

SZEMLE

MÁTRAI LÁSZLÓ: „ÉLMÉNY ÉS MŰ”

HERMANN ISTVÁN

Mátrai nagyon nehézre teszi a recensens dolgát. Az „Élmény és mű” ugyanis első kiadásában, 1940-ben jelent meg, és most maga Mátrai az új előszóban csaknem minden fontosat elmond, amit a recensens elmondhatna. Így kiderül ebből az előszóból az, hogy a szerző bizonyos életkori bölcsességgel tekint vissza ifjúkori szellemtörténeti munkájára, és azt semmiképpen sem tekinti a korszerű mai filozófia színvonalán állónak. Mégpedig elsősorban módszertanilag nem. A szellemtörténeti módszert ma csaknem tökéletesen felülmúltnak, túlhaladottnak tartja.

Továbbá azt is meg kellene írnia a mai kritikusnak, amiről szintén Mátrai beszél, hogy milyen is volt a „Nyugat” harmadik nemzedéke, és mit tekintett ez a nemzedék a maga számára objektíve vízvázalástónak. Az előszó tudniillik ábrázolja azt, hogy a „Nyugat” harmadik nemzedéke, amelybe Mátrai Radnóti, Szerb, Halász Gábor, Bóka László stb. tartoztak, bizonyos értelemben közelebb érezte magához az első, az Ady körüli „Nyugat”-nemzedéket, mint a másodikat, a kissé elefántesonttornyosot, a néha még irracionáliszmussal kacérkodót. S ez márcsak azért is érthető, mert maga a „Nyugat” szó a század első éveiben feltétlen haladást jelentett, azonban a két világháború közötti, időnként az antant politikával is kacérkodó s mindenesetre bizonyos angol körökre is kacsintgató, a Rothermere lordokkal, valamint walesi herceggel megáldott Horthy-világban a „Nyugat” szó már elvesztette azt a feltétlenebb haladó jellegét, amit még a századelőn hordozott. Viszont a hitleri fasiszmus előrenyomulása idején maga a szó is és persze a szellemi orientáció is új életet nyert.

Végül ugyancsak az előszóban szerepel az a nagyon fontos gondolat, hogy a szellemtörténet nem monolit jellegű még Magyarországon sem. Igaz, hogy a szellemtörténet bírálatával kapcsolatban, mégpedig a szellemtörténet reakciós felhasználásával és reakciós tartalmával kapcsolatban is nagyon hasznos munkát végzett a marxista kritika — Szigeti erre vonatkozó fejtegetései bizonyítják ezt. Azonban ebből egyáltalán nem következik az, hogy a szellemtörténetnek ne lett volna meg — az azonos nyelvrendszeren belül — a másik, a polgári liberalizmus, sőt helyenként egy radikális polgári felfogás irányába mutató szárnya. A szellemtörténet a maga kezdeteiben — s így a korai magyar szellemtörténeteszeknél, tehát Fülepknél és Lukácsnál — mint a haladás akarása jelenik meg, melyet keresztez számos idealista, reakciós, sőt misztikumba hajló gondolat is. Azonban az ellentmondás ennél az első „Nyugat” nemzedéknél még rendkívül mély és éles, a filozófia belső konfliktusa, majdnem azt mondhatnám: benső égése önpusztító is, de egyúttal mégis olyan szikrákat bocsát ki magából, melyek a valóban radikális költészet által intonált tendenciákhoz, a tűz márciusához kapcsolódnak.

S bármennyire ellentmondásosan is, de ezt a fonalat igyekezett felvenni az úgynevezett harmadik „Nyugat”-nemzedék. Az ellentmondás onnan érthető meg, hogy ez a harmadik nemzedék képtelen volt már arra, hogy egy Ady-szerű lobogót találjon magának, mivel a XX. század első nagy lehetőségei már megbuktak a polgári társadalomban, s most a perspektíva elvontabbá, óvatosabbá vált. Ebben a generációban az igazi választóvonal tehát nem a szellemtörténet és más irányzatok között volt, hanem a szellemtörténet konzervatív válsága, irracionalista mezbe öltözése és irracionalista tartalmainak hangsúlyozása, valamint a szellemtörténetben rejlő gyenge racionalizmus irányába mutató motivációk között húzódott. Mátrai könyve ebből a szempontból fontos történelmi tanulság.

Tévedés volna azt hinnünk, hogy a racionalisztikus kísérlet magának az elméletnek, jelesül a szellemtörténet elméletének átfogó újrafogalmazásában jelentkezik. Erre a szellemtörténet nyelvét beszélőknek aligha lehetett erejük. Azonban egy-egy választott témában mégis lehetséges volt a polémia az irracionáliszmus ellen. Ez a polémia szinte aperçu formákban folyik. A könyv lapjain ilyeneket olvashatunk: „Maga az a tény, hogy laikusból sokkal könnyebben válik alkotó, mint a dilettánsból, amellelt szól, hogy a természetes élményapparátusnak természetes felfokozódása az alkotás, nem pedig az élményalany programszerű, mesterkélt tevékenységének eredménye. Minden, amit valaki látszólag

egyetlen perc ihletében alkot, már régóta ott szunnyad az alanyi és tárgyi világ mélyén, s e latencia teljes félreismerése, ha az alkotást misztikus tényezők *ad hoc* közbejöttének tulajdonítjuk.” (63.) Nos, éppen az ihlet irracionálisztikus magyarázatának ez a tipikusan esszéisztikus megsemmisítése mutatja világosan: mi ellen íródott a könyv. Az egész romantika ihlet-elmélete, az a zseni-elmélet, mely a romantikától továbbkigyózik egészen Lombroso őrült és lángész rokonításáig, egyik táptalaja az irracionáliszmusnak, hiszen magát a költői alkotást igyekszik leginkább ez az irracionáliszmus mitikus ködbe vonni, s általában az alkotás, a „mű” alapjául szolgáló általános elvként feltüntetni. Itt a legkényesebb ponton — azzal a külön érekliséssel, hogy éppen Lombroso filozófiai vagy tudományos mélységűnek egyáltalán nem nevezhető, sőt vulgáris, az irracionáliszmust magát is vulgarizáló művével vitatkozik — támadja meg Mátrai az irracionáliszmust. Persze itt sem ellentmondásmentes a könyv. Elméletileg Mátrai nagyon jól látja, hogy éppen az egészséget kell szembeállítani a betegséggel, mivel az utóbbi mint szeretett és dédelgetett alapszituáció valójában a romantika forrása. Ugyanakkor, midőn itt a goethei gondolatot követi („A klasszikus egészséges, a romantikus beteg”) éppen Nietzsche egészségségelméletét próbálja fölhasználni, függetlenül attól, hogy Nietzsche személyes élete korántsem igazolta a nietzschei egészség-kultuszt. De ott veszi a számára rokonszenves gondolatokat, ahol találja, s így Birnbaum kultúr-pszichopatológiájából idézi a következő fejtegetést: „Ami Szókratész daimonionjának benső sugallatában inti, nem más, mint felsőbbrendű, normális irányú szellemének gondolatai, és éppígy azok a „mély igazságok, és meglátások”, melyeket Tasso géniusza hallucinatorikus formában, pszichozisának kétségtelen jeleként sugall, ezek nem mások, mint *normális*, épségben megmaradt nagy szellemi erejének következményei... Végül is nem szabad felednünk, hogy igen sok rendkívüli értékű szellemi-kulturális teljesítmény nem az elmebeteg alkattal együtt, nem is azáltal, hanem igenis annak *ellenében* jött létre.” (91.)

S itt mindjárt föléljük a harmadik „Nyugat”-generációnak egyik szembeszökő sajátosságát, mely élesen megkülönbözteti az előző kettőtől. A harmadik generáció — ez bizonyos értelemben a gyengeség jele, más értelemben viszont a kor általános követelményének teljesítése is — sokkal inkább épít pszichológiai elemzésekre, mint az előzők. Nem egyszerűen szenzibilitás-változásról van itt szó, hanem arról, hogy a pszichológia — Birnbaum esetében ezt láttuk — meghatározott szituációkban alkalmas arra, hogy a szellemtörténeti kategóriáknak valahogy mégis racionalisztikus értelmezést adjon. Ilyenkor a nagy szimbolikus kategóriák, melyek például a magyar szellemtörténetben Szekfűnél és másoknál mint összefoglaló általánosítások, mint misztikus általánosságok függnek az ember és a társadalom feje fölött, a pszichológia eszközeivel ravasz, de szerény módon megbonthatók. Innen fakad az, hogy míg a fiatal Fülep vagy Mannheim és a fiatal Lukács lényegileg a kategóriák belső elemzésében csak a határpontokon jutnak el pszichológiai elemzésig, addig a negyvenes évekre már szükségletté vált a nagy szimbolikus kategóriák, mégpedig most már konzervatívivá váló kategóriák pszichológiai lebontása. Innen van az, hogy Szerb Antalnál, sőt Halász Gábornál is ennek a pszichológiai szövedéknek sokkal nagyobb a szerepe, mint a korábbi esszéistáknál. De Mátrai könyve ezt az eddig meglevő tendenciát nyilvánvalóvá tette. Ezért lényegileg azt a feladatot vállalja, hogy egyfelől bevezesse a pszichológiai elemzést, másfelől összehordja az összes jellemtipológiai lehetőséget — még táblázatban is összefoglalja ezeket — és talán éppen eme összeszedés révén sikerül a különböző tipológiákat egymással megsemmisíteni. Mert ha felhasználja is Jung extrovertált—introvertált, Freud erotikus—narcisztikus, Jaensch dezintegrált—integrált stb. ellentétpárjait, ezek végül is megsemmisítik egymást és megmarad egy enciklopedikusan összegyűjtött táblázat, amelynek csaknem mindegyik kategóriája alkalmas a szimbolikus általánosságok lebontására. Nyilvánvaló, hogy Mátrainak legrokonszenvesebb a Kretschmer-féle tipológia, mely szkizotimra és ciklotimra, tehát Don Quijote és Sancho Panza típusra osztja az embereket, mivel ez biztosít számára maximális mozgékonyt.

S még egy mozzanatot szeretnék ezzel kapcsolatban kiemelni. A tipológiák bírálata lehetőséget ad Mátrainak arra, hogy ironiáját csillogtassa. Sőt mi több, talán szarkazmusnak is nevezhetnénk azt, ahogyan az akkor és ma is világhírességnek számító Szorokint kezeli. Az egykori eszer Szorokint, aki Amerikában nagy karriert futott be, Mátrai a legfinomabb eszközökkel bírálja ugyan, de ez a bíráló mégis annyira éles, hogy sok szempontból mai vitastílusunk finomkodásával is szembeállítható. Lássunk egy példát: „A beigért elfogulatlanoságot azonban hiába keressük Szorokin vaskos kötetiben. Azt állítja ugyan, hogy minden kultúrát nagyra becsül míg virágjában van, s csak szétbomló, előregedett állapotában tartja megvetendőnek. Ennek ellenére a tény az, hogy az egész újkori európai kultúrát teljességgel félreismeri, értetlenül áll szembe annak sajátos értékeivel ... (ezután idézetek következnek — H. I.) Kérdés ezek után, hogy lehet-e, szabad-e és érdemes-e Szorokinnal vitába bocsájtkoznunk? Mert hogy Schiller *Haramiákj*át nem ismeri, az két-

ségtelen. S hogy Flaubertet a „háziasszonyok” révén Sudermannnal hozza közös nevezőre, az is kilátástalannak jelzi a további vitatkozást. Szomorú Shakespeare sorsa is, akinek az a bűne, hogy „hősei teljesen temperamentumuk hatása alatt állnak, s képtelenek akár önmagukon változtatni, akár pedig fegyelmezni magukat”. S valamelyik — bizonyára a szenzuálisabb — a két Goncourt testvér közül is rosszul jár, mert Szorokin — nem minden demiurgia nélkül — kíméletlenül egybegyűrja őket, mondván: „...Flaubert, Goncourt and others”. Ezzel szemben Munkácsy Mihálynak kettős létet is engedélyez: mint osztrák-német festőnek, „Mihaly von Munkassy” s mint magyarnak Munkácsy Mihály néven.” (123–125.)

S itt érhetjük tetten Mátrai szellemtörténész korszakának másik fontos alapvonását. Az egyik, mint láttuk, az volt, hogy a szellemtörténet fetisiztikusan szimbolikusan kategóriáival szemben a pszichológiai vizsgálatot alkalmazta mint e fetisizmus lebontó eszközét. A másik viszont az az állandó ironia, amivel Mátrai a szellemtörténeti teljesítményeket állandóan kezelni tudja. E kettő biztosítja az „Élmény és mű” esetében és más Mátrai írások esetében is az esszét mint formát. A szellemtörténet reakciós ága, noha a szellemtörténet indításában már volt pszichológiai elem, hiszen Diltheynél a leíró és megértő pszichológia megkülönböztetése fontos alapozást jelentett a filozófiai építmény számára, mégis a pszichológia alárendelt szerephez jut csupán. A részletek elemzésében még fel-fel-tűnik a pszichológiai szempont, de csupán úgy, hogy a fétisként kezelt kategóriákat semmi bántalom ne érhesse. Mátrainál azonban éppen az ironikus attitűd bújtatja ki a szöveget a zsákból, és ez mutatja meg mintegy a pszichológiai elemzéssel párosulva, hogy valójában itt a szellemtörténet által nagy becsben tartott és dőlyfősen megalkotott álkategóriák kritikájának egyik lehetőségéről van szó.

Szükségtelen itt most leírunk azt, hogy miként tagozódik a könyv három részre, ahol az első az élmény, a második az alkotásfolyamat, a harmadik pedig az élmény és mű összefüggését választja témájául. Azt sem kell e helyütt elmondani vagy legalábbis részletezni, hogy érthető módon az utolsó rész Balzac, Flaubert, Proust, és Hugo portrékkal próbálja igazolni azt a racionalisztikus kísérletet, mely az első két rész teoretikus tartalma volt. Világos persze, hogy helyenként Mátrai — aki mint szellemtörténész, képtelen konzervens kritikusa lenni az irracionálisnak — különböző irracionalista áramlatok összeütköztetésével próbálkozik. Így felhasználja az egzisztencializmus, Heidegger és Jaspers bizonyos gondolatait a szellemtörténeti megmerevítésekkel szemben, de ugyanakkor, amikor Heidegger Sein zum Tode kategóriáját idézi, néhány sor múltán már Stendhalnak azt a gondolatát találjuk, mely szerint annyi szépség létezik, mint ahány módszer adódik a boldogság keresésére. És így derül ki például a Proust-elemzésből az, hogy nála a boldogság elengedhetetlen kelléke a lehetetlenség kockázata.

Megengedhetetlen volna az, ha egy, a szerző által régen túlhaladott mű esetében azt próbálnánk bizonyítani: a mű sokkal inkább a szellemtörténet önkritikája, oldási kísérlete, valóban esszisztikus kísérlet arra, hogy az egzisztencializmus bizonyos eredményei segítségével a szellemtörténetet és a szellemtörténet viszonylagos jogosultsága segítségével az egzisztencializmust bírálja — mintsem akár az egzisztencializmus, akár pedig a szellemtörténet reális bírálata. Azonban itt Mátrai fura módon, anélkül hogy ezt a lenini passzust akkoriban ismerte volna, végrehajtja két idealista áramlat szembesítését, melyen Lenin szerint feltétlenül a materializmus nyer. Függetlenül tehát ettől az érdemtől, meg kell említeni azt, hogy magának a munkának egész jellege és az ezt igazoló utolsó fordulat világosan a szeme elé tárta az akkori olvasónak is a kötet igazi célját. Azt írja ugyanis a szerző, hogy munkája egy sajátos tudományos magatartás elfogadtatására törekszik. „E magatartás ... tudományetikai természetű, s az „audiatur et altera pars”-ban foglalható össze. Szerencsésebb, erősebb önkritikával bíró korokban e követelmény nem is követelmény, hanem a tudományos munkának természetes, immanens elve. De ma, mikor a „más”-ra oly könnyed felületességgel üjtük rá a „rossz” bélyegét, e követelmény nagyon is magas és fájdalmasan aktuális eszmény. Ha e magatartást sikerült csak kissé is megkedveltetnünk, akkor — közvetve — szolgálatot tettünk a tudomány ügyének még akkor is, ha tárgyi — közvetlen — eredményeink sorra téveseknek fognak bizonyulni a további kutatások folyamán.” (223.)

A negyvenes években ez félreérthetetlen állásfoglalás volt, de aktualitása még manapság sem veszett el. Ma is létezik olyan tudományos tendencia, mely nem hajlandó figyelembe venni az ellenérveket, mely a saját szubjektív csálhatatlanságában bízva fetisizálja saját kategóriarendszerét és elfeledkezik arról: Marx kedvenc mondása a „de omnibus dubitandum” volt. Ilyen szempontból nem csupán történeti jelentősége van a könyvnek, s nem is csupán az a szerepe, hogy a szellemtörténeti, még haladó szándékú szellemtörténeti érvrendszer bizonyos esetlenségeit érzékelhetővé teszi, hanem az attitűd szempontjából nagyon is konkrétan használható fel a történelmi tanulságokkal együtt.

Lukács Józsefnek a vallás elméletét és történetét szintetizáló monográfiája nemcsak a magyar valláskritikai irodalomban úttörő vállalkozás, hanem a nemzetközi marxista irodalomban is. A marxista valláskritikában még most is jobbra a felvilágosító beállítottság, leegyszerűsítő elemzések dominálnak, amelyeket másfelől ellenpontosz és kiegészít a tisztán vallástörténeti jellegű, deskriptív, a vallás lényegével kapcsolatos összefüggésekbe nem bonyolódó kutatás. Lukács József könyve az elméleti és történeti kutatás szempontjait egyesítve már eleve kiemelkedik a szakirodalomból azzal, hogy marxista vallástörténeti kutatásokra vonatkozólag a történetfilozófiai elemzés igényét fogalmazza és testesíti meg.

A könyv első harmada a vallást elméleti-logikai megközelítésben tárgyalja. A szerző ebben a részben felhasználja a Marx-kutatásnak az utóbbi másfél évtizedben elért eredményeit a fiatal Marx munkásságától a „Grundrissé”-ig terjedő periódusra vonatkozólag. A vallás specifikus lényegét az *elidegenedés* általános rendszeréből vezeti le, azaz bemutatja azt a helyet, amelyet a vallás az elidegenedett világban elfoglal. A vallásnak sincs „önálló” „saját” története — utalhatnánk a közismert marxi sorokra —, mégis egy viszonylag önálló területe a társadalmiságnak, a társadalmi tudatnak, amely nemcsak specifikálja az elidegenedés általános jegyeit, meghatározott szerepet töltve be az elidegenedés rendszerében, egy adott formáció keretei között, hanem mindenekelőtt sajátosan viszonyul a társadalmi formációk váltakozásához. A vallási tudat a társadalmi tudat legszívósabb, legkonzervatívabb mozzanatai közé tartozik, a leginkább van *viszonylag* önálló, saját története. A vallásnak ezt a különleges helyzetét ragadja meg a szerző a vallási típus kategóriájával, amely egyfelől kifejezi több vallási forma belső egységét és közös függését a történelmi-társadalmi gyakorlattól, másfelől több formációra kiterjedő érvényét, kontinuitását.

A vallási típus fogalmának kidolgozása alapozza meg a szerző vallástörténeti fejtegetéseit. Nyilván a vallásra is érvényesek Marx tézisei a megismerés rekurzív jellegéről, s így a kereszténység mint „a” vallás a nyitja és az alapja valamennyi vallás elemzésének. Ha viszont a vallás elméletét, lényegét mindenekelőtt a kereszténység alapján bontjuk, dolgozzuk ki, ez azzal a kötelezettséggel jár, hogy a kidolgozott koncepciót egybe kell vetni a vallástörténet anyagával. De ezen túlmenően, felmerül az a tisztán történeti érdekű kérdésfelvetés is, hogy magának a világtörténeti fejlődésnek az útjait követve hogyan halad a vallás fejlődése a kereszténységig. Ez utóbbi feladat, amelyet voltaképp a szerző maga elé tűz könyve történeti részében, amely azonban magában foglalja ez előbbi megoldását is, a vallással kapcsolatos elméleti koncepciójának szembesítését több nagy világvallás konkrét struktúrájával.

A vallástörténeti érdekű elemzés a dinamikusan felfogott, születőben levő történetiség gondolatán alapul, tehát mindenekelőtt arra kérdez rá, hogy maga a reális világtörténelmi folyamat az adott formációban létrehozhatja-e, s mennyiben a történetiség tudatát. A szerző a vallás történetét mint a történelmi tudat sajátos formában való fejlődését vizsgálja, s egy-egy vallási típus végső mondanivalójaként a történelmi fejlődéshez való viszonyát fogalmazza meg, és desifrálja, megfejti a vallási hiedelmekben lecsapódott, fonákul visszatükröződött „történetírást”. Maga a formációk keresztútja kötelezi így arra, hogy az istenek útjait elágazásukban, alapvetően eltérő modelljeikben ábrázolja. Lukács József a keleti és nyugati vallások megkülönböztetésével tulajdonképpen az ázsiai termelési mód és a többi prekapitalista alakulatok eltérő modelljét viszi át a vallási fejlődésre, nevezetesen az előbbieket „az egész emberiség sorsát, bűnbeesését és megváltását kifejező mítosz nem tartalmaznak”, nem tükrözik a társadalomtörténet problematikáját, amely a maga távlataival a nyugati vallások központjába kerül. A nyugati vallások magva az „üdv történet”, az emberi történelem fonákja, transzcendens képe, amelynek meghatározott kezdete és vége van (teremtés — utolsó ítélet), amely a bűnbeesett ember drámája a bűnbeeséstől az isteni kegyelem elnyeréséig.

A nyugati és keleti vallások megkülönböztetése és tipológiai elemzése szerintünk is alapköve minden marxista vallástörténetnek — a keleti vallásokat ugyanígy szemantizáljuk az őstársadalom primitívnek nevezett vallásaival, s ekkor kirajzolódik előttünk a vallástörténet három nagy korszaka —, s Lukács József könyvének nagy érdeme a határozott, és a lényegét jól kibontakoztatott differenciálás a keleti és nyugati vallások között, amely nem változik nála abszolút határrá. Kár, hogy a szerző a keleti világvallások — hinduizmus, buddhizmus és a kínai vallások, tehát a ma is eleven vallási formák — elemzésébe nem vonja be az ókori közel-keleti vallásokat, amelyek ugyan közvetlen formájukban nem

maradtak fenn, ugyanakkor azonban forrásul szolgáltak *szinte valamennyi* világvalláshoz, s hídként átvezetnek a keleti vallásokból a nyugatiakhoz. A dinamikus és statikus tendenciák egységének, a történelemfeletti történetiségnek egy olyan modellje bontakozik ki a mezopotámiai vallásokban, amely a görög vallásnak előképeül szolgál, ahogy egyáltalában a kettős antik tulajdonon alapuló formáció előkészítése végbemegy a valóságos történelmi fejlődésben.

A mű második harmadát alkotó, a keleti vallásokat bemutató rész jelentőségét nem akarjuk csökkenteni azzal, hogy szerintünk a könyv legizgalmasabb, legfordulatosabb, elméletileg a legtöbbet ígérő része a görög vallás történetével foglalkozó utolsó harmada. A történelmi tudat zéró-pontja, amely Ázsiában a világfolyamat mint körforgás tézisében jelentkezik, s egy semleges, személytelen természetfölötti „világtörvény” hatályát érvényesíti az ember világára, a társadalomra, radikálisan meghaladtatik az antik társadalomban, de ugyanakkor az ázsiai statikus tendenciák örökségeként egyik pólusa marad a társadalomnak, s a társadalmi tudatnak. Lukács József széleskörűen realizálja és konkretizálja az antik tulajdonforma kettősségének, közösségi és magántulajdonosi, statikus és dinamikus tendenciái ellentétének marxi koncepcióját a vallás területén, s analizisével megvilágítja, felismerhetőbbé teszi magát a társadalmi alapkonfliktust is. A kereszténység előtörténetében vizsgálódva elutasítja azt a szokványos tézist, hogy a görög vallás az ahistorikus, a zsidó vallás pedig a historikus komponens a kereszténység kialakulásában, s a zsidó vallást ugyan csak távoli kontúrként felvázolva, a görög vallásban magában mutatja meg a historikus és ahistorikus mozzanatok harcát.

Ebből a harcból nem kevesebb táruul fel, mint az ázsiai múlt leküzdésének „forgatókönyve”, a görögség előtörténete, majd fejlődése, sorsfordulatai a polisz-forma válságáig. A szerző továbbgondolja és rendszerezi a megelőző vallástörténeti kutatásokat, amelyeket a görög mitológiát már a képzelet szép játékából reális történelmi konfliktusok átélésének és megőrzésének funkciójává változtatták, s a maga részéről a dinamikus és statikus tendenciák összeütközéseként mutatja be az egész görög mitológiát. Így értelmeződnek az Atreidák szörnyű bűnei a polisz ítéleteként az ázsiai „zsarnokság” felett, s Thészeusz ion mondakörre párhuzamosan a dór Heraklész mondakörrel, mint a zoomorf ázsiai világ, a „szörnyek” leküzdése, azaz kiemelkedés az ázsiai pangásból a dinamikus görög civilizációba stb. stb. Csak felidézni akartuk a fejtegetést, amelyben a görög mondák sorra társadalmi-történelmi töltetet, jelentést nyernek, folyamatát rendeződnek, amelynek formai ismérve a zoomorf istenképzetek antropomorffá változása, ill. az istenek harca mint a fenti két típus összeütközése. Tartalmilag egy olyan folyamatról van szó, amelyben a semleges ázsiai világtörvényt emberformátumú istenvilág, s annak — a polisz struktúráját tükröző — rendje váltja fel (Zeusz legyőzi az ázsiai múltat képviselő gigászokat, titánokat), sőt az emberformát öltő istenek mellett megjelennek az istenné emelkedő emberek is, vagyis közvetlenül is hangsúlyozódik az emberi aktivitás, az egyéni emberi életút jelentősége.

Különösen fontos fejezete az elemzésnek a statikus, a köztulajdon képviselő mozzanatnak Apollónhoz, s a dinamikus, a magántulajdon képviselő mozzanatnak Dionüszoszhoz kötődése, s kettőjük rivalizálásában az arisztokrácia és a népi tömegek konfliktusainak felmutatása, s egyáltalában a görög istenvilág meghasonlottságának felvillantása. Dionüszosz ennyiben a görög vallástörténet főhőisévé, központi alakjává emelkedik, hiszen benne fogalmazódik meg a kismagántulajdonosi-kisárutermelői gazdálkodás, s a rajta nyugvó dinamikus történelmi tendencia, demokratikus polisz-forma sorsa. Dionüszosz Krisztus előfutára, korai modellje is, s Lukács József nagyon helyesen hangsúlyozza, hogy a megváltásnak, az önmagát feláldozó istenembernek ez az alakja nem vezethető le a rabszolgatartásból — mint ahogy az antikvitás sem egyszerűsíthető le valamiféle rabszolgatartó társadalommá —, hanem az antik társadalom alapvető termelőjének, a polisz-közösségi magántulajdonos kisárutermelőnek létbizonytalanságából és történelmi válságából. A rendkívüli színvonalas Apollón—Dionüszosz szembeállításban csak az nem világos számunkra, mennyiben testesül meg a „társadalmi objektivitás elve” Apollónban (233.), tekintve a terminus sokkal szélesebb, a társadalmi aktivitást is magában foglaló filozófiai tartalmát, azaz szerintünk a terminus nem alkalmas az aktív-dinamikussal szembenálló passzív-konzervatív mozzanat kifejezésére.

A görög vallás történetének nyomkövetése a dinamikus tendenciák további előtérbe kerülését mutatja, ilyen Prométheusz alakjának fokozódó jelentősége, a szofisták jelentkezése a polisz virágkorában mint görög „felvilágosodás” a modern felvilágosodás párhuzamában (a munka szerepe, a progresszív történelmiség gondolata stb.), vagy éppen a demokritoszi elmélet. Platon alakja már a polisz válságát, a statikus tendenciák felülkerekedését, evlág és túlvilág dualizmusának kibontakozását jelzi. Nem véletlen, hogy a platonizmusban felerősödnek az ázsiai múlt mozzanatai, bár az is kétségtelen, hogy a polisz válságából keres kiutat, s tendenciájában a kereszténység felé mutat előre. Itt bukkan fel

lezárásul ismét a zsidó vallás kontrasztja, s formálódik ki az a gondolati anyag, amely a kereszténységben egy újabb világvallássá ötvöződik.

Prométheusz alakja, Démokritosz elmélete, s az egész görög fejlődés kapcsán persze felmerülhet a kérdés, hogy a szerző közvetlenebbül hasznosíthatta volna a fiatal Marx kutatásait a görög vallásról, nevezetesen doktori disszertációját a démokritoszi és epikuroszói természetfilozófia különbségéről. Természetesen egy rendkívül tömör, lényegre törő monográfiától értelmetlen dolog lépten-nyomon számon kérni még tágabb horizontú áttekintést, s feltehető az is, hogy a szerző műve folytatásában, a kereszténység kialakulását elemezve vonja be Marx említett vizsgálódásait vallástörténeti táblójába, hiszen Epikurosz maga is a görög vallás nagy történelmi tagadását, s az új vallásnak, a kereszténységnek negative való előkészítését testesíti meg.

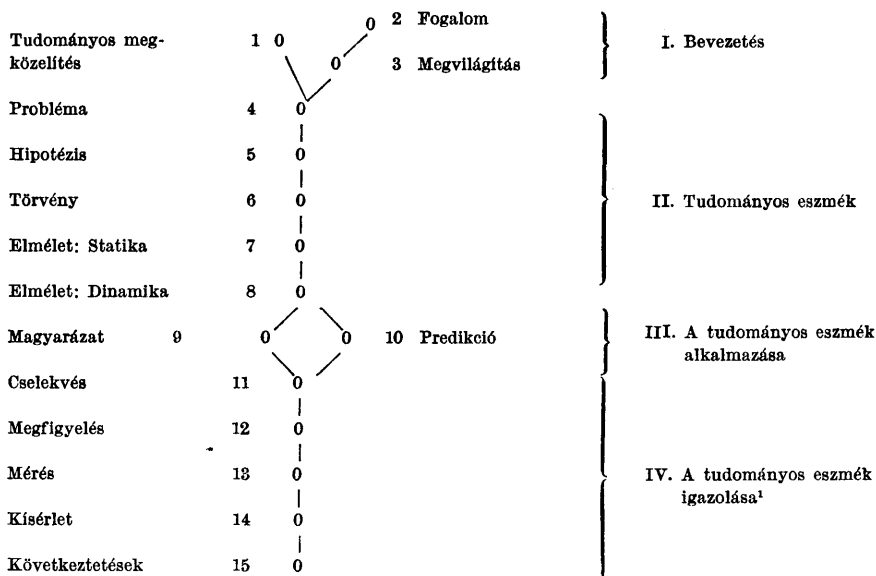
Akárhogy is, a szerző könyvével elkötelezte magát a folytatás mellett, problémák megoldása, rendszerbe foglalása e művében bevezetés, előkészítés a további kutatáshoz, a keresztény vallás elméletéhez és történetéhez. De ez a „bevezetés” sem csupán ígéretes, hanem maga is rangos mű, kiemelkedő alkotás a nemzetközi marxista irodalomban. Olyan alapvető mű, amely megérdemli a legszélesebb filozófiai közvélemény figyelmét, továbbgondolásra, termékeny vitákra ösztönöz és maga is a korunk marxizmusában meglevő „dinamikus tendenciák” megtestesülése.

MARIO BUNGE TUDOMÁNYELMÉLETI KONCEPCIÓJÁNAK VÁZLATA

(Reflexiók a „Scientific Research” c. könyvről*)

HÁRSING LÁSZLÓ

Az utóbbi tíz év tudományelméleti irodalmában kiemelkedő helyet foglal el M. Bunge „Scientific Research” című könyve. A Kanadában élő argentin származású jelentős tudományfilozófus és elméleti fizikus munkájában arra vállalkozik, hogy a tudományos kutá-



*Mario Bunge: „Scientific Research”, I–II, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg–New York 1967, 536 + 374.

¹ I.m. I, V.

tás (elsősorban a természettudományos kutatás) elméleti képét felvázolja. E téma korunkban különösen jelentős, hiszen a tudományos ismeretek egyre gyorsuló gyarapodása és a kutatásra fordított anyagi eszközöknek az egyes országok nemzeti jövedelmének növekedési ütemét meghaladó emelkedése parancsolóan sürgeti a tudományos kutatás általános törvényszerűségeinek feltárását és ezek alapján a kutatási stratégiák javítását. A tudomány fejlődése mindig is társadalmilag, ismeretelméletileg és pszichológiailag determinált folyamat volt. A társadalom mindenkor gyakorlati szükségletei, a már felhalmozott tudományos ismeretek determináló hatásán alapuló önfejlődés belső igényei, valamint az egyes tudósok és tudományos kollektívák az előbbi tényezőktől ugyancsak nem független érdeklődése határozták meg döntően a tudomány fejlődési irányát. A múltban azonban ezek a fejlődéstörvények legtöbbször csak spontánul, a véletlenek kiátlagolódásán keresztül jutottak érvényre. A tudósok jelentős része nem alkalmazott kutatása során tudatosan stratégiai megfontolásokat, sőt egyesek közülük e megfontolásokat kifejezetten károsnak minősítették, olyan szellemi béklyókat látva bennük, amelyek a tudós alkotó képzeletének szárnyalását gátolják. Az utóbbi évtizedekben gyökeres fordulat állt be ezen a területen. Erről tanúskodik többek közt az a körülmény, hogy nemcsak a filozófusok, hanem a szaktudományok aktív művelői is erőfeszítéseket tesznek a tudományelmélet megalapozására. Közéjük tartozik M. Bunge is.

1. A könyv felépítése

A „Scientific Research” két kötetből áll, amelynek címei (A rendszer keresése; Az igazság keresése) egyúttal megjelölik a vizsgálódás két alapvető témakörét. A könyv 15 fejezetre tagolódik, amelyek kapcsolódását az előző oldalon látható gráf szemlélteti.

A könyv felépítése — ellentétben a legtöbb tudományelméleti kézikönyv statikus megközelítési módjával, amely a tudományt szinte kizárólagosan eredményrendszernek tekinti — a tudományos kutatás tényleges munkafolyamatának főbb lépcsőfokait követi és az egyes etapokat nem elszigetelten, hanem folyamatszerűen, a strukturális tagolódás és a funkciók változásainak egységében ábrázolja. E megállapításoknak első pillanatban talán ellentmond az, hogy a tudományos gyakorlat problémakörét (a megfigyelést, mérést, kísérletet és a tudomány által orientált emberi cselekvést) csak munkájának második felében tárgyalja. Valójában arról van szó, hogy a magasan fejlett tudományok, mint pl. az elméleti fizika, amelyet Bunge hallgatólagosan vizsgálati modelljének választ, csak többszörös közvetítéssel kapcsolódnak az empiriához és az ember termelőtevékenységéhez és ezért célszerűbb a vizsgálódást annak a konceptuális apparátusnak az elemzésével kezdeni, amely mintegy készen talált eszköztárként a tudós rendelkezésére áll. Ehhez kapcsolódik azoknak a módszereknek a diszkussziója, amelyek a készen talált apparátus javítását biztosítják.

Bunge egyike azoknak a tudományteoretikusoknak, akik szakítva az empirista hagyománnyal problémaelméleti megfontolásokkal indítja a tudományos kutatás rendszeres kifejtését. Majd a hipotézist mint lehetséges problémamegoldást vizsgálja, amelytől egyenes út vezet a törvényhez. Úgy véljük, helyesebb lett volna itt is elágaztatni a már ismertetett gráfot, hiszen a hipotézis a fejlett tudományokban közvetlenül is vezethet elméletalkotáshoz. Az elmélet statikus és dinamikus szinten való megközelítése helyes szempontnak ígérkezik, de főleg a dinamika taglalásánál adós marad a szerző a tudományfejlődés dialektikus mozzanatainak kifejtésével.

A munka második kötetében, a tudományos igazság keresésének útját járjuk végig, miközben a szerző kibontja előttünk a tudományos igazság sokrétű, gyakorta rejtett dimenzióit, a magyarázó, az előrelátó funkciót, a cselekvés területén való alkalmazását és az empiriával való egyeztetést. Az utóbbi esetben is helyesebb lett volna a megfigyelés, mérés és kísérlet lineáris egymásutánja helyett a gráf elágaztatása, hiszen a mérés a megfigyelésnek és a kísérletnek egyaránt lehet részmozzanata.

A könyvet a szerző azok számára írta, akik önállóan vagy szervezett formában akarják elsajátítani a tudományelméletet. Ennek megfelelően fejtegetéseit úgy taglalta, hogy világosan elkülönüljön az alapkérdések tárgyalása a bonyolultabb problémák kifejtésétől, amelyek csak a haladottabb olvasók érdeklődésére tartanak számot. Jelentősen emeli a könyv tudományos és pedagógiai értékét, hogy mintegy 70 oldal terjedelmű, az egyes témaköröknek megfelelően csoportosított bibliográfiát tartalmaz, továbbá az, hogy minden alfejezet után olyan kérdések szerepelnek, amelyek a pozitíven kifejtett és a konkurrens álláspontok sokoldalú megvitatására serkentenek.

A könyv tanulmányozását számos szemléletes ábra, kötetenkénti igen részletes tárgyes névmutató, továbbá a használt szimbólumok jegyzéke könnyíti meg.

2. A tudományosság dimenziói

Bunge a tudományt a gondolkodás és a cselekvés sajátos, korunkra jellemző *stílusának* nevezi, amely történetileg a mindennapi gondolkodásból emelkedett ki, mégpedig a mesterségbeli tudás és az áltudományos spekulációk közvetítése, ill. kitérőin át. A tudományos megismerés az emberi megismerés leghatékonyabb formája és ezért a többi megismerési forma talajáról nem vethető el. A tudomány testesíti meg a *racionalitás* ideálját (jól megalapozott ismeretrendszer) és *objektivitás* elvét (az objektív valóság személytelen képét alkotja meg). Az objektivitás tartalmazza a *naturalizmus* elvét (olyan nem természetes entitások elutasítását, mint a testnélküli gondolat, a metafizikai intuício), továbbá a *tévedhetőség* és az *önkorrekcióra való törekvés* mozzanatát.

Helyesen állapítja meg a szerző, hogy a tudomány nem tárgyat illetően felsőbbrendű a nem-tudományos megismerés fajtáihoz képest, hanem módszerének hatékonysága biztosítja fölényét. E módszerek lehetnek általánosak, amelyek a kutatás *stratégiáját* alkotják, és speciálisak, amelyek csak bizonyos diszciplínák területén érvényesek és a *taktikai megfontolások* szerepét töltik be.

A tudományos kutatás következő provizórikus szabályait fogalmazza meg: Tégy fel — főleg kezdetben — minél pontosabban megfogalmazott kérdéseket; keress határozott és jól megalapozott hipotéziseket, mintsem szokatlan ötleteket; feltevéseidet vedd alá minél szigorúbb próbáknak; a kielégítően megerősített hipotézist is csak legfeljebb részlegesen igaznak tekintsd; vedd fel azt a kérdést is, miért olyan az elfogadott válasz, amilyen.

Bunge e szabályokat nem tekinti tévedhetetleneknek, legfeljebb *pragmatikusan igazoltaknak*. A pragmatikus igazolás lényege az, hogy a tudománytörténet jobb szabályok megalkotását nem teszi ez idő szerint lehetővé.

A tudományos kutatás taktikai eljárásai közül a kísérlet és tévedés, valamint a szűkesszív megközelítés módszerét vizsgálja meg.

A könyv bevezetésének a legvitathatóbb alfejezete a *tudományok rendszerezésével* foglalkozik. Bunge nem tekinti ezt a problémakört jelentős tudományelméleti témának és — lekicsinyölően — az adminisztrátorok és könyvtárosok érdeklődési körébe utalja, de további fejtegetéseinek megalapozása szempontjából nem nélkülözhet bizonyos rendszerezési elképzelést.

Mindenekelőtt *formális* és *faktuális* tudományokat különböztet meg. A munkán végigvonul az a felfogás, hogy „a logika és a matematika formális tudományok: nekik nem felel meg semmi a valóságban és ezért a valósággal kapcsolatos ügyleteinket (azaz a tapasztalatot) nem használhatjuk formuláinak megerősítésére”.²

Ezt a felfogást a tudományelmélet neopozitivistá képviselői szinte általánosan elfogadják, hiszen ez az egyedüli út kínálkozik számukra ahhoz, hogy a logikát és a matematikát a metafizika vádjától megóvják: az említett tudományok tételei üres (tautologikus, analitikus) formulák, amelyek önmagukban elégségesek, mintegy önmagukat tartalmazzák és a valóságról semmit sem előfeltételeznek.

Mint az eddigi jellemzésből kitűnt, Bunge felfogása nagy vonalakban materialista (ő a naturalizmus kifejezést használja), de az ún. formális tudományok természetének megítélésénél szembe kerül saját felfogásával és az apriorizmushoz jut el. Úgy véljük, felfogásának ismeretelméleti gyökere az a már Leibniznél, de még inkább Kantnál meglevő helyes felismerés, hogy a formális tudományok a tény-tudományok (a természet- és társadalomtudományok) közvetítésével, azaz alkalmas interpretációk révén kapcsolódnak a valóság tényeihez. De ez a helyes felismerés Bungénél éppúgy, mint nagy történeti elődeinél csupán absztrakt megállapítás marad és nem telítődik a megismerés történeti mozgásának dialektikájával: nem ismeri fel, hogy a logikum szférája nem más, mint a történetinek sűrített gondolati újraalkotása, amely megismerés új történeti ciklusában az előzetest, az új megismerésnek meg kell alkotja. Bungét antidialektikus előítéletei gátolják abban, hogy a formális tudományok és a valóság viszonyát a megismerés történeti dimenziójának bevonásával helyesen magyarázza.

Itt nincs arra lehetőségünk, hogy a „formális” és „faktuális tudományok” fogalmának marxista interpretációját adjuk. Annyit azonban mégis megjegyzünk, hogy a megismerés (történetileg és strukturálisan) soklépcsős jellege, amely többek közt a tényekhez többé-kevésbé közvetlenül kapcsolódó közönséges és idealizáló absztrakcióban és a valóságtól látszólag messze rugaszkodó formalizációban (szemantikai absztrakcióban) jut kifejezésre, viszonylagos jelleggel megengedhetővé, sőt indokoltá teszi a formális (vagy absztrakt) és a faktuális (vagy konkrét) tudományok megkülönböztetését. Ez a történetinek és a logi-

² I.m. 21.

kainak dialektikus egységén alapuló megközelítés kizárja az olyan szélsőséges felfogást, mint Bungeé.

3. A tudományok fogalmi apparátusa és annak javítása

A szerző a szemiotika (főleg a *logikai szintaxis* és *szemantika*) egész fegyvertárát felvonultatva készíti elő a tudományos kutatás idealizált fejlődési ciklusának tárgyalását. Ellentétben a tudományelméleti munkák nagyobb részével, Bunge nem fogalom- és kijelentés-centrikusan közelíti meg a tudomány nyelvét, hanem már itt megemlíti és később meg is vizsgálja az olyan gondolati alakzatokat is, mint a probléma, javaslat és szabály, ill. a nekik megfeleltethető kérdő- és felszólító mondatokat. A *fogalmat* tekinti a gondolkodás elemi egységének, amelynek a tudományban a *terminus* felel meg mint nyelvi egység. De a fogalom önmagában nem funkcionálhat, hanem csak mint a belőle képezett *kijelentésfüggvény*, ill. az utóbbiból lezármaztatható *kijelentés*, *probléma*, *javaslat* és *szabály*. Ezek a jól formulázott elemi tudományos formulák. Belőlük épülnek fel a tudomány olyan összetett alakzatai, mint a *hipotézis*, a *törvény* és az *elmélet*.

Amennyire dicséretes, hogy Bunge beható vizsgálat tárgyává teszi a tudomány nyelvének szintaktikai és szemantikai dimenzióit, épp annyira sajnálatos, hogy a *pragmatikai* faktornak nem tulajdonít különösebb szerepet. Ennek tudható be, hogy elhanyagolja a történeti, szociológiai és pszichológiai tényezők szerepét és fejtegetése nemegyszer öncélúan formalisztikussá válik, amely a gondolati tartalom károsodásához vezet.

A tudomány konceptuális bázisának tárgyalása elképzelhetetlen olyan szemiotikai alapfogalmak kifejtése nélkül, mint a *deszignáció*, *referencia*, *denotáció*, *terjedelem*, *tartalom* és *értelem*. Bunge a deszignációt a lingvisztikai és a fogalmi, a referenciát a lingvisztikai és a faktuális szint közötti összefüggésnek tartja, amelyeket a denotáció egyesít. Helyesen látja, hogy nem minden terminus deszignál (pl. az „ők” nem jelöl fogalmat) és nem minden fogalom referál (pl. a „7”). Az utóbbi példa azonban ismét csak a formális tudományok természetéről alkotott vitatható felfogását tükrözi. Úgy véljük, helyesebb lett volna itt az általa nem-természetesnek nevezett fogalmakra, pl. a mitikus lények fogalmi megfelelőire való hivatkozás.

Tárgyalja a fogalmak terjedelme és tartalma meghatározásának kérdését és bizonyos kvantitatív formulák megoldására is kísérletet tesz, amelyek azonban — úgy véljük — csak igen egyszerű fogalmak esetén alkalmazhatók. Hiányossága a fejtegetésnek, hogy nem áll előtünk világosan a referencia, valamint a terjedelem és tartalom fogalma közti viszony. Fogalmak explikálásával a szerző szemmel láthatólag a hagyományos logikának adja meg mintegy a kötelező tiszteletet. Annál is inkább felesleges e fogalmak bevezetése, hiszen a megkülönböztetésük alapja kizárólag az, hogy valamely osztályt alkotó individuumok, ill. bizonyos meghatározottságok (tulajdonságok, viszonyok stb.) felelnek meg nekik. A „jel”, a „tartalom” és a „terjedelem” segítségével definiálja az értelem fogalmát. Értelmesnek a szerző olyan jelet tekint, amely által deszignált fogalom tartalma és terjedelme ún. rendezett párt alkot, vagyis tartalmához terjedelem rendelhető hozzá.

Úgy véljük, hogy a szemiotikai problémákat tárgyaló fejtegetések alkotják a könyv legkevésbé sikerült részét. Áttekintésük még a modern logikában és szemiotikában járatos olvasó számára is nehézséggel jár. A szerző túl sokat akar nyújtani, és ezért a szisztematikus kifejtést gyakran utalásokkal és példákkal helyettesíti.

Viszonylag szélesen tárgyalja Bunge a tudományos *osztályozás* problémáit, megkülönböztetve a felosztást, a rendezést és a rendszerezést mint fokozatokat.

A *felosztás* a vizsgált univerzum két egymást kizáró halmazra való tagolása meghatározott jegy alapján, amely azonban változó dolgok besorolásánál rendszerint nehézségekkel jár. A *rendezés* a „ $\leq$ ” viszony segítségével történik egy meghatározott tulajdonság mennyiségi fokának összehasonlítása révén. Végül a *rendszerezés* pedig olyan rendezés, amely már elméleti megfontolásokat tartalmaz. Felosztást végzünk, ha pl. a kémiai elemeket fémekre és nem-fémekre osztjuk fel, rendezzük őket, ha növekvő atomsúlyuk szerint sorba állítjuk, végül a kémiai elemek rendszerét alkotjuk meg, ha magyarázatát adjuk a rendező elv kitüntetett szerepének, mint ezt az atomelmélet tette.

Nemcsak a tudományosan vizsgált jelenségek, hanem a tudományos fogalmak is osztályozhatók, mégpedig többféle alapon. Ilyen alap pl. a fogalom referensének jellege. Ennek megfelelően beszélhetünk *individuális* (pl. „Bodri”), *osztályképző* (pl. „réz”), *relációs* (pl. „között”, „+”) és *kvantitatív* (pl. „hosszúság”) fogalmakról.³

³ I.m. 60.

Később a szerző egy más differenciáltabb felosztást ismertet, amely a tudomány már említett „formális és nem-formális faktorainak dichotómiáján alapul. A formális fogalmak lehetnek továbbá *logikai alapfogalmak* (pl. „és”, „minden”) és *metalogikai fogalmak* („axióma”, „tétel”). A nem-formális fogalmak három alcsoportja különíthető el: a *leíró fogalmak* („test”, „vörös”), az *interpretatív fogalmak* („fej”, „atom”, „motiváció”) és a *preskriptív fogalmak* („tegyük fel”, „legyen egyenlő”).⁴

Az interpretatív fogalmak egy sajátos alosztályát alkotják a *teoretikus fogalmak*, amelyek ismét két csoportra válnak szét általánosságuk szerint: az *ontológiai fogalmak* (pl. anyag, rendszer), és a *metatudományos fogalmak* (pl. hipotézis, törvény) alkotják az ún. *generikus fogalmakat*, a *megfigyelési fogalmak* (pl. test, helyzet, sztimulusz) és a *nem-megfigyelésiek* (pl. tömegközéppont, tanulás, politikai erő) pedig a *specifikus teoretikus fogalmakat*.⁵

A tudomány önkorrekcíós jellege többek közt abban is megnyilvánul, hogy javítja saját fogalmi apparátusát, amely a homályosság csökkentésére, vagyis a fogalmak terjedelmének és tartalmának minél pontosabb meghatározására irányul. A szerző a fogalmak homályossága csökkentésének három eljárását vizsgálja:

1. Az *élesítés* olyan fogalmi műveletek gyűjtőneve, amelyek segítségével a már meglevő fogalmakat finomítjuk, használatukat gazdaságosabbá tesszük. Ilyenek a mindennapi tudás vagy más tudomány területéről való *exportáció* (jó példa rá az „erő” fogalma) és a *redukció*, amelynek segítségével az egyik tudomány fogalmait egy másikra vezetjük vissza (pl. az optikáét az elektromágnes elméletre).

2. A *definíciót* Bunge jel-jel-relációinak fogja fel, amelynek eredményeként az ismeretlen jelentésű jelet ismert jelentésűvel világítjuk meg. A különbség tehát a definíció és a megvilágítás között abban jelentkezik, hogy a definíció esetén egy meghatározott tudományterületen belül mozgunk. Csupán felsoroljuk azokat a definíciós eljárásokat, amelyeket a szerző tárgyal: *explicit, implicit, rekurzív és induktív definíciók*.

3. Az *interpretáció* feladata a jelek referenseinek megadása útján csökkenteni a homályosságot. Ennek főbb típusai: a *rámutatásos*, a *koordinatív* és az *operacionális* interpretáció (amelyeket tévesen gyakran ugyancsak definíciónak neveznek).

Viszonylag hosszan időztünk a tudományos megismerés fogalmi megalapozásánál, hiszen az itt kifejtett megfontolások alapvetően meghatározzák a további fejtegetések irányát és mélységét.

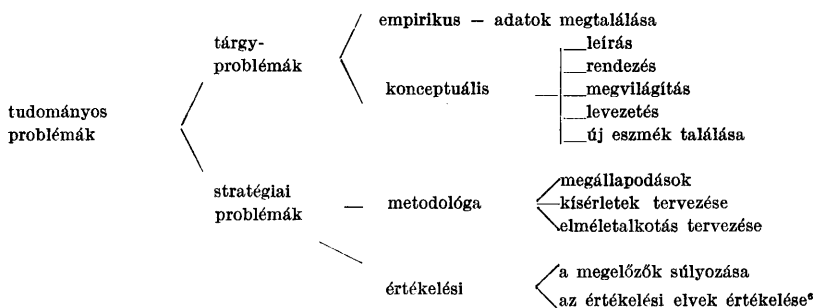
4. A tudományos eszmék kibontakozása

Már utaltunk rá, hogy Bunge tudományelméleti koncepciójának materialista beállítottsága mellett jelentős érdeme, hogy a tudományos kutatás folyamatát problémaelméleti keretben vizsgálja. Úgy véljük, ez a megközelítés a maxista tudományfilozófusok számára sem lehet idegen, sőt követendő, hiszen a problémák iniciálják a tudományos kutatást. De igaza van Bungenak abban is, hogy nemcsak a kezdetnél van szerepe a problémáknak, hanem az egész kutatás a problémákkal folytatott küzdelmeknek fogható fel. Ha a problémák természeteinek analizisével kezdjük a tudományos kutatás kifejtését, akkor könnyen felszínre tudjuk hozni a megismerés ellentmondásos természetét, a már megszerzett ismeretek és az új episztémikus ismeretigények között feszülő egyensúlyhiányt, az ismeretek mennyiségi halmozódása, az analógiák, a metateoretikus megfontolások és egyéb heurisztikus tényezők katalitikus hatása eredményeként létrejövő új típusú ismeretek megjelenését.

A „Probléma” c. fejezet végigolvasása azonban némileg csalódással tölt el bennünket, mert a vázolt dialektikus lehetőségek, a szerző egyoldalúan formalisztikus beállítottsága miatt szinte teljesen kiaknázatlanok maradnak. Helyette a problémák formulázásának és logikájának bizonyos szabályait kapjuk. Ezek a szabályok azonban vajmi kevés útmutatást nyújtanak a valóságos tudományos problémáknak az álproblémáktól való megkülönböztetésére és megoldásaik tervezésére. A fejezet legértékesebb részét a tudományos problémák *osztályozása* és a problémamegoldás *stratégiájának* egy a korábbiál differenciáltabb kifejtése alkotja, amelynek főbb megállapításait a következőkben összegezhetjük:

⁴ I.m. 90.

⁵ I.m. 91.



E felosztás alapján a hatalom problémájának mint paradigmának diszkusszióján világítja meg a tudományos kutatás stratégiáját, amelyet csak töredékesen ismertethetünk:

1. Hogyan írjuk le a hatalmat?

1.1. Melyek a hatalom-helyzet tipikus esetei?

1.2. Melyek a hatalom szempontjából jelentős tényezők?

1.3. Hol érvényes a hatalom-viszony?

2. Hogyan elemezzük a hatalmat?

2.1. A hatalom valamely speciális esetét elemezzük vagy általában?

2.2. Hogyan definiáljuk, mi a hatalom?

2.3. Hogyan mérjük a hatalom nagyságát, ha mérhető?

3. Hogyan értelmezzük a hatalmat?

3.1. Milyen a hatalom struktúrája?

3.2. Hogyan jön létre és változik a hatalom?

3.3. Milyen tényezők hozzák létre a hatalmi egyensúlyt és változtatják meg?

Ezután a *heurisztikának* néhány jelentős szabályát rögzíti, amelyek szellemükben Pólya György „A gondolkodás iskolája” című könyvében kifejtett szabályokhoz állnak közel.⁸

A fejezet végén Bunge kiter a *filozófiai problémák* természetére és ezek három osztályát, a *logikai*, az *episztemológiai* és *ontológiai* problémákat különbözteti meg. A filozófiai problémák alapvető specifikumának tartja, hogy a) empirikus adatok nem fordulnak bennük elő, de az utóbbiak mégis kihatnak a filozófiai problémák megoldására; b) a szaktudományok előfeltételeznek bizonyos filozófiai problémákat; c) a nem-logikai filozófiai problémák nem oldhatók meg végérvényes módon, akárcsak a faktuális tudományok problémái, hiszen ezekhez kötődnek; d) nem dönthető el a javasolt megoldás helyessége.

Az a) és b) specifikumok érvényességében aligha kételkedhetünk, és a c) és d) jellemzőket sem tekinthetjük úgy — ez a szerző későbbi fejtegetéseiből kiderül — mint a tudományos igényű filozófia elutasítását vagy annak a logikára való redukálását. Ugyanakkor azonban, amit a filozófiai problémák megoldási módjairól mond, egyoldalú, hiszen szem elől téveszti ezek ideológiai természetét és azt követeli, hogy igazságukat politikai nézőponttól függetlenül ítéljük meg. A logikát, mégpedig a kétértékű logikát, mint ez a könyv egészéből kiderül, a nem-logikai természetű filozófiai problémák megoldásai negatív normájának tekinti és logikai abszurdításokkal vádolja a hegelianizmustól az egzisztencializmusig a filozófia számos irányzatát. Könyvében a marxizmussal nem folytat nyílt polémát, de a XV. Filozófiai Világkongresszuson a marxista filozófiát is hasonló vádakkal illette.

A „Scientific Research”-ben Bunge a hipotéziseknek mint problémamegoldásoknak genesisét nem vizsgálja. (E problémáról íródott az „Intuition and Science” című könyve.⁹)

A hipotéziseket, mint kész gondolati eredményeket elemzi, és megjelöli a tudományosság igényével fellépő hipotézisek néhány ismervét:

- (1) Legyenek formailag helyesek és tartalmilag értelmesek.
- (2) Épüljenek rá a megelőző tudás jelentős részére.
- (3) Legyenek empirikusan ellenőrizhetők.

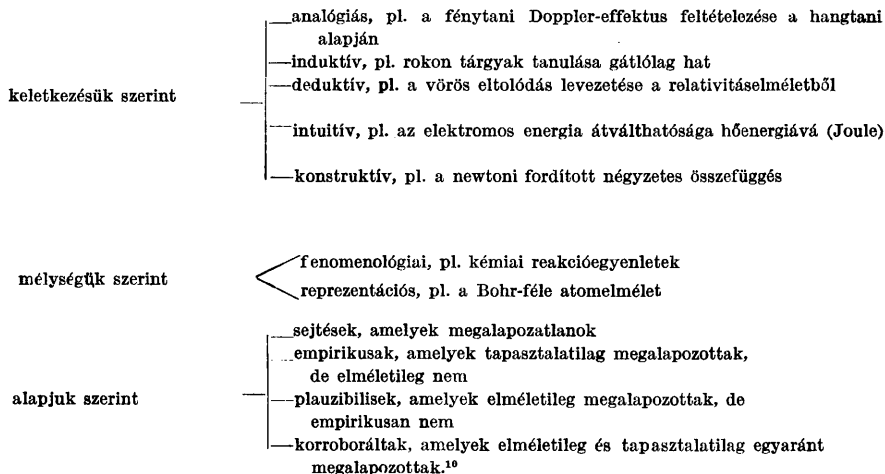
⁶ I.m. 185.

⁷ I.m. 192—195.

⁸ Pólya György: „A gondolkodás iskolája”, Gondolat, Bp. 1969. (Lásd a „Hogyan oldjunk meg feladatokat?” c. részt.)

⁹ M. Bunge: „Intuition and Science”, Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall 1962.

Mint általában a megismerés minden fázisának eredményét, a hipotéziseket is igen változatos szempontok alapján rendszerezi a szerző. Pusztán felsorolásuk is terjedelmi korlátaink túllépésének veszélyével járna. Ezért megelégszünk keletkezésük formája, mélységük foka és megalapozottságuk szilárdsága szerinti osztályozásának ismertetésével:



A legtöbb vitára a „Hipotézis” c. fejezet zárófejtegetései kínálnak lehetőséget. A szerző azokkal a hipotézisekkel foglalkozik itt, amelyeket a tudományok előfeltételeznek, vagyis az általa tudományosnak tartott filozófia alaptételeivel.

A szerző szerint a legfontosabb előfeltevés a külvilág realitásának, a *realizmusnak* az elve, amely nélkül nem léteznének faktuális tudományok, nem volna szükség kísérletekre, interpretációs szabályokra, elméleteink korrekciójára.

A tudományok továbbá a világ sokszintű strukturáltságát tételezik fel, amelyet *pluralizmusnak* nevez. (E pluralizmusnak mint ontológiai előfeltevésnek semmi köze a pragmatizmus pluralizmusához.)

Vallja továbbá, hogy nincs tudomány *ontológiai determinizmus* nélkül, amely szerint minden esemény törvényszerű és semmiiből nem lesz semmi. Ennek analogonja az *episztemológiai determinizmus*, amely a világ megismerhetőségét mondja ki, noha ez történetileg korlátozott.

Végül a *logika és matematika autonómiáját* a faktuális tudományok művelése előfeltételének tartja. Változik a logika és matematika is, de a logika és matematika bizonyos alapelveinek szilárdsága nélkül nincs tudomány.

E kivonatos ismertetés ismét élénk tárja Bunge filozófiai felfogásának pozitív és negatív oldalait. Sajnálatosan az utóbbiak a „Scientific Research”-ben jóval élesebben nyilvánulnak meg, mint a korábban fródott „Az okság”-ban, amely magyar nyelven is megjelent.¹¹ Ebben a munkájában még elismeri a dialektikus magyarázat létjogosultságát is.¹²

A hipotézisek vizsgálata után Bunge a *törvény* természetét írja le. „A tudományos törvény olyan megerősített tudományos hipotézis, amely két vagy több konkrét rendszer tulajdonságait (részben vagy közvetve) reprezentáló változók állandó viszonyát állapítja meg.”¹³ Arra itt nincs lehetőségünk, hogy a változók kiválasztásával kapcsolatos bonyolult eszmefuttatásokat elemezzük, csupán azt a két kiegészítő eljárást említjük meg, amelyek alkalmazásával többé-kevésbé megbizonyosodhatunk a törvényszerű összefüggés fennállásáról: a *dimenziáanalízist* és a *korrelációs számítást*.

¹⁰Lásd „Scientific Research”, I, 243—261. A példák részben tőlem származnak. A változtatást az eredeti példák bonyolultsága tette szükségessé.

¹¹M. Bunge: „Az okság”, Gondolat, Bp. 1967.

¹²I.m. 377.

¹³„Scientific Research”, I, 312.

Bunge a valóságnak 4 egymástól jól elkülönülő, de egymásra épülő szintjét különbözteti meg: a fizikai-kémiai, a biológiai, a pszichológiai és a szocio-kulturális szintet. Vannak törvények, amelyek e szinteken belül érvényesülnek és olyanok, amelyek kettő vagy ennél több szintet fognak át. Ennek megfelelően 4 féle szinten belüli is 9 féle szintközi törvényt különböztet meg.¹⁴

A tudományok törvényei a szerző szerint ún. *törvényformulákra* és *alkalmazási utasításokra* oszthatók. Az előbbieket inkább az elméleti, az utóbbiakat az alkalmazott tudományok jellemzői. Sőt beszélhetünk a *törvények törvényeiről* (metanomologikus formulákról) is, amelyek a lehetséges törvények kereteit vonják meg.

A tudás nem reked meg az izolált hipotéziseknél, hanem *ismeretrendszerre* igyekszik szerveződni. Bizonyos hipotézisek többek közt általánosságuk és mélységük folytán kitüntetett szerepre tesznek szert. Ezeket axiómáknak szokásos nevezni. Belőlük bizonyos logikai és matematikai módszerekkel tételek vezethetők be, amelyek lehetnek a már korábban feltárt törvények és új előrelátások. Más szóval, az *elméleteket* a levezetési reláció segítségével építjük fel alkotóelemeikből. Mivel ezek a faktuális tudományokban részben hipotézisek, ezért ezeket *hipotetikus-deduktív* elméletnek nevezzük.

Olyan nagy elméletek, mint pl. a darwinizmus, azon kívül még, hogy az ismert tények magyarázatát nyújtják, új előrelátásokat biztosítanak és ezáltal a hipotézisek igazolását lehetővé teszik, még a kutatás további útját is kijelölik és felvázolják a valóság egy bizonyos részének (nem feltétlenül szemléletes) modelljét.

E statikus megközelítést az elmélet dinamikus oldalról való elemzése követi. Bunge a mindennapi tudás és a tudományos elmélet közötti átmeneti szférát *preszcientifikus* ismeretnek nevezi, amelyet az izolált, alacsony szintű általánosítások (törvények) jellemeznek. A *magasan fejlett tudás* szisztematikus jellegű. A szisztematizáltság legmagasabb foka a *teljes formalizáltság*. Ez azonban a faktuális tudományokban nem teljesül, hiszen ezek többé-kevésbé változó, nyílt rendszerek, de fejlett tudományok tartalmazznak *axiomatizált magot*. Beszélhetünk verbális vagy természetes elméletekről is, amelyek a spontán tudományfejlődés eredményeképpen jöttek létre és amelyeket azután később részben axiomatizáltak.

Pozitív oldala Bunge elméletfelfogásának, hogy az elméletet *alkotásnak* tekinti, amely a valóság egy bizonyos területét gondolatilag rekonstruálja, de — mint már rámutatunk — az elméletek fejlődése történeti-társadalmi faktorainak feltárásával adós marad. Csakugyan az elmélet kibontakozásának dinamikáját adja, de nem dialektikáját.

5. A tudományos eszmék alkalmazása

A „Scientific Research” II. kötetének első három fejezete kapta ezt az összegező címet. A magyarázat, a predikció és a tudományosan orientált cselekvés elméleti alapjait fejti ki a szerző e fejezetekben.

A hipotéziseknek és ezek sajátos formáinak, a tudományos elméletek és törvények megalkotásának közvetlen célja, hogy segítségükkel bizonyos „miért” problémákat megválaszoljunk, azaz *ésszerű* és *megalapozott* magyarázatokat adjunk bizonyos tudományos értékű adatokban kifejeződő valóságos tényekre. A tudományos magyarázat *logikai formáját tekintve* olyan *dedukció*, amelynek felső tétele valamely tudományos törvény vagy elmélet, alsó tétele pedig olyan sajátos feltétel, amely a magyarázó kijelentést a törvény vagy elmélet alá rendeli. Vegyük a szerző nyomán a következő egyszerű példát:

X festő minden rossz vázlatát mindig elégeti.	G
Y vázlat rossz volt.	!C
X festő Y vázlatát elégette.	E

sematikusan: $G, C \vdash E$
ahol „ $\vdash$ ” jel a levezetési relációt jelenti.

Végző fokon a racionális magyarázat teszi lehetővé számunkra, hogy a valóság valamely területét *megértjük*. A megértés felfogható a magyarázat pszichológiai kísérőjelenségének.

A művelődés- és tudománytörténet bővelkedik nem-tudományos magyarázatokban is. Ilyen pl. az életnek az életerővel, egyes növény- és állatfajok elterjedtségének azok életrevalóságával, az ópium altató hatásának az altató erővel stb. való magyarázatai.

Helyesen állapítja meg Bunge, hogy ezek azért nem tudományosak, mert nem tartalmaznak tudományos törvényt vagy elméletet, továbbá az ismeretlent az ismeretlennel próbálják magyarázni. Valójában nem többek pusztán címkézésnél, végül is körbenforgáshoz vezetnek.

¹⁴ I.m. 326.

Ezután a szerző a tudományos magyarázat két alaptípusát, az *alárendelő* (szubszumpciós) és az *interpretáló* (strukturális, reprezentációs) magyarázatot tárgyalja. Ha pl. azt kérdezem, miért vérzik az orrom, ha 5000 m-nél magasabb hegyre mászom, akkor mondhatom azt, hogy azért következik be a vérzés, mert legtöbb ember orrából 5000 m-en felül elered a vér. De ez semmitmondó, mindennapi közhely. A valóban tudományos magyarázat a vérzést fizikai jelenségre, a vér belső nyomása és a légnyomás egyensúlyának megváltozására vezeti vissza.¹⁵

Az interpretációs magyarázat a belső mechanizmus feltáráásával (modellezésével) világítja meg a magyarázandó jelenséget. Ismeretes pl. mindenki előtt az a tény, hogy a kerékpár vagy autó tömlőjét annál nehezebb benyomni, minél keményebb a gumi. Ez a jelenség a gázok nyomása és térfogata között fennálló Boyle–Mariotte-féle törvény alapján jól magyarázható. De ez a magyarázat fenomenológiai, mert rejtve maradnak a belső okok, nevezetesen a gázmolekulák ütközési gyakoriságának növekedése.¹⁶

Ha valamely hipotézis (törvény, elmélet) elfogadhatóságát vizsgáljuk, akkor értékelésnek egyik szempontja az lehet, mekkora *magyarázó erővel* rendelkezik. A magyarázó erő egy meglehetősen bonyolult jellemző, amely annál nagyobb, minél kevesebb kezdeti hipotézissel minél több tényt, minél adekvátábban és minél mélyebben tudunk megvilágítani. Bunge ezeket az összetevőket megkísérli kvantifikálni is, de a formulák bonyolultságuk miatt itt nem tárgyalhatók.

A predikció logikai szerkezetét Bunge Hempel nyomán azonosítja a magyarázatával és különbségüket abban látja, hogy a magyarázat a már ismertet világítja meg, a predikció pedig új információk birtokába juttat bennünket. A predikciót, ha a jövőre irányul, akkor *projekciónak*, ha a múltra, *retrodikciónak* nevezzük.

A predikció egyik legismertebb fajtája a *sztochasztikus* projekció, amely a jelen állapot reprezentatív minták útján való felmérésén és a jelenség jövőbeni viselkedése trend-vonalának meghatározásán alapul.

Bunge megkülönböztet *szigorú* projekciót, amely pl. a fizikára jellemző és *gyenge* projekciót, amely a történelemtudományokra. Az utóbbi projekciók rendszerint hiányos, nem reprezentatív adatokon alapulnak, amelyeket interpolációkkal és extrapolációkkal pótolnak. Ismerünk a társadalomtudományok területén is helyes predikciókat, de a történészek és szociológusok igen sok fontos tényt nem láttak előre. A szerző úgy véli, hogy a szociológiai kulturált történész nem annyira az egyének, mint az embercsoportok valószínű fejlődésvonalait igyekszik meghatározni.

A retrodikció problémáját két jelentős tudománytörténeti példán elemzi: az élet keletkezésének Oparin-féle és a fajok keletkezésének darwini elméletén.

A tudományos eszmék értékét nemcsak a magyarázó erővel, hanem a *prediktív erővel* is mérjük, amely egyrészt elméleti megalapozottságból, másrészt az eredetiségből tevődik össze.

Megjegyezzük, hogy a predikció tárgyalásánál, főleg a történeti projekció kifejtésénél Bunge bizonyos fokig befolyásolja azok a szkeptikus nézetek, amelyeket K. Popper a „Poverty of Historicism”-ben és a „Conjectures and Refutations”-ben kifejt,¹⁷ de mint az ismertetésből kitűnik, nem tette magáévá a történelmi törvények és elméletek prediktív funkciójának teljes tagadását, noha a kételyeit nem rejti véka alá.

Érdekes, de sok vonatkozásban vitatható megállapításokat tartalmaz a *cselekvésről* szóló fejezet. Azt hiszem abban egyet kell értenünk a szerzővel, hogy a gyakorlat (pl. a műszaki gyakorlat és általában a tudományosan orientált cselekvés) nem érintkezik az elméleti tudás egészével, hanem csak a technológiai és az operatív (a racionális emberi cselekvés törvényeit megadó) elméletekkel. Elsőre a hidraulika, a másodikra a sorbanállási elmélet példáját hozza. Ezek alapján lehet terveket alkotni és racionális döntéseket hozni, amely a cél és eszközök maximális adekvátságát biztosítja.

Bunge úgy véli, hogy a racionális cselekvéshez nagy hatékonyságú és minél egyszerűbb ismeretekre van szükség. Ezzel szemben a tudományos elméletek minél mélyebb és adekvátabb tudás elérésére törekednek. Ebből a szerző arra a következtetésre jut, hogy a gyakorlat nem próbáköve az elméletnek.¹⁸ Azt állítja, hogy ez a sokszor hangzott tétel

¹⁵ I.m. II, 19.

¹⁶ I.m. 27.

¹⁷ K. M. Popper: „Poverty of Historicism”, London 1960.; „Conjectures and Refutations”, New York 1963.

¹⁸ „Scientific Research”, II, 128.

félreértésen alapul: az alkalmazási szabályt összekeverik az elmélettel. Nem a technológia igazolja a tudományos elméleteket, hanem a laboratoriumi vizsgálat. Ezután triviális ellenpéldát hoz fel a „Ha valamit meg tudunk csinálni, ismerjük is” tétel cáfolására: Gyereket réges-régen tudtak nemzeni az emberek, de a nemzés természetét nem ismerték. Ugyanakkor ha ismerünk valamit, még nem biztos, hogy meg is tudjuk csinálni. Valójában az ismeret csak növeli a sikeres cselekvés esélyét és a cselekvés tudáshoz vezet.

Ismeretes, hogy a marxista filozófia a gyakorlatot tekinti az igazság, az elméletek igazsága próbakövének. De ezt a gyakorlatot nem szűkíti le a termelési tevékenységre, hanem a társadalom történetileg adott anyagi életének fogja fel, amely a tudományos empiriát is tartalmazza (ezt egyesek elméleti gyakorlatnak nevezik), sőt a tudományos közéletet is a maga sokrétűségében. Úgy véljük, ebben az esetben Bunge vádjai, amelyek közvetlenül a pragmatizmus képviselői ellen irányulnak, de a sorok közt olvasva érezzük a marxizmus elleni rejtett polémiát is, elesnek.

6. A tudományos empiria

Mivel a tudományos kutatás módszeres választéskeresés meghatározott tudományos problémákra, ezért mindenekelőtt a valóságot kell „megkérdőznünk”. Információink legfőbb és végső forrása a valóság, csatornáit pedig a megfigyelés, a mérés és kísérlet.

A *megfigyelés* céltudatos és a már megszerzett ismereteken alapuló észlelés,¹⁹ amelynek tárgyai a tények. Ezért a szerző mindenekelőtt a *tény* fogalmát igyekszik tisztázni. Tényen olyasvalamit ért, amiről tudjuk, hogy a valósághoz tartozik, vagy legalábbis azt gondoljuk róla. Így pl. egy könyv olvasása tény, de tartalma már nem. A tények lehetnek események (térben lezajló változások), folyamatok (időbeli változások) és jelenségek (olyasmik, amik szubjektum számára eseményeknek vagy folyamatoknak tűnnek).

Az események alkotják a folyamatok alkotóelemeit, amelyeket *konkrét dinamikus rendszereknek* is neveznek. Velük ellentétben beszélhetünk *konkrét statikus rendszerekről* (pl. atom, család), amelyeket a „*dolog*” névvel illetünk.

A dolgok és tények együtt alkotják a *konkrét objektumokat*, amelyek ellenpárjai az ún. *ideális objektumok* (fogalmak, kijelentések, elméletek stb.).

Úgy véljük, a vázlatosan ismertetett felfogásból is kitűnik, hogy a szerző jelentősnek tartja az empiria ontológia háttérének megvilágítását és e kérdésben lényegében elfogadható felfogást képvisel.

A tudományos megfigyelés számos válfaját tárgyalja a könyv adott fejezete. Közülük itt azt a klasszifikációt emeljük ki, amely a megfigyelés típusait mélységi fokozatai szerint rendezi sorba. a) Beszélhetünk *tájékozódásról*, mint az objektum bemutatásáról, amely még nem tartalmaz interpretációt. b) A *durva felvázolásban* már szerephez jut az objektum magyarázata, de még nem történik utalás az ismeretháttérre. c) A *leírásban* pedig már benne van az az elméleti alap is, amelyre a magyarázat épül.²⁰

A megfigyelés eredményeképpen *adatokhoz* jutunk el, amelyek egyedi ténykijelentések. Gyűjtésük azonban nem öncélú, a tudós nem adatok gyűjtője és tárolója. Az adatok öncélú gyűjtését dataizmusnak nevezi, amelynek sorvasztó hatása a tudomány területén hasonló a költészet területéről ismert dadaizmuséhoz.

Felveti azt a fenomenalizmus és intuicionizmus által hosszasan vitatott problémát, hogy vannak-e *végső adatok* és kategorikusan nemleges választ ad. Helyesen arra hivatkozik, az empiriának van elméleti háttére, magát az empiriát is elméleti megfontolások alapján korrigáljuk és az észlelést is tanulni kell.

Igen részletesen foglalkozik Bunge a *méréselmélet* olyan kérdéseivel, mint a metrikus predikátumok természeté, a mértékegységek és a skálák megválasztása, az additivitás problémája, a mérési adatok kiértékelése, az extenzív és intenzív mennyiségek különbsége. E nagyrészt csak szaktudományi vonatkozásban jelentős fejtegetések ismertetésétől eltekintünk. Helyette utalunk itt néhány filozófiai szempontból is izgalmas kérdésre, mint a kvantifikáció értéke a tudományos kutatásban, a kvantifikáció, a mérés és számlálás viszonya, az elvileg nem kvantifikálható fogalmak (pl. a „van”) természetére, a társadalom-tudományok fogalmainak kvantifikációs perspektívája.

A kísérletet a szerző a tudományos tapasztalat olyan fajtájaként definiálja, amellyel tervezett változást váltunk ki az objektumon, eredményét megfigyeljük, rögzítjük és kog-

¹⁹ I.m. 162.

²⁰ I.m. 163–164.

nitív céllal interpretáljuk.²¹ A kísérletezés nemcsak a tudósra jellemző, hanem a technikusra is. De alapvetően más motiválja őket: az elsőt a hipotézis igazolása, a másodikat az eredményes cselekvés. A kísérletről szóló fejezet is nagyrészt technikai jellegű fejtegetés és így tudományelméleti szempontból indifferensnek minősül.

7. A hipotézisek igazolása

Bunge, ellentétben a modern tudományelmélet legjelentősebb képviselőivel, nem fogadja el azt a tételt, hogy a *valószínűségi logika* a tudományos hipotézisek igazolásának legalkalmasabb kerete. Egy korábbi munkájában²² kísérletet tett egy sajátos logikai kalkulus kimunkálására, amelyet „a viszonylagos és részleges igazság logikájá”-nak nevezett. De új munkájában gyakorlatilag Pólya Györgynek a plauzibilis következtetésekről szóló tanát fogadja el,²³ amelyet a matematikai statisztika hipotézisvizsgálati módszereivel egészít ki. Úgy véli, hogy ez a diszciplína az indukció problémájának egyedüli elfogadható explicációja, amely lehetőséget nyújt az izolált empirikus hipotézisek valószínűségének (verisimilitude) meghatározására.

Könyve az elméletek általános értékelési kritériumainak diszkusziójával zárul, amelynek ismertetésétől itt eltekintek, hiszen számos munkámban foglalkoztam velük.²⁴

*

Befejezésül összegezzük főbb reflexióinkat:

- (1) Bunge könyve nagyszabású kísérlet egy materialista tudományelmélet megalapozására. Olyan kísérlet, amely nem a „levegőben lóg”, hanem egy szaktudomány, a fizika magas szintű ismeretén alapul és megállapításainak megalapozásánál szinte valamennyi jelentős szaktudományos eredményt felhasznál.
- (2) Mint tudományfilozófus, maximálisan igyekszik értékesíteni a modern logikai (szemiotikai) kutatások vívmányait, de metalogikai felfogása egyoldalúan formalista és teljesen idegen tőle a logikum és a történelem szférájának egymással kölcsönhatásban való szemlélete.
- (3) Felfogásának legfőbb fogyatékossága a dialektikát a modern logika nevében miszticizmusnak minősítő beállítottsága, amely a megismerés fejlődésének csak töredékes rekonstrukcióját teszi lehetővé számára és nézeteinek bizonyos formalisztikusan-racionalisztikus jellegét kölcsönöz. Negligálja azokat a modern és sokat ígérő törekvéseket, amelyek a hegeli és marxi dialektika logikai rekonstrukciójára irányulnak.²⁵
- (4) Érdeme a munkának a megismerés problémaelméleti keretben való tárgyalása. „Mindent formalizáló” attitűdjé azonban gyakorta a tartalmi megfontolásokat háttérbe szorítja és a tudományfejlődés pragmatikai (szociológiai, történeti, pszichológiai) faktorai kívül rekednek szemléletén.
- (5) Pozitív mozzanata a munkának, hogy a tudományos igazság logikai keretének a plauzibilis következtetések tanát tekinti, de aligha akceptálható a valószínűségi logika nihilisztikus kezelése és más törekvések teljes figyelmen kívül hagyása.
- (6) Talán a legfigyelemreméltóbb a tudományos elméletek igazságának értékelméleti megközelítése, a tudományosság értékkritériumainak szinte kodifikáló igényű megfogalmazása. Helyesen emeli ki, hogy a kritériumok nem döntési szabályok vagy szükséges és elégséges igazságtételek, de elmulasztja feltárni e szabályok értékelméleti karakterének tudománytörténeti genezisést.

A felsorolt hiányosságok ellenére Bunge munkája érdemes arra, hogy a marxista tudományelmélet képviselői behatóan tanulmányozzák és a vele folytatott polémia kapcsán kidolgozzák vagy pontosabbá tegyék a marxizmus tudományelméleti felfogását.

²¹ I.m. 251.

²² M. Bunge: „The Myth of Simplicity”, Englewood Cliffs, New York, Prentice-Hall 1963.

²³ Gy. Pólya: „Mathematics and Plausible Reasoning”, II, Princeton 1954.

²⁴ Hársing László: „A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 47–63.; Megjegyzések a tudományos viták stratégiájáról; „Világosság”, 1972/5.

²⁵ Lásd Hársing László: Dialektika és logikai formalizmus; „Világosság”, 1973/7.

T. OJZERMAN KÉT KÖNYVÉT* OLVASVA

(A rendszeres marxista metafizológia kidolgozásához)

GONDI JÓZSEF

Minden ismeretrendszer, tudomány a vizsgálat tárgyának tekinti nemcsak a rajta kívüli létezőt, hanem önmagát is. Kitüntetett módon érvényes ez a filozófiára. Mindenekelőtt azért, mert tárgyat az általában vett lét, a természet, a társadalom és az emberi tudat legáltalánosabb vonatkozásai alkotják, s így a filozófia a lét *legáltalánosabb* tudataként, önmagának *közvetlenül* is tárgya. A filozófia története egyértelműen tanúsítja, hogy szinte minden filozófia — a jelentősebb filozófiai rendszerek úgyszólván kivétel nélkül — valamilyen formában tartalmaz *filozófiatant* is. Marx és Engels műveiben is megtalálhatók a filozófia, különösen a marxista filozófia marxista elméletének körvonalai.

Más tudományágak „önismereti törekvéseitől” eltérően, a filozófia számára saját maga mint tárgy szerepe nemcsak az, hogy az adott tudomány lényeges sajátosságait és történetét feltárja, hanem hogy igazolni segítsen: ez és nem más filozófiák tükrözik igaz, megfelelő módon a világot. Más szavakkal: a filozófiatanok nemcsak a filozófia öntudatai, hanem a filozófiai harc rendkívül fontos eszközei is. Ez az alapvető magyarázata annak, hogy a filozófiára vonatkozó elméletek főként a társadalmi és a szaktudományos fejlődés korszakfordulói kapnak nagyobb hangsúlyt, irányul feljűk fokozottabban a figyelem; akkor, amikor az egyes alapvető vagy főbb filozófiai áramlatok — e korfordulók hatására — új formákat, változatokat öltenek. A filozófiatan iránti érdeklődés növekedése természetesen összefügg a filozófiai tudomány gazdagodásával, fejlődésének, kiteljesedésének folyamatával is. Régebben a filozófiaelmélet egy-egy filozófiai rendszeren belül úgyszólván annak csak a bevezetőjében vagy esetleg egyik-másik ágazatának egy-egy fejezetében kapott helyet, ma azonban egyre inkább viszonylag önálló filozófiai diszciplínává terebélyesedik. Úgy véljük, ezek a fő okai annak is, hogy napjainkban a marxista filozófusok is egyre többet foglalkoznak magával a filozófiával, hogy határozott törekvések észlelhetők a filozófia marxista elméletének beható, sokoldalú, részletes és rendszerezett kidolgozására. T. Ojzerman szóban forgó két könyve e nagyon fontos törekvések első eredményei közé tartoznak.

Az első kérdéskör, ami Ojzerman vizsgálódásai nyomán felmerül, az, hogy *mi is a metafizológia, a filozófiatan*, hogyan függ össze az a filozófia egészével, milyen a struktúrája, melyek a fő kérdései.

Azzal kapcsolatban, hogy mi a metafizológia, Ojzerman a következőket írja: „a filozófiatörténeti tudomány a filozófiai kutatás sajátos módja, a filozófia filozófiája, ha úgy tetszik metafizológia”. E „filozófiatörténeti kutatás tárgya a *filozófia*...”, így a metafizológia nem más, mint „a filozófiai tudás öntudata”. „A filozófiatörténeti kutatások” azonban „műfajuk” szerint igen különfélék”. De valamennyi típusa feltételezi „a filozófiatörténeti tudomány elméleti kérdéseinek megoldását”, sőt állásfoglalást „a valóságtükrözés filozófiai formájának alapvonásait, a filozófia ideológiai funkcióját, e probléma különféle filozófiai megközelítései is ismeretelméleti és osztálygyökereit” illetően. „Ez a tudomány ... filozófiai elmélet. A filozófiának mint megismerési formának specifikus sajátosságait, alapvető típusait, struktúráját, problematikáját, fejlődését, a társadalmi tudat más formáihoz (különösen a tudományhoz, a művészethez és a valláshoz) való viszonyát, a filozófiai vita természetét, a filozófia tárgyának változását, a tudományos filozófia keletkezését kutatja, válaszolva ezzel a filozófiai tudás természetének kérdésére is.” Alapkérdése az, hogy „mi a filozófia?” Egyetértőleg idézve P. N. Fedoszejevet azt írja, hogy ezt a filozófiatörténeti tudományt nem annyira a leírás, mint inkább „a filozófiai gondolkodás fejlődési logikájának elemzése ...” jellemzi.¹ „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez” c. könyv bevezetésében a metafizológia lényegének értelmezése ebben az utóbbi irányban erősödik meg. Itt hangsúlyozottan úgy jelenik meg, mint „a filozófiatörténeti folyamat elméleti analízise”.² „A filozófiatörténeti tudomány... olyan jellegű kérdésekkel is találkozik — jegyzi meg a szerző —, amelyek kívül esnek a filozófia tárgyán. Ezek a filozófia történelmi prob-

* „Filozófiatörténet — metafizológia”, Kossuth Könyvkiadó 1970 és „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, Kossuth Könyvkiadó 1973.

¹ T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafizológia”, 5—13.

² T. Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, 5.

lémái: keletkezése, fejlődése, objektív társadalmi feltételezettsége, ismeretelméleti gyökerei stb.”³

Ojzerman idézett megállapításaiiban tehát megkülönbözteti a valóságot tükröző filozófiákat és a filozófiákat történetileg vizsgáló filozófiatörténetet, amikor is a tárgy már nem a valóság, hanem maga a filozófia. A filozófiatörténetet ezért nevezi joggal metafilozófiának, a filozófiai tudás öntudatának, a filozófia filozófiájának.

Ojzerman arról nem ír — ami félreértésre is alapot adhat —, hogy a metafilozófia azonos-e a filozófiatörténettel, hogy csak a filozófiatörténet tekinthető-e a filozófia öntudatának. Megítélésünk szerint a filozófiatörténettel, a metafilozófiának a filozófia nemcsak történetében, hanem általános mivoltában, struktúrájában is tárgya; s így az nemcsak filozófiatörténet, hanem *filozófiaelmélet is*. Hogy mi a filozófia, mi a tárgya, tárgyának melyek az alapösszefüggései, mi az alapvető kérdése, milyen ágazatai vannak és azok milyen viszonyban állnak egymással, hogy milyen a filozófia kapcsolata a társadalom anyagi, politikai viszonyaival, az osztályokkal, a szaktudományokkal ezek — általános vonatkozásaikban — elsősorban nem filozófiatörténeti, hanem filozófiaelméleti kérdések, még akkor is, ha a filozófia tárgya történetileg változik, ha a különböző korokban és a különböző irányzatok esetében eltérő a filozófia és a szaktudományok kapcsolata stb.

A filozófiatörténet és a filozófiaelmélet természetesen nemcsak különböznek, hanem össze is függenek, kapcsolódnak is egymáshoz, sőt bizonyos értelemben tartalmazzák is egymást. Ebből a szempontból T. Ojzermannak több megállapítását ki kell emelnünk. Igaza van pl. abban, hogy a filozófiatörténetnek is fontos kiinduló elvként kell kezelnie azt a kérdést, „mi a filozófia?” E nélkül könnyen abba a hibába eshetne, például, hogy nem filozófiai gondolatokat is filozófiainak tekintene, vagy éppen fordítva, filozófiákat nem-filozófiáknak. Igaz az is, hogy a filozófiatörténet nemcsak a történeti, hanem a logikai módszert is alkalmazza, s ennyiben van filozófiaelméleti vonatkozása, de ebből úgy gondolom az már nem következik, hogy a filozófiatörténet azonos a filozófiaelmélettel.

Vannak itt további kapcsolatok és átmenetek is, amit Ojzerman jelez. Amikor a filozófiatörténeti tudomány elméleti kérdéseinek megoldásáról, vagy még inkább, „a filozófiatörténeti folyamat elméleti analíziséről” ír, akkor talán arról is szó van, hogy a filozófiaelmélet a filozófiai tudomány rendszerét elemezve elemzés tárgyává teheti (és teszi is) a filozófiatörténetet is. A következő kérdések: mi a filozófiatörténet, milyen típusú filozófiatörténetek vannak, milyen a filozófia egyéb diszciplínáinak és filozófiatörténeti ágazatának kapcsolata stb., — a filozófiatörténet elméleti vizsgálatára irányuló kérdések. De fordítva is: a filozófiatörténet, a filozófia különböző ágazatainak történetét kutatva kutatja a filozófiaelmélet történetét is. Olyan kérdések, hogy: mikor tették először a filozófiát filozófiai vizsgálat tárgyává, a filozófia fejlődése során hogyan fejlődött a filozófiának ez az ága, — a filozófiaelméletet filozófiatörténetileg tanulmányozó kérdések.

Vannak tehát a filozófiatörténetnek is elméleti kérdései és a filozófiaelméletnek is filozófiatörténeti vonatkozásai, de a filozófiatörténet azért filozófiatörténet, a filozófiaelmélet filozófiaelmélet marad, mert a filozófiatörténet az elméleti kérdéseket történetileg, a filozófiaelmélet pedig a történeti kérdéseket elméletileg vizsgálja.

Hogy a kép teljesebb legyen, azt is megemlíthetjük, hogy a filozófiaelmélet elméletileg is tárgyalható, és a filozófiatörténetnek is van története. Amikor pl. azt kérdezzük, hogy mi a filozófiaelmélet, milyen viszonyban áll ez a filozófia különböző ágazataival stb., — akkor a filozófiaelmélet elméletének területén járunk. Ha viszont azt kutatjuk, hogy mikor, ki írta az első filozófiatörténetet, a filozófiatörténet hogyan fejlődött a filozófiai gondolkodás fejlődése során, — ez esetben a filozófiatörténet történetét vizsgáljuk fel.

Ojzerman a filozófiatörténetet mint metafilozófiát tárgyalva, utal arra, hogy „a filozófiatörténeti tudomány olyan jellegű kérdésekkel is találkozhat, amelyek kívül esnek a filozófia tárgyán. Ezek a filozófia történelmi problémái: keletkezése, fejlődése, objektív társadalmi feltételezettsége, ismeretelméleti gyökerei stb.”⁴

Az feltétlenül igaz és fontos megállapítás, hogy a filozófiatörténet „találkozik” a filozófia történelmi-társadalmi kérdéseivel is. Azt a megállapítást viszont már vitathatónak tartjuk, hogy ezek az összefüggések kívül esnének a filozófia tárgyán. A tudat, sőt az egyes tudatformák, *elméletileg* sem tárgyalhatók társadalmi-történelmi aspektusuk nélkül. Társadalmi-történelmi vonatkozásaik lényegükhöz, alapjellemzőikhez tartoznak. Ez vonatkozik a filozófiai tudatra is, amivel az általános filozófiai tudatelmélet, a társadalomfilozófiai társadalmi tudatelmélet is, s a filozófiatan filozófiaelméleti ága is foglalkozik. Tehát nem-

³ T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafilozófia”, 6.

⁴ Uo. 6.

csak a filozófiatörténet, hanem a filozófia, s ami számunkra most fontos, a filozófiaelmélet tárgyának is vannak társadalmi-történelmi mozzanatai, s ebből adódóan tartalmuknak társadalmi, szociológiai aspektusai. Vizsgálható a filozófia történetileg és elméletileg mint ismeret. Ebben az esetben *ismeretelméleti* filozófiatörténetről, illetve filozófiaelméletéről, vagy pontosabban a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet ismeretelméleti aspektusairól van szó. Kutatni kell a filozófiát történetileg és elméletileg mint a társadalmi tényezők egyikét, ami nemcsak tükrözi a világot, a természetet, a társadalmat és az emberi gondolkodás általános vonatkozásait, hanem egyúttal kifejezi az adott társadalmi állapotokat, valamely adott osztály helyzetét, érdekeit, törekvéseit és szerepet játszik annak aktív társadalmi tevékenységében. Ebben az esetben *szociológiai* filozófiatörténettel és filozófiaelmélettel, illetve a filozófiatörténet és a filozófiaelmélet szociológiai aspektusaival van dolgunk.

A filozófia filozófiája kelthet olyan benyomást, hogy maga felette áll, mentes a filozófiák különbségétől, ellentététől, hogy lehetséges valamiféle semleges filozófiatan. T. Ojzerman határozottan szembeszáll az efféle elgondolásokkal. A metafizológia, a filozófiatan sohasem teljesen önálló. Mindig egy adott filozófiai rendszer szerves része, s így annak alapjellemzői rá is vonatkoznak: idealista vagy materialista, metafizikus vagy dialektikus, történelmietlen vagy történelmi stb. Ezért a filozófiatörténetet — írja T. Ojzerman — teljességgel lehetetlen pusztán „történelmileg”, empirikusan kutatni és kifejteni anélkül, hogy egy meghatározott, elég széles, mozgó, „értékskálához” igazodnánk ...Egy abszolút leolvasási rendszer felfedezésének kísérlete a filozófiatörténetben teljesen életképtelen...”⁵

Ez vonatkozik a filozófiaelméletre is. A marxista filozófia tudománytana is marxista. A filozófia alapkérdése a tudománytanban is — természetesen tárgyának megfelelő sajátos formában — az anyag és tudat viszonyára vonatkozik.⁶ Ez a kérdés itt úgy hangzik, hogy a filozófia, mint a tudat sajátos formája, levezethető-e, megérthető-e a tiszta tudat önmozgásából vagy nem, avagy az anyagi lét valamilyen formájából, illetve formáiból vezethető le, érthető meg. Mint ismeretes, a dialektikus és történelmi materializmus a filozófiát nem a szubjektív egyéni, vagy az objektív világszellem produktumának, hanem döntően és alapvetően a társadalmi anyagi viszonyok által létrehozottnak, meghatározottnak, és azokat kifejezőeknek tekinti, elméletileg is, történetileg is.

Ezek után ha azt a kérdést tesszük fel, hogy T. Ojzerman a filozófiatan mely ágait műveli két könyvében, akkor azt mondhatjuk, hogy mindenekelőtt a filozófiaelmélet történetét. A „mi a filozófia?”, a filozófiai problémák természete, a filozófia tárgya, a filozófiai vita természete, a filozófia mint a történelmi korszak öntudata, a filozófia meghatározása, a filozófia alapkérdése, a filozófiai irányzat, a materializmus és idealizmus érvei és ellenérvei stb. kifejezetten filozófiaelméleti kérdések, melyeket Ojzerman főképpen történetileg tárgyal, súllyal ismeretelméleti vonatkozásaikban. Szinte minden kérdés esetében szerepet kap természetesen a kérdés hosszabb-rövidebb filozófiaelméleti elemzése is, s bár alárendelten, megfelelő mértékben a szociológiai aspektusaiak felvázolása is.

A továbbiakban néhány itt jelzett kérdéshez, főként a filozófia tárgyához, tartalmához, rendszeréhez, funkcióihoz, alapkérdéséhez — nem annyira filozófiatörténeti, mint inkább filozófiaelméleti szempontból — fogalmazunk meg néhány gondolatot.

A filozófia tárgyával, tartalmával, funkcióival és rendszerével kapcsolatban T. Ojzerman a következő elgondolást fejt ki.⁷ Egy tudomány tárgyát meghatározni csak a tudomány viszonylag magas fejlettségi fokán lehetséges, mint a megtett út és az elért eredmények összegzését és általánosítását. A tárgy meghatározásánál nem elég rámutatni a vizsgált objektumokra, meg kell magyarázni azt is, hogy ezek az objektumok hogyan és mikor lettek valóban tárgyaivá. Nem lehet egyszer s mindenkorra befejezett tárgymeghatározást sem adni, annak nyitottnak és differenciáltnak kell lennie.

A filozófiai kutatás objektumai egyrészt ugyanolyan tapasztalati pontossággal rögzíthetők, mint — mondjuk — a biológia objektumai, másrészt viszont a filozófiában elvont objektumokkal, a valóság idealizált formáival, kategóriákkal van dolgunk. Így a filozófiai kutatás tárgya a kategóriák rendszereként jelenik meg.

A filozófia az egyetemesség speciális formáit tanulmányozza, a természet, a társadalom, a megismerés, a személyes lét stb. legáltalánosabb meghatározásait.

⁵ Uo. 7.

⁶ Teljesen igaza van T. Ojzermannak, amikor a metafizológia fő kérdésének a „mi a filozófia?” kérdését tekinti, az anyagi és a szellemi egymáshoz való viszonyának aspektusában. Uo. 10.

⁷ T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafizológia”, id. kiadás, Hatodik fejezet.

Mivel a filozófia tárgya valóságos konkrétum, amely különböző meghatározásokban kategóriákban elvonttá válik, — a filozófiai kutatások konkrét elvont objektumait „mindenekelőtt mint problémákat kell felfognunk...”⁸ A filozófia tárgya ebből a szémszögből nézve mindazoknak a problémáknak az összessége, amelyek a hétköznapi, történelmi, egyéni és általános emberi tapasztalat, a tudomány és a gyakorlat talaján alakulnak ki. Ez azt jelenti, hogy a filozófia tárgya mély történelmi okok, tehát objektív okok következtében változik. Természetesen egyetlen filozófus sem fogja át teljesen az adott korban felmerülő összes filozófiai problémákat.

A filozófiában nem csupán a kutatás tárgya változik, hanem „állandó vita folyik arról is, hogy ez a tárgy tulajdonképpen micsoda”.⁹ Ezért nem állíthatjuk azt, hogy valamennyi filozófia tárgya, a filozófusok meggyőződése ellenére, azonos. „A kutató *tudatosan* választja”¹⁰ azt meg. Nem helyesek a filozófia tárgyának olyan meghatározásai, mint „a filozófia a lét (vagyis a természet és a társadalom) és a megismerés terén érvényesülő legáltalánosabb törvényszerűségeknek a tudománya”. Nem, mert nem minden filozófia tudomány, a filozófiai tanok döntő többsége nem ismeri el a természet, a társadalom és a megismerés közös törvényeit; vannak filozófusok akik még a törvény fogalmát sem ismerik; több filozófus megkülönbözteti a „létet” a természettől és a társadalomtól, az agnoszticizmus tagadja a világ megismerhetőségét és ezzel kétségbevonja törvényei létezésének lehetőségét is stb. Az idézett definíció a marxista filozófia tárgyát teszi meg minden filozófia tárgyának.

A különböző filozófiák tárgyában természetesen vannak közös problémák. Ezek a filozófia alapvető témái.

A filozófia első alapvető témáját az ókori filozófusok kozmológiai elméleteiben fedezhetjük fel. Az első kérdés az volt: mi a világ, amelyben élünk? Az a nagy eszme, amelyet az ókor öröklül hagyott a későbbi korok filozófusainak, a szubsztancia eszméje volt. A második nagy filozófiai téma a szubjektum problémája. A szofisták és Szókratész kidolgozták a mitológiától független filozófiai ember-szemléletet. Számukra a fő kérdések az emberi lény, a tudás, az igazság és igazságosság természetére vonatkoztak. A harmadik alapvető filozófiai téma a szubjektum—objektum viszony.

A marxista filozófia a szubjektum és az objektum dialektikus egységének elismeréséből indul ki. Ebben az egységben különbség is van, aminek megvannak a maga határai. Az objektív mindenekelőtt a szubjektumtól független valóság. Az a körülmény, hogy a szubjektum számára csak akkor létezik, ha az utóbbi maga is létezik, természetesen nem feltétele saját létezésének. Nincs itt semmiféle „elvi koordináció”. Korrelatív viszony csupán a szubjektum és a megismerés vélt objektuma között áll fenn.

Az objektív és szubjektív ellentéte viszonylagos, így az objektív a szubjektumban is létezik. Létezik ismeretelméletileg objektív is: az objektív igazság.

Az ember nemcsak tükrözi a külvilágot, hanem alakítja is. „második természet”, társadalmat hoz létre. Az ember a természeti erőket emberi erőkké alakítja, új objektumokat hoz létre. Ez esetben újfajta ontológikus viszony van objektum és szubjektum között, amely nincs a természetben: a szubjektív és objektív egymásba átsapó ellentétek.

A marxista filozófia tárgyának első alapvető meghatározása abban áll, hogy elismerjük a természet, a társadalom és a megismerés fejlődésére vonatkozó legáltalánosabb törvényszerűségek létezését. A marxizmus az anyagi és a dialektikus objektív egységének megfelelően „egybeforrasztotta a materializmust és a dialektikát”. A „dialektikus materializmus és a materialista dialektika szinonímák”; „a marxista dialektika materialista dialektika, a marxista materializmus dialektikus materializmus”.¹¹ A dialektikus törvényszerűségek lényege — mint minden konkrét azonosság — lényegi különbségeket is tartalmaz: a természet dialektikája különbözik a társadalmi lét dialektikájától, s a megismerési folyamat dialektikája szintén elkülönül. A dialektikus törvények sokrétűek, s ez határozza meg a marxista filozófia tárgyának belső tagozódását, struktúráját.

A történelmi materializmus különleges helyet foglal el a marxista filozófiában. Egyesíti a materialista természetfelfogást a társadalmi élet materialista felfogásával, a társadalomban ugyanis „egybefolyik a társadalmi és a természeti”.¹² A dialektikus és történelmi materializmus egységes filozófiai tanítás. A társadalmi fejlődés dialektikájának vizsgálata

⁸ Uo. 224.

⁹ Uo. 228.

¹⁰ Uo. 229.

¹¹ Uo. 259.

¹² Uo.

együttal az egyetemes dialektikus folyamat legáltalánosabb formáinak vizsgálatát is jelentette. A megismerés a társadalmi folyamat formája, melynek természetesen vannak specifikumai. A gondolkodás a maga specifikus törvényeivel a (dialektikus) logikának mint a dialektika meghatározott oldalának, funkciójának tárgyát alkotja.

Korunkban a marxista — leninista filozófia olyan filozófiai diszciplínák rendszere, amelyek az egész filozófiára nézve közös tárgy keretein belül külön-külön kutatási objektummal rendelkeznek. A kutatómunka gyakorlata bebizonyította, hogy célszerű a dialektikus materializmusnak és a történelmi materializmusnak mint az egységes marxista filozófia alapvető alkotórészeinek módszertani szétválasztása. Az ismeretelmélet, a természettudomány filozófiai problémái, a dialektikus logika szintén külön filozófiai diszciplínákat alkotnak.

Megítélésünk szerint teljesen igaza van T. Ojzermannak akkor, amikor azt írja, hogy egy tudomány tárgyát csak a tudomány viszonylag magas fejlettségi fokán lehetséges meghatározni, a megtett út és az elért eredmények összegezeként és általánosításaként. Az is igaz, hogy nem elég rámutatni a vizsgált objektumokra, hanem azt is meg kell magyarázni, hogy azok hogyan és mikor lettek valóban tárgyaivá, hogy a tárgymeghatározásnak nyitottnak és differenciáltnak kell lenni.

Mindezt azonban — úgy véljük — nem helyes úgy értelmezni, hogy koronként, filozófiai irányzatokként, sőt filozófusokként is más és más a filozófia tárgya, hogy nem állíthatjuk: valamennyi filozófia tárgya — a filozófusok meggyőződése ellenére — azonos; hogy a filozófia tárgyának egy olyan meghatározása, miszerint az a lét legáltalánosabb törvényszerűsége, a marxista filozófia tárgyát nyilvánítja minden filozófia tárgyának.

A különböző korok, különböző irányzatú filozófiai tárgynak nemcsak különböző, hanem közös, azonos mozzanatai is vannak, s amikor a dialektikus és történelmi materializmusban a filozófia igen magas fejlettségi fokát érte el, tudománnyá vált, s így a filozófia tárgyának tudományos meghatározását adta, abban a meghatározásban, hogy a filozófia tárgya a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb vonatkozásainak, törvényszerűségeinek tudománya, — nemcsak saját, hanem *alaponalaiban* az egész filozófia, a filozófiák összessége által vizsgált tárgyat is meghatározta. A filozófiák együttesen — akármilyen különbözően fogták fel a létet, egy-egy filozófiai irányzat, vagy egy-egy filozófus bármennyire nem is egészében, minden alapvető vonatkozásában, hanem csak egyik vagy másik oldalát, mozzanatát tekintve vette csak tárgyaúl, bármennyire nem tudták vagy nem is tudhatták vizsgálataikat csak a legáltalánosabb, legalapvetőbb összefüggésekre korlátozni, — kezdettől fogva arra törekedtek, hogy a létet egészében, átfogóan, alapvető mibenlétében és összefüggéseiben fogják fel.

Ha gondosan és figyelmesen olvassuk T. Ojzerman elméletét a filozófia tárgyról, akkor észrevehetjük, hogy megkülönbözteti a filozófia tárgyat mint „valóságos konkrétumot”, mint „elvont objektumot”, a valóság idealizált formáit, kategóriákat; mint „problémákat”, s mindezekről azt, amit a különböző filozófusok a filozófia tárgyának tekintettek. Másképpen úgy is fogalmazhatnánk, hogy Ojzerman megkülönböztette a filozófia tárgyat, annak objektív és szubjektív, valamint történeti vonatkozásait és a filozófia tárgyának különböző filozófiaelméleteit.

Ezek helyes és fontos disztinkciók a marxista filozófia rendszerezett filozófiai tárgyelméletének tudományos megalapozása szempontjából. Tartalmukban azonban — úgy véljük — több ponton vitathatók. Az egyik ilyen pont a „valóságos konkrétum” és az „elvont objektum” viszonyával kapcsolatos.

Kétségtelen, hogy a filozófia tárgya, ha nem is ragadható meg az önmagában vett tárgy vonatkozásában, mégis azt kell alapvetőnek és elsődlegesnek tekinteni. A tárgy önmagában mindig valóságos konkrétum, azaz a különböző vonatkozások egysége, teljessége, tehát az egyes — különös — általános vonatkozások egysége, teljessége is. A filozófia viszont ebből — mint láttuk — mindig az általános, sőt a legáltalánosabb mozzanatok feltárására törekedett. Azonban e mozzanatok — ha a valóságban nem is külön léteznek az egyestől és különöstől — maguk is összefüggésben, kölcsönhatásban állnak és mint ilyenek egységet alkotnak, a valóságos általános, vagy a legáltalánosabb konkrétumot. Ezek *önmagukban* se nem „elvont”, se nem „konkrét-elvont” objektumok, hanem egyszerűen objektumok, s mint ilyenek a filozófia önmagában vett tárgyai.

Az önmagában vett tárgy csak *potenciálisan* a kutatás, a filozófia tárgya. Ténylegesen akkor és annyiban lesz azaz, amikor és amennyiben arra a kutatás, a filozófia irányul. Ez aktív tudati (társadalmi) tevékenység, ami mindenekelőtt azt jelenti, hogy a valóságos konkrétumban körülhatárolja azt a speciális tárgyat, amit megismerni képes kíván, elvonatkoztatja azt a valóságos konkrétum egyéb mozzanataitól. Ezt megtéve beszélhetünk a filozófia tárgyról mint elvont objektumról, s mivel e tárgy a legáltalánosabb konkrét: az elvont, de objektív legáltalánosabb konkrétumról. Ez a tárgy, illetve elvonás különböző gondolati meghatározásokban és kategóriákban kifejeződve, valóban filozófiai prob-

lémákként jelentkezik, de ez már nem az elvont objektum objektíven, hanem az elvont objektum szubjektíven. T. Ojzerman ezt a különbséget nem teszi meg. Valószínűleg ezzel van összefüggésben az, hogy a problémák összességét is még a filozófia tárgyának nevezi, pedig itt már nem a filozófia tárgyról, hanem a tárgy filozófiai problémákban való tükröződéséről, a *filozófiáról* van szó. Persze — mint láttuk — a filozófia is tehető a filozófia tárgyává, de ez már nem egyszerűen és általában a filozófia, hanem a filozófiatan. Így, az említett különbségtéves hiánya miatt „egybecsúszás”, bizonyos keveredés áll be Ojzermannál a valóság filozófiája és a filozófia filozófiája között. Ez fejeződik ki, úgy látjuk, azon álláspontjában is, hogy a különböző filozófiai tárgya más és más, mivel a kutatók tudatosan választják meg a tárgyat, hogy a tárgy függ attól, hogy mit tartanak tárgynak. Ebben van ugyan igazság, de nem az, hogy a filozófia tárgyában olyan nagy a választás, tehát a szubjektum szerepe, hogy ezért más és más a különböző filozófiák tárgya. Fejtegetésünkben az is következik, hogy nem értünk egyet Ojzermannak azon álláspontjával sem, hogy a filozófiák tárgyában nem, hanem csak témáiban van közös.

A marxista filozófia tárgyát, rendszerét, alaptémáit érintő kérdésekre térve szintén alapvetően helyes irányúnak látjuk Ojzerman álláspontját. Arra törekszik, hogy a filozófia tárgyát és rendszerét egyaránt a maga szélességében, ezen belüli sokrétűségében, differenciáltságában ragadja meg. Azaz: kiindulópontja, hogy a természetnek, a társadalomnak és az emberi gondolkodásnak vannak közös, legáltalánosabb törvényei, de ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy a természet dialektikája különbözik a társadalmi lét dialektikájától, s a megismerési folyamat dialektikája mindezeketől. Különbségük azonban nem elkülönülés, egységet alkotnak.

Számunkra itt először is az okoz problémát, hogy amikor a szerző a marxista filozófia tárgyát „az egyetemes, objektív dialektikus folyamat”-ban¹³ határozza meg, mégis leszűkíti azt. Ha ezt komolyan vennénk, akkor csak az objektív *folyamat*, a mozgás, annak objektív dialektikája lenne a tárgy, s az, *ami* mozog, alapvető tartalmának milyenségében, létformáiban stb. nem, vagy a legjobb esetben is csak úgy és annyiban, amennyiben az a mozgással, a folyamattal összefügg, tehát másodlagosan. Ezen túlmenően a filozófia tárgya nemcsak az objektív lét a maga legáltalánosabb vonatkozásaiban, hanem legáltalánosabb vonatkozásaiban az emberi szubjektivitás mindenekelőtt az objektív léttel való alapvető vonatkozásában. (Természetesen dialektikája is.)

A másik, részben az előbb jelzettekkel is összefüggő probléma számunkra azon filozófia-rendszertani álláspont, hogy „a dialektikus materializmus és a materialista dialektika szinonimák, minthogy a marxizmus ... egybeforrasztotta a materializmust és a dialektikát”.¹⁴ Mi inkább azzal — a szerintünk ezzel nem teljesen egyező és T. Ojzermannál ugyanazon az oldalon található — a megfogalmazással értünk egyet, hogy „az anyagi és a dialektikus objektív egységének megfelelően” „a marxista dialektika materialista dialektika; a marxista materializmus dialektikus materializmus”.¹⁵ Ez a megfogalmazás ugyanis teljesen elegendő tesz annak a helyes elvnek, hogy az egység nem szünteti meg a különbséget, a különbség nem zárja ki, hanem feltételezi az egységet.

Hasonló problémát látunk a szerzőnek a történelmi materializmus, a materialista természetfelfogás és a dialektikus materializmus viszonyára vonatkozó álláspontjában is. Azzal, természetesen, egyetértünk, hogy „a történelmi materializmus ... különleges helyet foglal el a marxista filozófiában”, hogy az „egyesíti a materialista természetfelfogást a társadalmi élet materialista felfogásával”,¹⁶ hogy „a társadalmi fejlődés dialektikájának vizsgálata ... egyúttal az egyetemes dialektikus folyamat legáltalánosabb formáinak vizsgálatát is”¹⁷ jelenti — de ez Ojzermannál „a dialektikus materializmusnak és a történelmi materializmusnak”, és ha jól értjük, az ismeretelméletnek, a természettudomány filozófiai problémáinak, a dialektikus logikának stb. mint viszonylag önálló filozófiai diszciplínának tárgyi, tartalmi, rendszertani megkülönböztetése ellen irányul, mivel ezek megkülönböztetését, mint „elválasztást”, csak „célszerű”, „módszertani”¹⁸ kérdésként szerepelteti. Ezzel nem értünk egyet.

A marxista-leninista filozófia tárgyát a természet legáltalánosabb, a társadalom legáltalánosabb és a természet és társadalom legáltalánosabb vonatkozásai, összefüggései, tör-

¹³ Uo. 258.

¹⁴ Uo. 258—259.

¹⁵ Uo. 259.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo. 260.

¹⁸ Uo. 262.

vényszerűségei alkotják, s ezért ez a filozófia *tárgyilag* véve: dialektikus materialista természetfilozófia, történelmi materializmus és dialektikus materializmus. Ezek egymással szorosan és különbözőképpen kapcsolódnak össze szerves egésszé, de ezen a *szerves* egységen belül nemcsak módszertanilag, hanem tárgyak szempontjából is különböznek egymástól. A természet és a társadalom a valóságban is összefüggnek és így, ennek megfelelően, kapcsolat, kölcsönhatás van a természetfilozófia és a társadalomfilozófia között. Igaz, hogy a társadalomban — bizonyos értelemben — „egybefolyik a társadalmi és természet-ti”,¹⁹ hiszen a társadalom a természetből lett, a társadalom az emberileg átalakított természet, az ember által létrehozott „második természet”, de az is igaz, hogy a természet létezett a társadalom előtt és attól függetlenül is, hogy a természet és a társadalom között, általános vonatkozásaikban is jól és pontosan megállapítható, soha össze nem mosódó és mosható különbségek is vannak.

Kétségtelen az is, hogy az ember alakítja át a természetet, s *ennyiben* a természet és a társadalom viszonyában „elsődleges jelentősége”²⁰ van a társadalomnak, ami a marxista filozófiában a történelmi materializmus elsődleges, központi szerepét involválja. Úgy véljük azonban, hogy ez csak a viszony egyik vonatkozása, s ezért csak az egyik lehetséges eljárás is. A társadalom a természetből lett, s a természet is mindig hat a társadalomra. Az ember, amikor alakítja a természetet, kénytelen mindig figyelembe venni a természetnek ezt a hatását. Amikor pl. eszközei készítésénél figyelembe veszi a megmunkálandó természeti anyagot, akkor a természet felől közelíti meg a társadalmat. Mindebből az következik, hogy a dialektikus materialista természetfilozófia éppúgy lehetséges a marxista-leninista filozófiai rendszer első, kezdő tagja, mint a történelmi materializmus. Ebben az esetben a dialektikus materialista természetfilozófia nemcsak a természet általános vonatkozásainak filozófiai tükré, hanem egyúttal a történelmi materializmus tudományos természetfilozófiai megalapozása is. Erre éppúgy szükség van, mint arra, hogy a természetfilozófiát társadalomfilozófiailag alapozzuk meg, hiszen a természet ismerete, átalakításának gyakorlati lehetősége egyaránt a társadalom fejlettségétől függnek.

A természet és a társadalom nemcsak különbözőek, hanem azonosak is; vannak közös vonatkozásaik is. Ezek alkotják a világegész legáltalánosabb mozzanatainak, törvényszerűségeinek rendszerét. A marxista filozófiában ez a dialektikus materializmus tárgya. Mivel a világegész általános vonatkozásai a természet és a társadalom vonatkozásai, a dialektikus materializmus nem választható el a tudományos természetfilozófiától és a történelmi materializmustól; a dialektikus materializmust meg kell alapozni természetfilozófiailag és társadalomfilozófiailag egyaránt. Ezt téve, a dialektikus materializmus az utolsó, a harmadik helyre kerül a marxista-leninista filozófia rendszerében. De a fordított eljárást is meg kell tenni. Mivel a dialektikus és történelmi materializmus a természet és a társadalom legáltalánosabb értelemben vett tükré, a marxista természetfilozófiát is és a történelmi materializmust is meg kell alapozni a dialektikus materializmussal is. Ebben az esetben a dialektikus materializmus áll az első helyen és ezt követi a természet-, illetve a társadalomfilozófia.

A marxista-leninista filozófia tárgyi alapon vett rendszerét meg kell különböztetni az ún. *tartalmi* rendszerétől. E tekintetben, egyfelől beszélhetünk az egész marxista filozófiáról mint dialektikus *materializmusról* és mint materialista *dialektikáról*, másfelől mint ontológiáról és ismeretelméletről.

A dialektikus *materializmus* azoknak az elveknek a rendszere, amelyekben kifejeződik a természet, a társadalom, illetve az anyagi világ egységének, elsődlegességének és a tudat másodlagosságának valósága. A materialista *dialektika* a természet, a társadalom, illetve a világegész mozgását, fejlődését, általános összefüggéseit és mozgás-fejlesztő törvényeit kifejező elvek rendszere.

A világ valamennyi jelensége vizsgálható önmagában is, ahogyan a létben és nem a megismerő tudathoz való viszonyában van. Ez a vizsgálat az ún. ontológiai vizsgálat és az eredményeként kapott elvek, ismeretek rendszere, a marxista filozófiában, a marxista ontológia. A természet, a társadalom és a világegész megközelíthető a megismerő tudathoz való kapcsolatában is. Ebben az esetben ismeretelméleti vizsgálatról, illetve eredményében: marxista ismeretelméletről van szó.

A kétféle tartalmi rendszer szoros kapcsolatban áll egymással; azt is mondhatnánk, mindkettő tartalmazza alárendelten a másikat. Mivel a marxista lételmélet elsősorban az anyag és másodsorban a tudat mint létező elmélete, — a dialektikus materialista lételmélet, a természet, a társadalom és a világegész lételméleti vizsgálata során kapott elveket

¹⁹ Uo. 259.

²⁰ Uo.

rendszerizheti a materializmus és a dialektika alapján. Az ismeretelmélet az anyagnak mint a megismerés tárgyának és a tudatnak mint az anyagi valóság megismerésének — ezek változásának, fejlődésének, kölcsönhatásának — elmélete, szintén materializmus és dialektika is.

A filozófia — a marxista filozófia is — vizsgálható és rendszerizhető *funkcióit* tekintve, ezek alapján is. Általában négy alapfunkcióját szokás megkülönböztetni: elméleti-tükrözőt, ideológiai, módszertani és gyakorlatit. Elméleti-tükröző funkcióját véve a filozófia a valóság (a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás) legáltalánosabb mozzanatainak tudományos igényű (a marxista filozófia esetében: tudományos) elmélete, tükré; tudományos igényű, illetve tudományos világnézet. Minden filozófia úgy tükrözi a világot, hogy közben kifejezi korát, azokat a társadalmi (gazdasági, politikai, kulturális) állapotokat, amelyek alapján és körülményei közt létrejött, egy meghatározott osztály vagy réteg helyzetét, érdekeit és törekvéseit. Ez a filozófia ideológiai funkciója és ebben az összefüggésben minden filozófia: ideológia. A filozófia hatással van az emberek különböző szellemi tevékenységére is. A valóság legkülönbözőbb területeinek kutatása, a megszerzett ismeretek elrendezése során általános módszerként használják. A filozófia nemcsak kifejezi a társadalmi viszonyokat, az illető osztály érdekeit, hanem vissza is hat a társadalmi viszonyokra; mindenekelőtt az adott osztály gyakorlati tevékenységén keresztül, részt vesz azok megőrzésére vagy megváltoztatására irányuló munkájában, harcában.

Ezek a funkciók — mint már felvázolásuk során jeleztük — anélkül, hogy egybeolvadnának, szorosan kapcsolódnak egymáshoz, egységes egészet, rendszert alkotnak. Ez a kapcsolat — többek között — azt is jelenti, hogy mindegyik funkciója tartalmazza — eleme-ként — a többit is. Vegyük pl. a gyakorlati funkciót. A filozófiának az adott gyakorlati tevékenységre való visszahatása általában közvetlenül is megköveteli a valóság egyik vagy másik vonatkozásának mélyebb, alaposabb ismeretét, s így ez az elméleti-tükröző funkció részben a gyakorlati funkció egyik mozzanatává lesz. Továbbá: a filozófia akkor képes minél hatékonyabban, formálójául visszahatni a társadalmi létre, ha elvét minél kiterjedtebben használják módszerként. Itt módszertani funkciója gyakorlati funkciójának van alárendelve, mintegy annak „részeként” jelentkezik. És: minél inkább kifejezi egyvalamely filozófia a bázisát alkotó osztály vagy réteg érdekeit és helyzetét, annál inkább mozgósító erejű azok gyakorlati tevékenysége számára, azaz: ekkor a filozófia ideológiai funkciója vált a gyakorlati funkció egyik oldalává.

A marxista-leninista filozófia teljes — de nem lezárt, befejezett — rendszerét a vázolt tárgyi, tartalmi és funkcionális rendszerek egységes egésze alkotja. Ezek közül a legkülönbözőbb — viszonylag önálló — vonatkozásokat ki lehet emelni, időlegesen és viszonylagosan el lehet vonatkoztatni a többitől; azt, vagy abban a vonatkozásban a marxista filozófia valamennyi, vagy egyes különböző kérdéseit a kutatás vagy az ismertetés tárgyává lehet tenni. Így pl. létjogosult kiemelni tárgyi tekintetben a társadalmat, azt tartalmilag az ontológiai, funkcionálisan pedig a gyakorlati funkció szempontjából vizsgálni. Súlyos hibák adódnak viszont akkor, ha a választott, kiemelt vonatkozásokat abszolutizáljuk, vagy úgy, hogy a többit tagadjuk, vagy olymódon, hogy azokat ebben feloldjuk, különbségeiket megszüntnek nyilvánítjuk.

*

A filozófia alapkérdésének és a főbb filozófiai irányzatok elméletének kérdésére térve T. Ojerman kifejti, hogy ez a problémakör korántsem olyan egyszerű, mint ahogy általában filozófiai tankönyveink és jegyzeteink feltűntetik. Nagyon kevesen mutatnak rá arra — írja —, hogy „Marx előtt alig néhány filozófus jutott közel annak elméleti végiggondolásához, hogy a különböző, köztük az egymással gyökeresen ellentmondó filozófiai tanoknak közös alapkérdésük van”.²¹ Sokan olyasféle állásponton állnak, hogy minden egyes filozófiának külön alapkérdése van. Még a marxisták között is viták folynak. Már ez is azt követeli meg, hogy tisztázzuk: mit értsünk az „alapvető kérdés” fogalmán. Meg kell indokolni *miért éppen* az anyag—tudat viszonyra vonatkozó kérdés a filozófia alapkérdése. „Mivel a filozófia alapkérdésében egy dilemma fogalmazódik meg, e dilemma alternatív megoldásai eleve meghatározzák a filozófia polarizálódását materializmusra és idealizmusra.”²² Így a filozófiai fő irányzatok problematikája szervesen összefügg a filozófia alapkérdésével.

Ennek alapján tagolódik Ojerman könyve két részre. Az elsőben a filozófia alapkérdésével, a másodikban a filozófiai irányzatokkal foglalkozik. Itt is — mint megelőző könyvé-

²¹ T. Ojerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez”, 8.

²² Uo. 14.

ben — a filozófiáról, az alapkérdés és a fő irányzatok elméletének filozófiatörténeti vizsgálatáról van szó.

Az első részben először Ojzerman annak vizsgálatát tűzi ki célul, hogy mi a filozófia alapkérdése, milyen helyet foglal el az a filozófiai problémák között. Megalapozatlannak tartja azt az elképzelést, miszerint a filozófia alapkérdése egybeesik a filozófia tárgyával. Ez nézete szerint ellentétben áll a filozófia fejlődésének, a filozófiai problémák változékonyságának elvével, s elmosná a minőségi különbséget a marxizmus filozófiája és az azt megelőző filozófiák között.

A filozófia alapkérdése a filozófia tárgyát kifejező problémákkal kapcsolatos, pontosabban „az a mód ... ahogyan a filozófia tárgykörébe tartozó problémákat felvetik, elméletileg a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldása határozza meg”.²³ „A filozófia alapkérdése a szellemi és az anyagi viszonyában az egyik oldal prioritásának a kérdését jelenti.” A filozófia alapkérdésére adott materialista válasz eleve meghatározza elméletileg a fejlődés legáltalánosabb törvényeinek megfelelő értelmezését; a materializmus kiinduló elméleti tétele.

E kérdés tényleges *alapját* a szubjektív és az objektív megkülönböztetése alkotja. „A szubjektív és az objektív fogalmai, bármilyen tartalmat tulajdonítanak is nekik, olyan dichotómiát alkotnak, amely lehetővé teszi, hogy gondolatilag megragadjunk minden létezőt, minden lehetségest, minden elgondolható, következtetésképpen azt is, ami egyedül csak a képzeletben létezik. Akármilyen jelenségről legyen is szó, az mindig besorolható vagy az objektív, vagy a szubjektív tartományba.”²⁴ Az a tény, hogy nincs tudat objektív realitás nélkül, — teszi a tudat és lét, a szellemi és anyagi viszonyának kérdését a filozófia alapkérdésévé.²⁵ Ismeretelméletileg teljes képtelenség minden olyan próbálkozás, mely az objektív és szubjektív mellé vagy fölé valamiféle harmadikat próbál állítani. A tudat és a lét, a szubjektív és az objektív különbsége objektív, a tudattól függetlenül létező különbség. Így a filozófia alapkérdése nem önkényes kitalálás.

A filozófia alapkérdése tudatosult formában sokáig nem vetődött fel, tehát nem egyidős a filozófiával. Jól mutatja ezt az, hogy a materializmus és az idealizmus ellentéte egyértelműen csak az ógörög filozófia magas fejlődési fokán rajzolódik ki. Igaza van Engelsnek, amikor azt írja, hogy a filozófia alapkérdése „teljes élességében csak akkor vetődhetett fel ... egész jelentőségére csak akkor tehetett szert, amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából”.

Így tehát egy paradox helyzetet van dolgunk: válaszoltak olyan kérdésekre a filozófusok, amit fel sem tettek. Ennek megmagyarázásához egyrészt azt emeli ki Ojzerman, hogy az idealizmus és a materializmus ellentéte mindenekelőtt történetileg meghatározott társadalmi viszonyokon alapszik, másrészt azt, hogy meg kell különböztetni a „filozófiai ellentétek *objektív* tartalmát és kifejtésük szubjektív, nemegyszer akár önkényes formáját”.²⁶ A filozófusok elméleti önmeghatározásuk során, sok évszázadon keresztül mindig a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldásából indultak ki, anélkül azonban, hogy e ténynek tudatában lettek volna. Ha végigtekintünk a filozófia történetén, azt tapasztalhatjuk, hogy a filozófusok általában nem azzal kezdik rendszereik kifejtését, hogy felteszik a kérdést: a szellemi vagy az anyagi az elsődleges, hanem olyan tétellel, amely egyes esetekben a filozófia alapkérdésére adott meghatározott válaszhoz vezet, más esetben pedig már lényegében magában foglalja ezt a választ, — bár erre csak a kiinduló tétel logikus kifejtése derít fényt. Mindez azt jelenti, hogy a filozófia alapkérdését és a filozófiai rendszer elméleti kiindulópontját meg kell különböztetni.²⁷

Ojzerman a filozófia alapkérdésének két aspektusát, ontológiai és ismeretelméleti különböztet meg.

A kifejtésben először az ontológiai vonatkozásról esik szó és e tekintetben is annak materialista megoldásáról. Ezt követi az idealista megoldás jellemzése. Itt csak az előbbivel kapcsolatos legfőbb gondolatokra utalunk. „A szellemi—anyagi viszony objektív, tudatunktól függetlenül létező viszony. Ez a filozófia alapkérdésének ontológiai oldala.”²⁸ Ez feltételezi, hogy van, létezik valami, ami elsődleges és valami, ami tőle különböző, de belőle lett, másodlagos. A szellemi az anyagtól nem abszolút idegen valami. A szellemi az anyag szakadatlan átalakulásának következménye. Szembenállásuk csak annyiban

²³ Uo. 27.

²⁴ Uo. 34.

²⁵ Uo. 39.

²⁶ Uo. 49.

²⁷ Uo. 62.

²⁸ Uo. 68.

abszolút, amennyiben az anyag létének nem szükségképpen előfeltétele a tudat megléte. A szellemi viszont nem létezik anyagon kívül. A szellemi az anyagnak nem-anyagi természetű tulajdonsága, ami azonban nem foglal magában semmiféle transzfizikait, mibenlétét a visszatükrözés ismeretelméleti fogalma fejezi ki. Egyetértését fejezi ki V. Szvigyerszkij, aki megjegyzi, hogy nem szabad összekeverni a filozófia alapkérdését magának a valóságnak az alapvető kölcsönviszonyával. Az anyag és a tudat kölcsönviszonya nem egyetemes érvényű, és ebben az értelemben magának a valóságnak nem alapvető kölcsönviszonya.²⁹

A filozófia alapkérdésének ismeretelméleti aspektusával kapcsolatban T. Ojzerman azt fejt ki, hogy a fő filozófiai irányzatok ismeretelméleti alapellentéte nem a világ megismerhetőségének állításában, illetve tagadásában áll. A döntő, az alapkérdés itt az, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság *tükrözéseként* fogjuk-e fel vagy sem. Leninre hivatkozva ír arról, hogy a materializmus és az idealizmus abban különbözik egymástól, hogy mindegyik másként dönti el megismerésünk *forrásának*, a megismerés (s általában a „pszichikai”) és a *fizikai* világ viszonylatának kérdését. A megismerhetőségre vonatkozó kérdés és annak megoldása — fejtegeti a szerző — összefügg ezzel, bár nem közvetlenül. Ezért a filozófia alapkérdése második oldalának materialista megoldása nem merülhet ki a világ megismerhetőségének elvi elismerésében. A materialista felfogás lényege az, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság *tükrözéseként* fogjuk fel. Ebben a tükrözési viszonyban a materializmus egyfelől leszögezi a szubjektív kép és a tárgy közötti különbséget. Ojzerman helyeslően idézi Todor Pavlov megfogalmazását: „A szín, a hang, az illat, a vonal ... stb. amikor „beke-rül” a tudatba (pontosabban eszméink világába), továbbra is szín, hang, illat, vonal stb. marad, de már elveszítette anyagi létét.” Másfelől viszont hangsúlyozza, hogy a szubjektív képmás *tartalma* kívülről ered, abból a tárgyból, amely így vagy úgy reprodukálódott ebben a képben. A képmások objektív tartalma nem más, mint a tükrözött tárgyak idealizált tartalma. Az „objektívet” kettősen kell értelmezni: mint ontológiai értelemben vett objektívet, ami a tudaton kívül és attól független valóság, és mint ismeretelméletit: a tudatban levő objektív tartalomként. Az igazság objektív, habár a megismerési folyamat jelensége.

A megismerhetőség kérdésével mint a filozófia alapkérdése másik oldalával kapcsolatos kérdés marxista megoldását Ojzerman a következőképpen jellemzi. Dogmatikus-metafizikus az az álláspont, mely szerint *mindent*, amit még nem ismerünk, később meg *fogunk* ismerni. Ez a megfogalmazás azt sugallja, hogy megvalósulhat, kimerülhet, befejeződhet *minden létező* megismerése. A dialektikus materialista felfogás azt tartja, hogy bármilyen nem tudás leküzdhető (az emberiség történeti fejlődésének távlatában), és minden létező tudás nem teljes, viszonylagos még akkor is, ha abszolút igazságot nyújt. Nincsenek olyan dolgok, melyek természetüknél fogva elvileg megismerhetetlenek lennének. A „megismerhetetlen” kifejezésnek azonban van bizonyos értelme, ha nem elvi megismerhetetlenségről van benne szó, hanem olyasmiről, amikor valami empirikus körülmények miatt válik megismerhetetlenné. (Mondjuk egy örökre eltűnt egyiptomi papirusz tartalma.)

A filozófiai irányzatokat elemezve Ojzerman először a filozófiai irányzatok különféle felfogásait vizsgálja. Bírálva a filozófiai irányzatok létét elvető, azt önkényes, szubjektív alapon elfogadó, alapirányzatokként nem a materializmust és idealizmust állító vagy ennél több alapirányzatot valló elgondolásokat; kimutatja, hogy „a filozófiai irányzatok a filozófia belső differenciálódásának és polarizációjának törvényszerű formái”,³⁰ „A materializmus vagy idealizmus — a filozófia elkerülhetetlen alternatívája. Ennek az alternatívának mint szükségszerűnek a felismerése véget vet ama felületes felfogásnak, mely szerint a filozófia labirintus, ahol minden út zsákutca.”³¹ Ez nem jelenti természetesen azt, hogy a két alap-, illetve főirányzaton belül ne lennének különböző szintű elvi különbségek is, s ennek megfelelően különböző és ellentétes nézetrendszerek. A materializmust és az idealizmust összekeverő, összeegyeztetni törekvő különböző eklektikus filozófiákat nem lehet a materializmus és idealizmus melletti harmadik főiránnyként kezelni, de a materializmus vagy az idealizmus valamilyen formájának sem. A dualizmus — ami nem tekinthető eklektikusnak — szintén nem teljesen önálló filozófiai irányzat: vagy az idealizmustól a materializmushoz, vagy a materializmustól az idealizmushoz szolgál átmenetül.

²⁹ Uo. 69. old. Ebben a körben emeli ki Ojzerman a filozófiai alapkérdés dialektikus materialista megoldása fontos sajátosságaiaként a *történetiséget* és a *szociológiai aspektust*. Uo. 72.

³⁰ Uo. 178.

³¹ Uo. 193.

Elemmezve, értékelve és gondolkodva a fentieken, először az alapkérdés fogalmának, struktúrájának, tárgyának körében maradunk.

Egyetértünk a szerző megoldásának lényegével: a filozófia alapkérdése filozófiai probléma; alapját a szubjektív és objektív „objektív” egysége és megkülönböztetése alkotja. Nem esik egybe a filozófia tárgyával; benne az az alapvető dilemma fogalmazódik meg, melynek alternatív megoldásai szerint polarizálódik a filozófia fő irányzataira: materializmusra és idealizmusra.

Úgy látjuk azonban, hogy a filozófia tárgyával kapcsolatos — az előzőekben már több ponton vitathatónak tartott — felfogás következményeként, Ojzerman a filozófia alapkérdését is hol túlságosan egybemossa az anyag—tudat viszonyral, hol pedig túlságosan elválasztja attól. Ha ugyanis a különböző filozófiák tárgya más és más, s így nem tárgyukban, hanem csak témáikban van közös, ha az elvont objektum szubjektív is (azaz a filozófiai problémák is a filozófia tárgyai), akkor érthető: a filozófia alapkérdésének mint filozófiai problémának az objektív és szubjektív objektív egysége és különbsége „csak” alapja és nem tárgya. Így: az alapkérdés mint probléma differenciálatlanul tárgy és kérdés egyszerre. Teljesen logikus. Csak ilyen értelmezés teszi lehetővé annak állítását, hogy az anyag—tudat viszony problémája egyaránt minden filozófia alapkérdése.

Ojzerman joggal veti fel: rendkívül fontos tisztázni, hogy mit értsünk „alapvető kérdés”-en. Azt hisszük abból indulhatunk ki, hogy a megismerés — annak minden formája — felfogható mint tárgyra vonatkozó kérdések és e kérdések megoldásának sorozatai, rendszerei. „Kérdés”-nek általában a tudat aktív megismerőtevékenységének azt az egyik fontos mozzanatát nevezhetjük, amellyel a még meg nem ismert dolgokat, mozzanatokot, összefüggéseket mint megoldásra váró feladatokat kitűzi, amellyel ezekre mint megoldandó feladatokra rámutat. A megoldandó feladatra való rámutatás kifejezi azt, hogy már feltesszük vagy tudjuk a tárgy, összefüggés stb. létét, de nem mibenlétét. Így a kérdésben — a nem tudás mellett — bizonyos tudás is kifejeződik.

A kérdés tehát nem azonos tárggyal, bár van tárgya, amire vonatkozik és van vagy lesz megoldása is.

A kérdésnek tárggyához és megoldásához való viszonya kétoldalú. Az ember hat, irányul a tárgyra, a tárgy hat az emberre. A kérdés a megoldást célozza, a megoldás a kérdés megoldása.

Az ismeretelmélet (a tudománytan, a filozófiatan stb.) vizsgálva a megismerést, a tudományt, a filozófiát, vizsgálhatja a tudományos, filozófiai stb. kérdésfeltevéseket is: azaz kérdéseket tehetnek fel a kérdésekről. Nem keverhetők össze azonban az objektív valóságra és a kérdésekre vonatkozó kérdések.

Jelen esetben a filozófiai kérdések közül az *alapkérdés* a tárgyunk.

Minden ismeretrendszer tárgya, társadalmi meghatározottsága és szerepe összetett. Vannak lényeges és kevésbé lényeges, alapvetően és nem-alapvetően stb. különböző részei, oldalai, tulajdonságai, összefüggései, törvényei. Így az ismeretrendszerek ezeket tükrözve, maguk is különböző kérdések és azok megoldásának rendszerei. *Tárgyuk lényeges, legalapvetőbben különböző oldalaik, mozzanataik alapvető viszonyaira vonatkozó kérdések tekinthetők alapkérdésnek.* Ezt téve — viszonylag önálló — vizsgálat tárgyává a filozófiatanban, — adódik a filozófiai alapkérdés elmélete, illetve története.

A filozófia tárgya a lét, a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás általános vonatkozásai, összefüggései, törvényei. A világban, a létben a legalapvetőbb különbség az anyag és a tudat különbsége. Ezért a filozófia alapkérdése: az anyag—tudat legalapvetőbb viszonyaira vonatkozó kérdéskomplexum. *A filozófia alapkérdésének tárgyát tehát az anyag és tudat alapviszonyai alkotják.*

A filozófiai alapkérdés-elmélet tárgya nem az anyag—tudat viszony maga, hanem az anyag—tudat viszonyra vonatkozó *filozófiai* kérdés és megoldás. Az anyag—tudat viszony csak közvetve az, mint tárgyának tárgya. Amíg a filozófia alapkérdésével azt kérdezzük, hogy milyen az alapvető viszony az anyag és a tudat között, addig a filozófia alapkérdésének elméletében az a kérdés, hogy mi a filozófia alapkérdése, mi annak a tárgya, milyen megoldásai lehetségesek, mikor merül fel, milyen történeti változásokon ment át, milyen formákat öltött, mi a szerepe stb. A filozófia alapkérdése az anyag—tudat alapvető viszonyára vonatkozó kérdés a filozófia alapkérdéséről szóló *elmélet alapkérdése viszont az, hogy az anyag—tudat viszony-e a filozófia alapkérdése vagy valami más, s hogy az anyag—tudat viszonyon belül mindenekelőtt az eredendőségre vonatkozó kérdés-e az vagy sem.*

Ojzerman — mint láttuk — a filozófia alapkérdésének — alapvetően — két aspektusát különbözteti meg: ontológiai és ismeretelméletit. Ontológiaiinak a szelleminek az anyagihoz való — tudatunktól függetlenül létező — viszonyát, *egységét* (a tudat az anyagból lett) és *különbséget* (a szellemi az anyagnak nem-anyagi természetű tulajdonsága) nevezi. Ebben a vonatkozásban beszél a valóság és a filozófia alapviszonyainak különbségéről,

arról hogy az anyag és a tudat a valóságnak *nem alapvető* kölcsönviszonya. (Nyilvánvalóan ez is hozzájárul ahhoz, hogy Ojzerman az anyag—tudat viszonyt ne nevezze a filozófiai alapkérdés tárgyának.)

A magunk részéről teljesen egyetértünk azzal, hogy a filozófia alapkérdésének *ontológiai* két legfontosabb eleme az anyag—tudat viszony objektív egységére és objektív különbségére irányuló kérdés. Különösen fontosnak tartjuk ezt napjainkban, amikor több marxista filozófus is vitatja — e tekintetben — a tudat mint az anyag nem-anyagi természetű tulajdonsága létét, s az anyagtól való különbségét. Ojzerman álláspontját — elvileg tartalmilag — következetesnek tartjuk.

Ugyanakkor megjegyezzük, hogy itt nem elsősorban az alapkérdés, hanem az anyag—tudat ontológiai értelemben vett viszonyával van dolgunk; melyek tárgyát képezik annak. *Kifejezve és vonatkozva* e tárgyaira természetesen az alapkérdésre is mondhatjuk másodszorban, hogy — e tekintetben — ontológiai vonatkozásairól van szó.

Megtéve ezt a különbséget, azt mondhatjuk, hogy az anyag—tudat legalapvetőbb ontológiai értelemben vett viszonya mindenekelőtt abban áll, hogy az anyag mindig és mindenütt létező („szubsztancia”), a tudat nem mindig és nem mindenütt létező, tehát keletkező, s nem a „szubsztancia” síkján való. Az anyag—tudat viszonynak erre a mozzanatára mint tárgyra vonatkozik a filozófia alapvető kérdésének az a mozzanata, hogy melyik az elsődleges, az eredendő, az anyag vagy a tudat? A „szubsztancia” síkján csak egy létező van, az anyag. A tulajdonságok síkján már sokféle létező van, melyek azonban alapvetően egyfelől anyagiak, másfelől tudatiak, szellemiek. Így, a tudattal a létező legmélyebb, legalapvetőbb, bár (azon túl, hogy az anyagi elsődleges, a tudat másodlagos) relatív ellentéte jön létre. Szerintünk az anyag—tudat viszonynak erre a mozzanatára a filozófia alapkérdésének egy másik mozzanata kérdez: van-e és ha igen, miben áll az anyag—tudat különbsége?

Egyoldalúság lenne azonban az elsődlegesség vagy a különbség viszonyát és kérdését csupán ontológiaiak tekinteni, akár általában is, akár az anyag—tudat viszony esetében. Teljesen helyesnek tartjuk ezzel összefüggésben Ojzermannak azt az álláspontját, hogy a filozófiai irányzatok ismeretelméleti alapellentéte nem a világ megismerhetőségének elismerésében vagy tagadásában áll, hanem mindenekelőtt abban, hogy a megismerést a megismerési folyamattól függetlenül létező objektív valóság tükrözéseként fogjuk-e fel vagy sem. (Ez lenne a filozófia alapkérdése fő ismeretelméleti eleme, kérdése?!) Ez pedig nem más, mint az anyag és tudat viszonyában az elsődlegesség és a különbség, — ismeretelméleti relációban.

Folytatva most már ezzel az ismeretelméleti vonatkozással, láttuk, hogy Ojzerman a „megismerhető-e a világ vagy sem?” kérdést ez utóbbival összefüggésben tárgyalja, de úgy, mint aminek ellentétes megoldása nem az alapvető ismeretelméleti irányzatok meghatározója. Ezt értelmezhetnénk úgy is, hogy a filozófia alapkérdésének ez a kérdés nem főeleme, nem az ismeretelméletre vonatkozó alapkérdés, csupán egyik, bár fontos, az ismeretelméleti alapkérdéssel összefüggő kérdés.

Talán más megvilágításba helyeződik a megismerhetőségre vonatkozó kérdés akkor, ha nem ragaszkodunk a hagyományos értelmezéshez: az elsődlegesség kérdése csak ontológiai, a megismerhetőségi ismeretelméleti. Ojzerman hivatkozva Leninre, jogosan rámutat, hogy az anyag—tudat viszonyában nemcsak az egység, az eredet, hanem a különbség is az alapviszonyhoz tartozik, s egyik sem csupán ontológiai vonatkozásban tehető tárggyá.

A viszony — általában — nem más, mint a viszonyban állók különbözőzése és azonosulása. A tudatnak az anyagból való létrejötte, s a tudat mint az anyagtól viszonylagosan különböző fennállása, — az anyag—tudat viszonyában a különbözőzés mozzanata. A tudattal ez a különbség jött létre és áll fenn, mindaddig, amíg a tudat fennáll.

Az anyag—tudat viszonyban a különbség és különbözőzés mozzanat mellett azonosulás, azonosulási mozzanat is van. Az anyag hat a tudatra, alakítja azt és képes abban tükröződni, sőt végül megszünteti azt. A tudat szintén viszonyul az anyaghoz, aktívan hat arra. Aktívan veszi fel az anyag hatásait, „lefordítja”, szubjektív formában „átteszi”, tükrözi; az ember anyagi tevékenységében, azon keresztül résztvesz az anyagi valóság létbeli alakításában is. A tudat az anyagra azonban nem képes olyan hatást gyakorolni, hogy megszüntesse azt. Ennek az azonosulási viszonynak egyik *alapvető* mozzanatára kérdez tehát a „megismerhető-e a világ vagy sem?” Így ez valóban a filozófia *alapvető* kérdésének *fő és ismeretelméleti* eleme, még akkor is, ha az erre adott ellentétes válaszok nem egyszerűen az ellentétes fő filozófiai irányt jellemző megoldások. Az azonosulási viszonynak azonban van más *alapvető* mozzanata is. Az anyag és tudat nem-tükrözésbeli kölcsönhatása, aminek a „végső” kimenetele a tudat anyag általi objektív megszüntetése. Az erre vonatkozó filozófiai kérdés is az alapkérdés eleme kell hogy legyen (persze nem biztos

hogy ebben a fogalmazásban!): „a tudat semmisíti-e meg az anyagot, vagy az anyag egyszer itt, máskor ott létrehozott tudatát?”

Az anyag—tudat viszony itt vázolt alapvető oldalai és a filozófia alapkérdésének ezekre vonatkozó négy mozzanata, a legszorosabban összefüggnek. *A négy kérdés egy kérdéscsoportot alkot.*

Itt kell reflektálnunk Ojzerman V. Szvigyerszkijjel egyetértő gondolatára: Nem szabad összekeverni a filozófia alapkérdését és a valóság alapvető kölcsönviszonyát. Az anyag—tudat viszony a valóságnak nem egyetemes érvényű, tehát nem alapvető kölcsönviszonya. Ez igaz akkor, ha azt akarjuk vele kifejezni, hogy a szellemi nem létezik függetlenül az anyagtól, de az anyagi a szellemtől függetlenül létezik; nincs mindig és mindenütt tudat.

Felmerül azonban a kérdés: csak egy másik, szintén mindig és mindenütt létező lenne tekinthető a világ alapvető kölcsönhatásának? Ez esetben nincs, nem lehet a világban alapvető kölcsönhatás. A tudat — erre egyébként Ojzerman is hivatkozik — „diszpozitív értelemben mindig sajátja az anyagnak”,³² hiszen a tudat nem véletlen terméke az anyagnak. Már Engels is azt írta, hogy amilyen vasszükségyszerűséggel ki fogja irtani az anyag itt a Földön létrehozott legnagyobb virágát, a gondolkodó szellemet, ugyanazzal a vasszükségyszerűséggel hozza majd máshol és más időben azt létre. Ma már olyan számításokkal találkozhatunk, tudományos hipotézis formájában, hogy csak a mi Tejútrendszerünkben mintegy százezer olyan planéta lehet, ahol értelmes lények létezhetnek. Tehát korántsem olyan kivételes egyedi jelenség a tudat, hogy az anyaggal való kapcsolatát nem nevezhetnénk a világ alapvető kölcsönhatásának, természetesen abban az értelemben, hogy itt óriási a „súly”, az „egyetemességbeni” különbség a kölcsönhatásban levők között.

Amellett, hogy a tudat a világ alapvető kölcsönhatásának az egyik (relatív) oldala, más, Ojzerman által nem említett érvek is szólnak. A tudat *viszonylagos* határtalanságát csak ismertelméleti értelemben szokás elismerni: Az emberi gondolkodás szuverén, korlátlan a diszpozícióit, a hivatottságot, a lehetőséget és a történeti végeért tekintve, ami az emberi nemzedékek, legalábbis gyakorlatilag végnélküli egymásrakövetkeztében valósul meg.³³ *Pedig ez ontológiai vonatkozásban is hasonlóképpen áll.* Az ember tudata úgy fejlődik, hogy az ember eszközöket készít, átalakítja a természetet, s uralma alá hajtja azt mind szélesebben és mind mélyebben. Eszközei és tevékenysége tökéletesítésének — sem mennyiségi, sem minőségi értelemben — nincsenek elvi határai. Azaz: nem készíthet olyan eszközt, nem folytathat olyan tevékenységet, amelynél fejlettebb fokra a későbbiekben nem juthatna. Ez pedig azt jelenti, hogy tudata nemcsak a világ megismerésének vonatkozásában, hanem a természetátalakító ember tevékenységén keresztül, az anyagra való viszonylagos aktív, létbeli visszahatásában is korlátlan a lehetőség, a rendeltetés, a véggel tekintetében, miközben persze itt is mindig korlátolt a mindenkori állapotát tekintve, s azt véve, hogy az anyagot anyagmivoltában sohasem semmisítheti meg. Az ember eszközeinek és tevékenységének mai szintje és fejlődési üteme feljogosít bennünket annak feltételezésére is, hogy az ember korábban eljuthat a természet feletti uralom olyan fokára, amikor már a Föld állapotát lényegesen befolyásolni tudja, mint a Föld oda, hogy megszűnjének rajta az emberi léthez szükséges feltételek. Az ember minden bizonnyal képes lesz arra, hogy létének feltételeit szülő-bolygóján igen tetemes mértékben meghosszabbítsa, eközben természetátalakító tevékenységét naprendszerünk más bolygóira is kiterjessze. Mindez amellett szól, hogy az anyag—tudat viszony nemcsak az ismeret számára alapviszony, hanem alapviszony a világmindenségben is.

A következő kérdéskör, amelyhez néhány gondolatot fűzünk, az alapkérdés felvetődésének története, az alapkérdés formái. Igaza van Ojzermannak abban, hogy: azt, miszerint valamennyi filozófiának közös alapkérdése van, Marx előtt alig néhány filozófus fedezte fel. Ugyanakkor bármilyen kérdésből indultak is ki, ez a kiindulás vagy magában foglalta a filozófia alapkérdésének egyik vagy másik megoldását, vagy elvezetett ahhoz.

Ha elemezzük és továbbgondoljuk ezeket a helyes elveket, akkor azt látjuk, hogy az anyag—tudat viszony a valóságban akkor és ott jön létre, amikor és ahol az anyag, hosszú fejlődése során gondolkodásra képes aggyal bíró lényeket hoz létre, amelyek magukban a külvilág hatását pszichikai, eszmei képmással alakítják. Az ember roppant hosszú időn át nem ismerte fel ezt a különbséget és kapcsolatot.

A „felismerés” először nyilvánvalóan *sejtés*, torz, misztikus formában történt. Engels utal arra a „Ludwig Feuerbach ...”-ban, hogy erre valószínűleg még a vadság korában sor került, amikor az emberek még homályban voltak saját testük szerkezetét illetően és az

³² Uo. 70.

³³ Vö. Engels: *Anti-Dühring*; MEM 20, Budapest, 1963, 88.

álom jelenségének hatása alatt azt képzeltek, hogy gondolkodásuk nem testük, hanem valamely külön lélek tevékenysége, amely e testben lakik és a halál után elhagyja azt.

Később ez már *kezdt tudatosulni*. Nem tudunk egyetérteni Öjzermannal a nézetével, hogy a filozófia alapkérdése tudatosult formában sokáig nem vetődött fel még a filozófia történetében sem. Az más kérdés persze, hogy mennyire teljes és pontos volt ez a tudatosulás. Tény viszont, hogy pl. az ókori kínai filozófiában már az i.e.V. században leírták: „Kételkedést támasztanak az égalatti tömegekben s oda juttatják az égalatti sokaságot, hogy senki sem tudja már eldönteni, vajon léteznek-e szellemek vagy sem. *Mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk a kérdést, hogy szellemek léteznek-e vagy sem.*”

Teljes élességében, persze, valóban csak akkor vetődhetett fel, amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából.

A filozófiai rendszereket alapvetően a társadalom fejlettsége, az osztályérdek határozza meg, s ezek határozzák meg *döntően* alapkérdésének formáját is. A középkorban például a vallás uralma az adott társadalom állapotán nyugodott. Ebből következett a filozófiának a vallás alá rendelése és az is, hogy alapkérdésének döntő eleme tulajdonképpen így hangzott: „isten teremtette-e a világot vagy sem?” A polgárság világi gondolkodásának is társadalmi okai vannak alapvetően, így annak is, hogy filozófiája jórészt világi, s alapkérdése is leveti a vallásos mezt. Ez jelentkezik már Duns Scotusnál: „Vajon nem tud-e az anyag gondolkodni?”

A filozófia alapkérdésének formája függ a különböző és ellentétes filozófiai irányzatok milyenségétől is. Ez a lényeges gondolat Öjzerman fontos alapelvei közé tartozik. *Az objektív idealizmus* általában kifogásolja a filozófia alapkérdésének mint az „anyag—tudat viszonyra” vonatkozó kérdésnek a megfogalmazását, mondván, hogy az már a megoldást is tartalmazza. „A lét és a gondolkodás” viszonyára kell kérdezni, — állítják, s ez érthető is. Az „anyag” nem teszi lehetővé azt, hogy beleértjük istent is, a „lét” viszont igen. A szubjektív idealizmusban és a vulgármaterializmusban — mivel ellentétes alapról ugyan, de lényegében tagadják az anyag—tudat különbségét — az alapkérdésben a hangsúly a különbségre kerül: „van-e az anyagtól különböző tudat”, vagy „van-e a tudattól, az érzettől különböző, azon kívül létező anyag?”

Végül, a legmesszebbmenőkig egyetértünk Öjzermannal abban, hogy a filozófia alapkérdését tulajdonképpen minden filozófia valamilyen módon megoldja, hogy alapvetően csak első következetes és lényegében ellentétes megoldása lehetséges, és hogy ez képezi a tartalmát a fő filozófiai irányzatoknak. Megítélésünk szerint azonban a filozófia alapkérdésének megoldásait nemcsak a kérdésfeltevés és a filozófiai irányzatok kapcsolatában lehet és kell vizsgálni. A megoldás a filozófia tárgyára, annak központi tartalmára, az anyag—tudatra is vonatkozik, annak ilyen vagy olyan tükröződése is. Ennek megfelelően valamennyi filozófiában, valamilyen formában van az *anyag—tudat viszonyt tükröző elméleti alaptétel* is. (Abban igaza van Öjzermannak: nem biztos, hogy — formálisan is — kiinduló tétel, sőt az sem biztos, hogy egyetlen tétel és az sem, hogy a megoldást közvetlenül, direkt formában fejezi ki.)

Azt mondhatjuk, hogy ahogyan az alapkérdés tárgya is, úgy az alapkérdés is komplex, s megoldása is összetett. Az alapkérdés négy fő elemét alkotó kérdések mindegyikének is *alapvetően* csak két következetes megoldása lehet. Ami az eredendőségre vonatkozó kérdést illeti: a következetes filozófia monista. A monizmus pedig szükségképpen követeli meg, hogy a két legalapvetőbbben különböző viszonyában az egyiket „szubsztanciálisnak”, tehát elsődlegesnek, a másikat ebből valónak, másodlagosnak tekintse. Mivel az ilyen létezők száma csak kettő, a megoldás is csak kétféle és egymással homlokegyenest ellenkező lehet. Az anyag—tudat különbségére, mint a legmélyebb (de korántsem csak abszolút) különbségre vonatkozó kérdés esetében is, az *alapvető* válasz csak vagy e különbség elismerése, vagy pedig tagadása lehet. Az azonossággal, az azonosítással kapcsolatos kérdések („megismerhető-e a világ?”; „az anyag vagy a tudat szűnhet-e meg?”) döntően kétféle és ellentétes megválaszolása szintén könnyen belátható.

Fontosabb ennél az, hogy az alapkérdést alkotó négy kérdés megoldása között — a valamennyire is következetes filozófiákban — *összhang* áll fenn. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy minél inkább megvan ez a megegyezés, elméletileg annál következetesebb filozófiáról van szó és minél kevésbé van meg, annál következtelenebből.

Az eredendőség kérdésének olyan megoldása, miszerint az anyag elsődleges, a tudat másodlagos, az anyag—tudat különbségének mint a lét legmélyebb különbségének elismerését vonja maga után. E nélkül az anyag valamely két formájának viszonyát éppúgy lehetne alapviszonynak tekinteni, mint az anyag—tudat viszonyt. Ha a tudat az anyagból lett — s bár mélyen, de nem csak abszolút módon különbözik tőle — a tudat a világot megismerheti. Ha az anyag a „szubsztanciális” létező, akkor azt a tudat nem szüntetheti meg, de az anyag a tudatot, — igen.

A tudat elsődlegességét valló következetes irányzatok szintén elismerik az anyag és a tudat különbségét mint a lét legmélyebb különbségét. Itt a továbbiakban a probléma általában abból adódik, hogy ezek a filozófiák lényegbeli különbséget tételeznek a világot, az anyagot teremtő szellem és az emberi tudat között, s az előzőt tartják abszolútnak. Ebben az esetben csak azok a filozófusok állhatnak azon az állásponton, hogy a világ az emberi gondolkodás számára is megismerhető, akik végül is a világszellem és az emberi szellem azonosságát állítják (Hegel).

Az alapkérdésen belül az eredendőségi kérdésnek van centrális helye. Ezért ennek megoldása határozza meg döntően és *alapvetően* a filozófiai irányzatok tartalmát és jellegét. A két filozófiai alapirányzaton belüli, két-két főirányzat különbsége főként az anyag — tudat különbségére vonatkozó kérdés megoldásával függ össze. A különbség abszolútizálása dualizmushoz, relativizálása — az eredendőségi kérdés megoldásától függően — vulgármaterializmushoz, illetve szubjektív idealizmushoz vezet.

*

Korántsem érintettünk T. Ojzerman könyveiben felvetett valamennyi problémát, s mint már jeleztük, az érintett kérdéseket sem minden vonatkozásukban. Így is látható azonban, hogy milyen sokrétű, gazdag, gondolatébresztő művekkel van dolgunk. Ha ezzel együtt helyenként reflexióinkban mégis a kritikai észrevételek dominálnak, az is több tekintetben a szerző érdemének tudható be.

A MARXI TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI RENDSZER KEZDETÉRŐL

(Ágh Attila: „Az őstörténet aktualitása”, Kossuth, Budapest 1973.)

SZABÓ MÁRTON

Könyvének címében Ágh Attila filozófiai és őstörténeti problémák elemzését, kifejtését ígéri. Ezt az „ígéretét” meg is tartja, mégis mindjárt előjáróban le kell szögeznünk azt a véleményünket — úgy hisszük a szerző nézeteivel összhangban —, hogy ebben a műben a primátus nem az őstörténeté, hanem a filozófiáé. „Szakmai” hovatartozását illetően tehát *filozófiai* művet tart kezében az olvasó, amely sokkal inkább az őstörténeti kutatások *tudománytörténetét* mutatja be, mintsem részletes megállapításait. Ennek ellenére a mű az őstörténeti kutatások egyfajta *szintetizálását* is nyújtja. Ágh Attila ugyanis annak a többé-kevésbé ismert, de nem eléggé hasznosított ténynek az igen tudatos konkretizálását végzi el könyvében, amely szerint az őstörténeti megállapításoknak rendkívül nagy a filozófiai relevanciájuk, mivel az ember genezisének, egyáltalán az ember—természet viszonyának strukturális és genetikai megítélése a történetfilozófiai koncepciók lényegét érinti.

Könyvének első fejezetében a szerző nagy tudományos tényanyagon éppen azt bizonyítja, hogy az őstörténet különböző szaktudományainak művelői milyen erősen kötődtek filozófiai elméletekhez, hogy a filozófia története során milyen gyakran hivatkoztak a filozófusok az őstörténet megállapításaira (az őstörténet tárgykörét érintő hipotézisekre) mint a társadalom- és történetfilozófiai nézetek *alaptényeire*. Így aztán a kifejezetten szaktudományi őstörténetek és a filozófiai őstörténeti megállapítások története döntően a társadalom- és történetfilozófiai nézetek *alaponulatának* a története.

*

Ebben a sorban helyezkedik el a marxizmus őstörténetelmélete is, amelynek elemzése a szerző alapvető célkitűzése. Így természetesen nem korlátozza magát arra, hogy pusztán bemutassa Marx, Engels őstörténeti kutatásait, hanem döntően arra törekszik, hogy felvázolja a marxizmus történetfilozófiai rendszerének rekonstrukciójához szükséges *módszertani elveket*. Ennek a célnak rendelődik alá az igen gondos, filológiai alaposágú szöveg-elemzés, amely csupán eszköz Ágh Attila számára ahhoz, hogy tisztázza-kibontsa azt a történetfilozófiai relevanciát, amit Marxnak és Engelsnek ezek a nézetei tartalmaznak.

Az *autentikus* marxi és engelsi nézetek rekonstruálása során a szerzőnek a filozófia „sok vihart megélt” problémáival kellett szembenéznie, és csak helyeselhetjük, hogy következe-

tesen végigviszi, mintegy módszertani alaptényként kezeli ezekkel kapcsolatos álláspontját — véleményünk szerint az itt egyedül lehetséges helyes felfogásmódot. Nevezetesen azt, hogy Marx és Engels nézeteinek *fejlődését nem lehet formálisan értelmezni, úgy tehát, mintha* egy helyes és mindent tartalmazó alapelvből dedukció útján jutottak volna el az újabb és újabb részmegállapításokhoz. Ez a fejlődés tartalmi, ami annyit jelent, hogy nézeteikben mindvégig jelen van ugyan a helyes alapelv, de ez részleteiben folyton *korrigálódik és gazdagodik* — egy folytonos önjavító és gazdagodó folyamatban nyeri el teljes kidolgozottságát.

Könyvének második fejezetében elemzi a szerző Marx őstörténet-elméletének fejlődését, azt a szellemi utat, amelynek során Marx fokozatosan meghaladja az őstörténetre vonatkozó korabeli hibás nézeteiket, mindenekelőtt a hegeli állam-társadalom azonosítást és a patriarchális elmélet evidenciáit. Ennek a szellemi útnak az alábbi nagyobb szakaszait különbözteti meg szerzőnk, már az elnevezésekkel is utalva a marx-i őstörténet-elmélet egy-egy fejlődési periódusának fő jellegzetességére: 1. a patriarchális törzsiség szakasza 1845—1849, 2. a „keleti közösség” szakasza 1850—1859, 3. a „nyugati közösség” szakasza 1860—1880, 4. az elsődleges alakulat elmélete 1880—1883.

Elemzésében Ágh rámutat, hogy őstörténeti munkásságának egy-egy adott időszakában Marx mindig bizonyos problémákra koncentrált — a munkásosztály forradalmi gyakorlatára által felvetett éppen aktuális kérdések teoretikus megválaszolására —, ezért *csak* egyetlen marx-i mű még helyes megoldásai sem adják a teljes őstörténet-elméletet, hanem ezt csak az *életmű egésze* nyújtja. Ilyen szempontból viszont a szerző jogosan tulajdonít kitüntetett szerepet a „Zaszuľics-fogalmazványok”-nak, mivel ezeket Marx élete végén írta, és ezekben a *küteljesedett elmélet* birtokában ad választ egy politikai problémára, nevezetesen arra, hogy az orosz faluközösség, az obscsina közvetlenül „átvihető-e” a szocializmusba.

A szerző kiemeli, hogy Marx mindegyik „Zaszuľics-fogalmazványt” azzal indítja; a „Tőké”-ben ábrázolt fejlődés csak a tipikus és nem az általános útja a fejlődésnek. Az orosz obscsina tehát ennek az általános, de nem tipikus fejlődésnek az egyik esete. De így már a kérdés természetesen nem az, hogy miért van pl. obscsina, hanem az, hogy miért van kapitalizmus, tehát *milyen körülmények teszik lehetővé és szükségessé a fejlődés tipikus útjának kibontakozását*. Azaz: itt a fejlődés általános és tipikus útjának megtalálása azonosasága és különbsége a központi probléma. Ezzel szűnik meg végérvényesen Marxnál az ősi társadalom ábrázolásának differenciálatlansága, azaz az ősi lét lényeges belső tagoltságában (és így külső elhatárolódásában) mutatkozik meg. Egyben ezzel tetőződnék be a háromszakaszos történelmi modell megragadására tett előző marx-i kezdeményezések is; az ősi társadalom mint az elsődleges alakulat elkülönül a későbbi osztálytársadalmaktól mint másodlagos alakulattól, és Marx számozását folytatva így lesz a harmadik alakulat a kommunizmus. A három alakulat további alapformációkra, ez pedig formációk sorára oszlik. Ez a marx-i formáció-elmélet váza, és ennek alapján jellemzi az őstörténetet Marx elsődleges alakulatként.

Az első alakulat — összegzi a szerző — Marx elemzésében *két alapformációra* bomlik: a *vérségi-archaikus* és a *faluközösségi-földközösségi* alakulatra. Az előbbi közvetlen létfenn-tartási egység a közös földtulajdon, a közös munka és a közösségi elsajátítás révén. Az utóbbi területi alapon szerveződik. Utat tör benne a magánmunka és a magánelsajátítás, ezért mint a magánmunkák összefoglaló egysége, a közösség csak közvetett létfenn-tartási egység. Az archaikus állapotokhoz képest itt már mód nyílik az egyéniség fejlődése számára is. Ez a falu- és földközösségi állapot egyben a *közvetítő* állapot a tipikus út felé, a magasabb területi egységek (város) és a fejlettebb termelési mód felé a magánbirtoklás és magánmunka győzelme révén. Ugyanakkor bizonyos körülmények között az elsődleges alakulatban a *közösségi elem* győz az egyéni elem felett; ez következik be az ázsiai faluközösségekben is, ami által önmagát újratermeli, nincs áttörés a tipikus fejlődés irányába.

Úgy hisszük, már az eddigiekből is kitűnik: „Az őstörténet aktualitása”-nak témája, a marxizmus őstörténet-elmélete, a marxizmus történetfilozófiájának alapvető problémakörét involválja; nevezetesen a *formáció-elméletet*. Hiszen a kezdeti állapotok helyes leírásának kérdésköre az emberi történelem helyes szakaszolásaként lehet csak értelmes, azaz egy helyes formáció-elmélet rekonstruálásának a problémájaként: úgy, ahogyan Marx az őstörténetet, azaz az első formációt leírta és a történelem menetébe, a formációk sorozatába illesztette.

Ezen a ponton is kiviláglik, hogy a marx-i történetfilozófia központi kérdése a formáció-elmélet. Miért? Mert a valóságos történelem dimenziójának, a legátfogóbb konkrét totalitásnak az alapvető megítélését jelenti, azt a szférát, ahol az elmélet egészének helyesége eldől. A történetfilozófiai összefüggések, kategóriák a formációk rendszerében konkre-

tizálódni, vagyis itt konfrontálódni a kategóriák a valósággal. Ágh Marx-elemzésének egyik leglényegesebb eredménye ennek a ténynek a tudatos alkalmazása, és ezzel kapcsolatban annak a meggyőző bizonyítása, hogy Marx a történelem *valóságos tényeiből* alkotta meg *rendszerét*, mégpedig olyan módon, hogy minden helyes, az ősi állapotokra vonatkozó szaktudományos felfedezés beépült a rendszerébe. Így teljesedett ki élete végére ez a rendszer, és végső soron nem létezik egyetlen olyan ősi és „nem ősi” *konkrét közösség* sem, amely saját lényege szerint „ne férne bele” a marxi történelem szakaszolásába, formáció-elméletébe.

Ágh Attila elemzésében Marx formáció-, és őstörténet-elméletét tehát fejlődőnek, azaz a „Zaszuľics-fogalmazványok”-kal kiteljesedőnek tekinti. Talán érdekelte volna azonban az is az olvasót, hogy ez a kiteljesedett elmélet hogyan „értelmezi át” a hozzávezető utat. Azaz a „Zaszuľics-fogalmazványok” alapján mi az, amit a korábbi formáció-elméletekből el kell „vetni”, és mi az, amit meg kell tartani. Mivel a szerző azt tűzte ki célul, hogy bemutassa a marxi őstörténet- és formáció-elmélet fejlődését, ezért azok a mozzanatok lettek hangsúlyosak elemzésében, amelyek a fejlődést, a továbblépést demonstrálják. Egyetértünk a könyv írójával abban, hogy a „Zaszuľics-fogalmazványok” tartalmazzák Marx „megoldott” formáció-elméletét, de csak vázlatosan, csak az alapvető tételeket illetően. Úgy hisszük, hogy a formáció-elmélet „teljes gazdagságának” azok a „jó megoldások” is részei, amelyeket Marx megelőző műveiben munkált ki. Ezeknek a számbavétele természetesen csak „post festum”, a kiteljesedett elmélet ismeretében lehetséges, és külön feladatot, de „Az őstörténet aktualitása” által adott Marx-elemzés szerves tartozékának tűnik.

■ Amit Ágh Attila ilyen értelemben összegez, azok döntően *módszertani összefüggések*, sőt véleményünk szerint ezek alkotják könyvének egyik legfontosabb gondolatkörét. Ezen formáció-elméleti módszertani alapelvek szerint az ember – természet viszony döntő momentumából, a munkafolyamat dialektikájából és ontológiájából adódóan minden közösség a maga objektivációs gyakorlatában magában hordja a fejlődés elvont lehetőségét. Az elvont lehetőség konkrét realizálásához a természeti környezet kedvező feltételei szükségesek. Így az emberiség a földön a forma-variánsok széles körét valósítja meg. A történelmi fejlődés igazi szükségszerűsége az, hogy az optimális feltételeknek valahol mindig találkozni kell, és ezáltal létrejön a valódi történelmi fejlődés, az emberiség fejlődésének *tipikus útja*. Ezek a formák azonban mindig egymással *érintkezve* léteznek, aminek révén végül is *egységes* emberi fejlődés jön létre. Ágh három pontban foglalja össze a történetfilozófiának ezeket a módszertani alapelveit: „A marxi történetfelfogás... a következő alapelvekből kiindulva írja le a világtörténelmi fejlődés mint világtörténelemmé válás 'mechanizmusát', dinamikáját: 1. az emberi történelem egységének elve, 2. az egyenlőtlen fejlődés elve, 3. az érintkezés elve.” (203.; kiemelés — Sz. M.)

A természeti-földrajzi környezet determináló szerepe itt valóságos tartalommal rendelkezik. Közismert dolog, hogy ez a *vulgarizáló* marxista történetfilozófiai irányzatokban „kiiktatódott” mint olyan tényező, amely végső soron nem határozza meg az emberiség fejlődésének egységes útját. Paradox, hogy végül is tényleg így van, csak hogy ez a konklúzió nem választható el attól a neki ellentmondó ténytől, hogy a természeti környezet minden *konkrét közösség* létében és fejlődésében lényeges determináló. Maga Marx így vizsgálta ezt a kérdést, emeli ki igen nyomatékosan ezt a tényt Ágh Attila. Hiszen például ott, ahol a természet készen kínálja adományait, kevésbé fejlődik az emberiség, mint ott, ahol a természettel meg kell küzdeni. Ennek ellenére „*kedvezőtlen*” *feltételek sehol sem akadályozhatják* meg a fejlődést, mert az érintkezés révén mindenhová közvetítődnek az emberiség által objektivált eredmények. Így konkretizálódik, így egységesül az azonos lényegű, de különböző konkrét determináló tényezők hatásának kitett emberi közösségekben elvontan meglevő fejlődési lehetőség. (Tehát nem eleve egységes az emberiség.) Döntően a kapitalizmusban tétéleződő világpiac és világerintkezés révén kezdődik el ez az egységesülés, de csak a munkásság osztályharcával és mozgalmával (kommunizmus) teljesedik ki. Amiért is a munkásmozgalom (és filozófiája) számára a történelem csak mint világtörténelem létezik, és így *mindenkor aktuális a letűnt múlt* mint a jelenhez vezető út, és aktuális az *élő múlt* mint a letűnt múlt továbbélése, mint a vele való szerves egységesülés gyakorlati-politikai feladata.

*

Könyvének *harmadik fejezetében* Ágh Attila *Engels őstörténeti munkásságát* elemzi. Megítélésünk szerint elemzésében az alábbi három momentum a legfontosabb.

Az egyik *Marx és Engels őstörténeti munkásságának lényegi azonossága*. Ezt a tényt gazdag konkrét anyagon bizonyítja „Az őstörténet aktualitása”. Ugyanakkor ennek a lényegi azonosságnak az alapján nyílik lehetőség a közöttük levő tényleges eltérések feltárására

is. Ez abban jelentkezik, hogy Marx rendszeres történetfilozófia kifejtésére törekedett, egy olyan formáció-elmélet felépítésére, amelyben az őstörténet is „benne van” mint az egésznek a része. Engels munkássága ebben a vonatkozásban kevésbé kidolgozott, bár a totalitás nézőpontja kezdettől a kortársak fölé emeli. (212.)

A második momentum az, hogy az Engels őstörténeti munkásságában központi jelentőségű „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című írás alapgondolatainak megítélésében az a perdöntő; a mű nem egy rendszeres formáció-elmélet igényével íródott, hanem közvetlenebbül kapcsolódik a mozgalom aktuális politikai-ideológiai szükségleteihez. Bár sokan úgy tekintik, mint a marxizmus *egyetlen* rendszeres őstörténeti munkáját, ez a mű valójában sokkal inkább történelmi esszé, vitairat, amelyben Engels csak egyes problémákra koncentrál. Önálló mű, amelynek alapgondolata a monogám család, a magántulajdon és az állam civilizációbeli szentháromságának a leleplezése. Ez a magyarázata pl. annak, hogy miért mellőzte Engels az ázsiai problematikát, egyáltalán az általános utat a tipikus javára. Művének vitairat jellege, politikai funkciója nem igényelte a leágazások figyelembevételét, a problematika teljes, részletezően elemző feldolgozását.

És végül így válhat érthetővé az ún. *Morgan-problematika*. Közismert a marxizmus történetének az a „hagyománya”, amely a valóságosnál nagyobb szerepet tulajdonít Morgannak; jelentőségét tekintve túlközelíti őt Marxhoz és Engelshez. Ágh Attila kísérletet tesz ennek a legendának a felszámolására. Gondos elemzéssel egyrészt azt mutatja ki, hogy Marx és Engels is igen *kritikusan* ítélték meg Morgant, akinek ugyan nagy érdemei vannak a családtörténet megalkotásában, de ő csak az egyike volt azoknak az őstörténészeknek, akiknek munkáiról Marx részletes konspektusokat készített. Érthető, hogy Engels a marxi kézíratos hagyatékból miért a morgant használta fel: éppen a család kérdése volt az az egyik gondolatkör, amelynek polemikus kifejtésével Engels úgy látta, „borsot törhet Bismarck orra alá” (300.).

•

Nem hisszük, hogy ennek az igen alapos szövegelemzéssel megírt könyvnek megközelítőleg is válaszolni tudtuk volna minden fontos és a marxista történetfilozófia rekonstrukciójának feladatát új szempontokkal gazdagító megállapítását; az itt leírtaknál sokkal több van „Az őstörténet aktualitása”-ban. A mű egésze azt bizonyítja, hogy a szerzőt *alapvetően* a marxi történetfilozófiai rendszer rekonstrukciója érdekli itt is csakúgy, mint más műveiben. Ez a célkitűzés túlzás nélkül tekinthető jelentős vállalkozásnak, ugyanakkor a marxista filozófia egyre halaszthatatlanabb feladatának. Ágh Attila könyve értékes hozzájárulás ehhez az ügyhöz; egyrészt a marxi formáció-elmélet első szakaszának, az őstörténetnek a felvázolása révén, másrészt azoknak a módszertani elveknek a leszűrése révén, amelyek segítségével a többi alakulat is úgy írható le, mint az egységes történelmi folyamat része és szakasza.

G. HAVAS KATALIN: „FORMÁLIS LOGIKA”

(Kossuth Könyvkiadó 1973, 334.)

SOLT KORNÉL

Nem régen a modern logika (másként: szimbolikus vagy matematikai logika) magyar irodalmában hézagpótló mű jelent meg, *G. Havas Katalinnak* a címben jelzett könyve. A szerző sokéves egyetemi oktatói munkájának és egyéb tudománynépszerűsítő előadásainak a tapasztalatait felhasználva, olyan logikai kézikönyvet bocsátott közre, amelyet egyaránt haszonnal olvashat a szakember, a logikából vizsgáló egyetemi hallgató és az érdeklődő olvasó.

A könyv a következő fejezetekre oszlik: I. A logika tudományának tárgya. II. Az ítéletek durvaszerkezetének logikája. III. A fogalom. IV. Az ítéletek finomszerkezetének logikája. V. A deduktív rendszerek. VI. A reduktív következtetések. VII. A logikai törvények. — Röviden ismertetjük a mű lényeges tartalmát.

I. A logika tudományának tárgya

A gondolkodás célja: igaz ismeretek szerzése. Igaz ismereten az olyan gondolatot értjük, amelynek a tartalma megfelel a valóságnak. (Az „igaz” fogalmának részletes elemzése nem a logika, hanem az ismeretelmélet feladata. A logika — ebben a tekintetben — az ismeretelmélet megfelelő megoldására támaszkodik.) — A gondolat a nyelvben ölt testet. A szerző kitér a gondolkodás és a nyelv viszonyának a modern szemantika körébe tartozó számos problémájára.

Ebben a fejezetben áttekintést kapunk a logika történetéről is *Arisztotelésztől* napjainkig. A szerző elemzi azokat az okokat, amelyek a matematikai logika kialakulásához vezettek. Megmutatja, hogy a modern formális logika a hagyományos logikánál magasabb szinten alkalmaz szimbólumokat, s hogy e szimbólumok alkalmazásával, minőségileg új használati módjával vált a modern logika valóban korszerű, a hagyományos logikát továbbfejlesztő logikává. „Ezt bizonyítja — írja — először is az, hogy az összes hagyományos logikai következtetésmód érvényességét a megelőző igazolásoknál egzaktabb módon bizonyítja. Másodszor, számos olyan következtetési eljárás érvényességét is igazolja, amelyek a hagyományos logikában fel sem merültek. Továbbá kapcsolatot teremt a logika és a gyakorlati élet, a technika szükségletei között.” (19)

Bemutatja a modern logika egyre bővülő tematikáját. Képet nyújt gyors fejlődéséről. De megmutatja azt is, hogy téves a hagyományos (Arisztotelészen alapuló) logika és a modern logika szembeállítás, az előbbi eredményeinek lebecsülése. A modern logika a hagyományos logika eredményeire támaszkodik. A szerző vizsgálja a *formális* és a *dialektikus logika* viszonyát, kitér azokra a félreértésekre, amelyek ebben a kérdésben tapasztalhatók.

II. Az ítéletek durvaszerkezetének logikája

Vannak elemi és összetett ítéletek. Az ítéleteknek logikai értékük van: azok vagy igazak, vagy hamisak (ti. a kétértékű, ún. „alternáló” logikában). Egy elemi ítélet logikai értéke nem függ más ítélet logikai értékétől. Ezzel szemben az összetett ítéletek logikai értéke komponenseik logikai értékének a függvénye. Ebben a fejezetben az olvasó megismerkedik az igazságfüggvény fogalmával, majd — számos szemléltető példa alapján — a kijelentéskalkulus műveleteivel, amilyenek pl. a negáció, a konjunkció, a megengedő diszjunkció stb. A szerző részletesen foglalkozik az ítéletek közti azonosságokkal. Megvilágítja a logikai formulák három típusának sajátosságait. Ezek: *a) az érvényes formulák (tautológiák)*, amelyek komponenseik logikai értékétől függetlenül mindig igazak, *b) a kielégíthető formulák*, amelyeket lehet igazra, de lehet hamisra is interpretálni és *c) a kielégíthetetlen formulák* (kontradikciók), amelyek mindig hamisak.

Bepillantást nyújt az ítéletek durvaszerkezetén alapuló *következtetések* elméletébe. Megmutatja, hogy egy következtetés akkor érvényes, ha az azt kifejező materiális implikáció érvényes formula. Az olvasó mechanikus eldöntési eljárásokat (táblázatos módszer, normálformára-vezetés) ismer meg arra nézve, hogy egy következtetés érvényes-e.

III. A fogalom

Bemutatja a fogalom sajátosságait. (Mi a fogalom tartalma? Mi a terjedelme? Mi értendő a fogalom tartalmának és terjedelmének fordított viszonyán?) A fogalom terjedelmi (extenzionális) sajátosságainak megértése céljából ismerteti az osztályokkal végzett műveleteket, amilyenek pl. a komplementum-, az unió-, a metszetképzés stb. Így válnak érthetővé az összetett fogalmak képzésének különböző módjai. A fogalmak lehetséges kapcsolatait nagyszámú diagram szemlélteti.

Kitér a *predikábilis* és az *impredikábilis* fogalmak problémáira. Egy impredikábilis fogalom nem állítható önmagáról. Pl. a „zöld színű tárgy” fogalma nem zöld színű tárgy. A predikábilis fogalom viszont önmagáról is állítható. Pl. a „tudati jelenség” fogalma maga is tudati jelenség. Ez vezet a következő, Russell-féle antinómiához. Tegyük fel ezt a kérdést: milyen fogalom az „impredikábilis” fogalom? Vajon predikábilis-e vagy impredikábilis? Ha azt válaszoljuk erre a kérdésre, hogy predikábilis, akkor megvan az a sajátossága, amelynek alapján ezt a fogalmat megalkottuk. Ez a sajátossága pedig az, hogy az „impredikábilis”. Tehát: *ha ez a fogalom predikábilis, akkor az impredikábilis*. — Ha viszont azt állítjuk, hogy ez a fogalom impredikábilis, akkor nincs meg az a sajátossága, amelynek alapján a fogalmat megalkottuk. Tehát: *ha ez a fogalom impredikábilis, akkor predikábilis*.

Bemutatja a fogalmak különböző fajait (az általános, az egyedi és az üres fogalmakat; a konkrét és az absztrakt fogalmakat). — Elemzi a *definíció* problémáit (a definíciók típusait, a definíciós hibákat) és a *felosztást*.

IV. Az ítéletek finomszerkezetének logikája

A predikátumlogikában már nem az elemi ítélet a legkisebb egység, hanem magát az ítéletet is tovább bontjuk alanyra és állítmányra. Az elemi ítéletek igazsága annak a függvénye, hogy lehet-e állítani az ítélet alanyáról az állítmányt.

Bemutatja Arisztotelész logikájának egyik legjelentősebb részét, a kategorikus szillogizmust. Az osztálylogika eszközeivel elemzi annak alakzatait és módozatait. Látjuk, hogy a modern logika nem cáfolja, hanem csak továbbfejleszti Arisztotelész tanítását. A szerző megmutatja (*Lukasiewicz* nyomán), hogy miként torzította el a skolasztika az arisztotelési szillogiztikát.

A megfelelő általánosítások után megismerteti az olvasót a predikátumok logikájával és ennek keretében a *relációs* ítéletekkel (mint amilyen pl. a „Júlia szereti Rómeót”, vagy „a Gellérthegy alacsonyabb, mint a Kékes” ítéletek). Kitűnő didaktikai érzékkel, lépésről lépésre haladva, vezeti be az olvasót a logikának abba a nem könnyű ágába, amely a kvantorokat és a kvantorműveleteket (univerzális és egzisztenciális kvantifikáció) tárgyalja.

A predikátumkalkulusban az *eldöntésképrobléma* nem megoldott — ellentétben a kijelentéskalkulussal. Vagyis: nincs olyan általános módszer, amellyel a predikátumkalkulus bármely formulájáról el lehetne dönteni, hogy az mindig igaz formula-e (tautológia-e). Bemutatja *Alonso Church* tételét. Vizsgálja ennek a tételnek az ismeretelméleti jelentőségét és cáfolja az idealizmusnak azt a téves nézetét, mintha *Church* tétele az agnoszticizmust igazolná.

V. A deduktív rendszerek

E fejezet ún. *metodológiai* problémákat tárgyal. A metodológia a tudományos rendszerek felépítésének és tételei bizonyításának módszereit vizsgálja. Képet kapunk arról, hogy mi a bizonyítás, melyek annak a sajátosságai, milyen elvek szerint építhetők fel deduktív tudományos rendszerek. — A *bizonyítás* valamely tétel igazságát megalapozó eljárás. Minden bizonyítás *tézisből* és *érvekből* (argumentumokból) áll. A *tézis*: a bizonyítandó tétel. Az *érvek*: a tézist alátámasztó tételek. A bizonyítási eljárás az érvek kikeresésével kezdődik. Érvként tapasztalati tényeket és logikailag megalapozott ítéleteket (axiómákat és definíciókat) lehet felhasználni. — A bizonyítási eljárás második szakasza az a *következtetés*, amely megmutatja az érvek kapcsolatát a tézissel. Az alkalmazott következtetések összességét nevezzük a *bizonyítás formájának*. A bizonyításnál felhasználjuk a helyes következtetéseknek azt a tulajdonságát, hogy ha a premisszák igazak, akkor a zárótétel is igaz.

Ismerteti a direkt és az indirekt bizonyítást, a direkt és az indirekt cáfolatot. (Az indirekt bizonyítás egyik faja az ún. *ellenkezőjével való bizonyítás*. Ekkor a tézis igaz voltát a tézisnek ellentmondó ítélet megcáfolásával bizonyítjuk be.) Megmutatja a bizonyításban előforduló főbb hibákat. (Ilyenek pl. „a tézis felcserélése”, „az alapvető tévedés”, „a körbenforgó bizonyítás”, „a non sequitur” stb.)

Az axiomatikus-formalizált rendszerek elméletének kidolgozása *Frege* munkásságával vette kezdetét. A szerző bemutat több ilyen rendszert (így *Whitehead–Russell*, továbbá *Frege* axiómarendszerét). — A szintaktikai rendszerek jeleknek jelekkel való kapcsolatából kiépített, interpretálatlan rendszerek. — Vizsgálja a deduktív axiómarendszerek tulajdonságait (az ellentmondásmentességet, a függetlenséget, a teljességet). Bemutatja *Kurt Gödel* tételét, amely szerint egyetlen rendszer ellentmondásmentességét sem lehet magán a rendszeren belül bizonyítani, hanem csak egy másik axiómarendszer (egy metarendszer) segítségével.

VI. A reduktív következtetések

A kijelentéskalkulus és a predikátumkalkulus körében egy érvényes következtetés zárótétele — ha a premisszák igazak — szükségszerűen igaz (mindig igaz). Ezzel szemben a reduktív következtetések csak azt igazolják, hogy ha a premisszák igazak, akkor a zárótétel *valószínűleg igaz* (a zárótétel nem lehet szükségszerűen hamis). Hasonló következtetések zárótétele tehát csupán *hipotézis*. A következtetéseknek ez a típusa a tudomány fejlődése szempontjából rendkívül hasznos. A szerző megmutatja, hogy a szillogisztikus (tehát

a logikailag szükségszerű) következtetések mellett ismert nem-érvényes következtetések egy része elfogadható redukzív következtetésként.

Az „induktív következtetés” és a „deduktív következtetés” megkülönböztetése két felosztási alapon, más-más értelemben történhet. Az egyik értelmezés szerint induktív következtetés az, ami logikailag szükségszerű, deduktív következtetés az, ami logikailag nem szükségszerű. Ezen az alapon megkülönböztethetünk logikailag szükségszerű (szillogisztikus) és redukzív következtetéseket. A másik felosztás, ill. értelmezés a következtetés irányán alapszik. A következtetés vagy az egyestől halad az általános felé, vagy az általánostól az egyes felé, vagy a premisszák és a konklúzió az általánosság azonos szintjén helyezkedik el. E felosztásból kiindulva meg lehet különböztetni induktív, deduktív, vagy traduktív következtetést. Az iránya szerint induktív, deduktív vagy traduktív következtetés lehet logikailag szükségszerű, vagy lehet redukzív. A redukzív következtetéseknek tehát van induktív és nem-induktív faja. Az előbbinél a zárótétel általánosabb a premisszáknál, az utóbbiakra ez a tétel nem áll. — Ez a fejezet bemutatja még a *teljes indukciót* (ami nem tévesztendő össze a matematikai teljes indukcióval), a *nem-teljes indukciót* és az *analogikus* következtetést.

VII. A logikai törvények

A könyv utolsó fejezete egyrészt a *mindig-igaz ítéletek* természetével foglalkozik, tehát az ún. tautológiákkal. (Ezeknek egy logikai rendszeren belül azért van heurisztikus értékük, mert belőlük — más tételekkel összekapcsolva — új tételek vezethetők le.) Másrészt a formális logika *alaptörvényeivel*, így az *azonosság*, az *ellentmondás* és a *kizárt harmadik* törvényével. Megmutatja a formális logika alaptörvényeinek viszonyát a dialektikus gondolkodáshoz.

*

G. Havas Katalin könyve áttekintő képet nyújt a modern logika jelentős területéről. Közérthetően, kiváló didaktikai érzékkel, élvezetes stílusban, gazdag példaanyaggal illusztrálva, a szemléltetés eszközeit sokoldalúan felhasználva ismerteti meg az olvasót annak a tudománynak számos eredményével, amely napjainkban egyre több szaktudomány területén válik nélkülözhetetlenné. A szerző sikerrel oldotta meg azt a célját, amelyet könyvének előszavában így fogalmazott meg: „A könyv a filozófiában már járatos olvasóhoz azokat a modern logikai ismereteket kívánja eljuttatni, amelyek nélkül ma már aligha lehetséges korszerű filozófiai műveltség. Számít továbbá azokra az olvasókra is, akik a matematikai logika kalkulusait már ismerik.”

Könyvének egyik értéke, hogy az nem „puszta logikát” nyújt, tárgyát nem önmagába zárt „szaktárgyként” kezeli, hanem feltárja a kérdések ismeretelméleti és filozófiai vonatkozásait is. Így — munkáját olvasva — nem valamilyen „afilozofikus logikával” ismerkedünk meg.

A könyv előnyösen egyesíti az elméleti igényességet és a gyakorlati használhatóságot. (A fejezeteket feladatok zárják le, amelyekben az olvasó ellenőrizheti az anyag megértését. Kár, hogy a feladatokhoz nem csatolt megoldást. Ez az önálló tanulás érdekében szükséges lett volna.)

Úgy véljük, hogy a könyv címe nem mindenben fedi a címnél gazdagabb tartalmát. Talán megfelelőbb lett volna a „Modern logika” cím. Ma általában elfogadott az, hogy „formális logikán” a *deduktív következtetések elméletét* értik. Emellett megkülönböztetnek *szemantikát* és *metodológiát*. A könyv széles körben tárgyal szemantikai és metodológiai problémákat. Ezért a „Formális logika” cím (ebből a felosztásból kiindulva) szűknek látszik. — Más felosztásban „formális logikán” a logikának a dialektikus logikán kívüli részét értik. A könyv azonban — a „formális logika” ezen szélesebb értelméből kiindulva is — többet ölel fel, mint amennyit a cím jelez, mert — pl. a fogalmak fejlődésének, a logikai alapelvek sajátosságainak bemutatásánál — bőven tartalmaz a dialektikus logika körébe tartozó fejtegetéseket.

Összegezve: ennek az új logikakönyvnek a tanulmányozása bizonyára hasznos mind a szakemberek, mind az érdeklődő, művelt nagyközönség számára. Egyaránt felhasználható az egyetemi logikaoktatás és az önképzés céljára.