

SZEMLE

AZ ALKOTÁS DIALEKTIKUS LOGIKÁJA*

(Angel Benkov: „A tudományos és a művészeti alkotás logikája”)

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Angel Benkov professzor, a Kliment Ohridsky Egyetem Logika Tanszékének vezetője, a magyar filozófusok számára a kevésbé ismert külföldi marxisták közé tartozik, amit a bolgár filozófiai közeletben kifejtett tevékenysége egyáltalán nem indokol. Fő kutatási területe a logika, amelynek művelését nem választja el a dialektikus és történelmi materializmus egészének fejlődésétől, az aktuális világnézeti kérdésekkel való foglalkozástól. Nem sokkal Bulgária felszabadulása után közvetlenül bekapcsolódik az ideológiai harcba. 1945-ben Szófiában megjelent „A bergsonizmus Bulgáriában” című könyve. A logika iránti érdeklődését „A logika története”, „A logika”, „A gondolkodás és a nyelv”, „Az indukció elméletének alapvető problémái” című művei reprezentálják. Felismerve logikai nézetei szintézisének a szükségességét, 1971-ben kiadta „A dialektikus logika” című monográfiáját.

„A tudományos és a művészeti alkotás logikája” című munkájában a mai marxista filozófiai kutatás egyik időszerű problémáját, az alkotás folyamatát teszi meg a logikai elemzés tárgyává, azt a célt tűzve maga elé, hogy feltárja a tudományos és a művészi alkotótevékenység módszereit és törvényszerűségeit, logikai struktúráját. Tervbe vette továbbá a tudományos és a művészi alkotás folyamatának az összehasonlítását, azonos és különböző vonásaik megragadását.

Célkitűzése realizálásához Benkov keresi és meg is találja a megfelelő eszközöket, felismeri, hogy az alkotás, a mű formálódásának a folyamatát nem lehet a statikus vizsgálódás módszereivel, a formális logikával feltárni, s hogy a pszichológia mellett a *gondolkodás fejlődését nyomon követni képes dialektikus logikára is szükség van.*

A szerző könyvének első részében megvizsgálja a tudomány, a tudományos kutatás és a művészet, valamint a művészeti

alkotás fogalmait. Alkalmazza a dialektikus logika Marx által megfogalmazott alapelvét, amelynek megfelelően a tudományt nem pusztán eredménynek, hanem az ehhez vezető útnak is tekinti, és megkülönbözteti egymástól az objektív törvények visszatükrözését — a tulajdonképpeni *tudományt* — és a tények összegyűjtését, ami nélkül a tudomány nem létezik, de ami még nem tudomány, hanem csupán *tudományos tevékenység.*

Az empirikus és a teoretikus megismerést annak alapján különbözteti meg egymástól, hogy az első csupán a tények összegyűjtése, leírása, amíg a második azok interpretálása és általánosítása. Az empirikus megismerés nála csupán tudományos tevékenységnek számít, szemben a tudománnyal, a teoretikus megismeréssel. Kissé merevnek tűnik ez a megkülönböztetés, mivel az empirikus megismerés nem zárja ki magából az általánosítás lehetőségét, sem valóságát, továbbá a teoretikus megismerés sem csak a törvényszerűségek visszatükrözése: a tapasztalati oldalt megszüntetve megtartja, arról nem is szólva, hogy belőle indul ki. A tudomány egyéb ismérvei is egyaránt vonatkoznak a megismerés mind empirikus, mind teoretikus szakaszára, mindkét szakasz a valóság visszatükrözését, az ismeretek rendszerét jelenti stb.

A művészi és a tudományos alkotótevékenység közötti minőségi különbséget a szerző a tudomány és a művészet tárgyának és tartalmának eltéréseivel indokolja, erőteljesen hangsúlyozva ugyanakkor a visszatükrözésben és a gondolkodás logikai összefüggéseiben kifejeződő azonosságokat. Mind a tudományt, mind a művészetet Benkov a fogalmi visszatükrözés szférájába utalja.

Jól látja, hogy a művészi alkotótevékenységben a fogalmi tükrözés mellett rendkívül fontos szerepet játszik a művész érzelmvilága, valamint az érzéki megjelenítés. A társadalmi problémákat a művész is logikai formákban: fogalmakban, ítéletekben, következtetésekből ragadja meg, azonban fontos feladata e felismert lényeg

* Ангел Бънков: Логика на научно и художествено творчество. Издателство наука и изкуство София. 1974.

érzéki megjelenítése is. Ez nem jelenti a gondolatitól való elszakadást, ellenkezőleg, megtartásának, kifejezésének feladatát oldja meg. Benkov a következőket írja: „...nem szabad a művészi gondolkodást a fogalmi gondolkodással szembeállítani. A művész is fogalmakban gondolkodik... A művészetben az általános, a lényegi individualizált, tipikusként való ábrázolás.” (27.) Ezzel szemben „A tudományos gondolkodás az általánost, a törvényszerűséget tiszta formában, azaz a tárgy konkrét tulajdonságaitól megszabadítva fejezi ki...” (Uo.)

Figyelemre méltó a szerzőnek az az álláspontja is, amely szerint a tudományos és a művészi alkotótevékenységben ugyanazok az ismeretelméleti és logikai összefüggések vannak jelen: mindkét területen az anyagi objektum meghatározó szerepe érvényesül, a megismerés a konkrétól halad az absztrakt felé és emelkedik fel a konkrétéhoz, a gyakorlat azonos funkciókat tölt be mind a művészi, mind a tudományos megismerésben, hasonló az induktív és a deduktív módszerek felhasználása, a logikai törvények működése, a gondolkodás formáinak kapcsolata stb. A művészi alkotásban azonban az ismeretelméleti, logikai aspektus mellett az emóciók is beépülnek a tartalomba, ami a tudományos alkotásban megengedhetetlen, mivel benne a szubjektív momentumok számára nincs hely. Ebből fakad a tudományos és a művészi absztrakciók különbözősége, nevezetesen az, hogy az utóbbi tartalma nem tisztán fogalmi visszatükrözés, hanem egyben emocionális is. Benkov ismételt hangsúlyozza, hogy a művészetekben az emocionális oldal alá van rendelve a fogalmi gondolkodásnak, s hogy következőképpen a művészettel — a sajátosan esztétikai vonatkozások mellett — elsősorban nem a pszichológiának, hanem a logikának, nevezetesen a dialektikus logikának kell foglalkoznia. Ugyanis az utóbbi vizsgálja a gondolkodásnak az objektumhoz való viszonyát, az igaz és a hamis tükrözés problémáját, az igazság feltárását biztosító törvények, szabályok, műveletek sorát. Jóllehet a lelki jelenségeknek egymásra való hatását feltáró pszichológiai elemzés nem nélkülözhető a művészi alkotótevékenység bemutatásában, azonban alapvető oldala nem ez, hanem a lelki jelenségek belső kapcsolatának vizsgálatán túllépő logikai kutatás.

A tudományos alkotótevékenységet illetően a szerző magától értetődően elutasítja azt a felfogást is, amely szerint ebben a pszichológiai aspektus lenne a döntő. Bírálja az intuíción alapuló bergsoni elméletét, amely a logikai oldalt mellőzi s a tudományos feltárást valamiféle misztikus belátásra redukálja. Az ilyen elképzelésekkel szemben Ben-

kov mind a tudományos, mind a művészi alkotás folyamatában a gondolati munka primátusát emeli ki. Ugyanakkor nem tagadja a helyesen értelmezett intuíciónak szerepét és jelentőségét a felfedezés folyamatában. Érvelése meggyőzőbb lenne, ha az intuíción logikái, nevezetesen dialektikus logikai aspektusának a bemutatására is tett volna kísérletet. Ezt az elvárást az is indokolja, hogy a szerző a feltárási folyamatában a megismerés fejlődését tekintti alapvetőnek s ezért a *dialektikus logikának* — a kialakult, kész ismeretek törvényeit és struktúráit vizsgáló *formális logikával* szemben — fontosabb szerepet tulajdonít. Álláspontja szerint: „A formális és a dialektikus logikai törvények közötti különbség abban áll, hogy az előbbiek a kész ismeret, a gondolkodás struktúrájának a törvényei, az utóbbiak a változó, fejlődő gondolkodásé. Ez a fő különbség a formális és a dialektikus logika között.” (52.) Továbbá: „...a formális logika elemi logika, a dialektikus logika magasabb logika”. (66.)

Helyeselni kell Benkovnál az alkotótevékenység logikai és pszichológiai oldalainak a szétválasztását, még akkor is, ha a logikai oldalánál a dialektikus és a formális logika itt olvasható értelmezése problematikus. Ugyanis a szerző a dialektikus logika tárgyának jellemzésében a *gondolkodás tartalmi oldalát* figyelmen kívül hagyja és csupán a megismerés folyamat-jellegével hozza összefüggésbe. Ezzel a formális logika illetékességi körét is korlátozza, nem veszi figyelembe, hogy a kialakulatlan, érőben levő gondolatok is igénylik a formális logika törvényeit. Benkov a gondolkodás tartalmi aspektusát illetően fel sem veheti, hogy az intuíción — a pszichológiai elemzés mellett — a logikai vizsgálat illetékességébe is beletartozik. Ily módon a gondolkodás *tartalmi-logikai* oldalának figyelmen kívül hagyása nem csupán a logikai vizsgálat elsődlegességéről vallott álláspontját teszi sebezhetővé, hanem legyengíti a bergsoni intuíción elleni argumentációját is, hisz ebben az esetben még mindig nyitva marad az út a gondolkodás tartalmi oldalának nem-logikaiként — való megközelítése számára.

A szerző a továbbiakban megvizsgálja, hogyan működik a dialektikus logikai gondolkodás a *tudományos megismerés különböző szintjein*. A tudományos kutatás kezdetén a *probléma* felismerése és elemzése a legfontosabb feladat, mivel ez utóbbi teljesítése határozza meg a problémamegoldás útját és eszközeit. A „probléma”, amennyiben *objektív összefüggések* nem tudása: ontológiai, s amennyiben az objektív összefüggések *nem-tudása*: gnoszeológiai vonatkozású. A „probléma” e vonatkozások egységén

keresztül a régi és az új információk dialektikus ellentmondását jelenti, amelynek kifejlődése a *hipotézis* kialakulásának első szakaszával vág egybe.

A tudományos megismerés következő állomása a tudatosított probléma megoldásához szükséges *tények összegyűjtése*, amelyben a dialektika vagy a metafizika ösztönösen vagy tudatosan felhasználásra kerül. Ezzel kapcsolatban a szerző kiemeli, hogy a tudomány nem egyszerűen az empirikus adatok halmaza, még az adatgyűjtés szakaszában sem; az adatok kiválasztását és csoportosítását valóságos kapcsolataik szerint a dialektikus gondolkodás hozza létre. A tények osztályozása és általánosítása, a *hipotézis* és az *elmélet* alkotásán keresztül a teoretikus megismerés szintjére vezet el, ahol a tudomány kezdetének megalapozása a dialektikus gondolkodás egyik legfontosabb feladata, amely meghatározza a gondolkodás előrehaladását az absztrakttól a konkrétához. Benkov következetesen jár el, amikor a *kezdet* kérdését a teoretikus megismerés szintjére helyezi, mivel az empirikus megismerést nem tekinti tudománynak, hanem csupán a tudományos tevékenységhez tartozónak. Mihelyt azonban nem választjuk el mereven — Benkov módjára — az empirikus és a teoretikus megismerés szakaszait, a kezdet problémája — úgy tűnik — az empirikus megismerés szintjére kívánkozik. A szerző nagyon helyesen látja, hogy Marx „Tőké”-je nem csupán a *kezdet*, hanem a tudományos alkotótevékenység logikájának és módszereinek a tanulmányozása szempontjából is alapvető mű. Természetesen a „Tőke” tartalmi logikai aspektusáról van szó, amely nem annyira az általános, hanem a különös, a tudományos megismerésre és kifejtésre alkalmazott dialektikus logika. Egyet kell érteni a szerzőnek azzal a nézetével, hogy a tudományos alkotás logikáját és módszereit sem a formális, sem a dialektikus logika készen, teljes egészében nem tartalmazza, s ezért szükség van a szaktudományokban megvalósuló partikuláris megismerési folyamatok törvényszerűségeinek és módszereinek tanulmányozására, és emellett közös vonásaik általánosítására.

A szerző álláspontját azonban ki kell egészítenünk, mivel úgy véli, hogy a dialektikus logika legáltalánosabb elveit: a világ anyagságának tételét, a visszatükrözési elméletet, az ellentmondásokon keresztül érvényesülő fejlődés elvét stb. közvetlenül lehet konkretizálni a szaktudományokra jellemző megismerési folyamatokra. Véleményünk szerint a reflektálás ezeken a területeken is többlépcsős feladat, ami nem valószínűleg meg sikeresen, ha előzőleg a dialektikus módszer felsorolt elveit nem konk-

retizálják a gondolkodás formáira, műveleteire és törvényeire. Erre a konkretizálásra azért is szükség van, mert a dialektikus módszer nem a fogalmakon, ítéleteken, következtetéseken kívül, hanem azokban, azok rendszerében érvényesül, funkcionál.

Benkov részletesen elemzi a *művészi megismerés és alkotótevékenység logikai szerkezetét*, formálódásának főbb szakaszait, feltárja a tudományos alkotással közös és eltérő vonásait. Vizsgálódása eredményeképpen arra a belátásra jut, hogy a művészi alkotótevékenységben is — a pszichológiai, a szociális aspektusokkal szemben — a logikai oldal a meghatározó, még akkor is, ha csupán ösztönösen van jelen a gondolkodásban.

A logikai aspektus meghatározó szerepe már a művészi alkotás kezdetén a társadalmi probléma felismerésében döntő szerepet játszik. Jóllehet ez a felismerés a fogalmi szférában valósul meg, ezt a művész émo-ciói kísérik, és azoktól nem választható el. Benkov vitatkozik azokkal a nézetekkel, amelyek szerint a probléma feltárása csupán a tudományos megismerés jellemzője. Szerinte a művészi alkotótevékenységnek is szerves része a „probléma”, nevezetesen a társadalmi probléma felismerése, nélküle nem születhet valóban *művészi* elképzelés, amely sohasem elvont általános, hanem konkrét különös, s mint ilyen ölt testet a műalkotásban, a művészi megjelenítésen keresztül.

A szerző a tudományos és a művészi alkotótevékenység azonos és eltérő vonásainak megragadására törekedve abból indul ki, hogy a tudomány és a művészet tárgyában megnyilvánuló konkrét azonosságot kell feltárni. A logikai vetületben jelentkező azonosságok közül alapvető, hogy mind a két területen a gondolkodás ugyanazon formái, műveletei és törvényei működnek. A döntő különbségek abban mutatkoznak meg, hogy amíg a tudomány — érzéki tényanyagának feldolgozása során — a tárgy gondolati képétől egyre elvontabb absztrakciókhoz jut el, addig a művészi alkotás folyamatában a lényegi mozzanatok megragadása az objektum konkrét formában való rögzítésével egyetemben történik. Azaz az *absztrakt* és a *konkrét dialektikus logikai kategóriái* a tárgyat kétféle alkotótevékenységben eltérően működnek.

További különbség, hogy jóllehet mind a tudományos, mind a művészi alkotás végső soron a valóság átalakítására szolgál, az előbbi azonban közgazdasági értelemben vett új értékek termelését eredményezi, különösen, ha közvetlen termelőerővé válik, az utóbbi viszont elsősorban nevelői funkciókat lát el.

Helyeselhető a szerző nézete, amely sze-

rint a dialektikus logika összefüggései a művészetben specifikusan érvényesülnek. A tipikus felismerése és ábrázolása, ha ösztönösen is, de a tartalmi logikai kapcsolatok szabályozó szerepének van alárendelve. A művészi alkotótevékenység ezen logikai vonatkozásainak a felvetése újszerű, előzetes vitákra és kutatásokra nem támaszkodhat. Ennek tudható be, hogy még olyan eleminek tűnő kérdések is tisztázatlanok maradnak, hogy vajon a logikai elvek az esztétika kategóriái mellett működnek, vagy pedig arról van-e szó, hogy az utóbbiaknak van logikai aspektusa. A kérdés tisztázásától függően lehet értelmezni az esztétika és a logika viszonyát. Ugyanis, ha az esztétika kategóriáinak, pl. a különös-ségnek logikai jelentése is van, akkor a két diszciplína kapcsolata bensőbb, mintha az esztétikai és a logikai kategóriák kapcsolatát egymást kiegészítő oldalak viszonyaként fogjuk fel.

A szerző a vizsgált kétféle alkotótevékenység eltérései között említi azt is, hogy a művészi alkotás folyamatában a felhasználásra kerülő absztrakciókba a művész emóciói — sőt világnézete — is tartalmi elemként beépülnek, ezzel szemben a tudományos ab-

sztrakciók tartalmának meg kell őriznie függetlenségét az alkotó érzelmeivel szemben.

Benkov könyvének vitathatatlanul érdeme, hogy a figyelmet a tudományos és a művészi alkotótevékenység *tartalmi logikai* problémáira irányítja. Különösen újszerűnek tűnik a művészi visszatükrözés és a logikai összefüggések viszonyáról kialakított elképzelése. Erdeme az alkotási folyamat dialektikus összefüggéseinek általános, absztrakt tárgyalása, de ebben rejlik fogyatékosága is. Ugyanis, mivel a dialektikus módszert nem a gondolkodás formáira való reflektálás, átvitel eredményeképpen, hanem közvetlenül alkalmazza, a *logikai* jelleg elhalványul, a tudományos és a művészi alkotótevékenység szakaszainak logikai aspektusai nem konkrét gazdagságukban jelennek meg.

Ha figyelembe vesszük, hogy a dialektikus módszer, a dialektika általános elveinek az alkalmazása a vizsgált területeken még alig-alig történt meg, továbbá hogy a részletekre kiterjedő vizsgálatot szükségképpen az általánosabb szintű kérdésfeltevéseknek és válaszoknak kell megelőznie, akkor a bolgár logikus munkáját egészében értékes alkotásnak kell minősítenünk.

MARX A XX. SZÁZAD KÖZEPÉN

ROZSNYAI ERVIN

A fenti címmel jelent meg 1967-ben az Egyesült Államokban egy két évvel korábban kiadott tanulmánykötet angol fordítása. A könyv alcíme: „Egy jugoszláv filozófus ártétkelti Marx Károly írásait”. Szerzője Gajo Petrović, a zágrábi Praxis-csoport egyik vezéralakja.*

Az első kiadás tizedik évfordulója nem ad okot az ünneplésre. De arra már inkább, hogy elgondoljunk: miért nem látott napvilágot a hazai sajtóban az elmúlt tíz év alatt semmiféle bírálat erről a kötetecskéről és szerzőjének nemzetközileg ismert nézeteiről. Vagy kevésbé naívvul fogalmazva: hogyan kaphatta fel a filozófiai vitát nálunk és másutt a Petrović által hirdetett eszméket, akár az ő írásai, akár egyéb, markánsabb forrasművek nyomán.

Anélkül, hogy vállalkoznék a feleletre, megpróbálom összefoglalni Petrović könyvének főbb gondolatait. Talán még ez a vázlatos és hiányos ismertetés is mond valamit.

„Úgy látszik — írja Petrović —, Marx

számára nem kérdéses, hogy az anyagi termelőerők fejlődése végső fokon az egész társadalmi fejlődést meghatározza.” Ugyanígy vélekedett Engels is, majd kettőjük minden jelentősebb tanítványa: Labriola, Plehanov, Lenin; Sztálin végül kanonizálta ezt a formulát. De vajon Marx a történelem egész menetére vonatkoztatta-e formuláját? — kérdi Petrović. „A politikai gazdaságtan bírálatához” írt „Bevezetéséből” első pillantásra úgy tűnik, hogy igen: amit a „termelőerőknek” és a „gazdasági szerkezetnek” a „jogi és politikai felépítményhez” vagy „a társadalmi tudat formáihoz” való viszonyáról megállapít, azt mint „általános eredményt” szemlélőként a jövőre nézve is érvényesnek tekinti, időbeli megkötöttségek nélkül. Ha azonban — írja Petrović — a marxistákkal együtt elfogadjuk, hogy „az állam, a jog, a politika, a vallás, az osztályok, osztályharcek és társadalmi forradalmak csupán az emberi történelem bizonyos szakaszát jellemző, átmeneti történelmi jelenségek, akkor a kölcsönös kapcsolatukat megmagyarázó elmélet nem lehet a történelem vagy a társadalom általános elmélete”; következésképpen „az alapnak és a fel-

* Gajo Petrović: Marx in the mid-twentieth century. A Yugoslav philosopher reconsiders Karl Marx's writings. Doubleday et Company Inc., Garden City. New York 1967.

épitménynek a „Bevezetés”-ben vázolt viszonya csak az emberi társadalom előtörténetére vonatkozik, pontosabban arra a részére, amelyet Marx megvizsgált, nevezetesen az ázsiai, az antik, a feudális és a modern polgári termelési módra”.¹

Petrović érvelésének egyetlen hibája, hogy a konklúziót a legvékonyabb logikai szállal sem igyekeznek a premiszához fűzni. Tegyük fel, hogy „a modern polgári termelési mód” eltörlésének pillanatában valóban lelépnek a színről az osztályok, és velük az állam, a jog, a politika, a vallás; nos, eltekintve attól, hogy ez a nézet a kelleténél szuverenebb módon bánik a realitásokkal, csak akkor lehetne belőle az alap—felépitmény viszony eltűnésére következtetni, ha az előtörténettel együtt vége szakadna a felépitménynek is, illetve ha a felsorolás kimerítően az „alap” és a „felépitmény” fogalmának terjedelmét. De nem meríti ki, és az elhangzott ítélet igazságértéke körülbelül annyi, mintha azt mondanánk, hogy mihelyt kipusztul a számarékó meg a csalán, befellegzett a növényvilágnak. A premiszából legfeljebb azt a konklúziót vonhatnánk le, hogy ha nem lesz többé állam, jog stb., akkor megszűnik az alap viszonya az államhoz, a joghoz stb. Ez így logikailag helytálló lenne, bár tudományos ítéletnek nem a legértelmesebb.

„Arra a kérdésre, hogy a termelőerők mindig meghatározó tényezői lesznek-e a történelemnek — folytatja Petrović —, Engels igen világos választ ad, amikor ezt mondja: „Amíg makacsul vonakodunk megérteni természetüket és jellegüket, addig ezek az erők ellenünk, nélkülünk hatnak, uralkodnak rajtunk... De ha egyszer felismertük a természetüket, a szövetkezett termelők kezében démoni urakból engedelmes szolgálkává változtathatók... Az emberek társadalmasulása, amely eddig a természet és a történelem által rájuk kényszerített társadalmasulásként állt velük szemben, most saját szabad tettük lesz... Csak ettől kezdve csinálják majd az emberek teljes tudatossággal a történelmüket... Az emberiség ugrása ez a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.”

Petrović a következőképpen értelmezi Engelst, abban a hiszemben, hogy az idézett szövegnél nem is találhatott volna alkalmasabb bizonyítékot a marx „Bevezetés” történelmi érvényének korlátozottságára: „Ha az emberek társadalmi léte saját szabad tettük lesz, ha „teljes tudatossággal csinálják majd a történelmüket”, van-e jogunk azt mondani, hogy „az embe-

rek meghatározott, szükségszerű, saját akaratuktól független viszonyokba” lépnek egymással, s ezek „anyagi termelőerők fejlődési fokának felelnek meg”? A válasz teljesen világos.”²

Tegyük hozzá: a kérdés is az, nemcsak a válasz. Petrović szemében a tudatos cselekvés kizárja a tárgyi meghatározottságot, a társadalmi mozgás ellenőrzése az akaratunktól független viszonyokat, a szabadság a szükségszerűséget és általában az objektivitást, amely hegeli mintára, csak éppen a dialektika leghalványabb nyoma nélkül, az elidegenüléssel azonosul. A szerző nem rejti véka alá ebbeli elgondolásait. Állíthatjuk-e, hogy „a szabadság a belső és külső szükségszerűség ismeretén alapul uralom a természet és önmagunk felett”? Hogyan is állíthatnánk ilyen bolondságot! „Ennek a koncepciónak legalább két alapvető hibája van: ellentmondásos és konzervatív.” Ha ugyanis „minden szükségszerű, ha a szükségszerűség már uralkodik a természetben és az embereken, nem érhető, hogy mi hogyan tehetünk szert hatalomra mindkettő fölött”; ennél fogva „a szabadság szükségszerűségi elmélete nem lehet az alkotó forradalmi cselekvés alapja”. Nem bizony: hiszen „a szabadság nem azt jelenti, hogy alárendeljük magunkat a külső vagy belső szükségszerűségnek, sem pedig azt, hogy alkalmazkodunk hozzá... Senki sem fogja szabadnak nevezni a kívülről meghatározott cselekedeteket... Még a legintenzívebb és legsikeresebb tevékenység sem szabad, ha külső meghatározottsága van.” Mi hát a szabadság? Milyen válasszal csillapítja le Petrović felcsigázott érdeklődésünket? „Az ember csak akkor szabad, ha az, ami emberi benne, alkotó cselekvésre indítja, amely kitérít és gazdagítja a humanitás határait... Az ember csak akkor szabad, ha cselekvéseit az határozza meg, ami alkotó benne, ha tetteivel hozzájárul a humanitás határainak kitérítéséhez.”³ E szabados definíciók közül a második kétségkívül előnyösebb, mert a határok gazdagításáról már nem ejt szót.

A szabadság és a szükségszerűség viszonyának szubjektivistá felfogása megmagyarázza, miért jut Petrović arra az álláspontra, hogy „a kommunizmus... nem pusztán új társadalmi-gazdasági alakulat, hanem a gazdasági szféra elsődlegességének eltörlése”, olyan társadalom, ahol „a gazdasági” tényező elveszti predominanciáját”.⁴ Magyarán, a kommunizmusban megszűnik az anyagi szükségletek elsődleges-

¹ Uo. 103—105.

² 123—127.

³ Uo. 164., 105.

¹ Id. mű, 91—96.

sége, és az emberek nem a természetből fognak élni, mint Marx vélte, hanem túlnyomórészt eszmékből, mivel szabadságuk nem fér össze az anyagi meghatározottsággal.

Mindez nem új: a burzsoá filozófia számára a szabadság és a szükségszerűség, a szubjektív cselekvés és az objektív törvény egymást kölcsönösen kizáró ellentétek, olyannyira, hogy antinomikus viszonyukat végeredményben maga a hegeli dialektika sem volt képes meghaladni. Ami Petrovičban új, az legfeljebb a módszer merészsége, amellyel szerzőnk a marxizmus nyakába varrja saját szubjektívizmusát. A kezdet egy Engels-idézet: „A materialista felfogás szerint a történelemben végső fokon a közvetlen élet termelése és újratermelése a döntő mozzanat.” Öt oldallal később ezt olvassuk: „Plehanov úgy gondolja, hogy a társadalmi fejlődésnek végtelen számú tényezője van, és a viszony állandóan változik közöttük, de a szélesebb értelemben vett gazdasági tényező mindvégig döntő a történelemben”. Lapozunk újabb hét oldalt, és megtaláljuk az előbbieket összefoglalását: „Láttuk már Engels és Plehanov véleményét, amely szerint a leendő osztály nélküli társadalomban a gazdasági tényező nem lehet meghatározó.”⁵ Egyszerűbb módszert elképzelni is nehéz.

Anyagi termelésre mindig szükség lesz ugyan — ismeri el egy engedékenyebb pillanatában Petrovič —, de már az elidegenülés idején „kifejlődnek a gyakorlati tevékenység magasabb formái”, bebizonyítva, hogy a termelés, ez az alacsonyrendű forma, egy szép napon elveszti majd az elsődlegességét. Mi következik azután? Olyan társadalom, „amelyben az ember képes lesz beteljesíteni önmagát mint egyetemes, alkotó lényt”; a „pozitív emberi öntudat” humanisztikus társadalma, a szocializmus, ahol „az ember valóban ember”, és éppen ezért „társa (socius) a többi embernek”.⁶ Stb. stb.

A fentiek filozófiai háttere egy heideggeri fogantatású ontológia, a „praxis” fogalmával a középpontjában. Kifejtését a nagyobb hitelesség kedvéért engedjük át Petrovičnak.

„Ami az embert emberré teszi, az nem egyik vagy másik minőség vagy tevékenység, amely egyedül az övé, sem pedig az effajta minőségek vagy tevékenységek halmaza, hanem létének általános szerkezete, amelyet Marx „praxisnak” nevez. Az ember Marx szerint olyan létező, aki a praxis módusában van (*a being that is in the*

mode of praxis).” De vajon, „mi a Lét, és hogyan viszonyul a praxishoz?” „Lenin következetesen azonosítja a Létet és az anyagot”, s e nézet „nemcsak elméletileg lehetséges, hanem nagyon elterjedt is. Ez az a köznapi, természetes, a józan észnek megfelelő vulgármaterialista nézet, amelyre valamennyien ösztönösen hajlamosak vagyunk... Nem tagadom, hogy a Lét illetően felfogásának van jelentősége és értéke. Szembeszáll a Lét vallási, misztikus és szolipszisztikus elképzelésével (azzal például, hogy létezni annyi, mint észrevétni), s emnyiben fontos, haladó és pozitív lehet. De a mi számunkra semmiképpen sem jelenthet kielégítő megoldást.” Ha ugyanis igaz Engelsnek az az állítása, hogy nincs lét téren és időn kívül, „akkor hogyan vélekedünk emberi kinjainkról, szenvedéseinkről, reményeinkről, örömeinkről és szorongásainkról? Mindez nemlétező értelmetlenség csupán, vagy valami, ami valahol az ember testében vagy rajta kívül helyezkedik el?”⁷

A szerző nemcsak a két vulgarizátor, név szerint Engels és Lenin álláspontját haladja meg. Nem: forradalmi optimizmusának jegyében bátran megbírálja mesterét is, Heideggert magát, akinek pedig a kérdésfeltevés, a terminológia, a stílus és legfőképpen a tartalom tekintetében oly sokat köszönhet. „Mind Marx, mind Heidegger elválaszthatatlannak tekintik az általában vett Lét jelentésének kérdését és az emberi lét jelentésének kérdését.” „Marx szellemében egyetérthetünk azzal, hogy az ember kétségtelenül halálhoz mért-lét, átmenetisége nem pusztán lényegtelen és járulékos meghatározottság. De az ember nemcsak ez, és az igazi emberi lét nem passzív várakozás a „semmire” vagy „a Lét eljövetelére”. Az ember nem akkor ember, ha passzívan és türelmesen várja az elkerülhetetlen sorsot, amelyet az idő hoz nekünk, hanem akkor, ha cselekszik és harcol valódi individuális és társadalmi létének megvalósításáért. És az igazi lét nem büszke várakozás a semmire, hanem szabad, alkotó tevékenység, amellyel az ember megteremti világát és önmagát.” Ennek alapján nem vitatható, hogy a praxis „a Lét legautentikusabb módja”, „tehát nem speciális mód, hanem a Lét kifejlett lényege”, „a Lét jelentése általában”.⁸ Egyszóval, a valóság ontológiai lényege a Létnek elkeresztelt emberi „praxis”, amely nemes elszántsággal rázza le magáról a tér és az idő méltatlan bilincseit.

⁵ Uo. 97., 102., 109.

⁶ Uo. 113., 160., 163.

⁷ Uo. 171., 172., 179.

⁸ Uo. 186., 188., 189.

Hogy a szóban forgó „praxis” micsoda – vagy inkább mi *nem* –, arról Petrović ismeretelméleti eszmefuttatásai adnak némi felvilágosítást. Szerzőnk több ízben kereken kijelenti, bár a bizonyítás legcsekélyebb szándéka nélkül, hogy „a tükrözésmélet összeegyeztethetetlen Marxnak az emberről mint praxis-lényről (*a being of praxis*) szóló felfogásával”, mivel „a gondolkodás az ember gyakorlati alkotó tevékenységének egyik formája”.⁹ Az elméleti tevékenység átminősítését gyakorlativá a 11. Feuerbach-tézis elleni támadás kívánja megalapozni.

A 11. tézis szerint, mint ismeretes, a filozófusok eddig csak magyarázták a világot, de a feladat most az, hogy megváltoztassuk. Marx fukaron bánik a szavakkal, mégsem könnyű kiforgatni a gondolatát, főleg ha Petrovićtól eltérően nem hagyjuk figyelmen kívül az ideológiatörténeti összefüggéseket.

Bármely marxista kézikönyvben megtalálható, hogy a Marx előtti filozófusok, még a materialisták is, társadalomelméletükben idealisták voltak, tudati okokra vezették vissza a társadalom szerkezetét és változásait. Így járt el a felvilágosodás, a klasszikus német idealizmus, a kortárs Feuerbach. Kant az erkölcsre szűkítette a gyakorlatot, és a fennálló állapotokkal nem tudott szembeállítani egyebet, mint a kategorikus imperatívusz semmire sem kötelező elvontságát, amely nem is törekszik a társadalmi viszonyok megváltoztatására. Hegel a filozófiával fejezte be a történelmet, abban a hiszemben, hogy az elidegenülés felszámolásához elegendő a valóság elméleti megértése. Feuerbach úgy vélte, hogy az elidegenülés vallási természetű, és megszűnik, mihelyt elméletileg felismerjük a vallás lényegét. Marx ezzel szemben elsőknek fedte fel azt a képmény igazságot, hogy a valóság megváltoztatása nem eszmei, hanem gyakorlati feladat, annál is inkább, mert az eszmék a társadalmi létben gyökereznek, és csak a társadalmi gyakorlati tevékenységben hatékonyak, maguk is csak a valóságos viszonyok gyakorlati átalakításában alakulnak át, illetve annak révén változtathatók meg; sőt, a világot elméletileg sem magyarázhatjuk helyesen, ha nem veszünk részt a megvalósításáért folytatott harcban. Marx határvonalat húz a szemlélődés és az érzéki-tárgyi tevékenység közé, az utóbbit pedig – a pozitivisták praktícizmusával ellentétben – *forradalmi* gyakorlatnak, a valóságos viszonyok osztályharcban történő átalakításának fogja fel. *A forradalmi gyakorlat központi szerepe a marxi filozófia*

⁹ Uo. 191.

lényege, erre épül a dialektikus és történelmi materializmus.

Olvassuk most Petrovićot. „Véleményem szerint ez az állítás (a szemlélődő világmagyarázat és a forradalmi gyakorlat éles megkülönböztetése a 11. tézisben – *R. E.*) ellentmond a marxi filozófia lényegének. A világnak olyan magyarázata, amely nem változtatja meg a világot, mind logikailag, mind tapasztalatiilag lehetetlen. Aki a világot magyarázza, ezzel már legalábbis a világnézetét változtatja meg. Nem változtathatja meg a világnézetét anélkül, hogy meg ne változtatná a világhoz való viszonyát is. És ha megváltoztatja világnézetét *és magatartását*, hat a vele különböző viszonyokban levő többi ember világnézetére és cselekedeteire. . . Minden világmagyarázat már sajátos megváltoztatása, sőt teremtése a világnak. . . Hogyan is vélekedjünk ezekről a világmagyarázatokról? Nemlétező valamik, vagy valahol a világon kívül léteznek? . . . A filozófiai magyarázatokat néha nemlétező valamiknek tekintjük. De hát Marx világmagyarázata kívül áll a világon? Az ember talán két részre oszlik, melyek egyike a világban van, a másik meg valahol kívül? Csak akkor van az ember a világban, ha eszik, alszik és állati funkcióit végzi, de kívül van, ha gondolkodik, és magyarázza a világot?”¹⁰

Ennek a szofizma-halmaznak a filozófiai magva az az ósdi idealista képzet, amely szerint a gondolkodás, az eszme *önmagában* hat, sőt a valóság elsődleges alkotója, teremtője, tiszta kreativitás stb. Az, hogy a gondolkodás nem valami nemlétező, nem is a világon kívül létezik, következőképpen része a világnak, a valóságnak, természetesen igaz. A Petrović-féle okoskodás csupán arról feledkezik meg, hogy az eszmei – bármennyire valóságos jelenség is – a tudatunkon kívül és attól függetlenül létező objektív valóság visszatükröződése, másodlagos jelenség, amely csak annyiban hat, amennyiben a gyakorlati életfolyamatokba, a társadalom valóságos életfolyamataiba szövedik. A tudat a tőle független anyagi világra csak úgy fejthet ki hatást, ha eszméi „elkülönlegesülnek” és anyagi erővé válnak, testet öltenek az érzéki-tárgyi tevékenységben annak a fiziológiai apparátusnak a segítségével, amely a tudat anyagi szubsztrátumát alkotja, és egyrészt a külső ingert alakítja át tudati tényé, másrészt a tudati tényt tárgyi cselekvéssé. Ha nem különböztetem meg az eszmeit az anyagitól, a tudatot a tőle független, objektív valóságtól, akkor a tudati tevékenységet sem fogom meg-

¹⁰ Uo. 196. (Az én kiemelésem – *R. E.*)

különböztetni a gyakorlatitól: mindkettő elmerül az „emberi tevékenység”, vagy ha úgy tetszik, a „praxis” egyszínű kategóriájában.

Petrović maga is sejti, hogy az eszme nincs közvetlen hatással a tárgyi valóságra, ezért lopva becsúsztatja a közvetítőt: ha megváltozik a világnézetem, megváltozik a *magatartásom* és az embertársaimhoz fűződő viszonyom. Csakhogy a magatartás már nem egyszerűen eszmei, hanem gyakorlati viszony, amely akár ellentétes is lehet a gondolkodással. Felfedezem pl., hogy a főnököm, akit addig nagyra becsültem, közönséges gazfickó; eszmeileg bizonyára más lesz hozzá a viszonyom, mint azelőtt, előfordulhat azonban, hogy gyakorlatilag mit sem változtatok a magatartásomon, nehogy pórul járjak. A felismerést nem követi automatikusan a magatartás változása, mert a gondolkodás és a cselekvés nem ugyanaz.

A *világnézet* esetében talán kevésbé szembeötlő a tudati tevékenység és a gyakorlati cselekvés különbsége, mint ott, ahol csupán részleges felismerésekről van szó. A világnézet egész lényemet érinti, lehetetlen, hogy ne nyilvánuljon meg a magatartásomban, könnyebben ébresztheti tehát azt a látszatot, mintha elméleti jellege ellenére közvetlenül gyakorlati volna. De még ha a látszatot igaznak fogadjuk is el, akkor sem állíthatnánk, hogy a világnézet megváltozásával a világ is feltétlenül megváltozik. Tegyük fel, hogy világnézetem a sztoikus apátia, és sikerül erre a meggyőződésre térítenem az emberiség többségét; lesz-e jogom ezek után a világ gyakorlati megváltoztatásával dicsekedni, pusztán azért, mert keresztülvittem, hogy gyakorlatilag semmi se változzék? Vagy tegyük fel, hogy harcoss ellenforradalmi világnézetem van, amely elavult társadalmi formációk kozerválására ösztönzi az embereket. Ha eszméim anyagi erővé válnak — ami valóra váltásukhoz megintcsak nélkülözhetetlen — és reakciós társadalmi viszonyokat szilárdítanak meg, nevezhetem-e ezt a hatásukat, a fejlődés *feltartóztatását*, egy történelmileg túlhaladott állapot *rögztetését*, az előremozgás *megakasztását* a világ megváltoztatásának? Marx 11. tézise a *forradalmi* gyakorlatot állítja szembe a tétlen kontemplációval; Petrović formalizmusa minden világmagyarázatot gyakorlatnak minősít, eltüntetve a különbséget a gyakorlat és a semmittevés, illetve a forradalmi és az ellenforradalmi gyakorlat között.

Mit érek vele, ha megváltozik az *én* világnézetem, vagy néhány más emberé, aki kapcsolatban van velem? A világ megváltoztatásához több ember szükséges,

mint egy családi ház felépítéséhez. Marx nem a burzsoá értelmiség szatócsterminusaiban gondolkodik, és a világ megváltoztatásán a társadalmi viszonyok *forradalmi* átalakítását érti, ez pedig nehezebb feladat, semhogy másképp is megoldódhatna, mint a munkásosztály vezetete tömegharc útján; és mind az egyének tudatát, mind a tömegeket elsődlegesen a gyakorlat határozza meg az adott társadalmi viszonyok talaján, mégpedig vagy a viszonyok többé-kevésbé passzív újatermelésének, vagy aktív átalakításának gyakorlata. A világnézet forradalmasodása feltételezi az utóbbit: ahhoz ugyanis, hogy megváltoztassuk önmagunkat, meg kell változtatnunk a körülményeinket, és e kettős tevékenység dialektikus egységét — ahogy a 3. Feuerbach-tézis megállapítja — „csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni”.¹¹

A Petrović-féle „praxis” nem forradalmi gyakorlat. Hanem micsoda? „A „munka’ és a „termelés’ tág értelemben”, vagyis nem „a közvetlen létfenntartási eszközök termelése” értelmében.¹² Ez a „tág” definíció az osztályharc számára túlságosan szűk — hiszen nem foglalja magába a „praxis” legmagasabb formáit, a társadalmat átalakító forradalmi tevékenységet —, viszont kiválóan alkalmas rá, hogy a szellemi tevékenységet állítsa az első helyre, és ráadásul nyíltan befogad bármilyen szellemi termelést, tekintet nélkül az osztálytartalmára. „A gondolkodás nem valami nemlétező, hanem az ember Létének egyik formája, a világ megváltoztatásának és teremtésének egyik eszköze. Tegyük hozzá, hogy nem a praxis „legalacsonyabb” formája, hogy az ember talán alkotóbb a szellemi alkotásban, mint bárhol egyebütt.”¹³ Összegezve: a praxis „szabad, tudatos tevékenység”, „egyetemes-alkotó, önalkotó tevékenység, amellyel az ember átalakítja és megteremti világát és önmagát”, „megvalósítja történelmileg megteremtett emberi lehetőségeit”.¹⁴

A „lehetőség” fogalmának a tárgyi feltételezettségtől elvonatkoztatató egzisztencialista értelmezése alapján Petrović természetesen nem oszthatja a marxizmus klasszikusainak azt a nézetét, hogy az emberek mindig annyira szabadították fel magukat, amennyire létező termelőerőik előírták és lehetővé tették számukra. Véleménye szerint az emberi szabadság feltételei nem vizsgálhatók szűkös gazdasági

¹¹ MEM 3, Kossuth 1960. 8.

¹² G. Petrović, id. mű, 111.

¹³ Uo. 197.

¹⁴ Uo. 78., 79., 80.

szempontokból. Ha összevetjük ezt a nyilatkozatot a „praxis” idézett definícióival, valamint szerzőnknek a szabadság és a szükségszerűség viszonyáról kifejtett elgondolásával, amelyek a hamisítatlan burzsoá hagyományok nyomán csak a minden tárgyi meghatározottságtól mentes cselekvést ismerik el szabadnak, akkor aligha lehet kétségünk afelől, hogy a „praxis” nem egyéb, mint tárgyilag nem determinált *szellemi* tevékenység.

Ennek az abszurditásnak a nevében tiltakozik Petrović az objektív dialektika ellen: „... a dialektika, ahogy a dialektikus materializmus megalapítói — Engels, Plehanov, Lenin — értették, nemcsak módszer, nem is csupán logika vagy ismeretelmélet, hanem ontológia is. Lényegi aspektusa vagy eleme az a koncepció, hogy vannak bizonyos legáltalánosabb 'dialektikus' törvények, amelyeknek megfelelően minden létező változik és fejlődik... Jogosnak látszik a kérdés, hogy milyen mértékben egyeztethető össze minden létező elkerülhetetlen, kivételt nem ismerő, általános törvényeinek gondolata az ember mint szabad, alkotó praxis-lény marxi eszméjével. Ha minden, ami létezik, dialektikus 'törvényeknek' van alávetve, hogyan menthető fel alóluk az ember? És ha az ember nem kivétel, hogyan beszélhetünk szabadságáról és alkotóképességéről?”¹⁵

A dialektika tehát nem lehet ontológiai természetű, az objektív dialektika összeegyeztethetetlen a „praxis-filozófiává” átértelmezett marxizmussal. A dialektika eszerint olyan merőben szubjektív módszer, amelynek semmiféle tárgyi alapja és megfelelője nincsen. Az ontológia magva a „praxis”, az „emberi Lét”. Persze, ez sincs dialektikus törvényeknek alávetve, hiszen minden szükségszerűség ellentétes „az ember” szabadságával és alkotóképességével. Ennek az anarchista szabadság-fogalomnak a képviselőjében Petrović okkal int bennünket, hogy a praxis-ontológiát véletlenül se tévesszük össze a dialektikus materializmussal, a marxi filozófia hamis, „sztálinista koncepciójával”.¹⁶ „A 'naturalisztikus humanizmus' (így hívják a marxi filozófia hiteles, sztálin-talanított alakját — R. E.) és a 'dialektikus materializmus' két különböző koncepció. Sem logikailag nem egészítik ki egymást, nem is egyszerűen közböbök egymással szemben, hanem — legalábbis bizonyos lényeges pontokban — kölcsönösen kizárják egymást.”¹⁷ Tökéletesen igaz.

Szemben a dialektikus materializmus „sztálinista koncepciójával” — amelyet, mint láttuk, három megrögzött sztálinista alapított: Engels, Plehanov és Lenin — a „praxis-filozófia” valóban sem nem dialektikus, sem nem materialista. Központi fogalma, a „praxis” — más néven „totalitás” —, elmossa a határvonalat a lét és a tudat, a gyakorlat és az elmélet, a cselekvés és a gondolkodás között, szóról szóra vagy legfeljebb csekély formai módosításokkal ismételve a burzsoá filozófia dekadens korszakának jellegzetes vezéreszméjét, a *szubjektum és az objektum korrelációjának* tételét. Ez a hegeli objektív idealizmust szubjektivistává silányító eszme, amely egyaránt jellemző a Kierkegaard — Heidegger vonal antropológiájára és a machista eredetű modern pozitívizmusra, „meghaladni” látszik a filozófia alapkérdését, mivel korreláció esetén, az objektum és a szubjektum kölcsönös elválaszthatatlansága esetén nem beszélhetünk sem a lét, sem a tudat elsődlegességéről, hanem csupán egy olyan „totalitásról”, amelyben lét és tudat differenciálatlan egységben áll. Úgy tűnik, mintha ebben a „lét”-ben, ebben a „totalitás”-ban oldódnék fel minden, s ezzel az idealizmust is kiküszöböltük volna — holott valójában a létet kötöttük a semmitől sem függő tudathoz, méghozzá az „immanens” *emberi* tudathoz, szabad és alkotó invencióval másolva nagy múltú szubjektív idealista elődeinket. Így aztán neveltséges agyérmekek mutatkozik az objektív dialektika, illetve az objektivitás általában: hogyan is létezhetnék bármi szubjektum nélkül? Aki felül akar emelkedni a filozófiai pártok harcán, az előbb-utóbb erre a nyílt és pártos színvállásra kényszerül a materializmussal szemközti oldalon.

Ahogy előljáróban említettük, a „naturalisztikus humanizmus” a történelem terén is szöges ellentéte a marxizmusnak. A társadalmi fejlődés természettörténeti jellegét, az anyagi törvények döntő szerepét, az alap-felépítmény viszonyt kizárja a kommunizmusból, és az előtörténetre korlátozza, mert az *egyén abszolút önmeghatározása* jegyében antagonizmust konstruál törvény és szabadság között. Az antagonizmus hátterében a lázongó kispolgár politikai és világnézeti közép-utassága húzódik meg. A praxis-filozófus vonakodik attól, hogy „minden személyes gondolatát, kívánságát, reményeit, aggályait és szenvedélyeit alárendelje az osztályharc követelményeinek”;¹⁸ meg sem fordul a fejében, hogy ez az alárendeltség a forradalmár számára nem külső kényszer,

¹⁵ Uo. 64.

¹⁶ Uo. 18.

¹⁷ Uo. 59.

¹⁸ Uo. 131.

hanem elemi életfeltétel, vagy ha úgy tesszük, „szabad személyiségének” megnyilvánulása és egyedüli biztosítéka. A praxis-filozófus a nyomorúságos „individualitás” bővületében éppúgy irtózik a proletárdiktatúra fegyelmétől, mint az imperializmus elnyomó gépezetétől, és mindkettő ellen berzenkedve, olyan „kommunizmust” hirdet, amely nem a termelőerők társadalmasulásának, a modern termelés anyagi fejlődéstörvényeinek következménye, hanem az *egyéni önmegvalósítás* posztulátuma. A praxis-filozófus, mint született eklektikus, marxista gondolatfoszlányokkal övezi ezt a burzsoá mondanivalót, olyannyira, hogy *szavakban* akár az osztályharcot is elismerheti. „Egyetlen vagy több szabad személyiség nem alakíthat át egy nem szabad társadalmat szabaddá — írja Petrović. — A szabad személyiségnek a társadalom átalakítására irányuló erőfeszítései csak annyira lehetnek eredményesek, amennyire sikerül meggyőznie, inspirálnia és cselekvésre bírnia a potenciálisan forradalmi társadalmi csoportokat”, mivel „csak az osztály nélküli társadalom fejlődhet a szabadság birodalmává.”¹⁹ Ezek azonban üres szavak, még ha eltekintünk is attól, hogy nem a kiemelkedő személyiségek idézik elő a forradalmakat, hanem a forradalmi mozgalmak vagy legalábbis a megoldást követelő objektív társadalmi ellentmondások érelik a kiemelkedő személyiségeket. Üres szavak, mert a praxis-filozófia „kommunizmusa” *jelszámolja* a társadalmi törvényeket, és a szükségyszerűség abszolút ellentétéként nem is származtatható ezekből. Szemben a tudományos kommunizmussal, a „praxis-kommunizmus” pusztá *eszmény*, amelynek alapja az objektív társadalmi viszonyok helyett a *szubjektivitás*, forrása, tartalma és mércéje a burzsoá antropológiai hagyományokra támaszkodó „emberi lényeg”.

Rögtön hozzá kell tennünk, hogy a szóban forgó „emberi lényeg” nem ugyanaz, mint a felvilágosodás korabeli „emberi természet”. A különbséget szabatosan megmagyarázta annak idején a praxis-filozófia előképe, az egzisztencializmus. A hagyományos antropológiában az egyén az egyetemes és eleve adott „emberi természet” egyedi példánya volt, vagyis — szaknyelven szólva — az esszencia megelőzte az egzisztenciát, a lényeg a létezés. Az egzisztencializmus megfordítja ezt a kapcsolatot: az ember kezdetben teljesen meghatározatlan, lényeggel nem rendelkező létezés, majd azzá lesz, amivé cselekvését, magatartását szuverén módon megválasztva, lehetőségeinek megvalósítása

útján önmagát teszi. A marxi filozófia társadalmi viszonyaik összességének ábrázolja az embereket; az egzisztencializmusban a társadalmi viszonyok nem válnak az egyének belső tulajdonságaivá, hanem külső „szituációként” állnak szemben az autonóm szubjektummal, és a husserli fenomenológia szellemében tőle, a tárgyi meghatározottságok nélküli egyéni *tudattól* kapnak „jelentést”. Az egyén saját független tudatából kiindulva értékeli a „szituációkat”, és tervezi meg cselekvéseit, magatartását, „emberi lényegét”.

Petrović szinte szó szerint elfogadja ezt az indeterminizmust, csupán annyit módosít rajta, hogy összekuszálja az eredetiben még többé-kevésbé határozottan körvonalazott fogalmakat. Amint mondja, „az emberi ‚lényeg’ vagy ‚természet’ nem adott és változtathatatlan”, nem is „olyasvalami, ami minden emberben közös”, hanem „történelmileg teremtett emberi lehetőség”.²⁰ Mi hát az „emberi lényeg”? A történelmileg teremtett emberi lehetőség? De hiszen ilyen lehetősége mindenkinek van, amíg csak él. Az egyiknek arra, hogy luxusjachtot hajózza körül az ibériai félszigetet, a másiknak arra, hogy kolduljon vagy felakassza magát. Ha viszont az „emberi lényeg” nem „olyasvalami, ami mindenkiben közös”, akkor nem lehet megkülönböztetések nélküli „emberi lehetőség”. Talán csak *bizonyos* lehetőségek alkotják az „emberi lényegét”, mások nem. Úgy látszik, Petrović is így vélekedik. „Lehet az ember háborús bűnös, mégsem fogjuk azt mondani, hogy a háborús bűnösség az ember lényege — inkább azzal értünk egyet, hogy ez az ember embertelen lehetősége.” És nyomban felteszi a kérdést: „Milyen alapon osztjuk az ember reális lehetőségeit emberekre és embertelenekre?”²¹ De a válasz elmarad.

A dolgot bonyolítja, hogy az „emberi lényeg” tisztázatlansága folytán az „elidegenüléssel” sem tudunk mit kezdeni, holott a praxis-filozófia egyik kulcsfogalmáról van szó. Elidegenült az az ember — olvassuk —, „aki nem valósítja meg emberi lehetőségeit”; és megfordítva, „az ember akkor ember, ha megvalósítja történelmileg teremtett emberi lehetőségeit”.²² Gondoljuk meg azonban, hogy él a Földön 800 millió ember, aki sohasem hallott a praxis-filozófiáról, mert *évi* jövedelme nem éri el az 50 dollárt: ez a 800 millió valóban csak abban az esetben lehet ember, ha megvalósítja történelmileg teremtett lehe-

¹⁹ Uo. 151., 146., 85.

²⁰ Uo. 85.

²¹ Uo. 81., 80.

¹⁹ Uo. 130.

tőségét, az éhhalált? Nem volna-e jobb számára, ha elidegenülhetne ettől a lehetőségtől? Vagy ha az éhhalál nem „emberi” lehetőség, akkor azok, akik ezt „választják”, nem emberek? Másrészt: az ember „önmagával egy, ha lehetőségeinek megvalósításával állandóan újabb és magasabb lehetőségeket teremt”.²³ Ki teremt magasabb lehetőségeket és mire? A texasi olajmágnás az olajárak emelésére?

Ákármi legyen is az „emberi lényeg”, a hozzá való viszony különbözteti meg egyfelől az elidegenült embert a „praxis-lénytől”, másfelől az eltörténetet a szabadság birodalmától. A történelem e két nagy korszakának neve marxista eredetű, de a praxis-filozófia az egzisztencializmusból merített antropológiai tartalommal ruházza fel. Az első korszakban az ember „elidegeníti önmagát emberségétől, és megszűnik embernek lenni”,²⁴ a másodikban visszanyeri szabadságát, és „praxis-lényné” válik. Miért? — kérdezzük tanácstalanul. Mi készíti az embert emberi mivoltának feladására? És hogyan szerzi vissza azt, amit elveszített?

Maradjunk az utóbbi kérdésnél. „Csak saját szabad tette által érheti el az egyén a maga személyes szabadságát” — szögezi le Petrović, és arról is tájékoztat bennünket, hogy ennek a szabad tettnek nem lehet külső indítéka, mivel „senki sem cselekedhet szabadon, akit kívülről határoznak meg”.²⁵ Jó. De akkor hogyan történik az átmenet az elidegenültségből a szabadságba? Hogyan lábaltat ki sanyarú állapotából az *elidegenült* ember, ha ehhez „szabad tett” szükségeltetik, őt pedig éppen az jellemzi, hogy kívülről határozzák meg? A logika külső sugalmazására hallgató elidegenült értelmünkkel kénytelenek vagyunk a praxis-filozófia premisszáiból olyan következtetést levonni, hogy „az embernek” mindig és minden helyzetben kétféle lehetősége van, egy „emberi” és egy „embertelen”, másképp sohasem cselekedhet szabadon, és az elidegenülésből nem volna kiútja. Ha viszont ez igaz, akkor mind az elidegenülés, mind a kiút *választás kérdése*. Elidegenülök önmagamtól, ha az „embertelen” lehetőséget választom, és visszatérek önmagamhoz, ha az „emberi” mellett döntök. Sem így, sem úgy nem határoznak meg külső tényezők; a körülményeket, a „szituációt” saját szubjektivitásom önkénye szerint látom el „jelentéssel”, megválasztva cselekvésem módját, „emberi” vagy „embertelen” magatartásomat. A társadalmi folyamat az objektív

meghatározottságoiktól eloldott *erkölcsi értékválasztások*, az egyéni magatartást szabályozó voluntarisztikus egyéni döntések sorára bomlik, a kommunizmus pedig történelmi szükségszerűségéből az elidegenülés és a szabadság két *egyenlő esélyű alternatívájának* egyikévé lesz.

A „praxis” tehát, mint „szabad Lét, alkotó Lét”,²⁶ a tárgyi meghatározottságoiktól mentes, pozitív előjelű erkölcsi cselekvés fikciója, akárcsak a kanti „gyakorlat”, és egyesek leszármazottja Kant dualisztikus világméskének. Ellenpárjával, a mechanikus szükségszerűséggel együtt alkotja azt az antinómiát, amely társadalom és természet, kultúra és civilizáció, érték és lét, erkölcs és empiria, dialektika és ráció meghasonlásának formájában végighúzódik a modern burzsoá gondolkodáson. A „praxis” éppoly tehetetlen a tapasztalati világgal szemben, mint Kant erkölcsi törvénye; nem a tárgyi valóságban gyökerezik, így aztán nem is alkalmas ennek megváltoztatására, és csak az veheti komolyan, akinek látókörét lezárja a társadalom jelenségszintje és a történelem mozgástörvényeitől elvonatkoztatott „individualitás”. Kant még tisztában volt vele, hogy „gyakorlati” törvénye gyakorlatilag hasznavehetetlen, és a szabadság birodalmát a túlvilágra utalta; nem követett el olyan logikai bakugrást, mint a praxis-filozófia, amely „marxista” igényei folytán megvalósíthatónak mondja a szabadság birodalmát itt, az empirikus világban, noha tagadja megvalósulásának törvényszerűségét és a hozzá vezető utat, a proletariátus diktatúráját. De nem a következetesség fokában rejlik a legfőbb különbség a kanti „gyakorlat” és a családfájából kirügyezett mai „praxis” között. A kategorikus imperatívusz *általános* törvény, amely szubjektivitásában is független az egyéntől, és hozzá képest objektív; a praxis-filozófia nem ismeri el az egyén semmiféle általános meghatározottságát. A kategorikus imperatívusz *általános törvény*, amelynek végrehajtása a szabadság érvényesülésével egyenlő; a praxis-filozófia minden törvényt a szabadság poláris ellentétének tüntet fel, és szembeállítja vele az üres, meghatározatlan egzisztenciát. A kategorikus imperatívusz, ha erkölcsi törvényé szelídítve is, a polgári egyenlőség *citoyen-törvénye*; a „praxis” az elszigetelt *burzsoá* álláspontját fejezi ki azzal, hogy a „szubjektivitásból”, az önmagába zárt egyénből minden külső meghatározottságot kiutasít. A kanti *citoyen-törvény* előírja, hogy szabadságom nem sértheti másokét; a praxis-filozófia nem vehet tekintetbe

²³ Uo. 85.

²⁴ Uo. 83.

²⁵ Uo. 129., 125.

²⁶ Uo. 118.

más embereket. Ha ugyanis a külső meghatározottság ellentétes az egyén szabadságával, akkor ez csak azt jelentheti, hogy szabad és alkotó mivoltomban füttyülök a többiekre, akik tulajdonképpen nem is létezhetnek, mert létükkel máris külső meghatározókként korlátoznák szabadságomat és alkotóképességemet. Ennek a tömény szolipszizmusnak nincs joga más emberekről beszélni.

A praxis-filozófia kimondatlan belső logikája szerint a szolipszizmusnak a kommunista társadalomban kell kiteljesednie. A kommunizmusban, mint megtudtuk, a szükségszerűséget kiszorítja az egyén abszolút szabadsága, az alkotó szubjektumot nem korlátozzák objektív törvények. De ha így van, ha „az ember” valóban csak szerzője lesz saját történelmének, és semmilyen vonatkozásban sem szereplője, ha objektív meghatározottsága elesik, akkor tevékenységének nem lesz *mire* irányulnia, és a „praxis” tárgy hiányában még szemlélődés sem lehet — egyszerűen semmi sem lehet, vagy a legjobb esetben olyan „tevékenység”, amely a jó öreg Heidegger semmijére irányul, mint „halálhoz-mért-lét”. Végső fokon ez a kellemes perspektíva a „praxis” lényege.

Befejezésül térjünk vissza a praxis-filozófia politikai hátterére. Petrović szük-

ségesnek tartja kijelenteni, hogy a proletárdiktatúra marxi elmélete „nagyon veszélyes elmélet, amely szocializmus-ellenes célokra használható... Ha Marx előrelátta volna elméletének sztálinista értelmezését, talán sohasem fogalmazta volna meg, még abban a futólagos, mellékes formában sem (*not even in the passing way*), ahogy „A gothai program kritikájá”-ban megtette.”²⁷ Mint ismeretes, Marx némileg másképp ítélte meg a dolgot, és a proletárdiktatúrát nem tartotta egészen mellékesnek. „Ami újat én cselekedtem, az annak bebizonyítása volt, 1. hogy az osztályok létezése csupán a *termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakasza*hoz van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletariátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszűntetéséhez* és az *osztály nélküli társadalomhoz*.”²⁸ Nem kevésbé ismeretes Lenin véleménye: „Csak az marxista, aki az osztályharc elismerését *kiterjeszti a proletárdiktatúra elismerésére*.”²⁹ Igen: a proletárdiktatúrát nem pótolhatja sem az „emberi lényegről” szóló frázistömeg, sem egy olyan kispolgári demokrácia proudhonista utópiája, amelyben az emberek egyenlősége az értéktörvény ösztönösségének alávetett gazdasági egységek elkülönültségén nyugszik.

FODOR JUDIT: A DETERMINIZMUS-KONCEPCIÓ FEJLŐDÉSE ÉS KAPCSOLATA A KVANTUMMECHANIKÁVAL*

MÜLLER ANTAL

Őszinte öröm lenne számomra e könyv ismertetése kapcsán arra hívni fel az olvasó figyelmét, hogy milyen sokat ígérő Fodor Judit eddigi tudományos tevékenysége; ehelyett — sajnos — immár azt kell dokumentálnom recenziómban, hogy a szerző közelmúltban bekövetkezett tragikus halálával, milyen súlyos veszteség érte a magyar filozófiai életet.

A szerző témaválasztásának aktualitását egy általános és egy különös mozzanat határozza meg. Egyrészt az, hogy a determinizmus az úgynevezett „örök” filozófiai problémák tipikus esete, melyekre az a jellemző, hogy a szaktudományi és filozófiai megismerés fejlődésével, illetve a különböző filozófiai irányzatok közötti harc, valamint az ennek alapjául szolgáló társadalmi tényezők alakulásával mindig új és új tartalommal telítődnek. A korábban homogének és zártnak vélt megoldásokban (determinizmus-konceptiókban) az új fejlemé-

nyek nyomán ellentmondások keletkeznek, főként a kategóriák tartalmi differenciálódása formájában. Az ennek alapján kialakuló új megoldási lehetőségek közül a valósággal leginkább adekvátnak (és a korábbinál nagyobb átfogóképességűnek) a kiválasztása, illetve kidolgozása a marxista filozófia mindig aktuális feladata.

Ezen általános aktualitáson belül a helyes marxista determinizmus-konceptió kidolgozásának századunkban még különös időszerűséget adott a mikrofizikai objektumok korlátozott individualitásának felismerése; részben a hozzá fűzött idealista interpretációk, részben a klasszikus, egyértelmű determinizmus-konceptió nyilvánvaló elégtelensége miatt.

Mindezekben túl, hazai vonatkozásban még az is növeli a szerző vállalkozásának értékét, hogy — bár különböző munkákban

²⁷ Uo. 156., 157.

²⁸ MEM 23, Budapest 1971, 479.

²⁹ Lenin: Állam és forradalom; „Válogatott művek”, II, Budapest, Kossuth 1967, 180.

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1972, 248 oldal.

elég sokan foglalkoznak a determinizmus kérdésével — e témának a mikrofizika problematikájára koncentráció megközelítési módjával nemigen találkozunk a magyar filozófiai irodalomban.

A könyv négy fő részre (I. Mi a determinizmus; II. A mechanisztikus materializmus determinizmus-konceptiója; III. Száz év harcai a determinizmus-konceptió körül; IV. Néhány javaslat egy dialektikus determinizmus-modellhez), s ezen belül 13 fejezetre oszlik. Ezek tematikus ismertetése helyett — mely helyszíne miatt amúgy is csak felsorolásszerű lehetne, inkább néhány olyan kérdéssel foglalkozom kissé részletesebben, melyből a téma ismerői egyértelműen megítélhetik a szerző módszerének jellegét és megoldásainak tendenciáját.

Jelentős pozitívuma a könyvnek a szerző azon világos felismerése, hogy a marxizmus klasszikusai — meghatározott okok miatt — csupán a determinizmus általános megfogalmazására szorítkoztak, s ebből eredően ma az egyik döntő feladat éppen ennek az általános koncepciónak a konkrét tartalmi kitöltése, a benne szereplő kategóriák viszonyának részletes elemzése, valamint az általános determinizmus-konceptió és az objektív determináltság konkrét megnyilvánulási formáinak összevetése. A szerző is éppen e feladat egy lehetséges megoldását kívánja könyvében nyújtani.

Fodor Judit már az első részben hangsúlyozza — mintegy kiindulópontként — azt az utóbbi időben egyre inkább előtérbe kerülő (bár távolról sem általánosan elfogadott) tételt, hogy az úgynevezett indeterminizmus álláspontja egyáltalán nem jelent teljes meghatározatlanságot, hanem csupán azt, hogy a meghatározó tényezők egy részét valamiféle „nem-anyagi” szférában keresik.

Nem teljesen megnyugtató viszont, ahogyan végül is a determinizmus és a materializmus kifejezések viszonyát megoldja. Úgy tűnik, hogy a szerző szerint a materialista determinizmus (vagy determinista materializmus) kifejezésben a jelző tautologikus lenne, hiszen az egyik szűkséggéppen maga után vonja a másikat. A determinizmus és a materializmus ilyen egyértelmű egymáshoz rendelése alapján az összes többi filozófiai irányzatok egy osztályba kerülnek, ami viszont még akkor sem igaz, ha pusztán a meghatározottság kérdésében elfoglalt álláspontjukat tekintjük. Így számomra megalapozatlannak tűnik az összes nem materialista irányzatot anti-deterministának nevezni.

A szerző igen kitűnő elemzést ad az elméleti modell eldologiasításáról; kár, hogy ezt a problémát csak a klasszikus mechanikára

vonatkozva elemezte, s nem általánosabban. Úgy vélem ugyanis, hogy ez általában érvényes a tudományra (a mai tudományra is!), és alighanem az ember megismerő tevékenységének lényegéből ered; amiből pedig az következik, hogy az ezzel kapcsolatos problematikát a dialektikus materializmusnak ma is minden szaktudománnyal kapcsolatban tanulmányoznia kell. Az elméleti modell célja a lényeg megragadása; ez pedig azt jelenti — és a mechanisztikus materialisták, a klasszikus mechanika művelői éppen erről feledkeztek meg —, hogy a modell sohasem lehet a valóság *totalitásának* adekvát tükrözése (részben az absztrakció, részben a szubjektív tényezők miatt). Ennek az ismeretelméleti ellentmondásnak a „permanens” feloldása a dialektikus materializmus egyik alapvető feladata; Fodor Judit, ha nem is vizsgálta a kérdést kellő általánosságban, a klasszikus mechanika kapcsán megmutatta a probléma helyes megközelítésének a módját.

Véleményem szerint a könyv egyik legfőbb pozitívuma a múlt és a jövő meghatározottságának világos megkülönböztetése. Fodor Judit véleménye szerint — s a magam részéről a legmesszebbmenően egyetértek vele — a már bekövetkezett események a szó szoros értelmében egyértelmű összefüggésben vannak determinánsaikkal; vagyis a múltbeli történés nem alakulhatott másként, mint ahogyan alakult. Ezzel szemben a bekövetkezendő események konkrét kimenetele nem, illetve nem teljesen meghatározott, csak *azzá lesz a bekövetkezés folyamán* (determinálódás). A szerző az általa alkalmazott pontos definícióval segít eloszlalni azt a félreértést, ami eléggé elterjedt a determinizmus irodalmában, nevezetesen, hogy a postdeterminációt a visszakövetkeztethetőséggel, a predeterminációt pedig a megjósolhatósággal azonosítják, s ezért a determináció e két mozzanata között nem látnak lényeges különbséget. Márpedig amint Fodor Judit is kimutatja (III. 3. f. d.), e megkülönböztetés nélkül nem lehetséges a véletlen determinációs szerepének, illetve általában a statisztikus törvények lényegének megértése.

Visszagondolva a hatvanas években a hazai filozófiai irodalomban lezajlott determinizmus-vitára, amelyben egyes szerzők — noha szavakban elhatárolták magukat a laplace-i mechanisztikus determinizmus-konceptiótól — úgy vélték, hogy a materialista determinizmus-konceptió valamiképpen mégiscsak az egyértelmű predeterminációval azonos, igen jelentősnek kell tekinteni Fodor Juditnak a materialista determinizmus-felfogás lényegéről adott meghatározását. A dolog fontosságára való tekintettel legyen szabad itt szó szerint

idézni: „Az anyagi világ minden dolgának (minden tárgynak, strukturális viszonyoknak, eseménynek és genetikai viszonyoknak) meghatározottsága (determináltsága) szükségképpen teljes a szónak abban a *legáltalánosabb értelmében*, hogy mindenféle korlátozás nélkül (a térbeli és időbeli korlátozásokat is ideértve) minden dolgot (végső soron) anyagi és csak anyagi hatások és kapcsolatok határoznak meg, s ezek az anyagi kölcsönhatások minden vonatkozásban meghatározzák, nemcsak némelyikben. Ez az állítás a múltra és a jövőre egyaránt érvényes.” (175.) Vagyis a materialista determinizmus annyi, mint a *dolgok teljes és kizárólagos anyagi meghatározottságának* elismerése, ami nem szükségképpen involválja az egyértelmű predeterminációt.

A szerző nemcsak saját nézeteinek pozitív kifejtésében, de — általában — a kritikai részben is kellően elmélyül tárgyában; meglátja a mikrofizika különböző pozitivistáinak interpretációiban felvetett lényeges problémákat, s ennek megfelelően a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxista irodalomban megszokottnál jóval realisabb hangot üt meg e koncepciók értékelésénél. Különösen jónak, bár egy kicsit vázlatosnak találjuk de Broglie nézeteinek elemzését, valamint a kvantummechanika Neumann-féle egzakt elmélete lényegének ismeretét.

Anélkül, hogy Fodor Judit könyvének az előzőekben érintett (s számtalan, itt nem említett) pozitívumát a legkisebb mértékben is megkérdőjeleznék, szükségesnek látunk néhány kritikai észrevételt is. (Az említendő problémák nem is a könyvben kifejtett nézetrendszer esetleges következtelenségeire, mint inkább a témával ugyancsak sokat foglalkozó recenzens egyes kérdésekben eltérő felfogására utalnak.)

Az „anyagi világ” kategória a szerzőnél minden objektíven létező általában vett megjelölésére szolgál, ami más szóval azt jelenti, hogy a tudatot (itt) nem számítja bele az anyagi világba. Az a kitétele viszont, hogy „...minden létező egyetemes minősége, ti. az anyag elsődlegessége”, azt mutatja, hogy a szerző ontikusan is megkülönbözteti az anyagot a tudattól; akkor viszont hol marad a materialista monizmus? Véleményem szerint az „anyagi világ” terminus ontikusan csakis a létezők totalitását jelentheti, minden más felfogás a materialista monizmus megsértését vonja maga után. (Meg kell jegyezni, hogy a mai marxista irodalomban inkább Fodor Judit felfogása tekinthető általánosan elfogadottnak.)

Amikor a szerző hangsúlyozza a pozitívizmus *adott* voltát a kvantummechanika kialakulásakor, tulajdonképpen egyetérték

vele. De ezt a gondolatot — úgy tűnik — túlhajtja, és tagadja a neopozitívizmus igen szoros ismeretelméleti jellegű kapcsolatát az új fizikai tapasztalatokkal. Köztudott pedig, hogy mind Wittgenstein, mind pedig a Bécsi Iskolát nem utolsósorban a machi pozitívizmus és az új fizikai tapasztalatok közötti szembeötölő inadekvátság inspirálta a pozitívizmus alapelveinek (mindenekelőtt a verifikáció elvének, illetve az abszolút elméletellenességnek) a felülvizsgálataira, revidálására. Abban tehát igaza van a szerzőnek, hogy nem a mikrofizika és a relativitáselmélet állítólagos „spontán” értelmezései inspirálták a neopozitívizmus koncepcióját, hanem éppen fordítva, de az is igaz, hogy az új fizika eredményei, a megismerés közvetett jellege (műszerek), és a matematikának ebből adódó megnövekedett szerepe jelentősen hozzájárultak a pozitívizmus „megújításának” konkrét módjához.

Kétségtelenül helyes a szerzőnek az a megállapítása, hogy önmagában a kvantummechanika nem elégséges alap az új determinizmus-koncepció kimunkálásához, sőt az is, hogy e feladat megoldásához bizonyos értelmű filozófiai megközelítési mód szükséges (mivel a determináltság mint olyan a világ totalitására vonatkozó fogalom). De nem hiszem, hogy itt a kvantummechanika csupán inspiráló szerepet játszana. Azt, hogy a mechanisztikus materializmus egyik legfőbb hibája a véletlen abszolút módon való tagadása, már a marxizmus klasszikusai látták, ám azt, hogy a véletlen hogyan építhető be a dialektikus materializmus determinizmus-koncepciójába, nyilvánvalóan a kvantummechanika eredményei mutatták meg. (Természetesen hiba lenne figyelmen kívül hagyni a marxista társadalomtudomány, a történettudomány, a materialista pszichológia eredményeinek hasonló irányú hatását.)

A szerzővel ellentétben nem hiszem, hogy a materializmust egyértelműen a tudományossággal, az idealizmussal pedig a tudománytalansággal lehetne összekapcsolni. A görög materializmus éppúgy tiszta spekuláció volt, mint a korabeli idealizmus, ezért aligha lehet azt mondani, hogy az előbbi az utóbbi tudományos cáfolataként jött létre. Köztudott, hogy pl. a hegeli idealizmus a dialektika kimunkálása révén igen pozitívan járult hozzá egyebek között éppen a dialektikus materializmus kialakulásához; vagy pl. a neopozitívizmus a matematikai logika előtérbe állításával, illetve az analitikus filozófia a tudományos nyelv problémáinak felvetésével ugyancsak ösztönzőleg hatottak mai tudományos világképünk, sőt az egész mai tudomány alakulására.

Nem tartom indokoltnak a komplemen-

taritási elv és a pozitívizmus egyértelmű összekapcsolását sem. A komplementaritás mint fizikai elv lényegében az objektumok korlátozott individualitására, valamint a mérési kölcsönhatás speciális mikrofizikai szerepére utal, s objektív tartalmát tekintve semmi köze a pozitívizmushoz. A pozitívista interpretáció értékelése más kérdés.

*

Mint már a bevezető részben is hangsúlyoztam, a könyv témája napjainkban feltétlenül aktuális, és Fodor Judit munkája bizonyos értelemben hézagpótló szerepet tölthet be a mai magyar filozófiai irodalomban. A szerző által kifejtett koncepció kétségtelenül önálló felfogásnak tekintendő. Különösen értékesnek tartom azt, hogy Fodor Judit eleve feladta azt a terméketlen álláspontot, hogy a marxizmus klasszikusainak műveiben a determinizmus problémája is részletes kifejtést nyert; ez adott lehetőséget számára, hogy a determinizmussal kapcsolatos kategóriák lényegét, s ami még fontosabb, e kategóriák viszonyát részletes elemzésnek vesse alá, ily módon törekedve a mai tudományos eredményekkel adekvát determinizmus-koncepció kidolgozására.

Fodor Judit koncepciója — a probléma megoldhatóságának mai szintjén — a determinizmus kérdésének egyik lehetséges marxista megoldása, egyes rész megoldásait pedig kimondottan tanulságosnak találok, így mindenekelőtt a klasszikus determinizmus-koncepcióról, illetve annak tudományos alapjairól adott analízist. Ezek között említeném még (csak felsorolás szerűen): a determinizmus mint filozófiai elmélet és a mechanisztikus determinizmus viszonyának a meghatározását; a de Broglie-ről szóló értékelést; a Neumann-féle koncepció reális jelentőségének értékelését; az elégséges meghatározó tényezőkre, illetve az egyértelmű meghatározottságra vonatkozó kérdések szétválasztását; a pre- és post-

determináció megkülönböztetését; az emberi tevékenység szabad-determinált jellegének elemzését; az egyedi elektron és a sokaság viszonyának elemzését; az oksági összefüggés kifejtését; a valószínűség mint az egyetemes összefüggés egy típusának analízisét stb.

Ezeknek a részeknek az olvasásánál helyenként olyan benyomáson támadt, hogy a szerző egy bizonyos kérdésben — a megismerés kérdésében — gondolatilag tovább is ment a leírt konklúzióknál, de valamilyen okból nem fejtette ki végig gondolatát. Több helyen szinte biztos voltam abban, hogy a gondolatmenet a szubjektum ismeretelméleti szerepének elemzéséhez fog vezetni, mint az ismereteinket determináló egyik tényezőhöz; végül is azonban erről nem szól a szerző. Pedig az itt kifejtett determinizmus-koncepcióba — megítélésem szerint — nagyon jól beleillik egy olyan konklúzió, mely az ember biológiai-pszichológiai adottságait, valamint a társadalmi termelő-megismerő tevékenység (a praxis) által kialakított fogalmi-logikai apparátusát az ismereteinket determináló tényezők közé sorolja. Ismereteinket ugyanis nemcsak az határozza meg, hogy milyen az objektív világ, amelyet meg akarunk ismerni, hanem az is, hogy említett adottságaink, illetve szükségleteink alapján egyáltalán milyen információkra vagyunk képesek reagálni, illetve hogy a szerzett információkból milyen képet tudunk kialakítani.

Összefoglalva: Fodor Judit könyve mind témaválasztását, mind pedig a kidolgozás színvonalát, illetve az adott megoldásokat illetően figyelemre méltó. A szerző által kifejtett koncepció mint a determinizmus-probléma egyik lehetséges marxista megoldása, feltétlenül hasznos hozzájárulás általában is a dialektikus materializmus továbbfejlesztéséhez, különösen pedig a korszerű marxista természetfilozófia meg-
alapozásához.

ANDREJ SIRÁCKY: AZ EMBER TÁRSADALMI VILÁGA*

FÖLDES I T A M Á S

Néhány hónapja figyelemre méltó cikk jelent meg arról, hogy mennyire nem ismerjük behatóan szomszédaink nem magyar nyelvű alkotásait a szépirodalom területén. Sajnos meg kell állapítani, hogy lényegében ugyanez elmondható a filozófiáról is, alig

vagy egyáltalában nem vagyunk tájékozottak arról, hogy kik a csehszlovák, román vagy jugoszláv filozófia fő reprezentásai, milyen alkotások fémjelzik nevüket, milyen kérdésekben folynak viták stb. Ennek a jelenségnek kétségkívül nyelvi okai is vannak. Nem véletlen, hogy a szovjet, illetve az NDK-beli filozófiai fejlődésről már van bizonyos megközelítő képünk és sokkal könnyebb recenziót találni német vagy orosz nyelvű művekre.

*Andrej Sirácky: „Sociálny svet Sloveka” Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1974, 198 oldal.

Ugyanakkor a jelenség kialakulásában közrejátsszik az is, hogy a filozófiai folyóiratok szerkesztőségei nem fordítanak elég gondot arra, hogy a nyelvi nehézségekből eredő „spontán” egyoldalúságokat leküzdjék s azt a néhány filozófust, akik értenek szomszédaink nyelvén — mert ilyenek is akadnak —, tudatosan ösztönözzék arra, hogy időközönként beszámoljanak a szomszéd országokban lejátszódó fejlődésről. (Akiknek ez persze bizonyos fokig önmaguktól is kötelességük lenne: tekintessék ez egyben önkritikai megjegyzésnek is.)

Hadd törlesszek tehát valamit a jócskán felgyűlt adósságból, és ennek jegyében szeretném röviden ismertetni a szlovák filozófia egyik ismert képviselőjének, *Andrej Širáckynak* a Szlovák Tudományos Akadémia gondozásában nemrég megjelent művét.

Talán néhány szót bevezetőben a szerzőről. Širácky a szlovák filozófusok idősebb nemzedékéhez tartozik, akadémikus. Az utóbbi évtizedben az ember filozófiai és szociológiai problémáival foglalkozik. Jelen műve sajátos szintézise két korábban megjelent könyvének, az 1966-ban publikált „Szociológia”-nak és az 1968-ban kiadott „A szociológia és a tudományok integráció”-jának.

A munka ismertetését és értékelését egy elvi megjegyzéssel kell kezdenem. Filozófiai közvéleményünk egy jelentős részében kimondva-kimondatlanul él egy bizonyos előítélet az utóbbi évek csehszlovák filozófiájával szemben. Ennek lényegét a következőkben lehetne összefoglalni: mivel a csehszlovákiai szocializmus 1968-as válságának konszolidációja lényegesen ellentmondásosabb, bonyolultabb folyamat volt, különösen ideológiai téren, mint a magyar, az utóbbi években publikált művek zömükben dogmatikusok. Ez az értékelés teljesen önkényes, egyoldalúan eltúlozza azt a tényt, hogy az 1968-as válság valóban megritkította a csehszlovák filozófusok táborát. Širácky műve és számos más megjelent filozófiai munka azonban arról tanúskodik, hogy a cseh és szlovák filozófia fő vonala jelenleg egy marxista filozófiai alapon nyugvó, önmagát mind a dogmatizmustól, mind a revizionizmustól elhatároló irányzat.

Širácky fő feladata az ember filozófiai problematikájának komplex vizsgálata. Ennek jegyében szisztematikusan végigmegy azokon a problémákon, amelyek a témakörbe vágnak.

Az első fejezetben azt próbálja tisztázni, hogy az emberrel foglalkozó tudományok komplexumában milyen modellek lehetségesek. A szerző négy fő típusba osztja a lehetséges elképzeléseket. Ezek egy egzaktan formalizált, a szimbolikus logikára épü-

lő koherens rendszertől egy laza tudománykomplexumig terjednek. Nézete szerint ma még nem eldöntött, hogy melyik (vagy melyek egysége) a legalkalmasabb forma. Külön figyelmet szentel annak a kérdésnek, hogy melyek azok a tudományok, amelyeknek az emberre vonatkozó alapvető világnézeti kérdéseket meg kell válaszolniuk. Nézete szerint a marxista filozófia fejlődése során, amióta ez a kérdéskomplexum — teljesen megérdemelten — az érdeklődés homlokterébe került, két olyan koncepció alakult ki, amelyektől el kell határolnunk magunkat: az egyik az, amely szerint a filozófia, közelebből a történelmi materializmus önmagában is képes a probléma megoldására, és mindössze néhány szociológiai aspektus figyelembevételére van legfeljebb szükség; a másik pedig az, amely szerint a szociológiát izolálni kell a filozófiától, ami logikusan együtt jár azzal, hogy a szociológiában az empirikus tendenciák válnak dominánsá. Nem nehéz felismerni itt, hogy a csehszlovák filozófiában a magyar filozófiai fejlődéshez hasonló tendenciák keletkeztek.

Širácky a megoldást a *filozófia és a szociológia szoros együttműködésében* látja, aminek objektív alapja e két tudomány „egymásra-szorultsága”. Éllást foglal a szerző az ún. filozófiai antropológiai és a szcientizmus kérdésében is, mindkettőt bírálja, de értékeli részeredményeiket is.

A második fejezet, amely „A világ, amelyben élünk” címet viseli, zömében a *társadalmi struktúra* problematikáját tárgyalja. A szerző itt sokoldalúan foglalkozik a szocialista társadalom szociális és osztálystruktúrájával, valamint a politikai és ideológiai tényezők szerepével. Koncepciójának lényege, hogy a szocializmus még osztálytársadalom, struktúrájának feltáráshoz azonban nemcsak az osztályviszonyok, hanem a rétegek elemzésére is szükség van. Kár, hogy a szerző nem tér ki az ezzel kapcsolatos sokrétű és nagy vitákat kiváltó magyar irodalomra. (Ami egyben jelzi, hogy sajnos nemcsak mi vagyunk elmaradva a szomszéd népek filozófiai irodalmának ismeretében.)

A harmadik fejezetben a szerző igen érdekes kérdéseket feszeget. Így elsősorban a *marxi totalitás elvének alkalmazását az emberről szóló koncepció kialakításánál*. Rámutat arra, hogy a totalitást nem szabad extenzíven értelmezni, mert akkor megvalósíthatatlan módszertani követelményé válik. Ebben a fejezetben tárgyalja — sokoldalúan — az *elidegenedés* és a *humanizáció* problémáit is. S noha megállapítja, hogy e tekintetben nem alakult ki egységes marxista felfogás, polémiát csak a polgári felfogásokkal folytat. Hadd mutassak itt rá arra, hogy a könyv egyik értéke a polgári

felfogásokkal folytatott árnyalt vita, amelynél a szerző finoman differenciál a különböző felfogások között, és egyben rámutat a — relatíve — haladó elemekre is, amelyek pl. Mills, Fromm és mások nézeteiben találhatók.

Ami a szerző alapállását illeti az elidegenedés jelenével kapcsolatban, azt talán legplasztikusabban az a gondolata fejezi ki, amelyben hivatkozik arra, hogy 100 év a marxizmus, és 50 év a szocializmus létrejötte óta korántsem elegendő ahhoz, hogy ezer évek berögződött hagyományait, szokásait és viszonyait gyökerében megváltoztassa. Adós marad azonban a szerző azzal, hogy részletesen megvilágítsa, melyek az elidegenedés megnyilvánulásai a szocializmusban.

A következő — sajnos túl rövid (mindössze 10 oldalas) — fejezet az *egzisztencializmus emberképével* foglalkozik, beleértve az egzisztencializmus marxizmus felé való fejlődésének problémáját is. Sajnos a szűkre szabott oldalszám nem teszi lehetővé, hogy a szerző eléggé elmélyüljön a gazdag problematikában, noha itt is találunk figyelemre méltó gondolatokat a vallásos és az ateista egzisztencializmus összehasonlításánál.

Az ötödik fejezetben a szerző az *egyéni és a társadalom* sokrétű problémáit boncolgatja. Tárgyalásmódja itt is zömében polemikus, főleg Fromm és Parsons nézeteivel vitatkozik. Igen érdekesek ezzel kapcsolatban a társadalmi tekintéllyel, illetve a tekintély lerombolásával kapcsolatos fejtegetései, amelyekben kimutatja, hogy az autoritásnak a legkülönfélébb formái lehetségesek az intézményektől az egyénekig, és ebben az autoritáshálózatban bontakozik az egyéni és a tekintély dialektikája. Sokoldalúan elemzi a konformizmus, valamint a társadalmi intézményekhez való alkalmazkodás problémáját is.

A továbbiakban a szerző a világ tudományos és főleg művészi megragadásának problémáit vizsgálja. Azt elemzi, hogyan tükröződik a művészetben, a kapitalizmus viszonyai között a társadalom ellentmondásossága, az egyén elmagányosodása, atomizáltsága. Szembeszáll azokkal a felfogásokkal, amelyek a modern művészeti irányzatokat „szűkkeblűen” értékelik. Kiindulópontja, hogy ezek sajátosan tükrözik a valóságot, ezért ha figyelembe vesszük a valóság totalitását, feltétlenül létjogosultaknak kell tartanunk az ilyen típusú művészi megnyilvánulásokat is. Felfogásának jellemzőeként

hadd idézem fel e fejezet egyik, talán kissé meglepőnek ható alcímét: „A művészi avantgardizmus és a dekadencia — nem pesszimizmus, hanem az ember perspektívája.” Félreértések elkerülése végett: a szerző itt nem a pesszimizmus világleképe mellett tör lándzsát, hanem azt emeli ki, hogy a művészi dekadencia, mint korjelenység, mennyiben fejezti ki egy történelmi-lel érthető perspektívát.

A könyv utolsó két fejezete a konklúziók levonását tartalmazza. Itt először az *embernek az univerzumban elfoglalt helyét* és hozzá való viszonyát elemzi. Részletesen foglalkozik „az ember történelmi küldetésével”. Szembeszáll azokkal a felfogásokkal, amelyek hajlamosak az antropocentrizmust úgy értelmezni, hogy elfeledkeznek arról az alapvető tényről, hogy az ember a kozmosz része, és csak a kozmosz törvényszerűségeinek figyelembevételével irányíthatja egyre nagyobb mértékben sorsát és jövőjét. Ezzel egyben állást foglal a társadalom dialektikus materialista és történelmi materialista szemlélete mellett.

Ami az *emberiség jövőjét* illeti, a szerző koncepciójának tengelyében az *emberiség integrációja* áll, amelynek azonban alapvető feltétele, hogy a társadalmi viszonyok gyökeresen átalakuljanak a szocializmus, a kommunizmus irányában. Foglalkozik azzal a kérdéssel is, hogy milyen perspektívák állnak az ember előtt a távoli jövőben. Nézete szerint a mai tudományos prognózisok alapján nem látszik lehetetlennek, hogy az emberiség túlélheti a Nap-rendszer pusztulását, átköltözhet más égitestekre, és így perspektívái felmérhetetlenek.

Rövid ismertetőmnek végére értem. A dolog lényegénél fogva nem törekedhetem másra, mint a könyv gondolatmenetének igen vázlatos felrajzolására. Úgy gondolom azonban, hogy ebből is kitűnik, hogy Sirácky munkája a csehszlovák filozófia értékes, tanulmányozásra méltó produktuma.

S hadd fejezzem be recenziómat ismét egy „nyelvi” megjegyzéssel. Ha netán az olvasónak az ismertető alapján kedve támadna elolvasni a könyvet, de a szlovák nyelv ismeretének hiányában eleve lemondani készül róla, hadd figyelmeztessenek arra, hogy orosz nyelvtudással — természetesen szótári segítséggel — a szlovák nyelvű filozófiai szöveg főbb gondolatai hozzáférhetőkké válnak. (Mint ahogy van olyan kollégám, aki bolgár filozófiai szöveget olvas anélkül, hogy valamit is tudna bolgáru.)

LOGIKA ÉS ISMERETELMÉLET?

(Néhány megjegyzés Ruzsa Imre „Logika és ismeretelmélet” c. cikkéhez)

V A S I D A

A következőkben a Ruzsa Imre cikkében megfogalmazott gondolatok közül azokat szeretném megvizsgálni, amelyek a szerző alapálláspontját kissé közelebről megvilágítják.

Amint Ruzsa is jelzi, cikkében Földesi Tamás „A megismerhetőség modern problémái” c. könyvében felvetett kérdésekhez kapcsolódik, azokhoz, amelyeknek középpontjában a világ megismerhetőségének filozófiai problémája áll. Közelebről Földesinek arról a gondolatáról van szó, amelyet könyvének „Bevezetés helyett” c. fejezetében fogalmaz meg talán legáltalánosabban, hogy ti. a modern logikában „nem kellően megoldott a megismerhetőségi törvény logikai szerkezetének problémája”. (326.) Vagy mint Ruzsa idézi: „...az aethikus modális logika eszközei nem alkalmazhatók (a világ megismerhetőségére vonatkozó) tétel kifejtésére”. (Ruzsa: „Logika és ismeretelmélet” [„Filozófiai közlemények”, 1973/1, TIT.] Ruzsa cikke azt a gondolatot sugallja, hogy a világ megismerhetőségének logikai (hadd tegyem zárójelbe: szimbolikus logikai) problémái megoldottabbak, mint Földesi véli.

Nos, ehhez a gondolathoz kapcsolódva, szeretném megvizsgálni azt, hogy a Ruzsa által adott megoldási mód filozófiailag és logikailag valóban elegendő-e a Földesi által megfogalmazott kérdés megválaszolására.

Hogy filozófiailag szeretném elemezni a kérdést, ez az igény azt hiszem reális. Sőt majdhogynem triviális. Hiszen az ismeretelmélet filozófiai diszciplína, és mindazok az összefüggések és kérdésfelvetések, amelyek a filozófiában érvényesek — éppen mert a megismerhetőségi tétel a marxizmus klasszikusai szerint a filozófia *alapkérdésének* másik oldalát alkotják —, reá is érvényesek. A logikai szemléletmód alapján való megközelítés pedig azért szükségszerű, mert a két fent említett szerző a világ megismerhetőségének *logikai* problémái felett vitáznak.

Elemzésemben a két megközelítési mód természetesen egybekapcsolódik, hiszen a *megismerhetőség* kérdésének *logikai* megoldási módja — éppen mert a megismerhetőség a *filozófia* egyik problémája — nem válaszolható meg a *filozófiai* szemléletmód érvényesítése nélkül.

*

1. Térjünk rögtön a probléma lényegére. Míg Földesi azt állítja, hogy a modern logika eszközeivel nem vezethető le problémamentesen a világ megismerhetőségének a tétele, Ruzsa levezeti azt. Legyen szabad magát a szimbólumokkal történő levezetést mellőznöm, hiszen ez nem változtat, és nem is változtathat semmit a levezetés eredményén, amelyről itt szó van. A levezetés eredményeként kapott összefüggés így hangzik:

„Ha p hozzáférhető, akkor *lehetetlen*, hogy *lehetetlen* olyan gondolkozó lény, amely p -t megismeri.” Továbbá — folytatja Ruzsa — „Lehetetlen, hogy lehetetlen = szükségszerűen lehetséges ... és így világosan látszik, hogy a szükségszerűség mozzanata a megismerhetőségi tételben is jelen van.” (22.)

Nos e formulázással kapcsolatban annyit valóban el kell ismernünk, hogy a modális logika relációit és eszközeit alkalmazva, precízen felír egy összefüggést, ti. azt, hogy:

Ha p hozzáférhető,
akkor lehetetlen... stb.,
lehetetlen, hogy lehetetlen = szükségszerű,
tehát: Ha p hozzáférhető, akkor szükségszerű a világ megismerhetősége.

2. Vizsgáljuk meg azonban a levezetés eredményét egy kicsit közelebről. Keresjük ki a terminusok tartalmát, helyettesítsük be e tartalmat a tételben szereplő terminusok helyére, és nézzük meg ilyenformán a levezetés eredményének *tartalmát*.

Mit jelent a „hozzáférhető” kifejezés? A 20. oldalon ezt a választ kapjuk: „...egy p individuális jelenség hozzáférhető, ha valamely hozzáférhető általános törvény alapján oka vagy okozata egy olyan eseménynek, amely valamely gondolkozó lény által ismert és amely közölhető”. Tehát: *hozzáférhető egy jelenség*, ha valamely hozzáférhető általános törvény alapján *oka* vagy *okozata* egy q eseménynek és ez valamely gondolkozó lény által *ismert* és *közölhető*.

Mint hogy az általam elemezni kívánt alapösszefüggésről elterelné a figyelmet, eltérek itt a felírás egy zavaró mozzanatától. Nevezetesen annak megkérdőjelezésétől: hogyan tartja Ruzsa valamely jelenség *hozzáférhetőségének* feltételül azt, hogy ez egy *hozzáférhető* általános törvény alapján legyen értelmezhető, vagyis azt, hogy ha éppen a *hozzáférhetőség* meghatározása a kérdés, akkor hogyan találja valamely

jelenség hozzáférhetőségének kielégítő feltételül azt, hogy ez egy hozzáférhető általános törvény alapján oka e jelenségnek... stb. A másik zavaró mozzanattól azonban nem tudunk eltekinteni, mert ez magát a felírt összefüggés tartalmát teszi kérdésessé. Ruzsa így ír: „...egy p individuális jelenség hozzáférhető, ha valamely általános hozzáférhető általános törvény alapján oka vagy okozata egy ... q eseménynek.” Meg kell valanom, nem értem, hogyan lehet egy *jelenség* mégoly általános törvény alapján is ismeretelméletileg oka egy q eseménynek.

Ismeretelméletileg a jelenség azért jelenség, mert nem ok. És e két kategória pontos elkülönítése éppen a megismerhetőség kérdésénél nagyon fontos, mert a megismerhetőség nem a *jelenség* szintjén, hanem a mélyebb szinten, az ok szintjén problematikus. De ha Ruzsánál egy és ugyanaz a jelenség az ok és az okozat, akkor nemhogy az ismeretelméleti probléma megoldásában nem lehet előbbrehaladni, hanem egyszerűen nem lehet felvetni a megismerhetőség kérdését sem. Ugyanis a jelenség megismeréséről kimutatott „lehetetlen, hogy lehetetlen = szükségszerű összefüggés” legjobb esetben is a jelenség szükségszerű megismerését mutatja ki, de ez az összefüggés nem a *jelenségből a lényegbe tartó ismeret szükségszerűsége*, amely összefüggésre viszont az ismeretelmélet alapproblémájának megválaszolásánál szükségünk van. Így a Ruzsa által adott levezetés semmit nem ad az ismeretelméleti probléma megválaszolásához.

Most azonban próbáljuk meg, és vonatkoztatassunk el ettől a nagyon lényeges, és a kérdésfelvetést összezavaró kategória-használatától. Tételizzük fel, hogy a Ruzsa által jelenségnek nevezett valami az, aminek a megismerhetőségét az ismeretelmélet kutatja, és nézzük tovább magát a levezetési módot. Nézzük meg a megismerendő hozzáférhetőségének végső kritériumát. (A hozzáférhetőség volt ugyanis a megismerhetőség alapfeltétele, hiszen így szólt a Ruzsa-féle érvelés: ha p jelenség hozzáférhető, akkor ... lehetetlen, hogy lehetetlen, vagyis szükségszerű a világ megismerése.) A kritérium így hangzik: a hozzáférhetőség elengedhetetlen előfeltétele, hogy egy jelenség (itt újra a problematikus kategória) egy egyedi megnyilvánulása legalább egy megismerő individuum számára ismert legyen. (16.)

Ha az eddig feltárt összefüggések tartalmát behelyettesítjük a jelenség hozzáférhetőségének alapképletébe, akkor ezt kapjuk: *hozzáférhető* egy jelenség, ha legalább egy individuum számára *ismert és közölhető*. A kijelentés tartalmából számunkra a továbbiakban elsősorban az aláhúzott sza-

vak a fontosak: *hozzáférhető = ismert és közölhető*.

Helyettesítsük be a tartalmat az alapképletbe! „Ha p hozzáférhető (azaz: egy individuum számára ismert és közölhető), akkor lehetetlen, hogy lehetetlen olyan gondolkodó lény, amely p -t megismeri.”

Egyszerűbben fogalmazva: *ha valamely p tétel ismert és közölhető, akkor megismerhető*.

*

1. És most szeretném felvetni a filozófia kérdést. Vajon az ismeretelméletben az-e a probléma, hogy ha egy individuum ismeri p jelenséget és közölni tudja ismeretét, akkor megismerhető-e p jelenség. Semmiképpen sem. Egyrészt azért, mert — mint már utaltam rá — az ismeretelmélet kérdésfelvetése nem egy *jelenség* megismerhetőségét kérdezi, hanem a jelenségen túli világot.

De tételizzük fel, hogy a megismerendő a Ruzsa-féle érvelésben helytelen nevet viselt ugyan, de tartalmában mégis azt a szférát fogja át, amelynek megismerhetősége problémát jelent a filozófia számára. Ekkor is fel kell tennünk a kérdést: az ismeretelmélet számára annak a kérdésnek a megválaszolására jelenti-e a problémát, hogy ha egy individuum *ismeri* a kérdéses szférát, akkor ez *megismertnek* tekinthető-e? A válasz csak egy lehet: Nyilvánvalóan nem. A kérdés éppen az, hogy az egy individuum, amely a Ruzsa-féle levezetésben *feltételezett*, hogy megismerheti a világot, *létezik-e* egyáltalán? És hogy a lényeg, tehát a jelenségen túli világ létezik-e. S e második kérdés miatt nagyon zavaró az a tény, hogy Ruzsa a jelenség, az ok, a törvény kifejezéseket nem az ismeretelméletben, a filozófiában használt differenciált tartalmaknak megfelelően használja. A lényeg létezésének szintjén semmit nem mond Ruzsának az a megállapítása, hogy megismerhető a világ, ha p jelenség hozzáférhető ... stb. Mert e differenciálatlan kategória-használat által éppen a lényeg és jelenség kapcsolatát kerüli meg, illetve ki, amely kérdés éppen az ismeretelmélet keresett kérdése.

De nézzük tovább az első összefüggést, tehát azt, hogy ha van egy individuum, amely közölni tudja ismereteit, akkor megismerhető a világ. (A Ruzsa által használt terminológiát azért fogalmaztam át, hogy a jelenség, ok, törvény összerosódásának zavaró mozzanata kikapcsolhatóvá váljék.) Ekkor is azt kell mondanunk, amit Ruzsa formalizált, annak ismeretelméleti tartalma valahogy így fogalmazható meg: *ha van olyan individuum, amely ismeri p -t (a világot), akkor lehetetlen ennek (a világnak) meg nem ismerése*. Csakhogy ez a kérdés,

illetve az erre a kérdésre adott válasz formalizálása nem az ismeretelmélet kérdésére adott válasz, mert az ismeretelmélet számára éppen az a fő kérdés, amelyet Ruzsa Imre előfeltételezettnek vett, vagyis hogy *lehetséges-e olyan individuum, amely ismerheti és megismerheti a világot?*

Az ismeretelmélet alapfeladata ugyanis annak megmutatása, hogy hogyan lesz a „nemtudásból a tudás” — hogy Lenint idézzem — és nem az, hogy ha ismeri egy individuum a világot, akkor levezessük ebből a tényből a világ megismerhetőségét. Ez a levezetési mód *tautológia*. A világ megismerhetőségének problémája ismeretelméletileg pedig nem tautológia, mert filozófiaiilag a nemtudásból, a nemismerésből az ismerést, illetve a megismerhetőt kell levezetnünk. Ez pedig nem oldható meg tautológiával. Hiszen a nemismertnek *ismertté* kell kibővülnie. A fő kérdés e kibővülés *lehetősége, mi-értje és hogyanja*.

Ezt a problémát azonban a formalizált tautológia nem tudja megfogalmazni.

2. De nézzük meg azt a kérdést, mi van akkor, ha előfeltételezzük a világ ismerését. Ez abszolúte lehetetlen? Nem, de ekkor nem *levezetnem* kell a világ megismerhetőségét, hanem *bizonyítanom*. Lehet, hogy ez a különbségtéves első hallásra nem látszik különbségnek, valójában azonban mégis az. A bizonyításnak az alapelve ugyanis az, hogy a bizonyítandó tételt, tehát jelen esetben a világ megismerhetőségének tételét meg kell *alapozni*, vagyis fel kell sorolni azokat a bizonyítékokat, amelyek a válasz elégséges okát szolgáltatják.

Ha ebből a szempontból vizsgáljuk meg a Ruzsa által adott eljárást, azt kell mondanunk: ez ugyancsak semmitmondó. Hiszen a bizonyítás egyik szabálya szerint a tételek vagy érvek között — amelyekkel alátámasztjuk érvelésünket, illetve feltételezésünket — *nem támaszkodhatunk magára a bizonyítandó tételre*; jelen esetben a világ ismeretének a tételére.

Márpedig, mint láttuk, a Ruzsa-féle „bizonyításban” a világ ismerete a világ megismerhetőségének *előfeltételeként* szerepel. Hiszen, ha ismert valamely *p* jelenség egy individuum számára, akkor lehetetlen a világ meg nem ismerése. Ez az eljárás a hagyományos logikában a petitio principii, vagyis a bizonyítandóval való bizonyítás-ként ismert, és logikai hiba.

Mivel az ismeretelméletben a megismerhetőség kérdése nem tautológia, hanem bizonyítás, a helyes választ csak olyan levezetés adhatja meg, amelyben a kiindulóponthoz képest *bővítetebb* ismeretet tudunk konklúzióként levonni.

Bővítetebbet annyiban, hogy ami a kiindulópontban hipotézis volt, az a későbbi-

ekben bizonyított tétellé válik, s éppen az a kérdés, hogy mi alapozza meg ezt a bizonyítást.

Márpedig a Ruzsa-féle levezetésben nem talál az ember ilyen bővítést. Hacsak azt nem tekintjük annak, hogy feltételezi a világ ismeretét, és ebből következik Ruzsánál a lehetetlen, hogy lehetetlen olyan individuum, amely nem *ismerheti meg* a világot. E két terminus között (ismert és megismerhető) valóban be kell következnie egy bővülésnek, hiszen a filozófiában valamelyest tájékozott olvasó számára világos, hogy a két terminus nem azonos. Köztudott az is, hogy a filozófiában az *ismeret* kérdése nem probléma, hiszen azt, hogy ismeret, tehát valamiféle információ a világról lehetséges, azt még az agnosztikusok is elismerik, a probléma „pusztán” az, hogy ez az információ *elégséges-e*, tehát általa megismertnek tekinthető-e a világ.

Ha a Ruzsa-féle levezetés különbséget tesz ismert és megismert között, akkor szerepelnie kellene annak a premisszának, meg-alapozó tételnek is, amely megadná ezt az *átvezetést*, bővülést az *ismertből a megismerhető-be*. Ruzsa Imre megfogalmazásában ez a bővülés az ismertből a megismertbe nem található meg, és ez azért hiány, mert az *ismeretelméletnek éppen ez az átvezetés, illetve az átvezetés lehetőségének a bizonyítása a lényeges*.

Mint Lenin írta, az agnosztikus is elismeri a *jelenség ismeretét*, de ezt elvlasztja attól, ami megjelenik, s ezáltal tagadja azt, hogy a jelenségen keresztül *megismerjük a lényegét* (az általános törvényt!); elismeri az érzet ismeretét, de tagadja, hogy általa megismerjük azt, amit érzékelünk. Vö. Empiriokriticismus; LÖM 18, Kossuth 1964, 89., 94.

A bizonyításnak tehát azt kell igazolnia, a) Hogy ismert és megismert között nem húzódik áthághatatlan akadály, mert nincs elvi akadály a érzéki ismeretből a logikába való átmenetnek; éppúgy, ahogy nincs elvi különbség a megismerő emberi agy és a világ, illetve a világ megismerhető tárgyai között. A megismerhetőségi tétel ugyanis nem más — miként ugyancsak Lenin írja —, mint a gondolatnak a világhoz való viszonya. — Ezért a filozófia alapkérdésének másik oldala a megismerhetőség kérdése, amelynek igenlő materialista megválaszolásához fontos alapvető az a filozófiai tétel, hogy „az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggésnek nem ellentmondanak — többek között a gondolkodásnak —, hanem megfelelnek”. (Idézi Lenin: Empiriokriticismus, LÖM 18, 142.) b) És hogy hogyan vannak összhangban? — Ezt a kérdést éppen a gondolatnak

a világhoz (a valóság lényegéhez) való viszonya válaszolja meg. Csakhogy e viszonynak a lényege a marxista—leninista filozófiában *dialektikus*. A megismerhetőség kérdése tehát a marxizmus számára csak a *dialektika* elveinek a figyelembevételével válaszolható meg és igazolható — tehát csak ezek figyelembevételével formalizálható.

A világ megismerhetőségének tételét tehát e megfontolásokat tartalmazó premisszákkal kell igazolnunk és levezetnünk.

S hogy e kérdések logikai vonatkozásainak megválaszolása már filozófiai elveket tartalmazó premisszákat, és nem utolsósorban a *gyakorlatot* magában tartalmazó logikai eljárások bevezetését is igényli — hiszen a valóság csak a gyakorlat közvetítésével jelenhet meg a gondolkodásban —, ez sem vitatható, hiszen a marxista ismeretelméletben (és nem mellett!) jelen kell lennie a gyakorlatnak.

Ezért írta Marx: a gyakorlattól elszigetelt gondolkodás valótlanságáról vagy valóságáról folyó vita skolasztika. (2. Feuerbach tézis.) Olyan skolasztika, amely, mint közismert, szenvedélyesen vitázott pl. a légy lábának számáról, ahelyett, hogy megszámlálta volna azt, vagy mint Hegel írta — éppen a megismerhetőséggel kapcsolatban —, olyan skolasztika, amely a kérdést a megismerésről leszakítva akarta megválaszolni, hasonlóan ahhoz, mint amikor úszni tanul valaki víz nélkül.

A gyakorlat mindennek következtében nemcsak általában és elméletileg kap szerepet a megismerhetőség bizonyításánál, hanem annak jelen kell lennie e tétel *logikai levezetési formájában is*. De nem úgy, mint a Ruzsa-féle levezetés feltételezi: ti. tény (gyakorlat) az ismeret, tehát logikailag is lehetetlen fenn nem állása; hanem egy olyan *logikai tevékenység* tételzése által, amely tevékenység a logikán (megismerésen) belül megfelel a valóságra való reflektálásnak.

De itt sem abban a formában kell megvalósulnia ennek az összefüggésnek, ahogyan Ruzsa érti a gyakorlat jelenlétét a logikában, mert az igaz, hogy elvileg a gyakorlat szerepét a logikában elismeri: „...a logika megbízhatóságának végső próbaköve sem más, mint az emberi gyakorlat” — írja. (24.)

Csakhogy a gyakorlatot helyenként olyan végsőnek, helyesebben fogalmazva olyan messzire helyezi, hogy szinte nincs is hatása a logikára.

Mert itt van pl. a következő fejtegetése: „...az élővilág minden kialakulását megelőző kozmikus időszakban”. (9.) E kijelentésnek helytállóságát az a tény dönti el, hogy mit tekintünk hamisnak, tehát éppen a kri-

térium kérdése a probléma. Ha hamis az, ami nem helyesen felel meg az objektív valóságnak (amely elv a gyakorlat bevonásának ismeretelméleti elve), akkor az adott időszakban az élővilág törvényeinek igaz vagy hamis voltáról *nem lehet beszélni*, mert e világ *objektíve* nem volt, mert e világnak *objektíve nem voltak olyan arculatú törvényei*, amelyek az előre jellemzőek — és így a gondolkodásnak sem igaz, sem hamis megfelelése e törvényekkel az adott időszakban nem volt lehetséges. Arról nem is beszélve, hogy az igaz és a hamis olyan logikai értékek, amelyek az emberi gondolkodástól elszakítva nem létezhetnek — márpedig, ha még *élő* sem létezik az adott kozmikus időszakban, akkor hogyan lehetne érvényes az *emberi* gondolkodás értékítélő tevékenységének eredményeként adott igaz vagy hamis !?

Az üres osztály e felfogása tehát végső soron leszakítja a logikát a gyakorlatról, mint az igazság kritériumának elvéről, hiszen a gyakorlat érvényesítésének alapfeltétele egy adott objektum létezése, amelyhez viszonyítani lehet. Az objektum létezése pedig az üres osztály esetében nyilvánvalóan nem áll fenn.

Félreértés ne essék, én nem vitatom pozitív voltát annak a ténynek, hogy az üres osztály problematikáját felvették és tárgyalják a szimbolikus logikában. E terminusnak a logikába való felvétele és vele bizonyos logikai összefüggések megalkotása bizonyos összefüggésben pozitív; pusztán azt kívántam megmutatni, hogy az *adott* összefüggésen belül, a világ megismerhetőségének logikai bizonyítása során ez az alkalmazás filozófiailag erősen problematikus, mert a megismerhetőség tételének bizonyítása igényli a gyakorlat bevezetését, a gyakorlat és az üres osztály azonban kizárja egymást — legalábbis az üres osztályhoz kapcsolódó kérdések jelenlegi kidolgozottsága szintjén.

*

Térjünk azonban vissza a gyakorlat szerepéhez, most már az alapkérdés, a világ megismerhetőségének kérdésével összefüggésben.

Marxista ismeretelmélet gyakorlat nélkül nem létezhet. A gyakorlat szerepét Földesi Tamás is említi könyvében. Úgy gondolom azonban, nem veszi figyelembe ennek az elvnek *átfogó* logikai következményeit. Igaz itt nem a modern szimbolikus logikai eredményekre kellett volna figyelnie, hanem a marxista dialektikus logikai kutatások eredményeire.

*

A világ megismerhetőségének tétele tulajdonképpen azzal a logikai problémával függ össze, hogy létrejöhet-e az ismeretek bizonyos számából (és ha igen, milyen feltételekkel) a lényegre vonatkozó megismerési eredmény — vagy más szóval: *lehetőséges-e tökéletes indukción?*

A probléma részletes tárgyalása előtt meg kell jegyeznem, hogy noha a kérdést általában az indukción problémájának formájában fogalmazzák meg, ez a megfogalmazás leszűkítést jelent, mert mögötte az *általánosítás* problémája húzódik meg, és ez utóbbi a marxista ismeretelmélet és logika szerint nem lehet egyetlen a gondolkodás egyik oldalának (az indukción) problémájával, hanem csak a gondolkodási tevékenységek *komplex* egységeinek, a különféle tevékenységek egymásba kapcsolódásának feltárása útján oldható meg.

Hume és Kant szerint a szemlélet és tapasztalat lehetséges végtelen egészét kell átfogni ahhoz, hogy általános ismeretről beszélhessünk, vagyis hogy megismertnek nevezhessük a tárgyat. No de — mint Földesi is utal rá — ez lehetetlen bizonyos esetekben, sőt tegyük hozzá: az esetek nagyobb részében. És itt van az igazi kérdés. Lehetséges-e akkor is megismerésről (nem ismeretről egyáltalán!) — tehát a lényeg, az általánost megragadó ismeretről — beszélni, ha nem tudjuk átfogni a tapasztalás teljes körét?

Erre a kérdésre válaszolt Hegel azzal, hogy igen, lehet megismerésről beszélni, amennyiben *feltárjuk a dolog meghatározottságait*.

De a tulajdonképpeni kérdés éppen az, hogy mi a kritériuma annak, hogy éppen a *kellő* tulajdonságokat tártuk fel, tehát azokat, amelyek alapján megismertnek nevezhető a dolog? ! Engels *erre* a kérdésre válaszol azzal, hogy amikor *előállítunk* gyakorlatilag valamit, akkor meg is ismertük. Ez az elv a megismerésen belül mint a gyakorlat elve rögződött a közvélemény tudatában, pedig ennek *logikai* — tehát elméleti — vetülete is van.

Ahhoz ugyanis, hogy egy dolgot gyakorlatilag elő tudjunk állítani, ahhoz a dolognak olyan tulajdonságait kell ismernünk, amelyek minden, az alany fogalma alá rendelhető egyedit megilletnek, mégpedig mindaddig megilletnek, amíg az illető dolog létezik. Filozófiai megfogalmazásban ezt úgy mondhatjuk: *a dolog olyan tulajdonságait kell feltárnunk, amelyek az egyedire szubsztanciális tulajdonságai*. Ekkor ragadtuk meg gondolatilag a dolog belső, általános természetét, amelyet ez nem veszíthet el anélkül, hogy saját létét el ne veszítené. Ez volt a „Ding an sich”. Ekkor megkapjuk ismeretünk alapját —

tehát a dolog *megismertnek*, vagyis a róla alkotott információ *megalapozottnak* tekintendő.

Megismertnek tehát akkor nevezünk valamit, ha állításunk elégséges alapját, tehát azokat a tulajdonságokat, jellemzőket, amelyek a dolog meghatározott létét, állapotát indokolják, meg tudjuk adni.

Nem véletlen tehát, hogy Hume éppen az *okság* kérdését elemzi az adott probléma kapcsán, s ezzel kapcsolatban elmondott fejtegetései közben tagadja azt, hogy a gondolkodás képes a szükségszerűséget *fogalmilag* megragadni (vagyis az érzékelésen túllépni a lényeg, a fogalom irányába); és hogy az okság összefüggése valami más is, mint pusztán megszokás.

És hogy mi a biztosítéka annak, hogy a fent említett ismeret megalapozott? Az, hogy a feltárt tulajdonságok nélkül nem állhat fenn az illető dolog. S ennek a ténynek egyik lehetséges ellenőrzése: a dolog előállítás — amelyre Engels utal.

Az itt felsorolt kritériumoknak realizálása e logikai fejtegetéseknél természetesen sokkal problematikusabb, mert ehhez a gyakorlati tudományok konkrét kutatásai, bonyolult, sokszor zsákutcákat is magába rejtő működésére van szükség. De a megismerhetőségi tétel *logikai* lehetősége valahol itt és csak itt keresendő, a marxista-leninista filozófiában. És a vitában *erről* volt szó.

Az állásfoglaláshoz szükséges logikai alapelveket azonban olyan logikai kutatási eredményekben kell keresnünk, amely logika feladatának tekinti azt, hogy keresse a dolog minőségét, tulajdonságát, nemét stb. kifejező adekvát logikai formákat, és természetesen a logikai alapját is annak, hogy el tudjuk dönteni: milyen szintű ismerettel rendelkezünk egy adott dolgot illetően; pusztán ismerettel-e (érzéki információval), vagy tudásunk tekinthető megismerést (szükségszerű összefüggést) kifejező gondolkodási formának, s ezeket a kérdéseket a valóságra való vonatkoztatással válaszolja meg. Csak ezt követően tudunk választ adni a világ megismerhetőségének logikai kérdésére is. Az ilyen jellegű logikai kutatásokkal azonban nem a szimbolikus logika, hanem a dialektikus logika foglalkozik. (E filozófiai probléma részletes logikai levezetését tárgyalja Erdei László „Az ítélet dialektikus logikai elmélete” c. munkájában a kategorikus ítéletig terjedő folyamatban.)

Ezért úgy gondolom, Földesi Tamás áll közelebb az igazsághoz a szóban forgó vitában. A marxista ismeretelmélet körében felmerülő problémák megválaszolása nincs olyan közel a modern logikához, mint ahogy Ruzsa Imre érzi. Nem olyan triviális a szimbolikus logika és a marxista-leninista

ismeretelmélet viszonya, mint cikkének pár soros levezetése sugallja. Pontosabban, ha a szimbolikus logika annyit tud elmondani, „levezetni” a világ megismerhetőségéhez kapcsolódó problémákról, amennyit Ruzsa Imre levezetése tartalmaz, akkor — mivel e levezetés megkerüli az ismeretelmélet tulajdonképpeni alapkérdését, és tautológia — Földesi álláspontja pontosabban fejezi ki a helyzetet. És ha igaz mindaz, amit egyes gondolkodók a matematika és a szimbolikus logika természetéről megfogalmaznak — hogy tudniillik ezeknek tételei egyaránt tautologikus jellegűek —, akkor kimondhatjuk bátran azt a tételt: *a szimbolikus logika általában alkalmatlan az ismeretelmélet alapkérdésének megválaszolására.*

E kijelentésünk megalapozó premisszái a következők: A Ruzsa-féle levezetéssel szemben, az előzőekben a legfőbb tartalmi ellentétünk az volt, hogy e levezetés szerint, ha ismert p , akkor megismerhető a világ, tehát ez az érvelése elfeltételezte, magában foglalta azt, amit ismeretelméletileg bizonyítani kellett volna. Formalizálása ezáltal tautologikus. De ez a levezetési mód — ez a Péter Rózsa szavai szerinti „circulus vitiosus” — a matematikai levezetés természetéből következik, tehát szükségszerűen van jelen minden a matematikai formalizálás eszközeit alkalmazó érvelésben. Péter Rózsa „Játék a végtelennel” c. könyvében így ír erről: „Sajnos ... a matematika minden ága lépten-nyomon él ezzel a ‚circulus vitiosus’-sal; már a természetes számok körében is szokásos az ilyen definíció: ‚vegyük szemügyre a legkisebb olyan számot, amelynek ilyen és ilyen tulajdonságai vannak’. Ez a szám is belejátszik a saját definíciójába: a legkisebbet csak valamennyi ilyen tulajdonságú szám közül választhatjuk ki, valamennyi közt pedig ő is ott van.” (I. m. Bp. 1969, 226.)

Magával a matematika e problémájával tovább nem kívánok foglalkozni — ez a matematikusok dolga —, de azt el kell mondanunk, hogy mint láttuk a Ruzsa-féle érvelés „lelke” egyezik a matematika e Péter Rózsa által leírt „circulus vitiosus” lelkével. Azt is láttuk, hogy ez a „lélek” — vagyis érvelési mód — alkalmatlan arra, hogy az ismeretelmélet felvetett kérdését meg tudja válaszolni, mert az ismeretelmélet kérdésétől idegen a tautologikus jellem, amely e „circulus vitiosusos” „lélek” egyenes következménye.

Ezért a Földesi által képviselt álláspontot — ti. hogy nem kellően megoldott a megismerhetőségi törvény szimbolikus logikai szerkezetének problémája —, úgy gondolom, jogosan egészítjük ki a következőkkel:

Az ismeretelmélet alapkérdése a szimbo-

likus logika levezetési módjával nem oldható meg mindaddig, amíg a szimbolikus logika követi a matematika fentebb jellemzett „lélkét”.

Érvelésünk azonban mindezek felsorolásával még mindig nem merítette ki azokat a kételyeket, amelyek a filozófus elé tolatkodnak, amikor látja a szimbolikus logikai megoldási mód ez az ismeretelmélet alapkérdésének Ruzsa-féle összeházasítását.

A szimbolikus logika ugyanis — egyes, jelentős művelője szerint is — saját maga sem tartaná illetékesnek magát arra, hogy a világ megismerhetőségének tételére választ adjon. Mégpedig a következő okok miatt:

1. Carnap szerint a formális logika nem foglalkozik metafizikai kérdések megválaszolásával, ugyanis a metafizikai tételek szerinte, „nem igazolhatók” (Filozófia és logikai szintaxis; „Bécsi kör filozófiája”, 139.);

2. mert a formális rendszerek nem vonatkoznak a reális valóságra;

3. nem adnak a tényeken túlmutató ismeretet, tautologikusak — éppúgy tehát, mint a matematika tételei —, s Carnap szerint e jellegzetességből az következik, hogy „Mivel minden logikai tétel tautologikus és üres, semmiféle következtetést nem lehet levonni belőlük arra nézve, hogy milyenek kell lennie a valóságnak, vagy milyen nem lehet.” („A régi és az új logika”, i. k. 212.) (Hadd tegyük hozzá, hogy e szerint arra sem tudunk vele következtetni: megismerhető-e a világ, vagy sem.)

De mivel Ruzsa levezetésében egy szimbolikus logikai következtetési formát alkalmazott annak „igazolásául”, hogy levezethető a szimbolikus logika eszközeivel a világ megismerhetőségének marxista tétele, hadd fogalmazzam meg a felmerült „kételyeket” a következtetési mód problémájára áttéve is. S ez annál inkább könnyű, mert annak idején e következtetési módnak a megismerhetőségi tétel filozófiai tartalmával kapcsolatos problematikusságát magam felvettem, elvi alkalmazhatatlanságáról pedig Carnap maga így vélekedik: „A logika tautologikus jellegéből következik az is, hogy minden következtetése tautologikus; a konklúzió mindig ugyanazt mondja (vagy kevesebbet), mint a premisszák, csak más nyelvi formában... Ebből következik minden olyan metafizika lehetetlensége, amely a tapasztalattól a transzcendensre akar következtetni, azaz arra, ami túl van a tapasztalaton, és ami önmagában nem tapasztalható.” (Uo. 215.)

A világ megismerhetőségének filozófiai kérdése pedig ilyen típusú kérdésekhez tartozik. Úgy is fogalmazhatnánk; éppen azért kérdés, mert nem esik szükségszerűen egybe a reá adott válasz a világ megismerésének tapasztalásával.

A filozófus „kétélyei” azonban még ennél is bonyolultabbak. A világ megismerhetősége a valósághoz való viszony c. filozófiai kérdés, vagyis az igazságkritérium kérdésének függvénye. Az igazságkritérium pedig a tautologikus rendszerekben az ellentmondásmentesség elvére épül. Moritz Schlick szerint azonban ezzel a kritériummal kapcsolatban a következő filozófiai problémák merülnek fel. „Arról azonban már régen nincs helye vitának, hogy az igazság általában azonosítható-e az ellentmondásmentességgel. Régen általánosan elismert kellene legyen, hogy csak a tautologikus jellegű kijelentéseknél azonosítható az ellentmondásmentesség és az igazság (ha ezt a szót itt egyáltalán használni akarjuk), tehát pl. a tiszta geometria tétéleinél. De az ilyen tétéleknél szándékosan el van vágva minden viszony a valósághoz, ezek csak formulák egy szilárdan rögzített kalkulusban... Eppen az áll előtünk, amit régebben formális igazságnak neveztek és a materiális igazságtól megkülönböztették.” Majd így folytatja érvelését „...az ellentmondásmentesség kritériuma éppenséggel nem elég a materiális igazsághoz...” („Az ismeret fundamentumáról”, i. k. 268).

Márpedig a marxista ismeretelméletben a világ megismerése materiális igazság, és nem válaszolható meg olyan logikai alapelv

talajáról, amely eleve kizárja a logikának a valósághoz való viszonyát.

Ezek a kérdések, * „kétélyek” merülnek fel a filozófus előtt, amikor a szimbolikus logikát a világ megismerésének bizonyítására alkalmazzák. Más szóval: mivel a szimbolikus logika neves művelői közül sokan maguk olyan álláspontot követtek, e logika olyan jellegére utaltak, amely miatt egyáltalán nem evidens e logikának a marxista ismeretelmélet alaptételére való alkalmazhatósága, aki alkalmazza e logikát a fenti tételre, annak legalább az eddig felvetett kérdésekre választ kell adnia. Ezek megválaszolása nélkül a filozófus „kétélyei”, arra vonatkozóan, hogy kielégítő-e a szimbolikus logikának a marxista ismeretelmélet alaptételére való alkalmazhatósága, nem oldódnak fel, tegyenek eléje mégoly szép formulában fogalmazott logikai levezetést is. De mivel Ruzsa ezeket a kérdéseket még csak nem is érinti, ezért érvelése nemcsak a marxista ismeretelmélet lényeges tartalmát hagyja figyelmen kívül — amely összefüggésre fejtegetésem elején mutattam rá —, hanem mellőzi a szimbolikus logika *filozófiai* problémáit is, ezek valamilyen jellegű megválaszolását. Enélkül azonban a világ megismerhetőségére adott levezetése a filozófus számára csupán „üres” formula.

SUMMARIES

László Sziklai: *The Moscow Writings of Lukács*

All over the world an intensive research has manifested itself regarding György Lukács's oeuvre and its systematic publishing, in the course of which a number of hitherto unknown details become public property. From among the most recent publications of importance is György Lukács's omnibus volume „Moscow Writings”, in Claude Prévost's edition and with his introductory treatise. The present article reviews this publication, and finds its main merit in the fact that it focuses the attention of western readers on an extremely rich and, from the point of theory, a highly important period of Lukács's career. The paper, however, also mentions that the volume does not contain all the writings pertaining to the subject matter represented by it (e. g. the discussion on novels from 1934—35, the discussion on realism from 1939—40). It is regarded as the greatest value of Prévost's introduction that it represents an endeavour to analyse from the

point of history Lukács's theory elaborated in the 1930's and thus is suitable to enter into a convincing controversy with those, who accuse Lukács's activity of this period of Stalinism, Zdanovism (?). However the author, when forming an opinion of Lukács's novel-concept, developed by the middle thirties, does not base, as opposed to Prévost, on Lukács's inability to transcend the „Hegelian model” and/or referring in a mistaken way to the alienation notion of the young Marx but that Lukács — though perfectly aware that an adequate epical form of socialism, the realistic socialist novel, can only be understood on the basis of the contradictions of society — could not at that time, because of distinct historical causes, grasp in a sufficiently concrete mode the internal contradictions of socialist circumstances.

P. Salvucci: *Why Lukács?*

What the author deems exemplary in Lukács's oeuvre is, first of all, that Lukács succeeded to unify in his person the activist