagi rendszerek földi evolúciója törvényszerűen, azaz nagyfokú valószínűséggel vezetett olyan szerveződési szintű rendszerek létrejöttéhez, amelyek az önmegújulás során végbemenő anyagcsere jelenségét mutatták.

Kahane nagyra értékeli Oparin és mellette Bernal életkeletkezési elméleteit. Ezek meglelték azt a helyes utat, amely belül marad a materialista determinizmuson, az élő anyag létrejöttét az élettelen világban létrejövő sajátos szituáció törvényszerű eredményének tartják, s nem a szerencsés véletlen játékának.

S. L. Miller amerikai fiziko-kémikus, aki Oparin elméleti álláspontját tette magáévá, kísérleti úton megerősítette az Oparin-féle elmélet hitelét. Kísérleteiből kiderült, hogy nem azoknak a sekélyes és csak látszólagos magyarázatot nyújtó elképzeléseknek van igazuk, amelyek abból indultak ki, hogy elegendően hosszú idő alatt minden lehetséges anyagkombináció előfordulhat, hanem az Oparin-féle koncepciónak, mert az élet hordozójául szolgáló vegyületek megjelenése valószínűbbnek bizonyult az egyéb vegyületekénél.

*

Ha az élő anyag legjellemzőbb sajátossága az önmegújítás, akkor természetes, hogy Kahane ennek külön fejezetet szentelt a könyvében, bár a gondolat az egész könyvön végigvonul.

Az élő szervezet kémiai alkotóelemei szakadatlanul kicserélődnek, mégis fennmarad a szervezet önmagával való azonosága, individualitása. A folyamat „titka” az, hogy a kicserélődés a struktúra talaján megy végbe s ez a struktúra nem változik, pontosabban: evolúciója lassú és folytonos jellegű mutat.

Kahane az önreprodukciónak fogalmát a szaporodást biztosító mechanizmusokra vonatkoztatja. Az önreprodukción az élő szervezet legsajátosabb alkotóelemeire, a fehérjékre és a nukleinsavakra jellemző. Az önreprodukción a fehérjék és a nuklein-

savak együttműködésének eredménye a specifikus szintézis lefolyásában, de a fehérjék alá vannak rendelve a nukleinsavakban rögződött információknak.

Az élő szervezetnek az önmegújítás, az önszabályozás és a környezethez alkalmazkodás fogalmaival jellemezhető szemlélete, amelyet Kahane szakadatlanul beállít a determinizmus rendkívül rugalmas, de a teleológiát teljesen kizáró értelmezésébe, lehetővé teszi, hogy megfelelő helyet biztosítson azoknak a fiziko-kémiai fogalmaknak is, amelyek nélkülözhetetlenek a szervezet reakcióinak értelmezéséhez.

Ebben találhatjuk meg a szerző álláspontjának szilárdságát nemcsak a nyíltan idealista elméletek bírálata során, hanem abban is, hogy meg tudja találni az értékelés helyes szempontját olyan biológusok esetében is, akik előrevitték a tudomány *elméleti* problémáinak megoldását annak ellenére, hogy nem tudtak teljesen megszabadulni az idealista metafizika csábításaitól. Ilyen volt pl. Claude Bernard is. — Nem meglepő így az sem, hogy biztos kézzel hárítja el a mechanikus materialista tendenciákat is, egyfelől azokat, amelyek pl. az evolúciót csupán a felhalmozódó véletlen mutációk eredményének vélték, vagy másfelől, az érdemtelenül „micsurinistának” nevezett elképzeléseket, amelyek a környezet változásaiban keresik az evolúció egyetlen magyarázatát.

A nukleinsavaknak információhordozó és — közvetítő szerepét már sokan leírták Kahane-on kívül, és ez véglegesen bevonult a biológia modern materialista szemléletébe. Kahane azonban, sok szerzőtől eltérően nem feledkezik meg ezen a ponton azt sem megvilágítani, hogy a specifikus anyagok reprodukciója, amelynek az információit a DNS és az RNS vegyületek hordozzák, az egész sejt vagy az egész organizmus műve — nem csupán kémiai folyamattal állunk tehát szemben, hanem biológiaiával, amelynek a lefolyását csak a biológiai struktúra teszi lehetővé.

Így bontakozik ki a kép az életről, amely „egy olyan rendszer állapota, amely magát a környezet rovására újítja meg szakadatlanul”. (186. o.) A környezettel folytatott kölcsönhatás úgy zajlik le, hogy a szervezet önfenntartásának és belső egyensúlyának fenntartása szolgálatába állítódik, s egy „rögzített belső környezet” (C. Bernard) ad alapot arra, hogy az élőlény megőrizhesse és növelhesse relatív autonómiáját környezetéhez képest.

Az önszabályozás mozzanatainak tárgyalja Kahane a visszacsatolás szerepét is az élő szervezetben. Mértéktartó véleménye szerint a visszacsatolási mechaniz-

mus fontos kiindulópont az önszabályozás megértéséhez, de nem több annál, mert távolról sem képzelhető el, mintha megoldottuk volna a problémát azzal, hogy az önszabályozást kapcsolatba hoztuk a már ismert egyszerű visszacsatolási modellekkel.

A könyv két utolsó fejezete a gondolkodásról és a halálról szól.

A tudat értelmezésében a szerző nem hagyja el a materializmus talaját, és nagyon tanulságos, hogy az élő anyag mozgásának modern, biológiai értelmezése hogyan vezet el a biológust a tudat materialista értelmezéséig, vagy legalábbis annak küszöbéig. Az élő szervezetben érvényesülő determinizmus még nem csap át a szabadságra, de a szabadság felé mutat. Az evolúció során egyre inkább nő a szervezet függetlensége a környezethez képest, abban az értelemben, hogy az élő szervezetek a magasabb szinteken nagyobb mértékű környezeti változásokhoz képesek alkalmazkodni, sokrétebb aktivitásra képesek az alkalmazkodás során. — Ebből a perspektívából nézve az emberi szabadság a biológus számára sem tűnhet már valami misztikus dolognak, amely előzmény nélkül tör be a természetbe, hanem logikus folytatása az evolúciónak, megmaradva továbbra is az anyagi determináltság keretei között, de minden előző szintnél magasabban, teljesen újszerű módon, mert „az ember úgy hordozza az előrelátást, mint az almafa az almát”. (220. o.)

Kahane tudatinterpretációja elmeeg tehát egészen addig, ameddig egy dialektikus szemléletű természettudományi materializmus képes, mégis ennek a fejezetben gondolatmenetei az előző fejezetekéihez képest meg-megtörnek, a marxista szemmel olvasó számára világos: itt már csak a történelmi materializmus gondolatrendszerének felhasználása segíthette volna tovább

a szerzőt, de ez — úgy látszik — nem állt módjában.

*

S végül szóljunk néhány szót Kahane könyvének kifejezett világnézeti és politikai állásfoglalásairól.

Az ismertetésből, amely korántsem meríti ki a könyv gazdag tartalmát, feltehetően kitűnik a szerző következetes materializmusa, s ha nem is hangoztatja lépten-nyomon, világos, hogy tisztában van a dialektikus materializmus világnézetével is, főleg természettudományos vonatkozásban. A dialektikus materializmussal való egyetértését néhány helyen nyíltan is kifejezi. — A vírusokról szóló fejezetben pedig, amikor a vírus „cinikus” parazita természetét jellemzi, mintegy analógiaként a következő fejtegetést találjuk: „Szerintem a harmonikus ipar nem a tőke és a felső vezetés szabad önkényének terméke, amelyben csak vakon, névtelenül és felelőtlenül vesz részt a bérmunkások alaktalan tömege, hanem tudatos lények koordinált munkájából jön létre, akik a maguk helyén mind a közös vállalat sikeréért dolgoznak. Elismerem, hogy ez a társadalomban — a tőkés társadalomban — egyelőre utópia. Azon munkálkodom, és továbbra is azcn fogok munkálkogni, hogy ez a jövő társadalmában valóság legyen. S annál nagyobb lelkesedéssel és meggyőződéssel tudok dolgozni ezért a célért, mert a természet biológiai szférája beszédesen tárja elem az ilyen társadalom modelljét.” (164—165. o.)

Az analógián természetesen lehetne a szerzővel vitatkozni, ehelyett azonban inkább mindenkinek figyelmébe ajánljuk ezt a ragyogóan megírt, modern szemléletű munkát, amely sok segítséget ad aktuális ideológiai feladataink megoldásához.

Mész László

A kibernetikai mechanizmus bírálata¹

A teológia uralma alól az újkor kezdetén felszabadult természettudományok közül a földi és az égitestek mechanikája érte el a legnagyobb eredményeket. A mechanika tudományának viszonylagosan magas fokú fejlettsége rányomta bélyegét a kor filozófiai gondolkodásmódjára is, és a XVII. és a XVIII. században a filozófiában is uralkodott a mechanisztikus szemléletmód. Bár a XIX. század elejéig még haladó mechanizmus korlátozottsága a későbbiek során ismeretessé vált, ez még-

sem vezetett megszűnéséhez. Egyes tudományterületeken még ma is jelentkezik, mint az adott tudomány fejlődésével kapcsolatos sajátos „gyermekbetegség”.

Az utóbbi években a még igen rövid múltra visszatekintő tudomány; a kibernetika eredményeihez kapcsolódva, őket értékelve, a helyes nézetek mellett mechanisztikus elképzelések is jelentkeztek. A. D. Vizlobokov — aki már az 1962-ben megjelent előző művében is a marxista dialektika és a mai mechanizmus kérdéseivel

¹ А. Д. Вислобоков: О. диалектике прогресса познания природы и кибернетика. Изб. „Мысл”, Москва 1965. 205 о.

foglalkozott — a recenzált műben ezeket a helytelen nézeteket elemzi és bírálja.

Könyvének első fejezete a kibernetikának a természet megismerésében betöltött szerepét tárgyalja, a második fejezetben történik meg a kibernetikai mechanizmusnak mint a mechanizmus mai legfejlettebb formájának elemzése és kritikája, a harmadik fejezet pedig a természet megismerése útjainak ellentmondásosságát és egységét elemzi.

Az első fejezet első problémájaként a kibernetika megjelenésének objektív alapjait vizsgálja meg a szerző. Helyesen mutat rá ezen alapok meglétére, majd elemzi a gépek, az élőlények és a társadalom közös vonásait, sajátosságait, (vezérelt és vezérlő részek és az őket összekapcsoló hírcsatornák, „memória” és negatív visszacsatolás megléte, információ alapján való működés, a „minden vagy semmi” törvényének érvényesülése, a magasabb rendű élőlények és az elektronikus számológépek felépítése és funkcionálása között megnyilvánuló párhuzam). E közös vonások, sajátosságok közös mennyiségi viszonyokkal is kapcsolatban vannak, de helyesen állapítja meg A. D. Vizslobokov, hogy egyesek hibásan a közös mennyiségi viszonyokat állítják az előtérbe, elszakítva őket a vezérlési rendszerek közös minőségi oldalaitól.

A következőkben — a tudományok osztályozásának a marxizmus—leninizmus klasszikusai által adott és ma is helytálló alapelveiből kiindulva — a kibernetika tárgyáról vallott alapvető álláspontokat vizsgálja meg a szerző. Megemlíti, hogy a kibernetika tárgyáról, mint sok más tudomány tárgyáról is viták folynak, de míg más tudományok tárgyával kapcsolatban a részkérdéseket vitatják, addig a kibernetika tárgyával kapcsolatban sokkal bonyolultabb a helyzet. Idézi N. Wiener ma már klasszikusnak számító definícióját („Elhatároztuk, hogy az önműködő vezérlésnek, illetve a hírközlés elméletének az egész területét, akár gépről, akár emberről van szó, a kibernetika névvel fogjuk jelölni”), majd Sz. L. Szoboljev, A. A. Ljapunov, E. A. Arab-oglu, P. K. Anohin és T. Pavlov kevésbé elfogadott nézete után A. I. Berg akadémikusnak — a Szovjetunióban leginkább elfogadott — véleményét ismerteti. A sort G. Klaus („A kibernetika a lehetséges dinamikus önszabályozó rendszerek részrendszereikkel való összefüggésének tudománya”) és V. Gluskov álláspontjának ismertetése zárja be.

Ezen legalapvetőbb álláspontok ismertetése után az olvasó várja a szerző véleményét, állásfoglalását. Ebből a következő sorokban kap is, de ezzel érdeklődése nem

elégül ki, mert a szerző a következőkkel zárja a kibernetika tárgyáról szóló sorait: „Amint azt az olvasó is láthatja, a kibernetika tárgyának kérdésében különböző vélemények léteznek. Ezek megléte teljes mértékben természetes. Hiszen a kibernetika fiatal, alighogy megszületett tudomány.”

A szerző tényleges állásfoglalását — mintegy mellékesen megemlítve, minden részletezés, indokolás nélkül — csak a könyv későbbi helyén találhatjuk meg. E szerint a kibernetika — és nem csupán technikai kibernetika — *alapvető tárgyát az elektronikus gépek és a legkülönbözőbb alkalmazásai képezik.*

Az információelmélet és a kibernetika viszonyáról többféle álláspont ismeretes. H. Zemanek azt állítja, hogy az információelmélet szélesebb mint a kibernetika, az utóbbi az előbbinek egy részét alkotja csupán; Neumann János véleménye szerint pedig az információelmélet „lényegében a termodinamika részének bizonyul”. A szerzők többsége azonban — véleményünk szerint helyesen — az információelméletet a kibernetika egyik részének tekinti, és ezt az álláspontot vallja magának Vizslobokov is, amikor helyeslőleg idézi Kolmogorov akadémikus kijelentését: „Az információelmélet a kibernetika... része.”

Ismertetve az információmennyiség Shannontól származó képletét ($H = - \sum P_i \log_2 P_i$) a szerző a kibernetikában oly fontos algoritmus és vezérlés fogalmaival foglalkozik, majd a kibernetika alkalmazásának különböző területeit teszi vizsgálat tárgyává. Elemzi azokat az eredményeket, amelyeket a kibernetikának, az elektronikus számológépeknek a közgazdaságban, a mérnöki tervező munkában, az orvosi diagnosztikában, a tudományos kutatómunkában, az élőlények és az emberi agy, valamint a társadalom életének vizsgálatában való felhasználása, alkalmazása hozott, és ezekkel kapcsolatban azt a nézetét fejt ki, hogy a kibernetika alapvető jelentősége nem az élőlények és a társadalom jelenségeinek közvetlen vizsgálatára való felhasználásában rejlik, hanem abban, hogy segítségével az emberek sokkal jobban tudják megszervezni, irányítani és megvalósítani az anyagi javak termelését.

Ezek után a *modellezésnek a kibernetikában betöltött szerepét* vizsgálja meg a szerző. Helyesen állapítja meg, hogy a modellezés az egyes tudományoktól elszakíthatatlan módszerré vált. A modelleknek materialisra és ideálisra (logikai-matematikaira) való általánosan elfogadott felosztását ismertetve elemzi a modellezés

különböző fajtáinak objektív alapjait (pl. a fizikai hasonlóságot, az izomorfizmust és a homomorfizmust), majd a kibernetikai modellezés, a struktúra- és a funkciómodell, a homeosztázis és végül a kibernetikai modelleknek az élő szervezet megismerésében megnyilvánuló lehetősége problémáit értékeli. Végső konklúzióként a modellezés és ezen belül a kibernetikai modellezés hasznosságát és szükségességét hirdeti, de ugyanakkor — igen helyesen — bírálja az olyan felfogásokat, amelyek abszolutizálják a modelleknek a megismerésben betöltött szerepét és a modellek megalkotását a megismerés végső céljainak tekintik.

Az első fejezet utolsó problémaköréeként a kibernetika fejlődésének nehézségeit tárgyalja a szerző. A kibernetikának az élő szervezet és a társadalom vizsgálatába való behatolása útján a szerző szerint a következő két lényeges nehézség jelentkezik: 1. még mindig hiányzik a kibernetika szükséges biológiai és szociológiai aspektusa, 2. gyengén van kidolgozva a matematikának az organizmusok és a társadalom vizsgálatára való alkalmazása. E két nehézséggel szerves kapcsolatban módszertani pontatlanságok is jelentkeznek. E pontatlanságok vizsgálata kapcsán a szerző visszatér a kibernetika tárgyának kérdéséhez, és bírálja E. Kolman, Sz. M. Saljutyin, Sz. V. Jablonszkij, I. B. Novik álláspontjait, melyek — szerinte — túlságosan szélesen értelmezik a kibernetika tárgyát, és ezáltal elvonják a tudósok figyelmét a vizsgálatok különböző területei specifikus módszereinek kidolgozásától.

Vizslóbovok szerint *néhányan túlzottan absztrakt módon értelmezik az információ fogalmát*, amikor a szerves természetben és a társadalomban meglévő információról beszélnek, de nem mutatnak rá az információ e fajtái közötti minőségi különbségekre. Véleménye szerint a következő minőségi különbségek léteznek: 1. Az élettelen természetben az információ e természet tárgyaiinak és jelenségeinek objektív kölcsönhatása. A magasabb rendű állatok által felvett és feldolgozott információ ezen élőlények pszichikumának területéhez, míg az ember által felvett és feldolgozott információ a külső világ külső és belső oldalainak az ember agyában történő visszatükröződéséhez tartozik, eszmei és szociális jelenség. 2. Az információ áramlása az élettelen természetben ösztönös folyamat. A kibernetikai gépben ezt az ember irányítja. Az ember számára ugyanazok az információs források léteznek, amelyek az állatok számára, plusz még a beszéd és a társadalmi jelenségek. Az ember azonban

tudatosan tárja fel ezeket az új forrásokat, és csak a szükséges információkra reagál. 3. Az információ áramlása, vétele és feldolgozása az élettelen természetben ezen természet fejlődés- és mozgástörvényeinek, a kibernetikai gépekben pedig a fizikai törvényeknek és az ember által korábban megállapított célnak alárendelve történik. Az információáramlás az élőlényeknél a biológiai törvényeknek vannak alárendelve. Az emberi agyban lezajló információ feldolgozás és megőrzés főként a társadalmi élet fejlődéstörvényeinek van alárendelve. Az emberi társadalomban létező információ lényegesen különbözik mind az állatoknál, mind pedig az élettelen természetben meglévő információtól. A különböző körülmények között élő emberek által felvett egy és ugyanazon információ különbözőképpen észlelődik, és gyakran egészen ellentétes eszlekedeteket vált ki, „tehát nem lehet ugyanúgy tekinteni az élettelen természetben, az élő természetben és az emberi társadalomban meglévő információt. Az információelmélet állatokra és emberre való alkalmazásának nehézségei éppen a differenciált módszerek hiányából adódnak. . . a gépeknél alkalmazott matematikai módszerekkel az emberi információ csak igen-igen kis részét lehet feldolgozni, éppen az a rész, amely az ember bizonyos automatikus eszlekedeteivel kapcsolatos.”

A szerző a következőkben egyrészt azokat bírálja, akik a kibernetikát a tisztán matematikai tudományokhoz sorolják, másrészt helyteleníti a kibernetikának mint a vezérlés tudományának a legkülönbözőbb objektumokra való kiterjesztését. Tiltakozik a kibernetikának a társadalom és az organizmusok vizsgálatával foglalkozó tudományoktól való izolálása ellen is, majd az első fejezet befejezéseként kifejti az előbbieken *ismertetett metodológiai pontatlanságok okait*: „A külföldi, lényegében a mai metafizika álláspontján álló kibernetikusok munkáihoz való kritikátlan viszony elemeinek a megléte és ezzel együtt a marxista dialektika kategóriáinak és törvényeinek, mint a természet vizsgálata eszközeinek bizonyos leértékelése.”

A második fejezet bevezetője a mai természettudományban megnyilvánuló mechanizmusfoglalkozik. A szerző idézi B. Russel, N. Bohr egyes kijelentéseit, amelyekből kitérít a szerzők mechanizmusfoglalkozása, az, hogy szerintük a biológiai folyamatok végső soron a fizikára vezethetők vissza, majd a mai mechanizmus okait elemzi. Helyesen állapítja meg, hogy „a mai mechanizmus megjelölésének alapvető ismeretelméleti oka abban rejlik, hogy sok természetkutató

nem ismeri vagy nem jól használja fel a marxista dialektikát. A mai mechanizmus elsősorban a matematika, a fizika és a kibernetika fejlődésével kapcsolatos. Ezen tudományok a természet megismerésében meglevő szerepének túlértékelése következtében jött létre és fejlődik. . . A kapitalista országokban a mechanizmusnak szociális okai is vannak.”

A „kibernetikai” mechanizmus — a mechanizmus minden más változatához hasonlóan — a materialista nézetekhez tartozik, állapítja meg a szerző, majd rámutat ezen nézetek legfőbb hibájára, arra, hogy „végül is idealista következtetésekhez vezet”.

Maga a kibernetika természetesen nem mechanisztikus, mint ahogy a mechanika sem az. A mechanika és a kibernetika is — amint arra T. Pavlov rámutatott — „csak akkor és csak annyiban válik mechanisztikussá, amikor és amennyiben azokat a törvényszerűségeket, amelyek a mozgó anyag alacsonyabb formái területének jelenségeire érvényesek, úgy tekintik, mint a magasabb rendű, jóval bonyolultabb, minőségileg új jelenségek törvényszerűségeit”.

A könyv központi részét az a gondolat-sor képezi, melyben a szerző azon kísérletek tarthatatlanságát mutatja ki, melyek a magasabb rendűt az alacsonyabb rendűre, a minőséget pedig a mennyiségre akarják visszavezetni. Először *a gondolkodásnak mint az emberi agy funkciójának a gépek funkciójára való visszavezetési kísérleteit bírálja* Viszlobokov. Bírálja R. Ashby és A. Turing nézeteit, mert bennük a gép és az agy között meglevő bizonyos azonosságok eltakarják a minőségi különbségeket. Egyesek — írja — egyenesen arról beszélnek, hogy az agy és a mai gépek vagy már ma is azonosak, vagy pedig a jövőben válhatnak azonosá. A szerző bírálja az ilyen nézeteket, és megemlíti E. Kolman ironikus megjegyzéseit, aki szerint ilyen alapon a kutya és az asztal azonosságát is lehetne hirdetni, hiszen mindkettő „négylábú”, majd a következőket írja: „A gép nem lehet azonos az aggyal, mert először is az élettelen anyagokból van összeállítva, az agy pedig élőkből — éspedig a legbonyolultabbakból —, neuronokból áll. . . , másodsor: a gépek funkcionálása a fizikai mozgás törvényeinek, míg az agy funkcionálása a fizika, a kémia, a biológia és a társadalom mozgástörvényeinek van alárendelve; harmadsor: a gépek funkcionálását minden esetben (még az önprogramozás, öntökéletesítés stb. esetében is) előre meghatározta az ember, annak az agya.”

Egyesek arra hivatkoznak, hogy az agy az emberi aggyal, hogy

mivel nincs még meghatározva a gép és a gondolkodás fogalma, lehetséges ezeknek a kibernetika szempontjából való meghatározása. A szerző, hogy az ismertetett érvelések tarthatatlanságát kimutassa, idézi a marxizmus—leninizmus klasszikusainak a gép és a gondolkodás fogalmával kapcsolatos kijelentéseit, majd így folytatja: „az egyik legfőbb, ha nem a legfőbb érv az emberi agy és az elektronikus gép azonosságát hirdető nézet ellen a marxizmus—leninizmus klasszikusainak az a tudományos következtetése, hogy a tudat társadalmi termék, mely az emberi társadalom kialakulásával és fejlődésével párhuzamosan jött létre és fejlődött”. A munka szerepének elemzése után kijelenti: „A gép. . . nem rendelkezik és soha sem fog rendelkezni tudattal, mégpedig azért, mert nem dolgozik, hanem csak munkát végez. Az agyhoz képest mindig alacsonyabb rendű és egyszerűbb, annak eszköze volt és marad is.”

Helytelennek tartja a szerző az olyan nézeteket is, amelyek a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásán törvényének hibás értelmezése alapján hirdetik az agy és a gép azonosságát. Az ilyen nézetek hirdetői figyelmen kívül hagyják azt, hogy a gépek és az agy fő különbsége nem az elemek számának különbségében, hanem az elektroncső és a neuron minőségi meghatározottságának különbségében rejlik. „A gép elektroncsövei számának növelése sohasem vezet a nem gondolkodó gép gondolkodóvá válásához” — írja összefoglalásként a szerző.

Egyes szerzők a lehetőség helytelen értelmezése („a természetben minden lehetséges”) alapján azonosítják a gépet az aggyal. Ezek a szerzők — mint arra Viszlobokov rámutat — nem látják a reális lehetőség, az absztrakt lehetőség és a lehetőség különbségét, és hibásan gondolják azt, hogy a marxista dialektika szerint a természetben minden lehetséges.

A következőkben az örökletes tulajdonságoknak csupán csak a fizikai-kémiai, főleg a DNS molekulák struktúrájára és sajátosságaira való visszavezetési kísérletek tarthatatlanságát mutatja ki a szerző. Bírálja azokat, akik szerint az öröklődés hordozója nem az organizmus mint egész, hanem csupán csak a kémiai anyag, akik az öröklődés egész problematikáját a fizika és a kémia problémáira vezetik vissza.

A második fejezet központi gondolat-sorának befejezéséért a szerző bírálja *azt a felfogást, amely a társadalmi élet jelenségeit tisztán csak a kibernetika alapján akarja vizsgálni*. Bírálja elsősorban N. Wiener ilyen jellegű nézetei ellen irányul, de néhány burzsoá szociológust is hibáztat

abban, hogy a természettudományokban sikeresen alkalmazott matematikai módszereket mechanikusan vizsgál át a társadalmi élet kérdéseinek vizsgálatára.

A harmadik fejezetben a szerző kevés új gondolatot tartalmazó és ezért bennünket kevésbé érdeklő problémát tárgyal. Ezek részletesebb ismertetésére nem is térünk ki, csak a fő címeteket soroljuk fel: A mozgó anyag fajtáinak mint egészeknek a vizsgálata; A mozgó anyag fajtáinak mélységben való megismerése; Az anyagfajták mint egészek megismerésének és mélységben való megismerésüknek egységéről; Az anyagfajták mint egészek vizsgálata és szélességben történő vizsgálatuk egységéről és ellentmondásosságáról.

Bár Viszlobokov könyvében a helyes nézetek vannak döntő többségben, mégis van a szerzőnek néhány olyan megállapítása, mellyel vitatkoznunk kell.

Nincsenek ugyan pontos kritériumaink arra, hogy eldöntsük, mikor jutott túl egy tudomány a keletkezési stádiumán, mégsem értünk egyet a szerzővel, aki azt állítja, hogy a „kibernetika még mindig a keletkezés stádiumában van”. Ezen állításával utal arra, hogy a kibernetika még nem teljesen kialakult, nem befejezett tudomány, és ezzel egyet is lehet érteni. Mindenképpen pontosabb lett volna azonban az általa használt megfogalmazás helyett azt írni, hogy a kibernetika a kifejlődés, a továbbfejlődés időszakában van.

Az információ és a visszatükrözés viszonyáról a következőket olvashatjuk: „Véleményünk szerint azok a szerzők járnak el helyesen, akik az információt Leninnek abból a kijelentéséből kiindulva igyekeznek meghatározni, hogy minden anyag rendelkezik a visszatükrözés tulajdonságával, bár a visszatükrözés és az információ természetesen egyáltalán nem egy és ugyanaz.” A szerző ezen nézeteivel teljes mértékben egyetértünk, de éppen az utóbbi években az információ lényegéről

zajló vitákra való tekintettel hasznos lett volna, ha nem állt volna meg az információ és a visszatükrözés különbözőségének az egyszerű megállapításánál, hanem kifejtette volna a különbségükre vonatkozó saját álláspontját is. Helyesen állapítja meg, hogy az információ „minden konkrét esetben anyagi hordozóval bír”, de semmiképpen sem helyes az, amit a folytatásként ír: „amely vagy anyag, vagy mozgás, vagy ez is és az is”. Ezzel ugyanis elszakítja egymástól az anyagot és a mozgást, mintha bizony lenne mozdulatlan anyag, vagy anyagatlan mozgás, és a kettő egysége csak esetlegesen léteznék.

A mechanizmus elleni vita heve elragadja a szerzőt, és a mechanisztikus nézetek fejlődéséről a következőket írja: „A „kibernetikai” mechanizmus. . . a mechanizmus fejlődésének legmagasabb, kulminációs pontja, melyet a mechanizmus egyáltalán elérhet. Innen a mechanizmusnak lényegében már nincs hova továbblépni.” Ezzel azonban azt is állítja, hogy a kibernetika a tudomány fejlődésében a legmagasabb fokot képviseli, a kibernetika a tudományok „teteje”. E nézetnek a tudományok szellemével szembenálló és metafizikus voltát felesleges bizonyítani, és így csak azt a furesaságot állapíthatjuk meg, hogy Viszlobokov a metafizika egyik konkrét megnyilvánulási formája, a „kibernetikai” mechanizmus ellen hadakozva maga is metafizikus nézethez jut.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy Viszlobokov könyve sok értékes gondolattal járul hozzá a kibernetikával kapcsolatban jelentkező metafizikus nézetek bírálatához, a kibernetika egyes vitás problémáinak megoldásához, és bár érvelése nem mindenütt elég sokoldalú és meggyőző, s tartalmaz néhány pontatlan és helytelen nézetet is, mégis értékes és jelentős darabja a kibernetika filozófiai problémáit tárgyaló irodalomnak.

Lakó László

G. Klaus: Kibernetika és társadalom¹

G. Klaus kibernetikai—filozófiai kérdésekkel foglalkozó második könyvének célja, hogy az 1961 óta három kiadást megért *Kibernetika filozófiai szempontból* c. művében kifejtett általános kibernetikai—filozófiai elveket alkalmazza a társadalmi összefüggések vizsgálatára. Mint az előszóban megjegyzi, különösen a történelmi materializmus és a politikai gazda-

ságtan, valamint ezek és más tudományok határterületi problémáit kívánja a kibernetikai módszerek segítségével új oldalról megvilágítani. A történelmi materializmus módszereinek továbbfejlesztése, valamint alapvető belátásainak kibernetikai szempontból kívánatos újraértelmezése jelentős új eredményeket hozhat, de — és ezt a továbbiakban részletesen megmutatja —

¹ Kossuth, 1966. 415 o.

nem vezet a történelmi materializmus alaptételeinek megváltoztatásához, ellenkezőleg: megerősíti őket.

A könyv három fő fejezetből áll. Az első fejezet címe: *A kibernetika módszerei és alkalmazásuk a társadalomra*. A bevezető részben a szerző részletesen megindokolja, hogy a kibernetika elsősorban mint új gondolkodási módszer jelentős a történelmi materializmus szempontjából. A kibernetika — Klaus véleménye szerint — egyrészt arra alkalmas új tudomány, hogy a marxista filozófia általános módszertani elveit modern elemekkel gazdagítsa, pontosabbá tegye és tovább fejlessze, másrészt igen hasznos segédeszköznek bizonyul, amelynek felhasználásával könnyebbé válik a marxizmuson kívül álló filozófiai áramlatok valódi értékeinek felmérése. A kibernetika páratlan eszközöket ad a rendkívül szövevényes társadalmi viszonyok jobb áttekintéséhez, és utakat jelölhet meg legcélszerűbb módon megvalósítható átforgatásukhoz. Ebben a vonatkozásban is forradalmasító hatású új tudományos jelenségeként lépett fel.

Az említett feladatok betöltésére a kibernetikát főként az teszi alkalmassá, amit a szerző *kibernetikai gondolkodásmódnak* nevez, és — személtállítva a klasszikus gondolkodásmóddal — így jellemez: „A klasszikus tudományos gondolkodásmód és a kibernetikai gondolkodásmód közti különbséget elsősorban a következőkben kell látnunk. Az előbbiben ismert, egyszerű elemektől haladnak bonyolultabb, ezen ismert elemekből összetett rendszerek felé. A megfelelő gépi világ szempontjából ez azt jelenti, hogy egyszerű gépelemekből... amelyeket jól ismerünk, fokozatosan mind bonyolultabb géprendszereket építenek fel. A kibernetikában elmentéses irányú az út: itt a komplex egységektől és működésüktől haladnak az alkotóelemek és kapcsolataik fokozatos magyarázata felé.” Itt világosan kitűnik, hogy főleg két kibernetikai módszer, mégpedig a „fekete doboz” és a blokk-kapcsolás alkalmazására nyílik széles körű lehetőség. Könyvének további részeiben a szerző bőségesen igénybe is veszi mindkét módszert a társadalmi jelenségek kibernetikai jellegű megközelítésére.

Az általános, bevezető megfontolások felvázolása után a megvalósítandó fő feladatot abban jelöli meg, hogy a kibernetika fogalom- és tételrendszeréhez meg kell alkotni a történelmi materializmus egy olyan modelljét, amelynek közbeiktatásával a kibernetikai törvényszerűségeket alkalmazni lehet a társadalom területére. Ez az általános célkitűzés egy szegélyfeladat megoldásában konkretizálódhat.

Persze mindenekelőtt az objektumok (pl. a modellezett objektum és a modell) közötti hasonlóság szabatos meghatározására, valamint a hasonlóság mértékének megadására van szükség, amihez Klaus — útmutatásnak szánt — megfontolásokat ismertet.

Érdekes fejtegetést találunk ezt követően arról, hogy a megismerő és termelő tevékenységben a filozófiai értelemben vett *anyag* megközelítése különféle aspektusokból történik. Közülük az első, a legrégibb, a konkrét anyagfajták (Stoff) aspektusa, amely az anyagot fizikai testek formájában fogja fel. Ehhez járult a későbbiekben az energia-aspektus, majd a kibernetika kialakulásakor egy még újabb aspektusra derült fény, amelyet Klaus információs — organizációs aspektusnak nevez. A kibernetikában kifejlesztett tudományos apparátus segítségével éppen olyan rendszereket tanulmányoznak, amelyekben ez az utóbbi is lényegessé válik. Ti. míg a korábbi kutatómunka előterében álló egyszerű rendszereknél és folyamatoknál az anyag információs — organizációs viszonyait hallgatólagosan el lehetett intézni az első két aspektussal, addig a bonyolult anyagi rendszereknél ez már nem oldható meg így, hanem szükségessé válik a harmadik aspektus explicit tárgyalása is. Különösen fontos követelményként jelentkezik ez a társadalmi folyamatok elemzésénél.

További fontos megfontolások következnek arról, hogy miképpen alkalmazhatók a vezérlés- és szabályozásmélet egyes fogalmai és eljárásai a társadalmi jelenségek vizsgálatára. A társadalmi folyamatokban sok olyan elem található, amely működés szempontjából erős belső rokonságot mutat a műszaki szabályozási és vezérlési folyamatokkal. Klaus azonban nyomtatékosan figyelmeztet arra, hogy a kibernetikai jellegű elemzés és leírás csak megérteni segít a társadalmi folyamatokat, ám önmagában nem eredményezheti a társadalom megváltoztatását, pl. az objektív antagonisztikus társadalmi ellentmondások megoldását. Ehhez már az adott társadalom kereteinek megváltoztatása szükséges, tehát olyan társadalmi rend (a szocializmus) felépítése, amely megszünteti az ilyen ellentmondások objektív alapjait. A kibernetikai módszerek társadalmi hasznosítása feltételezi továbbá a történelmi materializmusban feltárt sajátos társadalmi törvények ismeretét mint alapanyagot, amelyre az alkalmazás történhet. Csak ezeknek az alapvetően fontos szempontoknak a figyelembevételével várhatók eredmények a szabályozás és vezérlés általános elveinek és módszerei-

nek alkalmazásától a társadalom szövevényes viszonyaira. Vagyis az alkalmazást mindig meg kell előznie a társadalmi-gazdasági problémák mélyreható politikai gazdaságtani és a történelmi materializmus módszereivel megvalósított elemzésének. Klaus ebből a szempontból bírálja Steinbuchnak a társadalmi szabályozókörökről az alkalmazott módszert tekintve egyébként figyelemre méltó, de felszíni példáit, amelyek éppen amiatt nem tudnak mélyebb belátásokhoz vezetni, mert elvonatkoztatnak a konkrét gazdasági és társadalmi feltételektől.

Külön alfejezetben tárgyalja a modern termelőerők fejlődésében megmutatkozó kibernetikai-logikai tendenciát. Ez mindegyiknél a gépek fejlesztésének főbb irányzataiban rejlik. Míg régebben a gépek pusztán — energiatermelő berendezésekkel párosult — meghosszabbításai voltak az ember egyes szerveinek, addig jelenleg a gépépítésben óriási erővel nyomul előtérbe a fentebb tárgyalt információs-organizációs aspektus, amely szabályozó és vezérlő technikai berendezésekben ölt testet. Az ilyen berendezések merőben új lehetőségeket tárnak fel egy új típusú automatizálás megvalósítására. Míg ugyanis az eddigi automatizálás merev, egységes eszközként viselkedő és kezelhető gépekhez, ill. géprendszerekhez vezetett, amelyeknél semmiféle lényeges módosítás nem volt lehetséges anélkül, hogy az egész szerkezetet át ne kellett volna alakítani, addig most a lazán és változtathatóan összekapcsolt, közbeiktatott tárolókkal rendelkező gépcsoportok és szállító-termelő szalagok irányába halad a fejlődés. Sőt az ún. építőköcska-módszer révén az egyes gépeken mint a termelő apparátus részrendszerein belül is új lehetőségek tárulnak fel arra, hogy mozgékonyra, rugalmasakká, könnyen átalakíthatókká tegyék őket, tehát a gyorsan változó termelési igényeknek megfelelően idomíthatókká. Szellemes gondolatmenetek találhatók a könyvnek ebben a részében arról, hogy néhány alap-típusú szerkezeti elemből a blokk-kapcsolás módszerének és a matematikai logika eszközeinek felhasználásával hogyan kell a jövőben a gyors változásokra képes automatákat kifejleszteni. Fontos szerepet játszanak ebben a fejlődésben a tanuló- és önszervező gépekre vonatkozó kutatások. Mindebből arra következtet a szerző, hogy a matematikai logika igen bonyolult eredményei egyre közvetlenebb alkalmazásra találnak a termelő tevékenységben, ami fontos bizonyíték a tudomány mind közvetlenebb termelőerővé válása mellett. A modern termelésben és automatizálásban többé nem hagyatkozhatnak a mérnök

intuitív finomérzékére, amely a régebbi automatizálás információs-organizációs aspektusainak szempontjából elegendő volt, hanem a legapróbb elemekig hatoló matematikai és logikai módszerek igénybevételére van szükség.

Az első fejezet záró részének címe: Az ember-gép szimbiózis szociológiájáról. Az ember-gép szimbiózis fogalmát — a biológiában kialakított szimbiózis-fogalomból kiindulva — szovjet tudósok (Ljapunov, Kitov) vezették be a kibernetikába. Klaus annak a véleményének ad kifejezést, hogy az ember-gép szimbiózisa végighúzódik a termelőerők egész fejlődéstörténetén, de a kibernetikai gépek megjelenésével a kapcsolat új minőséget kap, amennyiben most az ember-gép szimbiózis mindkét pólusa kibernetikai rendszer. A szerző szerint így fogalmazhatunk: az ember alakítja a gépek világát, ám ez utóbbi is formálja őt, vagyis az ember és a gép között kölcsönös alkalmazkodási folyamat valósul meg, az ember 'elsőleges' szerepe mellett. Az ember-gép szimbiózis által nyújtott nagy lehetőség a következő: az embernek oly tevékenységek felé kell orientálnia, amelyek gépi automatizmus útján nem valósíthatók meg, miközben a technikai automatákkal is végrehajtható feladatokat fokozatosan átruházza ezekre. Érdekes okfejtés található itt arról, hogy a modern automaták működése nem korlátozódik a formális logikai aspektusra, hanem képesek az emberi tevékenység és a külvilág egyes dialektikus vonásainak utánzására is.

A jelentkező fő feladat az ember-géprendszer — mint egységként felfogott rendszer — működésének közelítése az optimum felé. Ennek azonban igen sajátos és fontos akadálya, hogy e rendszer „ember”-tényezőjének működését csak kevésbé ismerjük, s éppen ilyen szempontból még alig tanulmányoztuk. Ebben a vonatkozásban rendkívül fontos feladatok hárulnak pl. a munkapszichológiára. Anyi mindenesetre már világos, hogy az emberi tevékenységnek e rendszeren belül az egyre magasabb rendű szabályozó szerepét kell betöltenie. E tevékenység kialakításánál azonban figyelembe kell venni, hogy a rendszer műszaki szempontjai csak az egyik tényezőt képezik az emberi viselkedés tanulmányozásában és fejlesztésében, mellettük alapvetően fontos a társadalmi szituációk és szükségserűségek számításba vétele. Klaus ezzel összefüggésben részletesen elemzi a társadalmi és az ún. technikai elidegenedés viszonyát.

Összefoglalóan az ember-gép szimbiózis két történeti alakját vázolja. Az egyik — s mind ez ideig ez játszott csak-

nem kizárólagos szerepet a termelésben — : egyoldalúan képzett specialisták (pl. futószalag mellett dolgozó emberek) és egyoldalúan, mereven specializált gépek szimbiozisa; a másik — s a jövőben egyre inkább ez fog tért hódítani —: sokoldalúan képzett felügyelő kollektívák és a fentebb kifejtett elvek szerint, rugalmasan automatizált termelési szervezet.

A fejezet érdekes megjegyzéssel zárul arról, hogy emberi célok nemcsak az ember pszichikai és fizikai képességeinek gépi utánzásával érhetőek el a mesterséges kibernetikai rendszerek révén. Klaus úgy véli, hibás lenne azt gondolnunk, hogy az ember a legtökéletesebb rendszer. Sajnos azonban nem derül ki, hogy vajon az ember által teljesíthető funkciók összességére, vagy egyes funkciókra gondol-e, amelyekben a gép persze tökéletesebb lehet, hiszen legtöbbször ez a rendeltetése. Mindössze egy elgondolkasztató példára utal, amelyet érdemes lejegyeznünk: a gép kaphat olyan feladatot is, hogy az ember által kitűzött célhoz vezető utat optimalizálja.

A második fejezet témáját pontosan rögzíti a cím: *Filozófiai észrevételek a kibernetika és a politikai gazdaságtan viszonyáról*. A szerző előrebocsátja: ma már nem vonható kétségbe a kibernetika elveinek és módszereinek jelentősége a politikai gazdaságtani kutatások szempontjából. Mindjárt ezután kifogásolja azokat a — több szerzőnél megtalálható — észrevételeket, mintha az eddigi kvalitatív eredményeket csupán kiegészíteni kellene kvantitatív elemzésekkel, és ezzel már ki is merülnének a matematikai és kibernetikai módszerek felhasználásának lehetőségei a politikai gazdaságtanban. Rámutat: olyan új matematikai eljárások kialakítása szükséges, amelyek egyes gazdasági folyamatoknak nemcsak mennyiségi, hanem minőségi oldalait is képesek megragadni, tehát e folyamatokat a mennyiség és minőség szerves egységként tükrözik. Végül nyomatékkel hangsúlyozza: ahhoz, hogy a matematikai módszerek eredményesen felhasználhatók legyenek, szükség van előzetesen felhalmozott sajátos politikai gazdaságtani anyagra.

A konkrétabb tárgyalást egyes gazdasági folyamatok kibernetikai elemzése vezet be. Csakúgy mint első kibernetikai-filozófiai tárgyú könyvében, itt is számos példán illusztrálja, hogy a marxizmus klasszikusai a jelenleg szabályozásméletinek ismert módszerek felhasználásával közelítették meg a társadalmi-gazdasági jelenségeket, és ezek elemzésében is bőségesen alkalmazták a kibernetikaiakkal rokon elveket. Klaus megjegyzi: példát

vehetünk tőlük arra is, hogy mindig valóságos folyamatok pontosan felderített tényeire kell alkalmazni a szabályozásméleti megfontolásokat. Ellenkező esetben ugyanis nem létező, kispuskált szabályozó rendszereket kapunk, amire példa Lassalle fejtegetése a vashérvényről.

Terjedelmes tárgyalásban teremt a szerző kiindulópontokat a játékelmélet lehetséges alkalmazásaihoz a társadalmi folyamatok vizsgálatára. Mielőtt a játékelméleti módszerek konkrét alkalmazásaira sor kerülne, alapvetően fontos tisztázni az adott társadalmi rendszer legfőbb összefüggéseinek jellegét, mert attól függően, hogy antagonisztikus vagy nem-antagonisztikus társadalmi alakulattal van-e dolgunk, más és más lesz a felhasználandó apparátus. Fontos szerep jut ebben a vonatkozásban a kooperatív és a nem-kooperatív játékok megkülönböztetésének. Részletesen jellemzi, hogy a jelenlegi viszonyok között különösen az osztályharc elemzése hozható kapcsolatba a játékelméleti módszerekkel. De szerepük természetesen a gazdasági élet elemzésénél is igen jelentős. E téren különösen a gazdasági viszonyok alakításához szükséges stratégiák megkezdésének egyre nélkülözhetetlenebb eszköze a játékelmélet. Ez a felismerés vezet el a terv mint kibernetikai kategória részletes elemzéséhez. Klaus kifejti, hogy a tervezést kibernetikailag vizsgálandó jelenségként kell értékelni, hiszen benne olyan fogalmak rejlenek, mint a cél, a cél elérését szolgáló eszköz (játékelméleti értelemben vett stratégia), a célhoz vezető út (algoritmus) és ennek optimalizálása stb.

A terv másfelől a szocialista gazdaság, kultúra, közigazgatás stb. fejlesztésében nélkülözhetetlen. Ilyen esetekben a terv mindig a „cél” értelmében szerepel, és döntéseket követel azon optimális stratégia kiválasztására, amelynek segítségével a kitűzött cél elérhető. Klaus meggyőző fejtegetésekben vázolja, hogy a szocialista társadalomban a kibernetikai módszerek felhasználásának feltételei nemcsak a társadalmi (különösen a gazdasági) folyamatok elemzéséhez, hanem optimális megváltoztatásukhoz is adóttak.

A terv kategóriájának tárgyalása során a szerző részletesen elemzi a *zavar* fogalmát, megjegyezve, hogy a tervek elkészítésénél már eleve gondolni kell a stratégiát befolyásoló zavarok fellépésének lehetőségeire. A zavaró hatások előzetes figyelembevétele és a terv megbízhatóságának biztosítása megköveteli, hogy a terv elegendő tartálékkal rendelkezze, amelynek segítségével a zavaró hatások elháríthatók. A „tartalék” fogalma itt kibernetikai értelemben szerepel, a társadalom gazdasá-

gának területére vonatkozó ekvivalensét Klaus a következőkben látja: nem annyira felhalmozott termékekben kell tartalékokat képezni (ez „merek” tartalék lenne, amely adott esetekben még további zavarok forrásául szolgál), mint inkább a gyorsan és rugalmasan változtatható kapacitásban, amely a termelő apparátus viselkedésmódjaiban létesített tartalékként tekinthető. A tartalék specifikus társadalmi—gazdasági formái megkövetelik a redundancia-fogalom társadalmi térre konkretizált alakjainak vizsgálatát.

A második fejezetet egy önállóan tekinthető rész zárja be, amelynek címe: Az ágazati kapcsolatok mérlege és a mátrixelmélet kibernetikai szempontból. A megfontolások kiindulópontja, hogy a termelési erőfeszítéseket (amelyek egyre bonyolultabb feltételek között mennek végbe) megfelelő szervezéssel és vezetéssel kell egyesíteni. Ez utóbbiakban ismét csak a matematikai és a logikai eljárásoknak jut fontos szerep. Könyvének ebben a részében Klaus szembeáll azzal a véleménynel, amely szerint a matematika csupán az elemzés segédeszköze, és nem alkalmas új gazdasági fogalmak kialakítására. Érvként ismét azt említi, hogy a matematika képes a mennyiségi és minőségi meghatározottságok egységének megragadására, amire fontos bizonyíték, hogy az ágazati kapcsolatok mérlegének összefüggései izomorf módon leképezhetők a mátrixszámítás relációira. Terjedelmes fejtegetéseiben azonban csupán programot jelöl meg a mátrixalgebrának az alkalmazására egyfelől a termelési folyamatok elemzése, másfelől a célszerű befolyásoláshoz szükséges adatok kiszámítása érdekében. Megjegyezzük: a könyv legtöbb részére jellemző, hogy a szerző kiindulópontokat és utakat jelöl meg anélkül, hogy konkrétabb tárgyalásokba bocsátkoznék. A könyv záró szavaiban ezt különben maga Klaus is elismeri. Visszatérve az ágazati kapcsolatok mérlegének kibernetikai szempontból történő értékelésére, a szerző rámutat, hogy e módszer a marxista gazdaságelemzésből ered, s kiinduló formái már Marx munkáiban megtalálhatók.

A harmadik fejezet címe: *Kibernetika, ismeretelmélet és társadalom*. A fejezet bevezető részében a szerző áttekinti az ismeretelmélet és az információ-feldolgozásra vonatkozó tudományos eredmények kapcsolatát, rámutatva, hogy ismeretelméleti szempontból sok újdonság várható az információelmélet fejlődésétől. Megvizsgálja, hogy az ember teljes információkészlete milyen forrásokból származik. Az információk ebből a szempontból

három nagyobb csoportba sorolhatók. Az első csoportba az átöröklés útján nyert információk kerülnek, ezeket genetikai információknak szokás nevezni. A második csoportba azok az információk tartoznak, amelyeket az egyes ember az emberiség által felhalmozott információkészletből merít, főleg tanulás útján. A harmadik csoportba azok az információk sorolhatók, amelyeket az egyén az anyagi környezetével való közvetlen és közvetett kapcsolatából nyer, s amelyekkel maga is hozzájárul az emberiség információkészletének gyarapításához. Ez utóbbi információk csoportjának különösen nagy jelentőséget kell tulajdonítani, s Klaus fokozottabb tanulmányozásukat sürgeti.

Az információelmélet és az ismeretelmélet viszonyát tárgyalva különös figyelemmel fordul a tükrözés kérdései felé. Magasabb rendű tükrözés létrejöttéhez az szükséges, hogy a tükröző rendszer tükrözendő környezetének egy belső modelljével rendelkezzen, ez az embernél a tudat formájában jelentkezik. A tükröző rendszer ezt a belső modellt a tükrözés folyamatában állandóan tökéletesítve közelíti a környezettel való egyre pontosabb megfelelés irányába. Hogy a külső környezet hatásai közül melyek válnak információkká a tükröző rendszer számára, az ennek az utóbbinak és belső modelljének a jellegétől függ. Mindezek a felismerések együttesen adták meg az alapötletet a tanulógépek konstruálásához, s egyben ki is jelölték fejlesztésük útját.

A tanulógépek kapcsán említi meg Klaus azt a széleskörűen vitatott kérdést: felülmúlhatják-e a gépek az embert? A szerző sajátos válasza: e kérdés banális, gyakorlatilag nem is merül fel, s ha spekulatív felteszik, akkor nem kell rá válaszolni. E kérdést feltevése inkább arra kell a figyelmet fordítani, hogyan tudja az ember a gépek egyre tökéletesebb rendszereit felhasználni leküzdeni a megismerés konkrét korlátait. Megjegyzendő azonban, hogy Klaus rendkívül tág feltételezésekkel él a gépek fejlődési lehetőségeit illetően, és itt lényegesen túlmegy az első kibernetikai—filozófiai tárgyú könyvében kifejtett állásponton.

Külön alfejezetben vizsgálja a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyát kibernetikai szempontból. Felhívja a figyelmet arra, hogy a társadalmi tudat egy szabályozó szerepét töltheti be, s ebben a vonatkozásban a szocialista viszonyok között kiemelkedő jelentősége van a helyesen értelmezett kritikának és önkritikának. A harmadik fejezet záró részében az orvostudomány társadalmi szerepét elemzi kibernetikai aspektusból.

Klaus új kibernetikai—filozófiai tárgyú könyve fontos hozzájárulás a kibernetikai kutatások nyomán felmerülő filozófiai problémák megvitatásához. A szerző nem törekszik végleges igazságok kimondására; problémákat vet fel, utakat javasol meg-

oldásukhoz, vitákra ösztönöz. Bizonyosak lehetünk benne, hogy csakúgy, mint az első hasonló tárgyú könyve, ez is széles körű visszhangra talál, s termékeny viták alapjául szolgál.

Székely Sándor

V. I. Szvigyerszkij: A fejlődés néhány sajátossága az objektív világban¹

A dialektikus materialista filozófia napjainkban folyó intenzív fejlődésében jelentős helyet foglalnak el azok a törekvések, melyek az utóbbi évtizedek szaktudományi eredményeire támaszkodva a marxizmus klasszikusai által kidolgozott általános filozófiai elvek és törvények tartalmi konkretizálását tűzték ki feladatul. Aligha vitatható, hogy a dialektikus materializmus egyik leglényesebb, ilyen tartalmi konkretizálásra váró kategóriája a fejlődés. Részletes kifejtésre vár még a fejlődés mozgató rugójának értelmezett ellentmondások adott jelenségen belüli kialakulásának mikéntje, magának a fejlődésnek a mechanizmusa, a fejlődés előre mutató jellege, a fejlődés tartalmi különbsége az élettelen és az élővilág területén stb.

A fejlődés problémájának előbbre viteléhez jelent értékes hozzájárulást Szvigyerszkijnek a leningrádi egyetemi kiadó gondozásában megjelent könyve. A könyv, eltekintve a rövid bevezetőtől és zárszótól, három fő részből és ezen belül hét fejezetből áll. Hasznosnak látjuk a tematika áttekintésére felsorolni a könyv fő részeinek, illetve — zárójelben — fejezeteinek címeit. I. A jelenség mint egész fejlődése az elemekről és a struktúráról szóló felfogások tükrében (1. Az egész mint az elemek és struktúra egysége. 2. A jelenség mint egész fejlődésének mechanizmusa az elemek és a struktúra nézőpontjából. 3. A tagadás tagadásának értelme a jelenség mint egész fejlődésében). II. A jelenségek egyenletes és egyenlőtlen fejlődési tendenciáinak egysége az objektív világban (1. A jelenségek egyenletes és egyenlőtlen fejlődési tendenciáinak egysége az élő világban. 2. A jelenségek egyenletes és egyenlőtlen fejlődési tendenciáinak egysége a társadalomban). III. Az objektív világban folyó fejlődés egyenletes és egyenlőtlen tendenciáinak egységéből adódó néhány következtetés (1. A fejlődés egyenletes és egyenlőtlen tendenciáinak egysége mint a valóság általános ellentmondása. 2. A fejlődés lefelé menő ágának problémája a jelenségek egyen-

letes és egyenlőtlen fejlődési tendenciái kölcsönös viszonyának tükrében).

A könyv rövid tartalmi ismertetésénél, illetve értékelésénél a fejezetek sorrendjét követjük.

1. A szerző mindjárt az első oldalakon kifejti saját álláspontját az elemek és a struktúra fogalmáról. Eszerint a struktúra az elemek kapcsolódási képessége, az elemek közötti viszonyok rendszere. Az elem fogalma Szvigyerszkijnél tágabb, mint a tárgy fogalma: az elemek lehetnek tárgyak, állapotok, folyamatok, anyagi kapcsolatok, viszonyok stb. Valamely egész elemei mindig csak azok a tárgyak, folyamatok, viszonyok stb., melyek kapcsolódásukkal közvetlenül adják a kérdéses egészet. Tehát a szervezetnek a szervek az elemei, nem pedig a fehérje molekulák vagy az atomok, elemi részek stb. A szerző a saját struktúra felfogását szembeállítja a szaktudományokban általánosan elterjedt felfogással, mely a struktúrát rendszerint a felépítéssel, az anyagi szerkezettel azonosítja.

A rész és egész viszonyának következetes dialektikus materialista értelmezését a szerző az elemek-struktúra probléma megoldásának feltételeként jelöli meg. Ezért saját elem-struktúra felfogásának kifejtése, illetve szaktudományi példákkal való alátámasztása után a rész és egész fogalmának filozófiatörténeti alakulásáról ad rövid áttekintést, Arisztotelésztől kezdve Hegelen és a marxizmus klasszikusain keresztül egészen a modern neovitalistákig. E rövid történeti áttekintés célja egyrészt a rész és egész, illetve ezen keresztül az elem és struktúra fogalmak filozófiai jelentőségének hangsúlyozása, másrészt annak megmutatása, hogy e kérdés nem dialektikus materialista kutatói az egésznek a részsel szembeni többletét — nyíltan vagy burkoltan — változatlanul az arisztotelészi entelechiában, tehát egy szellemi szervező erőben látják.

2. A fejlődés szokásos dialektikus materialista felfogásából kiindulva a szerző arra a következtetésre jut, hogy a jelenség

¹ В. И. Свидерский: Некоторые особенности развития объективнаго мира. Изд. Ленинградского Университета. 1964. 138 о.

mint egész fejlődésével szükségképpen együttjár bizonyos változás az elemek és struktúra szférájában is. E változásnak három lehetséges formája van: a) az elemek és viszonyaik megsokszorozódása, bonyolultabbá válása, b) a régi elemek viszonyrendszerének bonyolultabbá válása, c) a két változás együtt. A szerző ezek közül az első lehetőséget említi mint természetest. A másik kettő — a struktúra konzervatívabb jellege miatt — általában csak külső befolyás hatására áll elő.

Ezután a szerző az elemek adott egészen belüli fejlődésének lehetséges formáit taglalja. Itt — társadalmi és természeti példákkal illusztrálva — a következő formákat említi: 1. Minden alapvető elem lassú, egyenletes fejlődése. 2. Az alapvető elemek különböző csoportjainak relative gyors és egyenletes fejlődése, miközben a haladó és elmaradó elemek csoportjai között minimális összhang van. 3. Egyes elemek fejlődése más elemek degradációja alapján. 4. Valamennyi elemnek az élenjárók színvonalára való emelkedése, ami az elemek tökéletesebb összhangját teszi lehetővé. 5. Az egész valamennyi elemének minden oldalú fejlődése, ami lehetővé teszi az adott egészen belül lehetséges valamennyi kapcsolat, viszony kialakulását.

A struktúra aktivitásának lehetséges megnyilvánulásai (például az elemek funkcionális kapcsolatainak, illetve egy részük vagy egészük fejlődésének biztosítása stb.), valamint a belső struktúra és a környezet közötti kapcsolat elemzése után a szerző összefoglalja az egész és az elemek viszonyában fellelő különféle ellentmondásokat. Ellentmondás lehetséges: 1. Az elemek haladó része és az egész többi eleme között. 2. Az elemek egésze és az adott struktúra között. 3. Az elemek egy (haladó vagy maradi) része és a struktúra között. 4. Különböző elemek és a jelenség mint egész között. 5. Az egész és külső feltételei között stb.

A jelenség mint egész tehát vagy az elemek és a struktúra fejlődése, vagy az adott elemek tökéletesebb struktúrállódása révén fejlődhet. Ez utóbbi lehetőség igen fontos alkalmazást nyer például egyes, a gyarmati sorból felszabadult országban, ahol bizonyos társadalmi fejlődési fokokat átugorva a feudalizmus után közvetlenül a szocializmust építik. Mint a szerző nyomatékosan aláhúzza, ehhez speciális külső feltételek kellenek (például a többi szocializmust építő ország gazdasági, kulturális stb. támogatása).

3. A fejezet a tagadás tagadása dialektikus törvény alapvető momentumainak elemzésével kezdődik, melyeket a szerző az elemek és a struktúra viszonyának

szempontjából vizsgál. Kiemeli, hogy a dialektikus tagadás során keletkező új nemcsak a régi elemek egy részét, hanem a nekik megfelelő struktúra részeit is tartalmazza (példának a kapitalista és szocialista termelési módok, valamint a klasszikus és kvantumfizika viszonyát említi).

A fejlődés előrehaladó jellegét a régi mellett megjelenő új elemek, valamint a régi és az új elemek együttesének megfelelő új struktúra alapján értelmezi a szerző (példának a szocialista és kapitalista társadalmi rendek viszonyát elemzi).

A fejlődés általános menetét a tagadás tagadása és az elem-struktúra viszony alapján a következőképpen írja le: A fejlődő jelenség kezdeti állapotában („állítás”) a kiinduló elemek és a nekik megfelelő struktúra összhangban vannak. A továbbiakban a jelenség az elemek egy részének változása alapján fejlődik („tagadás”), miközben a haladó elemek kialakítják a nekik megfelelő struktúrát is. Ezzel megteremtődik a feltétele valamennyi elem minden oldalú fejlődésének, valamint a megmaradt régi és a kialakuló új elemek összességének megfelelő új struktúra kialakulásának. (Ez már a „tagadás tagadása” stádium.) Az így kialakuló új struktúra lényegesen gazdagabb, mint a régi, hiszen a megőrzött régi momentumokon kívül újakat is tartalmaz.

A továbbiakban a szerző az egyenlőtlen és egyenletes fejlődési tendenciák viszonyát, szerepüket a jelenség mint egész fejlődésében vizsgálja. Minden jelenségben vannak vezető, meghatározó, irányító elemek (például a nehézipar a gazdasági rendben). Ha ilyen alapvető elem fejlődik, ez biztosítja a többi elem számára is a továbbhaladás lehetőségét. Ha valamely nem alapvető elem fejlődik, fejlődése előbb-utóbb megszűnik, jelentős befolyást az egészre nem gyakorol.

Az ilyen egyoldalú fejlődés végül lehetlenné válik — megbomlik az elemeknek az egészen belül szükséges összhangja —, ami magával vonja a többi elem fejlődését is (ilyen a termelő eszközök szerepe a társadalmi-gazdasági alakulatban). Az egyenletes fejlődés az egész elemei közötti összhang helyreállítását jelenti, esetleg úgy, hogy a megjelenő új elemek és struktúra miatt már egy új jelenségről van szó.

Végül a szerző felveti a kérdést: mi az oka, hogy az egész elemeinek összhangja az egyes elemek egyenlőtlen fejlődése következtében minduntalan felborul? Válasza: az egész elemei maguk is relative önálló egészet képeznek, így nemcsak más elemekkel való kölcsönhatásban, hanem önállóan is fejlődnek.

A könyv második fő része az egyenletes és egyenlőtlen fejlődési tendenciák egységének az élő természetben és a társadalom területén való konkrét megnyilvánulásaival foglalkozik.

4. A negyedik fejezetben az élő szervezet, az életfolyamatok speciális biológiai törvényeinek — öröklődés, mutáció, természetes kiválasztódás stb. — elemzését találjuk az elemek és struktúra egysége szempontjából.

A szerző kiemeli az elemek adott egészen belüli összhangjának sokoldalúságát — például térbeli, időbeli, funkcionális egység, fejlődésbeli nivellálódás stb. —, melynek igen világos példái éppen az életfolyamatok, az élő szervezet (például a fehérjemolekula számára az aminosavak térbeli elhelyezkedése is lényeges, nemcsak a kapcsolódásuk sorrendje).

Az élő szervezet mint egész elemeinek fejlődése annak tipikus példája, amikor az elemek fejlődését a struktúra határozza meg elsődlegesen, nem pedig saját belső törvényeik.

Az egyenletes és egyenlőtlen fejlődési tendenciák egységére felhozott példák közül néhány: Az élő sejtben lefolyó kémiai reakciók sokfélesége az egyenlőtlen fejlődés tendenciáját, míg strukturális és funkcionális egységük az egyenletes fejlődés tendenciáját tükrözi. Hasonlóképpen a differenciáció — vagyis egyre bonyolultabb szervek kialakulása, egyre specifikusabb funkciók (és a nekik megfelelő elemek, struktúra) létrejötte — az egyenlőtlen fejlődési tendenciát, míg az élő szervezet mint egész integrációja — vagyis az egyes szervek funkcionális összhangja — az egyenletes fejlődési tendencia kifejezője, hordozója.

A továbbiakban a szerző még bonyolultabb biológiai folyamatokat elemez hasonló szempontból. Különösen figyelemre méltó az elemek és struktúra egységének megnyilvánulása az élő szervezet környezetéhez való alkalmazkodásában. A környezet változása esetén az egyik szerv funkciójának a másik által való kompenzálása, korrigálása is biztosíthatja az egyensúly, az egység fennmaradását. Külön kiemeli a szerző, hogy az élő szervezet esetén az elemek belső, strukturális összhangja mellett különös fontosságot nyer a külső környezettel való összhang, vagyis a külső strukturális egység is.

5. Az ötödik fejezetben a szerző társadalmi jelenségeket, folyamatokat elemez a fejlődés különböző tendenciáinak egysége szempontjából.

Az egyoldalú és minden oldalú, egyenlőtlen és egyenletes fejlődési tendenciák egységét legvilágosabban a termelőeszközök

és az egyéb társadalmi elemek fejlődésének viszonya tükrözi. A termelő eszközök fejlődése — mint egyoldalú, egyenlőtlen fejlődés — egy idő után magával hozza a társadalom mint egész valamennyi döntő elemének fejlődését is. Lényegében az elemek egyenlőtlen, egyoldalú fejlődése vezet az antagonisztikus társadalmi ellentmondások kialakulásához is.

A szerző álláspontja szerint minél tömegesebben vesz részt valamely elem az adott egész alakításában, annál egyenletesebb ezen elemeknek a fejlődése. Ennek az sem mond ellent, hogy a társadalom egyes osztályai — vagy ezek egyes rétegei — egyenlőtlenül fejlődnek, mivel az állapotok kiegyenlítődesének tendenciája az egyes elemek pillanatnyi állapotától függetlenül érvényesül. Erre tipikus példa a néptömegek politikai-társadalmi aktivitásának változása a szocialista forradalmat megelőző kortól a szocializmus, illetve a kommunizmus építésének koráig, amikor egyre inkább a néptömegek egésze részt vesz a társadalmi-politikai életben. Az osztálytársadalmakban elsősorban mindig az egyenlőtlen fejlődési tendencia nyilvánul meg (a fejlődés menetében a „tagadás” stádiuma!), a minden oldalú, egyenletes fejlődés már új struktúrát, új egészet, az osztály nélküli társadalmat jelenti.

6. A hatodik fejezetben vizsgált probléma: nem lehet-e az egyoldalú és minden oldalú fejlődés egységét más ellentmondások — például a véges és végtelen, az állandóság és változékonyosság, a folyamatosság és kvantáltság stb. — példájára a valóság általános törvényeinek tekinteni? Mivel az élő természet és a társadalom területén a törvény érvényessége már az előzőekben igazolást nyert, csak a fizikai világban való érvényét kell igazolni.

Miután a szerző kiemeli, hogy a reverzibilis folyamat csupán absztrakció, a valóság mindig irreverzibilis folyamatainak speciális esetben alkalmazható közelítése, ráter az egyensúlyi állapot problémájának elemzésére. Az egyensúlyi helyzet bonyolult rendszerek relatív állandósága, több mint állapot, az egyensúlyi helyzet „egész”. Rámutat az állandóság eltérő és közös vonásaira az élettelen, illetve az élővilág területén. Eltérő vonások: *a*) az élettelen világban az állandóság, az egyensúlyi helyzet az elemek és kölcsönhatási formáik állandóságán alapul, *b*) az élővilágban az állandóság, az egyensúlyi állapot az elemek bonyolult, az adott egészen belül meglévő funkcionális összhangján alapul. A közös vonások a változás (az egyenlőtlen fejlődés) mindkét területen az elemek természetes folyamataiból, míg az állandóság (az egyenletes fejlődés) a kölcsönható elemek együt-

tes viszonyának eredményeként adódik. Az egyensúly feltétele: a különböző elemek természetes változásainak kompenzációja.

Az entrópiát, illetve az entrópia tételt Szvigyerszkij úgy értelmezi, mint az elemek legteljesebb összhangjára való törekvés speciális kifejeződését.

7. Az utolsó fejezetben a fejlődés leszálló ágának problémáját elemzi a szerző. Felveti a kérdést: miért véges minden jelenség fejlődése? Ez az elemek és a struktúra viszonyáról mondottak alapján érthető meg, az elemek természetes mozgása ellentmondásba kerül az őket összefogó struktúrával. (Lényegében akkor következik be a leszálló ág, amikor egyes elemek haladása következtében már a minimális összhang sincs meg a haladó és az elmaradt elemek között.) A szerző a degradáció, regresszió okait részletesen elemzi mind az elemek, mind pedig a struktúra oldaláról, és arra a végkövetkeztetésre jut, hogy bár az egyes elemek egyenlőtlen, egyoldalú fejlődése az egész degradációjához vezet, de ez végül is az új struktúra, az új jelenség kialakulását biztosítja.

Bár a fenti ismertetés távolról sem érintett minden kérdést, mellyel Szvigyerszkij könyve foglalkozik, így is látható a könyv rendkívüli sokrétűsége, sokoldalúsága. Úgy véljük, nemcsak a könyv által felölelt anyag sokoldalúsága, hanem a benne fejtegetett alapvető gondolat — az egyenletes és egyenlőtlen fejlődési tendenciák egységének értelmezése az elemek és struktúra viszonya alapján — átfogó jellege is figyelemre méltó. Dicséretére válik a szerzőnek, hogy egy ilyen széles hatókörű gondolat fejtegetése esetén sem törekszik például az élettelen és élő természet különbségét háttérbe szorítani, amint ezt mások gyakran teszik, gondolataik univerzális érvényének kidomborítása céljából. Általában a könyvre az egészséges mérték-

tartás a jellemző; nem törekszik indokolatlan általánosításokra. (Például a fejlődés logikailag lehetséges formáit a tapasztalattal veti össze, és így ítéli meg realitását, erőszakolt példák helyett.)

Az elemek és struktúra viszonyával, illetve a fejlődéssel kapcsolatban ma még alapvető kérdések is vita tárgyát képezik. Szvigyerszkij e kérdésekben is félreérthetetlenül állást foglal. Ezen állásfoglalások közül a könyv jellemzésére hármat ismertetünk. A szerző világosan kifejti, hogy felfogásában a struktúra nem azonos az egész fogalmával hanem: az egész az elemek és struktúra egysége; továbbá az elemek szerepét minden objektív tárgy, folyamat, viszony, kölcsönhatás játszhatja; és végül a fizikai világra nem a fejlődés, hanem a változás jellemző általánosan, vagyis a szerző elveti azokat a törekvéseket, melyek az élő világban és a társadalomban kétségtelenül megnyilvánuló fejlődést változatlanul rá akarják kényszeríteni az élettelen fizikai világra is.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Szvigyerszkij könyve feltétlenül korszerű szemléletet tükröz, sokoldalúságával, szaktudományi megalapozottságával jelentős hozzájárulást tesz azokhoz a törekvésekhez, melyek a dialektikus materialista filozófia és a modern szaktudományok összhangjának elérésére törekednek. A könyv elenyező fogyatékoságai közül megemlítjük kissé nehezséges stílusát, valamint a helyenként fellelhető ismétléseket, különösen az I. és II. fő rész vonatkozásában. Ha nem is tekinthetők véglegeseknek azok a megoldások, melyeket Szvigyerszkij a könyvében érintett kérdésekre javasol, feltétlenül jó példa arra, hogyan lehet a marxizmus klasszikusainak szellemében, a dogmákon túllépve előre vinni a dialektikus materialista filozófiát.

Müller Antal

M. B. Hesse: Forces and Fields¹

A könyv a távolhatás fogalmának történetét foglalja össze. A szerző a történeti összefoglaláson keresztül igyekszik kimutatni, hogy a „hogyan hatnak a testek egymásra a téren át?” kérdésre adott válaszok alapvető módon függnek a természeti jelenségek magyarázatára és értelmezésére bevezetett, illetőleg elfogadott analógiáktól, modellektől. Ez a függés igen sok esetben közvetett vagy implicit, ami persze nem jelenti azt, hogy a testek kölcsönhatás sémájának értelmezésénél

nincs jelen analógia vagy modell, hanem csak azt, hogy nehezebb ezt megtalálni. Hesse — hogy úgy mondjuk — a könnyebb utat választja: a fizika fejlődésének azokat a periódusait vizsgálja, amelyekben új fogalmakat, új eszméket vezettek be. A könnyebb úton azonban hamarabb el lehet jutni a könyv céljához — ezekben a periódusokban ugyanis élesebben, kifejezettebben merülnek fel olyan kérdések is, amelyek az analógiák, modellek státusát érintik, a filozófusok, fizikusok jobban

¹ M. B. Hesse: Forces and Fields, The Concept of Action at a Distance in the History of Physics. Thomas Nelson and Sons Ltd., London 1961. 318 o.

hangsúlyozzák az általuk elfogadott vagy bevezetett analógiákat, s emiatt világosabb lesz a többi között az említett kérdés megválaszolásának analógiáktól való függése is.

Ki kell azonban emelni — folytatja Hesse — hogy a tudomány történetének írásakor mindig jelen van valamilyen, a tudomány természetét, funkcióját érintő filozófiai álláspont. Az akceptált filozófiai nézetek nemcsak a történeti anyag kiválasztását, hanem interpretációját is erősen befolyásolják; megadják a tudománytörténeti tények interpretációjának irányát. S ez alól a szerző sem kivétel. Saját tudományfilozófiai álláspontját a könyv első fejezetében részletezi, vitázva a naiv realista és a pozitivisták álláspontokkal. A naiv realista azt állítja, hogy a létező tudományos elméletek a világ betű szerinti leírásai. De, ha ez helyes, akkor miért változnak a tudományos elméletek, miért kellett pl. a newtoni mechanikát elvetni a relativisztikussal szemben? Világos, hogy a naiv realista az ilyen típusú kérdéseket ellentmondásmentesen nem tudja megválaszolni. Elsősorban a tudomány fejlődése miatt a naiv realistával ellentétben azt kell hangsúlyozni, hogy az elméletek nem betű szerinti leírásai a természetnek, hanem csak teoretikus megközelítései. A természet megfigyelt arculatával többé vagy kevésbé korrespondálhat az elmélet, de a megfigyelések mögött és rajtuk túl nem szükségszerű a megfelelés. Ezt példázza a tudománytörténet is a hamis elméletekkel. Egy hamis elmélet nem lehet a természet betű szerinti leírása, bár nincs kizárva, hogy egy történeti periódusban valóságos elméletként funkcionáljon (pl. a flogiszon-elmélet).

Az igen elterjedt pozitivisták álláspontot, illetve válfajait Hesse részletesen elemzi, kimutatja tarthatatlanságukat. A pozitivisták koncepciók belső ellentmondásainak feltárása mellett azokat a téziseket vizsgálja tüzetesebben, amelyek összeegyeztethetetlenek a tudomány funkcionálásával, illetve fejlődésével. Ezek egyike például az elméleti fogalmak tudományon belüli és ismeretelméleti szerepéről vallott tézis. A szerző részletesen kritizálja a teoretikus fogalmak pozitivisták értelmezését, majd aláhúzza, hogy a teoretikus fogalmak az elméletek egyik legfontosabb összetevői, a tudományból nem különbözhetnek ki. Az elméleti fogalmak nem a megfigyelhetőkből alkotott logikai konstrukciók, nem a megfigyelések rendszerezésére szolgáló segédfogalmak, hanem önálló tudományos és

kognitív státussal rendelkeznek. Sőt nemcsak visszavezethetetlenek a megfigyelések halmazára, hanem részt vesznek ezek megszervezésében, a kísérletek értelmezésében.

A tudomány pozitivisták interpretációjának legnagyobb módszertani hibája, hogy figyelmen kívül hagyja a tudomány fejlődését mint tudományfilozófiai problémát, valamint a filozófiának a tudomány egészében betöltött szerepét, funkcióját.

Filozófiai álláspontjának² leszögezése után Hesse rátér a történeti anyag kifejtésére, az említett cél realizálása érdekében. Világos, hogy a „hogyan hatnak a testek egymásra a téren át?” kérdésre adott válaszok csak akkor lehetnek defínitiek, ha bizonyos más magyarázó fogalmak is szerepelnek már: például az anyag, a tárgy, a tér fogalma stb. Következésképpen a válaszok előfeltételezik a magyarázó fogalmak többé-kevésbé koherens rendszereit. Ezek a fogalmak az antik — főleg a görög — filozófia és természetmagyarázat saját problémafelvetésén és megoldásán belül alakultak ki. Emiatt például a görögök közel-, illetve távolhatás problémája nem azonos a modern tudomány hasonló problémájával. A görögök nem modern tudományt csináltak rosszul, hanem saját tudományuk volt, saját feltételezésekkel és módszerrel — s ezek nem azonosak a mai tudományeival. Mitológiai vagy metafizikai rendszereik érveléstípusai is eltértek a ma tudományosnak elfogadott érveléstípusoktól.

Ezen igen fontos tartalmi és módszertani eltérések ellenére — a görögökkel kezdődően — a tudomány fejlődése, története, folytonos; a görög és, mondjuk, a XVII. századi tudományt folytonos lánc kapcsolja össze, bár — mondja Hesse — nem fogadjuk el a tudománytörténet inductivisták értelmezését, amely szerint ez lineáris fejlődés a „korrekt” eszmék, fogalmak és elméletek felé.

Van pl. egy igen fontos módszertani vonás, amely megegyezik a régi és a modern tudományban. Ez pedig az, hogy a természetkutatók a számukra még ismeretlen, megmagyarázatlan jelenségeket olyan analógiák segítségével igyekeznek értelmezni, amelyeket már ismert vagy számukra jobban megértett folyamatokból szűrnék le. Az analógia így bármilyen tudományos magyarázat lényeges összetevője. A primitív mítoszokban vagy a görög természetfilozófiában található analógiák természetesen más típusúak, mint a modern tudományéi — pontosabban más típusú analógiák is találhatóak bennük. A tudomány előtti

²Filozófiai álláspontjának részletes kifejtését lásd: M. B. Hesse: Models and Analogies in Science Sheed and Ward Ltd., 1963.

vagy a tudomány kezdetekor, kialakulása-
kor használt analógiák kutatása bizonyos
mértékig mégis megvilágíthatja például
a görög gondolkodás szerkezetét, másrészt
pedig lehetővé teszi a fizika kialakulásának
megértését.

A különböző típusú analógiákból cél-
szerű lesz kiemelni a fontosabbakat. A leg-
korábbi, már a mítoszok „természetma-
gyarázatában” is megtalálható analógia
az *organizmus* analógiája. Ebbe az osztá-
lyba azok az analógiák sorolhatók,
amelyek egyik tagja (feltételezve, hogy az
itt használt analógia bináris reláció) az
organizmus fejlődése, kialakulása, élet-
funkciói stb. — egyszerűen az organizmus,
és főleg az ember mint egész. Az organiz-
mus analógiáját használó magyarázatok
a világ eredetét és történetét, a természeti
jelenségeket (a bináris reláció másik tag-
ját) az organizmus fejlődéséhez, repro-
dukálásához, funkcióihoz hasonlították.
Ezek a magyarázatok explicite nem utal-
nak a testek kölcsönhatásának módjára,
sémájára, mert a megfelelő szavaknak
még a legprimitívebb konnotációjuk sem
alakult ki.

A második analógiatípusban, illetőleg
az ezt használó magyarázatokban már
implicit, sok esetben egyáltalán nem tuda-
tosult módon szerepelnek a kölcsön hatá-
salmakra való utalások. Ezt az analógia-
típust vonzási analógiáknak lehet nevezni.
„Az emberek tapasztalták a szimpátiát és
antipátiát, a vonzalmat és ellenszenvet, a
szeretetet és gyűlöletet önmaguk és más
emberek között, önmaguk és a természet
között, és ezért ezeket erőknak fogták fel,
amelyek a természetben magában is vál-
tozásokat hozhatnak létre.” (31. o.)
Ilyen analógiákon alapult például a görögök
azon maximája, hogy a hasonló vonzza
a hasonlót, vagy néhány látásmélet,
kozmológia stb.

A harmadik osztályt a beszéd és pa-
rancs analógiáinak lehet nevezni. Az embe-
rek igen hatásosan tudták befolyásolni
egymást szavak, parancs segítségével;
nem okoz tehát meglepetést, hogy a mító-
szokban vagy a primitív természetmagya-
rázatokban a kiejtett szavakat erőknak
fogták fel, amelyek közvetítő materiális
közeg nélkül, mintegy távolra hathatnak.

A negyedik osztályt az emberi munka
vagy az emberi munka megkönnyítésére
szolgáló eszközök analógiái alkotják.
Ahogy nyomon lehet követni, viszonylag
elég későn alakult ki. De ahogy a technika
fejlődött, egyre összetettebb lett, létre-
jött a technikai, a munka folyamatok és a
természeti folyamatok összevetésének le-

hetősége. Itt — úgy látjuk — két dolgot
élesebben kell megkülönböztetni, mint
ahogy Hesse teszi. Megítélésünk szerint
az emberi munkatevékenység analógiája
jelentős mértékben különbözik a techni-
kai, a munkaeszközök analógiájától. A
munkatevékenység analógiáját alkalmazó
magyarázatok igen nagy valószínűséggel
átvisznek a természetre olyan sajátosságokat
is, amelyek egyáltalán nem találhatók
meg benne. Mivel a munka emberi tevé-
kenység, az ilyen magyarázatok nagy része
antropomorf. Gondoljunk például Ariszto-
telész teleológiájára. Teleológiájának for-
rása azok a munkaanalógiák, amelyekre a
természetbeni célról szóló elméletét ala-
poztta. A technikai eszközök analógiáját
alkalmazó magyarázatokban egy kifeje-
zett dezantropomorf tendenciát fedezhe-
tünk fel. Az ember által létrehozott eszkö-
zök, különböző szerkezetek működésére
való hivatkozással állapítja meg pl. Hip-
pokratesz a vérkeringést (az ereket az
öntözőcsatornák funkcióját ellátó vala-
minek tekintti). Sok kozmológiai elmélet
a forgatott vízbe, folyadékba dobott
tárgyak mozgásának analógiájára jött
létre. Ezek természetesen a legprimitívebb
példák, de arra meglehetősen alkaimasak,
hogy illusztrálják állításunkat, amely sze-
rint a negyedik típusba tartozó analógiák
közül a technikaiak a legfontosabbak.
Lényegében véve ezek az analógiák vezet-
ték el a görögöket a mechanikai magyará-
zatokhoz, amivel a mai értelemben vett
tudományos magyarázatok előképei jöt-
tek létre.³

A görög természetfilozófusok termé-
szetesen nemcsak kizárólag egy osztályba
tartozó analógiákat használtak, ezek a
főbb típusok általában egy szerzőnél is
keveredtek egymással. Démokritosznál
nemcsak mechanikai magyarázatokat ta-
lálunk, hanem még az organizmus analógiá-
ján alapulókat is.

Az analógiák alaptípusainak áttekin-
tése után Hesse bizonyos más magyarázó
fogalmak kialakulását és átalakulását
vizsgálja, a többi között az anyag, a tárgy
fogalmát stb. Kimutatja, hogy ezen ter-
minusok primitív konnotációiban jelentős
fejlődésnek, átalakulásnak kellett végbe-
mennie ahhoz, hogy a kölcsönhatás-problé-
ma tárgyalhatóvá válhasson. A fejlődés
Démokritosznál kulminált, aki már vi-
szonylag élesen definiálta az anyag fogal-
mát, s atomelméletével megalkotta az első
jelentős közelhatás elméletet (az atomok
csak ütközéssel változtathatják meg egy-
más állapotát!). Az alternatív elmélet,
a távolhatásmélet bizonyos típusú von-

³ Hesse későbbi példái a mechanikai magyarázatok kialakulására szintén az utóbbiak közül valók.

zások felfedezésével kezdett explicittebb alakot ölteni, pl. a természetes mágnes vonzásával, a vákuum szívóhatásával stb. A vákuum szívóhatását — vonzását — az orvosi írók (Hüppokratész után) a *horror vacuui*val, a természetet irtól való irtózásával magyarázták. Mások kétségbevonták, hogy a horror vacui bármilyen vonzóerőt is képes kifejezni, s a vákuum szívóhatását az — Arisztotelész elnevezésével — *antiperisztázisz* elméletével magyarázták meg. Eszerint az elmélet szerint nincs úr, a világ-egyetem ki van töltve valamilyen anyaggal, s a mozgás, a helyváltogatás csak úgy lehetséges, ha cirkuláris; azaz minden test csak a vele szomszédos test által elfoglalt helyre tud átmenni, és az egész cirkuláris mozgás pillanatszerűen megy végbe.

Arisztotelész mozgáselméletében a legkonzekvensebb közelhatásméletet találjuk meg. Részletezésére itt nincs alkalom.⁴ Az ezután következő, a modern fizikáig tartó rendkívül nagy történeti anyagot Hesse a közelhatás, illetve a távolhatás szemszögéből elemzi. Igyekszik a kölcsönhatás problémák megválaszolásának mélyén megtalálni a fundamentális analógiákat. Ennek során kimutatja a görögök által elfogadott analógiák mintegy öröklődését és változását a görög filozófia hanyatlása utáni évszázadokban. Majd Gilbert, Francis Bacon elméletét vizsgálja. A Descartes-ról és Locke-ról szóló fejezetek után a newtoni gravitációelméletet, Leibniz, Kant, Euler elméletét, majd a klasszikus térelméleteket — beleértve a relativitáselméletet — elemző fejezetek jönnek. Az utolsó előtti fejezetben részletezi a kvantummechanika és a kvantumtérelmélet kölcsönhatásról alkotott felfogását. Ezek részletezésére, sajnos, nincsen hely (a felsorolás sem volt teljes, Hesse sok más elméletről ír még). Az utolsó fejezet foglalkozik a távolhatásfogalom történeti áttekintésének filozófiai implikációival, következményeivel.

A történeti áttekintés során a szerző kimutatja, hogy a fizikusok és a filozófusok általában a közelhatás, a folytonos hatás elméleteket részesítették előnyben a távolhatás elméletekkel szemben. Ez tudománytörténetileg a természet objektívizálódásával, deperszonifikálódásával volt kapcsolatban. Másrészt pedig a törekvéssel, amely a természet magyarázataiból ki akarta hagyni az organiztikus stb. analógiákat, a mechanizmus analógiája kivételével — és jól ismert dolog, hogy a legismertebb mechanikai készülékek, esz-

közök közelhatásban változtatják meg más testek állapotát. Azok, akik a távolhatás mellett törtek lándzsát, alapjában véve vagy elfogadtak, vagy bevezettek valamilyen vonzási analógiát. Hesse azt is kimutatta, hogy a távolhatásról vagy közelhatásról szóló állításokat a fizikában időről-időre regulatív elvekként is használják az alábbi formákban: „ne posztuláljunk megfigyelhetetlen, kölcsönhatásközvetítő entitásokat” — „keressünk mindig folytonosan ható okokat”.

Ilyen részletes tudománytörténeti elemzés után — írja Hesse — azt várnánk, hogy végre pozitívan megválaszoljuk a „Hogyan hatnak a testek egymásra a téren át, közelről vagy távolról?” kérdést. Ezt azonban ilyen formában nem lehet megválaszolni. A távolhatás ugyanis mindig nyílt alternatívája a közelhatásnak, s a tudomány történetében folyton újra előtűnő, páronként ellentmondó elvek egyike.

Másrészt, a távolhatást vagy (a kizáró „vagy” értelmében) a folytonos, a közelhatást állító kijelentések a legáltalánosabb formájukban konfirmálatlanok és falszifikálhatatlanok. Ez azonban nem akadályozza meg őket, hogy a tudományos elméletek részeként funkcionáljanak. A tudomány általában tartalmaz olyan kijelentéseket, amelyek individuálisan falszifikálhatatlanok és konfirmálatlanok.

Világos tehát, hogy a testek kölcsönhatás-sémájáról felvetett kérdés megválaszolásai — bár funkcionálnak a tudományon belül — mégsem tartoznak a tudomány falszifikálható kijelentései közé, hanem a fizika metafizikai, filozófiai háttérkijelentései közé. Mint ilyenek, nagyon fontos szerepet töltenek be a tudomány fejlődésében, s ezért a tudomány fejlődése, az új elméletek megalkotása nem képzelhető el a metafizika, a filozófia kizárásával.

Hesse könyve igen érdekes tudománytörténeti koncepcióval rendelkező munka. Koncepciója jelentős mértékben eltér a lapos induktivista tudománytörténeti felfogásoktól. Másrészt pedig igen éles szembenállást mutat a pozitivistá tudományfelfogással, illetőleg ennek tudománytörténeti következményével. Jóval dialektikusabb felfogást képvisel, mint az ismert polgári tudománytörténetek — s ez koncepcióját magasra emeli ezek fölé. Könyve egyben polémia is mindkét említett tudománytörténeti felfogással szemben.

Sajnos, az ismertetésben nem volt alkalom megemlíteni, ismertetni a tulajdonképpeni történeti részt, ez a történeti anyag

⁴ Csak azt említjük meg, hogy mozgáselméletének igen jelentős részét a hajóvontató emberekkel való analógiára alapította. Az analógia megemlítése után minden további érvelés nélkül azt állítja, hogy mint ahogy a hajót az emberek csak kötéllal tudják mozgásra kényszeríteni, ugyanígy egy tetszőleges test egy másikat csak akkor mozgathat, ha közvetlen kapcsolatban van vele. (Aristotle: Physics, 250a.)

terjedelme miatt realizálhatatlan cél lett volna. Hasonlóképpen nem volt alkalmunk ismertetni az egyes tudománytörténeti esetek, filozófiai viták Hesse-féle értelmezését. A tudománytörténeti érdeklődéssel rendelkezők azonban értékes részletekkel is találkozhatnak a könyvben (pl. Newton tudományelméleti nézetei stb.). A könyv alapvető filozófiai mondanivalóját a szerző zárszavai világítják

még a legjobban. „Fejtegetéseink csak variációk voltak egy témára, a téma pedig: az általában metafizikainak nevezett eszmék és feltételezések tudománytörténeti, heurisztikus és logikai fontossága a fizika számára. Ha a társadalom nem lenne érdekelve a metafizikában, akkor nem rendelkezhetne teoretikus tudománnyal sem.” (303. o.)

Altrichter Ferenc

E szám szerzői:

Sós Vilmos, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kiss Artúr egyetemi docens, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem
Filozófia tanszékének vezetője
László Ervin filozófus (Fribourg, Svájc),
Sasvári-Schäfer Lajos tanár,
Vakaliosz Thanaszisz, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Filozófia
és tudományos szocializmus tanszékének adjunktusa,
V. N. Szvincickij, az Ukrán Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudó-
mányos főmunkatársa
Kövendi Dénes filozófus,
Gondos Ernő, a Szépirodalmi Könyvkiadó szerkesztője,
Farkas István, a miskolci Nehézipari Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus
tanszékének tanársegéde,
Hülvely István, tudományos gyakornok az Építőipari és Közlekedési Műszaki
Egyetem Filozófia és tudományos szocializmus tanszékén,
Hermann István, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,
Tímár Árpád, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Mész László egyetemi docens, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—
leninizmus tanszékének vezetője,
Lakó László, a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia tanszékének adjunktusa,
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus
tanszékének adjunktusa,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Altrichter Ferenc egyetemi hallgató.

Új könyvek

- MARX, K.—ENGELS, F.: Művei I. köt. (Utánn.) Kossuth, 1957 [1966]. 653 o. 32 Ft.
ENGELS, F.: Válogatott katonai írásai. 2. köt. Zrínyi, 1966. 816. o. 60 Ft.
LENIN, V. I. összes művei 9. köt. 2. kiad. Kossuth, 1966. 523 o. 30 Ft.
BROBY—JOHANSEN, R.: Ember és művészet. Gondolat, 1966. 244 o. 54 Ft.
BUZA MÁRTON: A munkásosztály vezető szerepének néhány kérdése. Kossuth, 1966. 225 o. 11 Ft.
FISCHER, E.: Korszellem és irodalom. Gondolat, 1966. 143 o. 7,50 Ft.
FOX, R.: A regény és a nép. (Esztétikai kiskönyvtár.) Kossuth, 1966. 183 o. 12 Ft.
FRAZER, J. F.: Az aranyág. Gondolat, 1966. 440 o. 66 Ft.
GAJDENKO, P. P.: Az egzisztencializmus és a kultúra. M. Heidegger filozófiájának bírálata. (Korunk világnézeti kérdései.) Kossuth, 1966. 206 o. 12 Ft.
GYERTYÁN ERVIN: A műzsák testvérisége. Összehasonlító esztétikai vázlat. Gondolat, 1966. 263 o. 22,50 Ft.
HEGEDŰS ANDRÁS: A szociológiáról. Egy tudomány lehetőségei és korlátai. (Korunk tudománya.) Akad. K. 1966. 114 o. 10 Ft.
MAKAI MÁRIA: Az erkölcsi tudat dialektikájáról. Tanulmány a marxista általános etika köréből. Kossuth, 1966. 402 o. 40 Ft.
UJEMOV, A. I.: Dolgok, tulajdonságok, viszonyok. Kossuth, 1966. 247 o. 20 Ft.

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest, V., József nádor tér 1. és bármely *postahivatalban*. Csekkszámlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest, V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekkebefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46, az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: Budapest, V., Váci u. 22. telefon: 185—612
Előfizetési díj egy évre: 54 Ft

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Вильмош Шош</i> : Методологические замечания к разработке теории детерминизма ...	201
<i>Михай Вайда</i> : Наука как теоретическая направленность	219
<i>Артур Киш</i> : О национальных и общезначимых чертах социалистического строительства	258
<i>Эрвин Ласло</i> : Значение идеалистических и научных компонентов в метафизике Уайтхеда	285
<i>Лайош Шашвари-Шефер</i> : Опыт обобщения закономерностей развития животного типа	295

ОБОЗРЕНИЕ

Память Товарища Бела Фогараши	308
Рефлексии к II. Общегосударственной Этической Конференции (<i>Танасис Вакалиос</i>)	311
Проблема соотношения машины и мышления в марксистской философии (<i>В. Н. Свицицкий</i>)	318

ДИСКУССИЯ

Об одной дискуссии вокруг Платона (<i>Денеш Кёвенди</i>)	323
Искусство и гуманизация (<i>Эрнё Гондош</i>)	327
К марксистскому пониманию соотношения материи и сознания (<i>Иштван Фаркаш</i>)	336

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Нора Аради: Абстрактное искусство (<i>Иштван Хюлвели</i>)	351
Игра как эстетическая возможность (<i>Иштван Херманн</i>)	354
Марио де Михели: Авангардизм (<i>Арно Тимар</i>)	357
Йанос Нейманн: Выбранные доклады и статьи (<i>Имре Ружа</i>)	360
Материалистическое понимание жизни (<i>Ласло Мес</i>)	363
Критика кибернетического механицизма (<i>Ласло Лако</i>)	366
Г. Клаус: <i>Kybernetik und Gesellschaft</i> (<i>Шандор Секей</i>)	370
В. И. Свицерский: Некоторые особенности развития в объективном мире (<i>Антал Мюллер</i>)	375
М. Б. Гессе: <i>Forces and Fields</i> (<i>Ференц Алтрихтер</i>)	378

CONTENTS

ESSAYS

<i>Vilmos Sós</i> : Methodological Contributions to the Formulation of a Theory of Determinism	201
<i>Mihály Vajda</i> : Science as a Theoretical Attitude	219
<i>Arthur Kiss</i> : The National and Universal Features of the Building of Socialism ...	258
<i>Ervin László</i> : The Significance of the Idealistic and Scientific Components in Whitehead's Metaphysics	285
<i>Lajos Sasvári-Schäfer</i> : An Attempt to State the General Laws of Animal Phylogenesis	295

OBSERVER

To the Memory of Béla Fogarasi	308
Reflections on the 2 nd Country-wide Ethical Conference (<i>Vakalios Thanasis</i>)	311
The Problem of the Interrelation of Machine and Thought in the Marxian Philosophy (<i>V. N. Svintsilskij</i>)	318

DISCUSSION

On a Polemy about Platon (<i>Dénes Kövendí</i>)	323
Art and Humanization (<i>Ernö Gondos</i>)	327
To the Marxian Conception of the Relation of Matter and Consciousness (<i>István Farkas</i>)	336

REVIEW AND CRITICISM

Nóra Aradi: The Abstract Fine Art (<i>István Hülvely</i>)	351
Play as an Aesthetical Possibility (<i>István Hermann</i>)	354
Mario de Micheli: Avantgardism (<i>Árpád Timár</i>)	357
János Neumann: Selected Lectures and Essays (<i>Imre Ruzsa</i>)	360
The Materialist Interpretation of Life (<i>László Mész</i>)	363
A Criticism of the Mechanism of Cybernetics (<i>László Lakó</i>)	366
G. Klaus: Kybernetik und Gesellschaft (<i>Sándor Székely</i>)	370
V. I. Svidersky: Some Peculiarities of the Evolution in the Objective World (<i>Antal Müller</i>)	375
M. B. Hesse: Forces and Fields (<i>Ferenc Altrichter</i>)	378

SOMMAIRE

ÉTUDES

Vilmos Sós: Remarques méthodologiques pour l'élaboration de la théorie du déterminisme	201
Mihály Vajda: La science en tant qu'attitude théorique	219
Arthur Kiss: Des traits nationaux et généraux de l'édification socialiste	258
Ervin László: De l'importance des composants idéalistes et scientifiques dans la métaphysique de Whitehead	285
Lajos Sasvári-Schäfer: Essai d'une généralisation des lois du développement animal	295

LA VIE SCIENTIFIQUE

Souvenons-nous de Béla Fogarasi	308
A propos de la II ^e Conférence Nationale sur les problèmes d'Éthique (<i>Thanaszisz Vakaliosz</i>)	311
Le problème des rapports entre machine et la pensée dans la philosophie marxiste (<i>V. N. Svintitski</i>)	318

DISCUSSION

Une discussion sur Platon (<i>Dénes Kövendi</i>)	323
Art et humanisation (<i>Ernő Gondos</i>)	327
Contribution à la conception marxiste des rapports de la pensée à l'être (<i>István Farkas</i>)	336

REVUE ET CRITIQUE

Nóra Aradi: L'art abstrait (<i>István Hülvely</i>)	351
Les publications de l'Institut Scientifique de l'Art théâtral (<i>István Hermann</i>)	354
Mario de Micheli: L'art d'avant-garde (<i>Árpád Timár</i>)	357
J. Neumann: Conférences et études choisies (<i>Imre Ruzsa</i>)	360
Ernest Kahane: La Vie n'existe pas! (<i>László Mész</i>)	363
A. D. Vislobokov: La dialectique du progrès de nos connaissances sur la Nature et la Cybernétique. Moscou, 1965. (<i>László Lakó</i>)	366
G. Klaus: Kybernetik und Gesellschaft (<i>Sándor Székely</i>)	370
V. I. Sviderski: De certaines particularités du développement dans le monde objectif, Léninegrad, 1964. (<i>Antal Müller</i>)	375
M. B. Hesse: Forces and Fields (<i>Ferenc Altrichter</i>)	378