

BÉKÉS EGYMÁS MELLETT ÉLÉS ÉS IDEOLÓGIAI HARC

Reflexiók az 1973. évi Várnai Filozófiai Világkongresszusról

FARKAS LÁSZLÓ

I

1. Mikor H. Kissinger kijelentette, hogy a békés egymás mellett élés elvi lehetőségére és gyakorlati szükségszerűségére támaszkodó erőfeszítéseket és eredményeket politikai ellenfelek és ideológiai ellenségek vetélkedése, harca kíséri, nem egy polgári ideológiai irányzat feladatát nehezítette meg.

Ezeket az irányzatokat gyűjtőfogalommal az ideológiai konvergencia irányzatának lehetne nevezni. Ugyanis a polgári politikai, közgazdaságtani, filozófiai irányzatok egész sora a szocialista-marxista és a burzsoá eszmék egybehangolásának, közelítésének, ötvözésének szükségességét és lehetőségét hangsúlyozta, ami — szerintük — a békés egymás mellett élés érdekében tett erőfeszítések hatékonyságának releváns tényezője lenne. Kissinger nyilatkozata zavarja azoknak az akár jószándékú, de következményeiben végül is a modern és céltudatos diverziót szolgáló ideológusoknak a munkáját, akik nem győzik követelni az eszmék, a nézetek szabad áramlását gátló rendszabályok, szűrők felszámolását.

Kissinger javaslata viszont galvanizálja a burzsoázia nyílt, kendőzetlen ideológiai prókátorainak aktivitását. A XV. varnái filozófiai világkongresszuson a konvergencia híveinek munkafeltételei kedvezőbbek voltak. A kongresszus óta eltelt fél esztendő ugyanis felszínre hozta az imperialista világrendszer akkor még többé-kevésbé lappangó gazdasági recessziójának és politikai ellentmondásainak heveny jellegét. Ennek a kóros gazdasági-politikai folyamatnak ideológiai tükröződése annál is inkább paradox, mert maguk a felelős burzsoá intézmények és személyiségek egyike-másika a gazdasági depressziót szinte hisztérikus nyilatkozatokkal a valóságosnál riasztóbbnak tüntetik fel, ugyanakkor mások ezekkel párhuzamosan tudatos vagy saját magukat is rossz lelkiismerettől félrevezetve (de mindenképpen kényszerűen megosztva a feladatkört), a gazdasági depressziót és politikai zavart és ellentmondásokat esetlegesnek, a szubjektív tényezők szabályozó szerepének hiányosságából magyarázható és így feloldható jelenségként mutatják be.

2. Az ideológiai harmadik út keresésére, mely útban a kapitalista és szocialista mellékutak, ill. a polgári és marxista eszmei áramlatok konvergálhatnának, szemléletes használati utasításokat ajánlott a kongresszusnak a svájci filozófus és természettudós, H. Mercier: „Ha a múlt században egy híres szerző a nép ópiuma elnevezéssel bélyegezte meg a vallást — és tette ezt bizonyos megalapozottsággal, tekintettel, hogy a vallást nem önmagáért, nem mint olyat támadta, hanem azért a sajátos hatásért, ahogyan az bizonyos köröket érintett —, úgy ma ingadozás nélkül kijelenthetem, hogy nem egy szempontból a tudomány, mely áltudománnyá és babonává változott, szol-

gál ópium gyanánt ugyancsak a népnek. Ebben a vonatkozásban a marxista társadalom éppoly vétkes, mint a kapitalista társadalom, mivel mindkettőben olyan tőkét csináltak a tudományból, mely az igazi mellett pl. hamisított pénzt is tartalmaz". (I. 39. old.) Ez a hamis pénz a maga módján mindkét társadalomban megfertőzte az „igazi” erkölcsöt.

Mindkét rendszer pozitivistá sciéntizmusa — Mercier szerint — gátolja, sőt feloldja a szubjektivitást és a szemlélődést, amelyekre pedig az embernek mindenekfelett szüksége van. A megújult filozófia, melyben a szubjektivitás és a szemlélődés ismét polgárjogot nyer, a szellem dinamikájává válik minden ember számára. A szellem egyensúlyának biztosítása azt feltételezi, hogy a különböző világrendszereket, a kapitalizmust és a marxista (!) társadalmakat, antiszciantista és antipozitivistá egységes társadalmi-gazdasági alakulat váltsa fel.

Talán felesleges hangsúlyozni, hogy Mercier a termelési eszközök tulajdonviszonyának kérdését nem feszegette, még csak nem is érintette. Mivel szerinte sem az ember, sem az isten nem tárgya a tudománynak, csakis a filozófia — ami nem tudomány — illetékes a sciéntizmus—pozitivizmus szolgáltatát lényegében mellőzve a holnap ún. humanista társadalmának stratégiáját ki-munkálni. Erre a feladatra a filozófia — annak ellenére is alkalmas, hogy nem maga kutatja, tárja fel az értékeket. „A filozófiai életvitel módja ezekben a kutatásokban elkötelezett és kritikái, minden felelősséget vállal a szeretet közvetítésével. Ebben az értelemben a filozófia integrális logika, valamint egzisztenciális kötelék.” Az új filozófiában találkozik és feloldódik a szellem békességében a tudomány, a művészet, az erkölcs és a belső szemlélődés négy vizsgálódási áramlata. (30.)

Ha Mercier gondolataiból kihámozzuk a lényegét, nem nehéz belátni, hogy a (szak)tudomány illetékességének határát a neopozitivistá elvárásoknak megfelelően beszűkíti, annak ellenére, hogy a pozitívizmust, illetve az ún. sciéntista neopozitívizmust kritikával illeti. Itt voltaképpen a marxizmusnak azt az antikantiánus és antipozitivistá következtetését veszi célba, mely szerint a társadalom- és benne a személyiségelmélet problémáit nem lehet a metafizika szférájába utalni. Az ideológiai békés egymás mellett élés feltétele tehát az ún. marxista pozitivistá sciéntizmus feladása lenne, hiszen ha a marxista ideológia tudományos jellegű, akkor ópiumként szerepelhet, márpedig ez ellentétes a szeretettel, humanizmussal, az emberiség miatti aggodással.

3. A tudományos-technikai forradalom és a személyiség viszonyának elvont és konkrét társadalmi viszonyokból kiemelt vizsgálata, amely Mercier gondolatmenetére is jellemző, ismételten visszatért e problémakört érintő polgári szerzők előadásaiban. Köztük hasznosnak tűnik külön is foglalkozni José Sanabria (Mexikó) dolgozatával, melyben a polgári humanizmus és a strukturalista antihumanizmus szembesítése jellemző módon jut kifejezésre.

Sanabria csatlakozik az egzisztencialista Heideggernek ahhoz a megállapításához, hogy „soha sem tudtak kevesebbet arról, hogy mi is az ember” (I. 377.), mint a mi korszakunkban. A szerző rosszállólag jegyzi meg, hogy nap mint nap növekszik azoknak a száma, akik az ember problémáját a figyelem háttérébe igyekeznek szorítani, mi több pl. M. Foucault azt állítja, hogy az ember, mivel istent megölte, maga is halálra van ítélve: az ember el fog tűnni. A Foucault-féle sciéntista strukturalizmus és hasonló eszmei irányzatok — folytatja Sanabria — azért jutottak el az antihumanizmus pesszimizmusához, mert a megismerés egyetlen eszközét a tudományban vél-

ték megtalálni. „Márpedig a tudomány lényegében a valóság részleges magyarázata”; csakis a jelenség, a külső (felület) megkülönböztetésére képes. „A tudomány képtelen a létet megragadni” (I. 379.), és hozzáteszi: „Tapasztaltuk, hogy tudósok, akiknek lángelméjéhez nem fér kétség, a tudományból átléptek a misztikába, ahogyan azt Newton és Einstein tették; rabul ejtette őket az egység és a szépség magasabbrendű látomása, melyek már nem tartoznak a tudományhoz. Más szóval a tudomány csak a hogyannal játszhat, de sohasem érhet a *mi ez-hez* és a *miért-hez*.” (I. 378.)

„A technika az ember műve . . . az ember és a természet közötti közvetítők szabadságának és hatalmának kifejeződése . . . Az emberi alkotás, a technika elszakad az embertől és rákényszeríti magát . . . az ember számára elidegenültséggé válik, de ez nem a technika vétke, az ember a bűnös, aki nem tudta és nem akarta uralma alá hajtani a technikát” (I. 379.) — idézi Sanabria Ortega y Gasset gondolatait.

A mi időnk nagy kérdése: mivé válik az ember. A mi korunk emberének prométheuszi komplexuma van, mindazonáltal nem találta meg a boldogságot. A technokrácia korszakában a válaszáadás a nagy kérdésre mind sürgetőbbé válik: meg kell szüntetni az anyag uralmát a szellemen, az egyéniség méltóságát pedig visszahódítani, hiszen az első technikai forradalom leértékelte az emberi energiát, ma pedig a kibernetikai forradalom térhódítása az emberi agyat — állítja a szerző.

4. A technika és az ember kapcsolatával foglalkozott a kongresszuson a görög Jan Theodoracopoulos, akinek gondolatait bizakodóbb tónusa előnyösen különböztette meg Sanabriaéitól, noha a technikát ő sem helyezte el a társadalmi viszonylatok rendszerében. Viszonylagos derűlátása így az utópizmus és a polgári konvergencia elméletébe torkollik. Szerinte korunk embere minden elidegenítő következmény ellenére ember marad, „az általa alkotott gépek és mechanikai eszközök szépségei továbbra is érdeklődéssel és élvezettel töltik el, mi több a technika a világ iránti új beállítódást, új tudatot eredményezett, a technika egyesítette az emberiséget”. Ez az első egyesítés tényleges lépés a lényegi egység felé, mely egység nem ismer ideológiai fogalmakat és nem ismeri azok magyarázatát, akik „hegemón” jelzővel páváskodnak. A technika ekképpen egyesítve a népeket, megvalósítja azt, amit Hegel a „szellem cselekvésének nevezett”. (I. 391.)

A parancsnoklás nem a technika sajátja, hanem az erkölcsben gyökerezik. Az erkölcs forrása pedig az emberi szellem. Annak ellenére, hogy az „ipari országokban” a lelki élet sorvad, és az emberi lényeg veszély fenyegeti, az ember leküzdheti a technika fenyegetéseit lelke emberi lényegének hatalmával.

5. A polgári ideológusok tanulmányaiban, előadásaiban igen gyakran egymással összefonódva, egymást kiegészítve jutottak kifejezésre a neokantiánus, neopozitivisták és egzisztencialista-humanisták gondolati folyamok. Ez az eklekticizmus a fentieknél is világosabban nyilvánul meg az olasz Evandro Agazzi munkájában, aki egyértelműen kijelenti, hogy „az értékek világa nem tárható fel tudományosan”. (II. 149.) Hiszen — folytatja — a neopozitivisták tudományelmélet szellemének és betűjének megfelelően: az értékek világa nem rendelkezik az empirikus verifikálhatóság feltételeivel, melyek nélkül pedig semmiféle tudomány nem építhető fel. Emellett az értékekhez való elkötelezettség abszolút jellegű és teljes, ezzel szemben minden tudományos kijelentéssel kapcsolatban szükségszerű a hipotetikus feltételezettségből eredő

relativizmus. A tudományos tételek falszifikálása megköveteli a tételek módosítását, és súlyos hiba a tényeket a falszifikált tételek keretébe szorítani, márpedig az értékek esetében az a kötelező feladat, hogy javítsuk a tényeket, kényszerítsük ki a realitás módosulását, hogy az minél közelebb kerüljön az értékek képviselte eszményhez. (II. 149.) Az értékek világát a tudományos-technikai civilizáció elködösítette, az utóbbi években azonban lassan-lassan újra kapcsolatot teremtünk ezzel a világgal. Ez a kapcsolat-felvétel nem jelentheti azonban a tudomány leértékelését és az irracionális eluralkodását, hiszen szerinte a kritikai ráció elmélkedése nélkül képtelen szembesíteni az értékeket és a tényeket.

II

1. Kétségtelen, hogy nem egy polgári ideológus, számos reális — a gazdasági-társadalmi élet változásait tükröző — probléma felvetésével és megválaszolásának törekvésével részben pozitív szerepet játszott a kongresszuson. Akár Mercier, akár Sanabria előadására gondolunk, nem lehet nem észrevenni pl. helyes, találó észrevételeiket a technika elidegenedéséről és az ún. „emberi lényeket” elidegenítő hatásáról, figyelemre érdemesek részeredményeket felmutató megoldási kísérleteiket. Sanabria előadásában azonban, aki olyan irracionalista — kifejezetten retrográd egzisztencialista — filozófusokat, mint Heidegger, Ortega y Gasset, idéz meg tanúként a technokratizmus elleni perben, nehéz megragadni azt a pillanatot, amikor saját reális gondolatai összefolynak az egzisztencializmus főáramlatával.

2. Mint már erre utaltunk, a polgári ideológusok többségének előadásában uralkodó szerephez jutott az eszmei pluralizmus, illetve eklekticizmus (ösztönös természettudományi materializmus, vallásos vagy ateisztikus egzisztencializmus, neopozitivizmus, neokantianizmus, strukturalizmus). Különös szenvedéllyel védelmezték a pluralizmus jogosultságát, a személyiség szabadságának autonómiáját, forrását és eredményét látva benne. Pl. az UNESCO képviselője azt bizonygatta, hogy „az igazságot” egyetlen ideológiai irányzat sem tartalmazhatja. Az igazság feltárása a különféle irányzatok az idealista és a materialista irányzatok találkozásának és közös erőfeszítéseinek terméke lehet csak. Természetesen még ebben a következtetésben is található az igazságnak bizonyos töredéke. A felszólaló célja végeredményben azonban az ideológiai békés egymás mellett élés elvi „megalapozása” volt. Csakúgy, mint ahogyan ezt szolgálta P. Ricoeur francia filozófusnak az a megjegyzése, hogy a materializmus és idealizmus szembeállítását, a filozófiai irányzatok minősítése „elavult törekvés”, mi több „elavult” az ateizmus fegyverkészlete, mióta a transzcendentális teológia helyett a tudományra, különösen az Einstein-féle általános relativitás elméletére, a vallás modern formáját felépíthették. Ebben annyi a figyelmeztető igazság, hogy az ateizmus és általában a polgári ideológia elleni harc régi fegyverkészletét szakadatlanul meg kell újítani a szaktudományok sokoldalú és intenzív tanulmányozásának eredményeképpen. Világosan látni kell azonban, hogy az ideológiai békés egymás mellett élés jelszavának illetve a pluralizmus polgárjogának meghirdetése — egyes szerzők kétségtelen jószándéka ellenére — a marxista ideológia tudatos vagy nem tudatos diszkvalifikálásának álcázását szolgálja.

3. A neopozitivizmus ismert elméleti és ontológiai dichotómiája — mely a lényeg és a jelenség, az elvont elméleti és az empirikus megismerés szét-

szakítása kísérletében és szembeállításában jut kifejezésre — egyes polgári szerzőknél az ún. scientizmus „leküzdésével” párhuzamosan éppen az elvont antropológisztikus humanizmus védelmezésének eszközeként szerepel, más szerzőknél éppen fordítva — a reakciós elkötelezettség lazítását, gyengítését szolgálhatja.

Ismeretes pl., hogy Teilhard de Chardin kezében a fenomenalisztikus-empirikus tudományelméleti módszer a tudomány tényleges eredményeinek védelmét szolgálta, azokét, melyek a Vatikán illetékeseit nyugtalansággal töltötték el. Teilhard azt tanította, hogy a tudomány csak a fenomének vilá-gával foglalkozhat, a transzcendens terület a teológia és az intuíció hatás-körébe tartozik. A neopozitivisták dichotómia, illetve a fenomenalizmus tehát viszonylag pozitív törekvéseket is takarhat, de közvetve kiszolgálhatja (a dichotómia vagy áldichotómia) az ultrareakciós irracionalizmust, pl. a heideggeri ontológiát, neonietzscheanizmus aktivizmusát.

III

A marxista szerzők, előadók közül azokat mutatom be, akiknek a tanulmányai különösen tanulságosak lehetnek a békés egymás mellett élés és az ideológiai harcból következő gyakorlati tennivalók megvilágítása és tervezése szempontjából.

1. „A technika humanizációjának problémája” c. tanulmányában M. Mityin (SZU) szembeállítja a technika szerepéről vallott polgári felfogást a marxizmus koncepciójával, kimutatja, hogy a polgári szerzők egymástól sokszor számottevően eltérő szemléletűk, illetve részlegesen szembenálló probléma-megközelítésük ellenére végeredményben azonos frontvonalakon helyezkednek el, mivel egyikük sem vállalkozik arra, hogy a technika szerepét és fejlődését a reális társadalmi-gazdasági viszonyokból vezesse le, értelmezze. A technika szerepének értelmezésében — szerinte — két alapvető polgári irányzat rajzolódik ki napjainkban: a „racionalista-technokratikus és az irracionalista-antropológiai”. (I. 349.)

Az irracionalista-antropológiai irányzat filozófiai tartalmának egzisztencialista töltése a legnyilvánvalóbb. Az egzisztencializmus szenvedélyesen követeli a „technika humanizációját”, hiszen az „egzisztencia”, az ember mint olyan („önmagáért létező”) szorongásának, szenvedésének szakadatlan forrása az elidegenült és fenyegető technikai szféra. Amennyiben a technika — a maga elvontságában — az ember elidegenedésének forrása, úgy a társadalmi-gazdasági alakulatok lényegétől, különbségétől függetlenül kell megkísérelni a „technika humanizációját”. (A technika egzisztencialista értelmezése végső soron feltöltődik az irracionalizmus szükségszerű kísérőjével, a pesszimizmussal, másfelől — úgy gondolom, nem nehéz belátni — segítséget nyújt a technokrata nézetek és közvetve a technokratikus konvergencia-elmélet ideológiai megalapozásához is: már pusztán annak a feltételezésnek következtében, hogy a technika „a” társadalomtól mint olyantól — függetlenül minőségi specifikációjától — végzettszerűen elidegenedik.)

Mityin részletesen elemzi azokat a polgári ideológiai irányzatokat, melyek a marxizmusba „technikai messianizmust” látnak bele (M. Heidegger), következésképpen a marxizmus tudományos előrelátást „technikai profétizmus” címkével látják el. Valójában „a marxizmusnak semmi köze a történelem technológiai koncepciójához”. (I. 249.)

Mityin helyesen látja Fromm „psichoantropológiai, neofreudista humanizmusának” lényegét, melynek forrása közös a konvergencia elméletével: nevezetesen a kapitalista és a szocialista rendszer minőségi azonosítása (mindkettő „technikai társadalom”). A társadalmak elvont, absztrakt értelmezése az ember elvont szubjektív-idealista koncepciójához vezet. Fromm szerint az „ipari társadalom” humanizálásának lehetősége adva van; hiszen nincs másról szó, mint az „emberi energia” felszabadításáról és aktivizálásáról, ami megszabadítja a személyiséget jelentéktelenségének érzésétől.

Mityin felsorolja a technika humanizálásának reális feltételeit és lehetőségét:

- új társadalmi viszonyok alapján megszüntetni az ember elidegenedését,
- magának a technikának belső struktúráját, társadalmi jellegét átalakítani,
- az emberi környezet kedvező átalakítása a kapitalista társadalmi-gazdasági alakulat keretei között megoldhatatlan.

2. Erich Hahn (NDK) „Technika és szubjektivitás” c. tanulmányában más megközelítésben, de lényegében a Mityin által meghatározott két polgári filozófiai irányzat kritikai elemzésére vállalkozik. A technikát a polgári gondolkodók gyakran a fejlődés alapvető meghatározójának tekintik: a technikát a társadalmi élet struktúrájának és jellegének alapdeterminánsává emelve, a „modern” társadalmak minőségi különbségeit olyan általános terminus mögé rejtik, mint „ipari társadalom”, „posztindusztriális társadalom”, „technokratikus korszak” stb. A technika állítólag leépíti és feloldja az olyan hagyományos társadalmi életfolyamatokat, mint az ideológia. — A racionalizmus válna az egyetlen gondolati és eligazító módszerré. (I. 311.)

Minél jelentősebb szerepkörhöz jutnak a tudományos-technikai forradalom olyan irányzatai és diszciplínái, mint a rendszerelmélet, a kibernetika, a játékelmélet, a funkcionalizmus, a marxizmus polgári kritikusai szerint mindinkább csökken a társadalomfejlődés olyan hajtóerőinek szerepe, mint az osztályharc. Az állampolgárok és a politikusok mozgásterét tehát mindjobban behatárolják az ún. szakkényszerek és szaktörvényszerűségek. (Ebből az elemzésből kiderül, hogy az átfogó konvergencia-elmélet és a strukturalizmus kölcsönösen segítik egymást — megalapozva, illetve kiegészülve a scientista neopozitívizmussal.)

Itt ismét utalok arra, hogy a kongresszuson polgári szerzők egész sora fellépett a pozitívista scientizmus antihumanista, illetve az ún. antropológiai-egzisztenciális értékeket lekicsinylő, vagy diszkvalifikáló ítéletei, kijelentései ellen — nemegyszer úgy, hogy a neopozitívizmus és a „filozófiai antropológia” frigyének lehetőségét, illetve szükségességét védelmezték.

„A filozófia pozitívista-analitikus korlátozása — írja például Ervin László (USA) — a filozófust triviális logikai gyakorlatra kárhóztatja” (I. 87.), pedig a filozófusnak nem szabad felhagynia felfedező, alkotó, az emberi szempontból fontos életproblémák kutatásával. A „rendszer-filozófia” — melyet Ervin László mindenekelőtt Bertalanffy „új természetfilozófiájának” homológjaként dolgozott ki — nyitott eszmerendszer, melyben helye van az emberpszichikai-belső tapasztalatoknak, az erkölcsnek, beleértve a vallásos tapasztalatokat, melyeket az egyoldalú neopozitívizmus metafizikai, értelmetlen problémaköröknek nyilvánít. A „rendszer-filozófia” — folytatja a szerző — csupán a neopozitívizmus egyoldalúságát küzdi le, hiszen maga is a rendszerelmélet, a kibernetika és általában a szaktudományok legújabb eredményeinek alapjára épül fel. (Ervin László rendszer-filozófiájában a tudományok

neopozitivisták és a személyiség elvont antropológiai koncepciója mint egymás ellentétes másai, kiegészítői egyaránt helyet kapnak, de teljesen ki-szorulnak a termelési viszonyok meghatározta társadalmi struktúrák sajátos karakterisztikái.)

E. Hahn viszont éppen azt bizonyítja, hogy a technika és a szubjektivitás, a tudomány és a személyiség viszonyát csakis a társadalom valóságos életének objektív, tudományos, más szóval marxista elemzése képes adekvát módon vizsgálni és feltárni:

a) A marxizmus kimutatta, hogy a társadalmi alakulatok fejlődését természet-történeti folyamatként kell értelmezni. (I. 314.) Ebben a fejlődési folyamatban az ember mint legfőbb termelőerő alkotó szerepkört tölt be.

b) Elméleti hiba a technika hatását nem közvetített hatásnak értelmezni; ez a közvetítés csakis a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus kölcsönhatásának konkrét elemzésével tárható fel és érthető meg.

c) A fentiek alapján derül fény a tudatos, gyakorlati tevékenységre, konkrétan a személyiség valóságos alkotó tevékenységének jellegére, szerepére, hatékonyságára, valamint a személyiségnek mint fő termelőerőnek fejlődési módjára, feltételeire. (I. 314.)

A tudományos-technikai forradalom nem semleges társadalmi folyamat, ellenkezőleg: a társadalmi-gazdasági alakulattól függően különböző következményekkel jár a politikai, szociális terület és a személyiség fejlődésére egyaránt (a tudományos-technikai forradalom semlegességének hangoztatása a többi között a konvergencia-elmélet „hitelesítésének” célját is szolgálja).

3. Az elemzés konkrétságának fent ismertetett követelményét más megfogalmazásban fejti ki N. Illarionov (SZU): a technikai változások elvont analízisből nem vonhatunk le következtetéseket az átalakulás, a fejlődés társadalmi minőségére vonatkozóan. (I. 319.) Különösen szembeszökő egyes fejlődő országokban a technikai modernizáció hatásának különbözősége, attól függően, hogy a vezető elit osztály jellegének, az uralkodó ideológiának megfelelően hogyan használják fel a tudományos-technikai forradalom eredményeit. (Uo.) Adott körülmények között minden pozitív következményen túl a tudományos-technikai forradalom a fejlődő országokban a csoport-stratifikáció olyan módosulásához is vezethet, mely a társadalmi antagonizmusok súlyosbodását eredményezheti.

4. A. Kosing (NDK) azt fejtegette, hogy a technicista koncepció, mely homályba rejti a termelési viszonyokat és ezzel együtt az osztályantagonizmust, valamint a kapitalista és szocialista rendszer antagonizmusát, alkalmas a konvergencia-elmélet legkülönbözőbb válfajainak kimunkálására. (I. 337.) A technicista koncepcióknak optimista válfaja a tudományos-technikai forradalomtól az ember igényeinek minden oldalú kielégítését várja és összekapcsolja az elvont humanizmus elvárásaival; ezzel szemben a pesszimista irányzat a tudományos-technikai forradalomban az elidegenedés szükségszerűen erősödő forrását látja — és elvitatja ennek alapján a szocialista humanizmus lehetőségét is. A társadalmi gyakorlat arról tanúskodik, hogy „a társadalmi-technikai forradalom és a szocialista humanizmus között szétválaszthatatlan kapcsolat van”. (Uo. 338.)

A technika elvont lebegtetése a társadalom reális élete felett a polgári humanistáknak lehetőséget ad arra, hogy sajátos kategóriák mögé rejtsek olyan kategóriákat reális kölcsönhatásukat, mint a technika és termelési viszonyok.

5. „Az ember és a technika” c. tanulmányában pl. Miquel Mansur Kuri

(Mexikó) a technika és az erkölcs szembesítő elemzéséből levont következtetésekkel javasolja „a társadalomnak (mint olyannak) emberi problémáit, gondjait megoldani, orvosolni — Terápiás következtetések levonása csak akkor lehetséges — állítja a szerző —, ha a technika és az erkölcs hatókörét értelmesen korlátozzuk, az értékek hierarchiájában ezeket megfelelően rangsoroljuk; de mindehhez elengedhetetlen, hogy a szellem birodalmát a testi birodalommal együtt ismerjük el, a szabadság birodalmát a szükségszerűségével, az elmélkedés (spekulativness) birodalmát a gyakorlatéval, a transzcendentálisét az immanensével. (I. 344.)

A „szellem”, pontosabban az emberi tudat szerepének kérdésével több marxista szerző közvetlenül is foglalkozott a kongresszuson. Közülük különös érdeklődésre tarthat számot a szovjet Sz. Archipcev tanulmánya a tudat aktivitásáról, alkotó szerepéről. (E tanulmány tartalmazza az olyan idealista szellem-értelmezés implicit bírálását, mely többek között Kuri tanulmányának lényegi mondanivalóját is jellemzi. Archipcev Leninnek abból az ismert tételéből indul ki, melyet a hegeli logika tanulmányozása során fogalmazott meg: a tudat az objektív valóságot nemcsak tükrözi, hanem teremt is.)

A szerző e tétel materialista értelmezésén keresztül kritizálja a tudat szerepével kapcsolatos tudománytalan, nem marxista felfogásokat.

A Marx előtti materialisták fogyatékosága ebben a vonatkozásban a tudat alkotó jelentőségének fel nem ismerése volt. Az idealizmus viszont az anyag alkotó erejét a tudatnak tulajdonítja — következésképpen az idealizmusban racionális megfogalmazást nyer a semmiből történő teremtés teológiai tézise. (II. 15.)* A Marx előtti filozófusok ingadoztak a tudat passzív visszatükröző tulajdonságának, illetve a tudat demiurgoszi erővel való felruházásának elismerése között.

A tükröződés elméletének modern „humanista” kritikussai, illetve tagadói nemcsak Leninnek a hegeli logika olvasása közben leírt tételének egyoldalú értelmezésére támaszkodnak, hanem Marx egyik „Feuerbach-tézis”-ére is, nevezetesen arra a marxi gondolatra, hogy a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk.

A marxizmus a fenti problémát a filozófia alapvető kérdése materialista, tehát tudományos megoldásának keretei között vizsgálta — „csak ezen az alapon válik lehetővé a gondolkodás alkotó jellegére vonatkozó kérdés megoldása” (II. 17.) Archipcev a félreértések elkerülése végett külön is hangsúlyozza, hogy: „A visszatükröződés elsődlegessége az alkotás viszonylatában éppoly szükségszerű igazsága a materializmusnak, mint a természet elsődlegességének elismerése az emberhez és gyakorlati tevékenységéhez viszonyítva”. (II. 17.)

A tudat alkotó jellege tudományos értelmezésének elengedhetetlen feltétele a tudományok által igazolt elmélet, mely szerint a gondolat alkotó jellege az ember tevékenységének egész rendszerében jut kifejezésre: „Az eszmék önmagukban semmit sem tudnak megváltoztatni”. (II. 18.)

A polgári humanista aktivizmus a tudat alkotó jellegének hegeli értelmezéséből indul ki; tagadja a tudat visszatükröző jellegét, az agnoszticizmus koncepció korszerű változatát használva fel. Ami a gondolat alkotó jellegét illeti, lát-nivaló, hogy a burzsoá rendszert védelmező, apologetikus eszmék és a forra-

* A II. kötet főbb témakörei: „Az ész és a tevékenység a világ megváltoztatásában”; „A filozófia a TTF folyamatában”; „A megismerés és érték a tudomány és technika korszakában”; „A megismerés struktúrája és módszerei a modern tudományban”. (Proceeding of the XVth World congress of philosophy Varna 1973) I—II. t.

dalmi ideológia között ebben a vonatkozásban is minőségi különbség van. (II. 18.)

6. Tartalmilag szorosan kapcsolódik Archipcev tanulmányának problematikájához a szovjet Sz. Brajovicsnak a *gyakorlat* kategóriáját elemző előadása.

A gyakorlat kategóriájának tartalmát különböző módon értelmezték és értelmezik. Jelenleg igen divatos a gyakorlat totális jellegének hangsúlyozása — aminek egyik lehetséges következménye, hogy válasz nélkül marad az a kérdés, vajon ez a totalitás szellemi vagy anyagi-e. A totalitás elvont hegeli értelmezése, amely azonosítja a gyakorlatot az ember minden tevékenység-fajtájának totalitásával, elködösíti, elrejteti a filozófia alapkérdését, az anyagi, gyakorlati és a szellemi folyamatok dialektikus megkülönböztetésének lehetőségét; ráadásul ez az irányzat a gyakorlatot központi kategóriának tételezve „utat nyit a szubjektivista antropológia számára”. (II. 22.) Az anyagi és a szellemi, a gyakorlat és az elmélet metafizikus szembeállítása viszont lehetetlenné teszi az emberi tevékenység társadalmi, történeti vizsgálatát és tényleges szerepének értékelését. „A forradalmi elmélet és gyakorlat közötti kapcsolat kiszélesítése és elmélyítése nem jelentheti különbségük összemérését”. (II. 23.) A gyakorlat önmaga által nem válik elméletté és közvetett kapcsolatuk nem tűnik el. A gyakorlat „totalitás” felfogásából a gyakorlat univerzalitásának, valamint szabadságának, alkotó és önalkotó képességének elvont értelmezése születik: „a gyakorlatra mint totalitásra vonatkozó afféle nézet sajátos keveréke a hegeli-egzisztencialista világertelmezésnek”. (II. 24.)

IV

A várnai filozófiai kongresszuson jelentős számú polgári ideológus dolgozatból kitűnt a neopozitívizmus és az „életfilozófia” összeolvasztására való törekvés, másfelől meglepően gyakori volt a marxista és polgári, illetve a materialista és idealista irányzatok elméleti szembeállításának gyengítését és pluralizálását célzó erőfeszítés is.

Mind a nyíltan marxistaellenes, mind a „harmadik” utat kereső — beleértve a „konvergenciát” szorgalmazó — irányzatok közös módszertani és ismeretelméleti jellemzője az a törekvés, hogy a fogalmakból kilúgozzák a megszüntetve-megőrzött sajátost. Ezzel a mutatóvánnyal meg is szabadultak a gondolati konkrét, a hierarchizáltan strukturált totalitás helyreállításának tudományos követelményétől. Maradnak a hiposztazált és abszolút elvontságukban minden manipulációra alkalmas kategóriák („modern társadalom”, „posztindusztriális társadalom”, moralitás, amoralitás, humanizmus...). A „Pozitivisták konvergencia” törekvések messzemenően igénybe vették a logikai-matematikai fogalmi apparátus adta lehetőségeket is — szükségképpen összekapcsolva a vizsgálódás történetiségének szinte teljes kikapcsolásával —: egyoldalúan alkalmazva, szinte abszolútizálva a szinkronia módszerét és a logikai módszert, a mennyiségi karakterisztikák segítségével homályba rejtve a minőségi meghatározottságot.

Mindebből érthetőleg kirajzolódtak valamiféle filozófiai „konvergencia”-elmélet néha eléggé követhető kontúrjai. A „filozófiai konvergencia”-törekvések (mint általában a konvergencia-elméletek) „fedezete” a kapitalista világrendszernek a II. világháborút követő gazdasági fellendülése, a konjunktúra és a viszonylagos egyensúly tartóssága volt. Tehát a marxistáknak különös gondot kell fordítaniuk a dialektika további művelésére, a vizsgálódás történeti-logikai egységének korszerű alkalmazására; a gondolati konk-

rét minőségi meghatározottságának kimutatását megkönnyítő tudományelméleti eszközök finomítására és gazdagítására, továbbfejlesztésére.

E tudományelméleti feladatok elvégzését és felhasználásának hatékonyságát megkönnyíti az a körülmény, hogy a két gazdasági-társadalmi vilárendszer minőségi különbségére a legújabb gazdasági-politikai-ideológiai történések élesebb fényt vetnek és újabb gyakorlati bizonyítékkal szolgálnak a marxizmus klasszikusai tanításának igazságtartalmára.

Nem szabad mindazonáltal megfélemlíteni arról, hogy a kapitalista országok konkrét viszonyai között a neopozitivizmus a reakciós elkötelezettség lazítását és álcázását egyaránt szolgálhatja, és a párbeszédet megkönnyítheti (csakúgy, mint az egzisztencializmus bizonyos marxizáló formái, melyek meghatározott értelemben konvergencia-elméleteknek is tekinthetők). Nyilvánvaló, hogy ez a járulékos szerepkör semmiképpen sem cáfolja a neopozitivizmus és az egzisztencializmus lényegében apologetikus, retrográd jellegének tényét. A várnai kongresszus anyagának tanulmányozása csak megerősíti a marxista kritikai elemzésnek azt az általános következtetését, hogy a neopozitivizmus (vele együtt a strukturalizmus) és az „életfilozófiák” (egzisztencializmus + teológia) komplementer viszonyban vannak. E viszony polgári ellenzői, maguk is igyekeznek — sikertelenül — ennek az ideológia-házasságnak a szükségszerűségét tagadni. (B. Rusell pl. szemrehányást tesz L. Wittgensteinnek, aki az etikát egyfelől a misztikus, „nem kifejezhető”, területre utasítja, azonban „ennek ellenére képes etikai nézeteinek kifejtésére”. Lásd L. Wittgenstein: „Logikai-filozófiai értekezés”, B. Rusell bevezetéséből, 106. old.)

Akármenyre is restelli a ruselli pozitívizmus az egzisztencializmust, mindenekelőtt a vallásos egzisztencializmust (de áttételesen az ateisztikus egzisztencializmust is), még a perszonalizmus és maga a teológia is egyetért a pozitívista Wittgenstein kijelentésével: „A térben és időben való élet rejtélyének megoldása téren és időn kívül van”. (Uo. 176.)

A várnai kongresszus anyagának tanulmányozása kétségtelenül bizonyítja, hogy a pozitívizmus felkínálta ezen lehetőséget a szerzők egész sora változatos módszerrel és változatos aspektusban fel is használta a tudományok kompetenciájának beszükkítésére, a transzcendencia „megmentésére”. Az ideológiai harcnak ebből a vonatkozásából adódó feladat fontosságára megemlítem hogy R. Garaudy (akinek csak a szelleme volt jelen Várnában) a maga részéről, mikor még „modern” marxista tógában tetszelgett, „A huszadik század marxizmusa” c. műve egyik fejezetében azt bizonygatta, miszerint a továbbfejlesztett marxizmus jellemzője, hogy magába emeli és asszimilálja a neofichteánus (egzisztencialista) és neopozitívista strukturalista irányzatok általa értékesíthetőnek deklarált gondolati anyagát. Ugyanakkor nyíltan védelmezte „a marxista transzcendencia” fogalmát. Később a cégért is kicserélte és visszatért a klasszikus teológia transzcendenciájába.

Az ideológiai harc szempontjából elsőrendű feladat a két fő polgári-filozófiai irányzat, a neopozitivizmus és az egzisztencializmus különbségében megtalálható azonosság és azonosságukban is meglevő számottevő különbség egyidejű és gondos elemzése. Ennek elengedhetetlen előfeltétele a társadalmi mozgás és a szaktudományok eredményienek szakadatlan, sokoldalú „nyomon” követő vizsgálata, elemzése és felhasználása a marxizmus fegyvertárának gazdagítására, továbbfejlesztésére, nem kevésbé a marxizmus három alkotórészének adekvátan változó munkamegosztása és dialektikus integrálása.