PÁRTTÖRT. INTÉZET

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:
BALOGH ISTVÁN
GÖRGÉNYI FERENC

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSEL ÉVA, BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS, GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF, RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TŐKEI FERENC, VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1975/1—2

TARTALOM

Lukács György Moszkvában 1
SZIKLAI LÁSZLÓ: Lukács György moszkvai írásai 2
Dokumentumok. A regény-vita (Részletek) (Fordította Csibra István) 10
LUKÁCS GYÖRGY: Londoni köd (Fordította Csibra István) 24
PASQUALE SALVUCCI: Miért Lukács? (Fordította Hermann István) 29
ATANASZ SZTOJKOV: Todor Pavlov az esztéta (Fordította Kardos Ede) 34
Interjú Erdey-Grúz Tibor akadémikussal, a Magyar Tudományos Akadémia elnökével, a tudományos-technikai forradalom néhány kérdéséről 42
HERMANN ISTVÁN: A magyar kulturális fejlődés néhány elvi kérdéséhez 48
SZABÓ BÁLINT: Forradalom és kommunista politika a felszabadulás után 63
MARTON IMRE: Reakciós, konzervatív és forradalmi antiimperialista nacionalizmusok a harmadik világban 84
BALÁZS GYÖRGY: Partikuláris és univerzalisztikus ideológiai tendenciák 104
HORVÁTH JÓZSEF: A marxista – leninista filozófia tartalmi struktúrájáról. II. 108
VOLCZER ÁRPÁD: Az objektum és szubjektum kérdéséhez. II. 131
ILLY JÓZSEF: Einstein eltávolodása a pozitivizmustól 151
SOLT KORNÉL: D. P. Gorszkij tanulmánya a fizikában használt meghatározásokról .. 161
KELEMEN JÁNOS: Condillac elmélete a nyelvről mint a gondolkodás analíziséről 167

DOKUMENTUM

SZIGETI JÓZSEF: G. W. F. Hegel habilitációs vitájának filozófiai tézisei latinul és magyarul 190

TÁJÉKOZÓDÁS

VAS IDA: Gondolatok a X. Nemzetközi Hegel-kongresszusról 198
G. HAVAS KATALIN: Filozófiai logika. I. 204
FARKAS LÁSZLÓ: A személyiségelmélet néhány időszerű kérdése a Várnai Filozófiai Világkongresszus tükrében 217

A szerkesztőség címe:
1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

LUKÁCS GYÖRGY MOSZKVÁBAN

1885. április 13-án született Lukács György. Átfogó és ma is élő, a marxizmus—leninizmus továbbfejlődésére ösztönző munkásságának egyes aspektusait mutatják be a következő tanulmányok.

* * *

Lukács György műveinek és gondolatainak terjedése rendkívül sokirányú. Az a kétségtelenül nagy hatás, melyet Lukács György világszerte gyakorol, természetszerűen veti fel életműve értelmezésének kérdését. Mint ismeretes, polgári oldalról kísérletek történnek arra, hogy Lukács egyik vagy másik gondolatát kiragadva életművéből egy, a kapitalizmus számára integrálható gondolatrendszert próbáljanak teremteni. Az ideológiai téren folyó osztályharc egyik megnyilatkozását látjuk ebben a jelenségben. Ezt bizonyítja az is, hogy a nyugati kommunista pártok kiváló teoretikusai megújulóan kötelességüknek tartják, hogy a valóságos Lukácsot állítsák szembe a polgári ideológia által meghamisított Lukács-képpel. Ez a törekvés nyilatkozik meg az olasz marxista filozófus, Pasquale Salvucci alább közölt írásában is.

Mindenekelőtt kitűnik írásából az, hogy a valósághoz híven mutatja be Lukácsnak a kommunista világmozgalom iránti elkötelezettségét, s így az életpályának leglényegesebb gondolati és politikai problematikáját, valamint Lukács belső fejlődését állítja szembe a szubjektivisztikusan kiragadott mozzanatokból, úgynevezett „alakváltozásokból" formált polgári Lukács-képpel.

Másfelől ez a cikk is bizonyítja azt, hogy Lukács életművén belül a Szovjetunióban, a szovjet elvtársakkal együtt folytatott munka segítségével olyan marxista filozófiai bázis jött létre, mely nemcsak a későbbi munkássága szempontjából döntő jelentőségű, hanem ösztönzést ad a mai problémák marxista megközelítésére is. A nyugati marxista teoretikusok tehát mint élő és sokoldalúan továbbfejlesztendő, munkájukat motiváló gondolatokat kezelik a lukácsi életművet, összefüggésben a napjainkban folyó ideológiai harccal, a proletariátus ideológiailag megfogalmazott és megfogalmazandó érdekeivel. A

magyar olvasó számára különösen érdekes az, hogy Lukácsnak a sok tekintetben magyar talajból sarjadt filozófiája miképpen kapcsolódik be ma is elevenen az imperializmus által elnyomott munkásosztály és a kommunista pártok harcába.

LUKÁCS GYÖRGY MOSZKVAI ÍRÁSAI

SZIKLAI LÁSZLÓ

A művészet, a tárgyi és a szellemi kultúra egyes ismeretlen vagy elveszettnek hitt kincsei hirtelen szeszéllyel bukkannak fel a föld kérgéből, barlangok üregéből, tengerek mélyéről; mások váratlanul hagyják el bőrönd-börtönüket, asztalfiók-koporsójukat, dosszié-fogságukat. Távoli és közeli múltunk gyakran küldi hozzánk mintegy palackpostába zárt üzenetét. Jelenünket teszi teljesebbé. Örökölni: kötelesség és felelősség. És valójában csak a marxista történetiség, a kommunista pártosság biztosíthatja, hogy meglelt hagyatékunkat ne vonja be a feledés kérge, ne nyelje el a múzeumi raktárak mélye, ne verje vasba a hamisítás bilincse, s ne csatolhassák — miként azt már korábban megtették — buzgó ítészek egy újabb per vádiratához. Teljes mértékben vonatkozik ez a marxizmus—leninizmus kiemelkedő képviselőinek, közöttük Lukács Györgynek az örökségére, mely éppúgy nem tehető ki a rágcsálók bírálatának, mint ahogy állaga nem óvható meg beton-injekciókkal. E hagyaték egyetlen lehetséges védelme: alkotó, kritikai elsajátítása.

Az utódok természetesen mindig fölényben vannak. Készen kapják elődeik hibáit. De megszenvedett igazságaikat is, fölényük ezért messzemenően relatív. Jogos örökösök csak azok lehetnek, akik jussukat nem szatócsmérték szerint szabják fel passzívumra és aktívumra, akik képesek még az útvesztésekből is tanulni (észrevenni, hogy a továbblépésnek hol szabott határt a világtörténelem és merre húzódtak az egyén korlátai), akik emlékezetükbe vésték Lenin szavait Rosa Luxemburg tévedéseiről, s tudják, hogy a tévedések szintje sem mindig, mindenkinél egyforma.

Világszerte intenzíven folyik a hatalmas lukácsi örökség rendszeres kiadása, számbavétele, melynek során már eddig is számos ismeretlen vagy rejtett részlete vált közkinccsé, s amely még sok felfedezést ígér a jövőben. A legújabb publikációk közül jelentős eseménynek számít, hogy 1974-ben Párizsban válogatás jelent meg Lukács moszkvai írásaiból Claude Prévost szerkesztésében és bevezető tanulmányával.[1] Ez a gyűjtemény elsősorban azért figyelemre méltó, mert néhány fontos, eddig magyarul sem publikált, kiadatlan írást *is* tartalmaz,[2]

[1] Georges Lukács: *Écrits de Moscou.* Traduction et introduction de Claude Prévost. Editions Sociales. Paris, 1974.

[2] A kötet az alábbi Lukácstól származó írásokat tartalmazza (zárójelben közöljük az egyes művek bibliográfiai adatait): I. *Rapport sur le roman. (Problemi tyeorii romana.* Doklad G. Lukacsa v szekcii Lityeraturi Insztituta Filoszofii Kommunisztics eszkoj Akagyemii. Avtoreferat. In: *Lityeraturnij Krityik.* 1935. 2. 214—220. — Német nyelvű kézirat: *Referat über den „Roman".* MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum és Könyvtár, a továbbiakban LAK. 21. dob. 153. dossz.) II. *Le roman (Roman, kak burzsuaznaja epopeja.* In: *Lityeraturnaja Enciklopegyija,* tom IX. Moszkva, 1935. 795—831. — Német nyelvű kézirat: *Der Roman.* LAK. 21. dob. 153. dossz.) III. *Confusions sur la victoire du realisme. („Pobeda realizma" v oszvescsenyii progresszisztov.* In: *Lityeraturnaja*

s ezek közzétételével gazdagítja a lukácsi oeuvre-t. Jelentősége azonban túlnő a nyugati olvasók előtt végképp ismeretlen írások egyszerű közlésén. Lukács pályájának ugyanis éppen arra a korszakára irányítja a figyelmet, melynek eredményein mindig is fennakadtak a polgári kritikusok. De nem tudta ezeket megemészteni a marxizmussal flörtölő, a munkásmozgalommal próbaházasságra lépő, ám korán kiábránduló (azóta elvált) entellektüelek kényes gyomra sem.

A Prévost szerkesztette kötet címe — „Moszkvai írások" — tulajdonképpen anyakönyvi adat, a születési helyet jelöli; nem Lukács Györgytől származik. A válogatás csupán kicsiny része a csaknem tizenöt évig tartó moszkvai emigrációban született írásoknak, s nemcsak olyan közismert és elterjedt művek, Lukács összeállításában megjelent gyűjtemények összességéhez viszonyítva mint „A realizmus problémái", „Nagy orosz realisták", „Német realisták", „A történelmi regény", „Az ifjú Hegel" stb., hanem a harmincas években írt munkák *teljességéhez* képest is. A „moszkvai írások" közlése tehát ezzel nem zárult, nem zárulhatott le. Hiszen bármennyire is gondos kéz helyezte valamikor a most napvilágot látott hagyatékot egy dossziéba, a kötet két világosan körvonalazódó témakörébe tartozó írások közül kimaradt Lukácsnak a regény-vita végén elhangzott „Zárszava", valamint az 1939—40-es cikkek közül a „Londoni köd" című.[3] Ezek, és a regény-vita néhány részletének mostani közlését természetesen nem a francia nyelvű gyűjtemény valamiféle „kiegészítésének" szánjuk (ilyen formában ez értelmetlen lenne), csupán ezúton is szeretnénk bizonyítani, hogy a „moszkvai írások" publikációját, hazánkban éppúgy, mint bárhol a világon, folytatni kell, folytatni kötelességünk.

Lukács munkássága a 30-as években szigorúan egységes. A „moszkvai nagy fordulatot"[4] (mely nyilvánvalóan nem egyetlen gongütésre következett be) a „Történelem és osztálytudat", a „Blum-tézisek" szerzőjének életében *a marxista—leninista világnézet kiteljesedésének időszaka* követi. A szembeszökő sokoldalúság, az állandóan megújuló küzdelem, hogy elméletileg adekvát választ találjon a fasizmus és az egy országban győztes szocializmus korának történelmi, politikai és művészeti alternatíváira, hogy kidolgozza a marxista esztétika aktuálisan előtérbe kerülő fő kérdéseit, ennek a tartalmi egységnek egyáltalán nem mond ellent. A „Moszkvai írások" ezért nem mozaikok halmaza, hanem egy olyan *egységes egész része*, melynek minden egyes darabjában szükségszerűen tükröződnek mindazok a törekvések, melyek Lukács ekkori tevékenységét jellemezték. Így mind a regény, mind pedig a realizmus problémáit elemző írások

Gazeta, 1940. III. 15. — Német nyelvű kézirat: *Verwirrungen über den „Sieg des Realismus"*. LAK. 21. dob. 153. dossz.; Magyarul: *Zűrzavar a „realizmus diadala" körül*. Kritika, 1974. 9. 16—17. Közli: Sziklai László) IV. *Questions de principe sur une polémique sans principes*. (Német nyelvű kézirat: *Prinzipielle Fragen in einer prinzipienlosen Polemik*. LAK. 21. dob. 153. dossz.) V. *Pourquoi Marx et Engels ontils critiqué l'idéologie libérale?* (Német nyelvű kézirat: *Warum haben Marx und Lenin die liberale Ideologie kritisiert?* LAK. 21. dob. 153. dossz.) VI. *Les contradictions du progrés et la littéraire*. (Német nyelvű kézirat: *Die Widersprüche des Fortschritts und die Literatur*. LAK. 21. dob. 153. dossz.; Magyarul: *A haladás ellentmondásai és az irodalom*. Kritika, 1974. 12. 16—17. Közli: Sziklai László) VII. *Marxisme ou proudhonisme en histoire littéraire*. (Német nyelvű kézirat: *Marxismus oder Proudhonismus in der Literaturgeschichte?* LAK. 21. dob. 153. dossz.)

[3] *Zakljucsityelnoje szlovo t. Lukacsa*. In: *Lityeraturnij Krityik*. 1935. 3. 253—254.; *Londonszkij tuman*. In: *Lityeraturnaja Gazeta* 1940. I. 17.

[4] Lukács György: *Marxista fejlődésem. 1918—1930*. Magyar Filozófiai Szemle, 1969. 6. 1202 és köv. old.

— a belőlük kiinduló és a hozzájuk befutó elágazásokkal együtt — ugyanannak a főútvonalnak a csomópontjai. Ez pedig végső soron nem más, mint az említett korproblémákból (ideértve a művészet és a kultúra sorsát, perspektíváit) feltörő konfliktusok *történelemfilozófiai* tudatosítása.

Nem véletlen, hogy zajos viták e korszak mérföldkövei, s vége a vitathatatlanság csendje. A 30-as évek közepén felvázolt regénykoncepciónak és a körülötte kialakult vitának különös fontosságot kölcsönöz, hogy Lukács szellemi biográfiájában a „Die Theorie des Romans" után és „A történelmi regény" előtt helyezkedik el. Lukács realizmus elmélete elleni támadások és Lukács válaszcikkei (ezek egyben ízelítőt adnak kiváló publicisztikájából) szintén azt mutatják, hogy a jelzett konfliktusokat nemcsak belülről, de a szó közvetlenebb értelmében is végig kellett harcolnia.

A „Moszkvai írások", valamint Prévost előszava nagyban hozzájárult annak a látszatnak a szertefoszlatásához, hogy a 30-as évek Lukácsa teljesen ismert, mivel több hazai és nemzetközi vitában megtörtént végleges értékelése (az eredmények dokumentumokban és többnyire dísztelen kötetekben nyugosznak), s kutatása terepén nemhogy az első kapavágásra, de újabb mélyszántásra sincs szükség. Sok minden ismert valóban. Csakhogy az *ismert* ebben az esetben sem esik egybe a *megismerttel*. Nem kevés tennivaló akad még Lukács moszkvai korszakának a maga *történetiségében* való, a relativizálás gerinctelenségétől mentes, feltárása érdekében.

Prévost bevezető tanulmányának éppen az az érdeme, hogy az elsők között tesz erre, a történeti módszeren alapuló elemzésre kísérletet. Ezért tud meggyőzően szembeszállni Lukácsnak a sztálinizmus és a zsdanovizmus vádja alapján folytatott permanens polgári perével; polemizálni azokkal, akik az expresszionizmus-vitát, Brecht, Eisler és Lukács nézeteltéréseit minden időkre kiterjesztve szeretnék úgy feltüntetni, mint a marxista művészetfelfogás barikádjának *két ellentétes oldalán* tüzelőállást foglaló ellenfelek harcát. A bevezető tanulmány írója az örökösök felelősségével akar védelmet nyújtani az ilyen típusú támadások ellen, anélkül hogy sietne menlevelet kiállítani Lukács tévedéseinek. A tévedések forrását azonban jobbára az adott kor sajátos történelmi feltételeiben, s nem azokon kívül keresi.

De ezek a források nagyon mélyről fakadnak, s nem minden esetben ott törnek a felszínre, ahol a kutató várja, sejti. A műszerek sem mindig teljesen megbízhatók. Nem felesleges ezért, ha a teljességről tudatosan lemondva áttekintünk néhány, Prévost tanulmányában érintett problémát.

Lukács „A regény mint polgári epopeia" című cikkének megírására a „Lityeraturnaja Enciklopegyija" felkérése szolgáltatta a közvetlen alkalmat. (Lukács már korábban is írt cikket e kiadvány számára, pl. Nietzschéről.) A „Regény" címszó azután meg is jelent az „Enciklopegyijá"-ban, igaz, egy másik szerző tollából származó utószó-féle kiegészítéssel. Cikke alapvető téziseit Lukács egy előadásban foglalta össze, és ennek vitájára a Kommunista Akadémia Filozófiai Intézetének irodalmi szekciójában került sor. Az előadás 1934. december 20-án hangzott el. A vita még aznap megkezdődött, majd december 28-án folytatódott és csak 1935. január 3-án ért véget. A felszólalásokról készült rövidített, autorizált jegyzőkönyvet a „Lityeraturnij Krityik" 1935. évi 2. és 3. száma közölte.[5]

Az, hogy mi szolgáltatja az alkalmat egy koncepció kifejtésére, még semmit sem árul el annak lényegéről, s vajmi keveset szerzője szándékáról. Mindeneset-

[5] *Prenyija po dokladu.* Lityeraturnij Krityik, 1935. 2. 220—249; 1935. 3. 231—254.

re ez idő tájt a Szovjetunióban a regény problémái nem csak Lukácsot izgatták. A téma a „levegőben volt". Szimptomatikusnak tekinthető az a vita, melyet 1934-ben az „Oktyabr" nevű folyóirat szerkesztőségében *A szocialista realizmus és a történelmi regény* címmel hívtak létre. A vitaindító előadást nem irodalomtörténész, hanem I. Fridljand *történész* tartotta, aki kifejtette, hogy szerinte a történelmi regény lényege egy korszak olyan átfogó, „epochális" ábrázolása, mely egy történelmi személyiség tevékenységének adataira épül, és műalkotásként is bizonyos értelemben magán viseli a szigorúan tudományos felépítés vonásait.[6]

A regény kérdései radikálisan eltérő összefüggésben merültek fel egy másik vitában, melynek tárgya F. Siller tankönyvnek szánt háromkötetes műve volt a nyugati irodalom történetéről.[7] Vajon a realista ábrázolás, vagy az író forradalmisága, demokratizmusa a regény irodalomtörténeti értékelésének a kritériuma — ebben a kérdésben csaptak össze a nézetek.

A regény-téma aktualitása mellett tanúskodó tények, események önmagukban csak a szellemi élet hullámait, felszínre bukó fodrait szemléltetik. A mélyebb áramlatokra a „Lityeraturnaja Gazeta" hasábjain Lukács előadását követő polémiáról megjelent tudósítás utalt (mely mellesleg az előadás egyetlen negatívumaként „a kifejtés nehézkes, elvont formáját" említi meg), amikor kiemelte, hogy „a vita azért vált különösen élessé, mert túlment a konkrét alkalomként szolgáló kérdés keretein és a műfajok értelmezésének, sőt még ennél is szélesebben, az irodalomtörténet módszerének vitájává változott".[8] E metamorfózis jelenségei könnyen kiolvashatók az itt közölt szemelvényekből. Társadalmi-művészeti okai, történelemfilozófiai tartalma azonban kevésbé. Márpedig végső soron ezek determinálták a lukácsi felfogást, s ezek rejtőztek esetleges gyengéi mögött is.

Lukács a *módszert* munkássága különböző szakaszaiban különbözőképpen értelmezte, de sohasem tekintette másodlagos, technikai kérdésnek. A „Történelem és osztálytudat"-ra ezzel kapcsolatban éppúgy hivatkozhatunk, mint a „Die Linkskurve"-ben W. Bredellel és E. Ottwalttal folytatott polémiájára. A regényről tartott előadásban konkrétabban a periodizáció módszerének kérdése merült fel. Lukács a vulgár-historikus és empirikus megközelítéssel saját *történeti-szisztematikus* módszerét állítja szembe, mely az osztályok és harcuk fejlődéséből, valamint az egyenlőtlen fejlődés törvényéből indul ki. A periodizációnál még általánosabb összefüggésben a regény elemzésekor Lukács a *történeti módszert érvényesíti, amennyiben az epikai formák és a társadalmi-gazdasági formációk közötti viszonyt vizsgálja.* Tipikus formák társadalmi formatípusok szülöttei, s így nem választhatók el azok konkrét történelmi tartalmától. Az irodalomtörténeti „tények" (antik regény, műeposz stb.) és a műfajelméleti kategóriák kapcsolata nem analóg a folyadék és a tartály viszonyával (à la Pereverzev). Mivel a forma mindig a társadalmi-történelmi tartalom formája, nem egyes konkrét művészeti eljárások, fogások, stíluselemek összessége, mely mint test, anyag lehetővé teszi, hogy az alkotó mesteri módon ráigazítsa a hozzá képest külsődleges eszme lelkére. A forma történelmi változását továbbá nem az egyes művészek osztálylláspontjából kell dedukálni. A történeti módszer a

[6] Oktyabr, 1934. 7. 198.

[7] F. Siller: *Voproszi posztraenyija kursza po zapadnoj lityerature.* Vesztnyik Kommunyisztics eszkoj Akagyemii. 1935. 4. 10—16; Prenyije: 16—35.

[8] P.—: *Diszkusszija o romane.* Lityeraturnaja Gazeta, 1934. XII. 30.

művészet vulgárszociológiai megközelítésének pontosan az ellentéte, mert ez utóbbi szükségszerűen a tartalom és a forma fent jellemzett *külsődleges* viszonyát tételezi. A társadalmi-gazdasági formáció marxi—lenini kategóriájának alkalmazása a műfajelméletben; a művészeti formák létének és történetének vulgarizációtól mentes összekapcsolása az össztörténelmi fejlődés csomópontjaival, s annak a felmutatása, hogy a társadalmi jelenségek mélyén rejtőző lényeg kifejlődésével az hogyan kristályosodik, zárul irodalmi formává, s ebből az immár kivívott (megszüntethetetlen) formából hogyan lehet megérteni a fejletlenebb fokokat, a lukácsi elmélet *elévülhetetlen vívmánya.*

Ám Lukács keveset mondana, ha csak ennyit mondana, mert ő valóban „epochális" választ keres a műfajok változására. A regény: a polgári társadalom legtipikusabb műfaja, s „vonásai akkor válnak először tipikussá, amikor a polgári társadalom kifejezési formájává válik. Másfelől, a kapitalista társadalom specifikus ellentmondásai éppen a regényben jutnak a legadekvátabb módon és legtipikusabban kifejezésre."[9] Ha a görög eposz, a polgári epopeia sajátosságai az antik, illetve a kapitalista formáció ellentmondásaiból fakadnak, akkor *csak a szocialista társadalmi viszonyok ellentmondásainak elemzése alapján lehet és kell megfejteni adekvát epikai formájának problémáját.*

Milyen formában lehetséges az epika a szocializmus időszakában? — ezzel a dilemmával viaskodik Lukács. (Lukács, Lifsic, Grib összecsapása Pereverzevvel ezért ment át szükségszerűen a szocializmusnak mint társadalmi formációnak az értelmezésébe.)

De hogyan fejlődött a valóságban maga a művészet a Szovjetunióban? Itt csak jelezhetjük, hogy amíg a 20-as évek a „forradalmi líra" időszaka volt, abban az értelemben, hogy ekkor a szubjektumnak a forradalomhoz való viszonya állt a centrumban minden ágazatban és műfajban (elsősorban a „kisebb" műformákban), s főként azokban, amelyek esztétikai sajátosságaiknál fogva fokozott mértékben rendelkeztek agitatív lehetőségekkel, publikusabbak voltak, addig a *30-as évek dominálo ágazata az irodalom, s ezen belül a regény volt.* A „nagy" formák előretörését az ekkor fellendülő szovjet építészetben éppúgy fellelhetjük,[10] mint a polgárháború, a NEP élményanyagát összefoglaló, a szocialista építés romantikáját, pátoszát ábrázoló regényekben, melyekben törvényszerűen az esztétikailag objektív nézőpont a meghatározó. (Éppen ez a korszakváltás eredményezte, hogy a regény-téma a „levegőben volt".)

Az epika sorskérdésére Lukács azzal válaszol, hogy az antik eposz és a polgári epopeia éles hegeli szembeállításából kiindulva, Marx nyomán kifejti: a szocializmusban mint új típusú közösségi társadalomban lehetőség nyílik a realista regény közeledésére az eposzhoz. Eposzi elemekkel a regény az osztálynélküli társadalom létrejöttének, a kapitalizmus felszámolásának mértékében gazdagodik, vagyis ez a folyamat történelmi *tendencia.* A szocialista realista regény tehát Lukács szerint *az átmeneti társadalom „átmeneti" epikai formája.* Átmeneti, mert egyszerre kötődik a klasszikus realista regényirodalom nagy vonulataihoz, s egyben megszüntetve meghaladja azok korlátozottságát; másfelől egyszerre jellemzi az eposzi elemek megújhodása, amely ugyanakkor „nem a régi eposz formai vagy tartalmi elemeinek (esetleg a mitológiának stb.) artisztikus

[9] G. Lukacs: *Problemi tyeorii romana,* 214; *Referat über den* „Roman", 1.

[10] A harmincas évek szovjet építészetéről, fejlődésének társadalmi-politikai összefüggéseiről lásd: M. Lifsic: *A kultúráról és vétkeiről.* In: Mihail Lifsic, *Válogatott esztétikai írások,* Kossuth Könyvkiadó, 1973.

felújítása".[11] A szocialista realista regényirodalom „történelmi szerencséjének" nevezi Lukács, hogy Gorkij személyében „élő közvetítő kapoccsal" rendelkezik a nagy realista tradíciók és a szocialista realizmus között. (Megjegyezzük, hogy Gorkijt — a ma már közismert lenini értékelés ellenére — *csak a 30-as évek elejétől* kezdte a széles szovjet irodalmi közvélemény a szocialista irodalom klasszikusának tekinteni.)

Az eposzhoz való közeledés feltételezésének történelemfilozófiai bázisa a szocialista társadalomban kialakuló szerves egység az egyén és a közösség között. A polgári regényben az objektív társadalmi mozgásokat csak az individuumok közötti harc cselekménnyé formálásán keresztül lehetett ábrázolni — írja Lukács —, ezzel szemben a „proletariátus osztállyá szerveződésében, az osztály osztály elleni harcában, a munkások kollektív heroizmusában megjelenik egy olyan stíluselem, amely már ismét a régi eposzra emlékeztet: egy egész társadalmi formációnak egy másik elleni közös harca".[12]

Vitathatatlan, hogy a művészeti fejlődés nem igazolta az eposzi elemek újjászületését és Lukács feltételezése, legalábbis „rövid távon", tévedésnek, csupán a jövő óhajtott előlegezésének bizonyult. A regény körüli vitából azonban egyértelműen kiderül, hogy ez a tévedés már korántsem az antikvitás szervességére nosztalgiával *visszatekintő* romantikus antikapitalizmusból fakadt, mint „A regény elméleté"-ben és *távolról sem egyéni illúzió volt.* Titkát magában a lukácsi elméletben lelhetjük fel, okát azonban már ezen az elméleten *kívül.* Ugyanis Lukács teljes mértékben helyesen jut arra a következtetésre, hogy a szocializmus adekvát epikai formájának kulcsa *a szocialista társadalom ellentmondásaiban,* az egyén és a közösség átalakuló viszonyában rejlik. Ennek kimondása mind módszertanilag, mind elméletileg a regényről szóló írások ugyancsak máig ható egyik legfőbb értéke. Minden azon múlik, hogy mennyire konkrétan és mélyen, a teljesség milyen fokán ragadjuk meg ezeket az ellentmondásokat. 1934 és 1935 fordulóján Lukács ebben a vonatkozásban valóban történelmi korlátokba ütközött. Hogyan is feledkezhetnénk meg arról, hogy nézeteit a fasizmus ellen küzdő, a győztes szocializmus országában fogalmazta meg, a szocialista építés fellendülésének valóban hősi korszakában, *amikor a felülről végrehajtott forradalmi változások objektív összefonódottsága a hibákkal, egyfelől még nem ütközött ki tragikus élességgel, másfelől úgy tűnt számára, hogy azok alárendelt szerepet játszanak.*

Hogy a társadalmi-történelmi okok (melyek további elemzésére itt nem vállalkozhatunk) milyen mélyen belenyúltak a lukácsi felfogásba, mutatja a pozitív hős ábrázolási lehetőségeinek megítélése. Előadásában Lukács arról szól, hogy a szocialista viszonyok között a pozitív hősben fellelhető kritikai mozzanatok „nem magának a proletariátus létének belső ellentmondásosságát tükrözik", s a „legélesebb önkritika sem rombolja szét" az öntudatra jutott pozitív alakot, akiben, például a forradalmi tömegek vezetőjében, világosan és határozottan társadalmi és nem egyéni erők öltenek testet.[13]

Amikor Lukács a 30-as évek végén újragondolta az eposz és a regény történelmi perspektívájának problémáját, akkor nemcsak a vizsgálat fókusza vált kisebb átmérőjűvé és élesebbé. „A történelmi regény"-ben egy „új heroikus korszak" feltételezésének, az eposzhoz való közeledésnek az elméleti alapjaiba

[11] *Der Roman,* 43; lásd még: *Referat über den „Roman"*, 12.
[12] Uo. 41—42.
[13] Uo. 43.

beépült a *népiség* és a Népfrontnak az antifasiszta harcon túlmutató forradalmi demokráciájának a gondolata. Ám ezzel együtt Lukács azt is világosan látta, hogy „nagyon távol vagyunk még attól, még a mai szocializmusban is, hogy a kapitalista prózaiságot az emberiség elmúlt fejlődésszakaszának lássuk".[14] S amikor a történelem kiderítette, hogy még a Népfronthoz fűzött reménye sem nélkülözte az illúziókat, Lukács 1948-ban nem szégyellte kimondani: „akkori politikai perspektívám túl optimisztikusnak bizonyult".

Már az eddig elmondottak alapján is vitathatónak tűnik számunkra Prévostnak az a megállapítása, hogy a regényről szóló írások nem haladták meg a hegeli modellt, hogy „végül is Lukács bírálja Hegelt, elvesz vagy hozzátesz elemzéseihez, *historizálja* és főleg *konkretizálja*, de alapvetően nem *transzformálja*".[15] Különben Hegel *kritikai meghaladásának* összetevőit éppen maga a szerző jelzi, amikor rámutat, hogy Lukács meghatározott értelemben elvetette a valósággal való megbékélés elvét, s a hegeli történelemfilozófiával szemben érvényesítette a történelmi materializmust, az osztályharc elméletét.

Lukács viszonya Hegelhez valóban kulcskérdés, mely messze meghaladja munkássága egyetlen szakaszának problematikáját. Itt azonban mégsem térünk ki rá, mert úgy érezzük, hogy Prévost tanulmányában ez egy szélesebb problémakör, Lukács Marxról alkotott képének a része. Prévost ugyanis az egyén és a közösség szintéziséből, s a polgári társadalom elidegenedettségéből kiinduló, az eposzhoz való visszatérés gondolatához jutó lukácsi nézetet a fiatal Marx „44-es kéziratainak", Marx „még idealista" koncepciója hatásának tulajdonítja. „Természetesen nem véletlen — írja —, hogy a szovjet valóság, a '44-es kéziratok'-ból *kritika nélkül átvett* formulák segítségével úgy jelenik meg, mint *visszatérés az eredethez*, mint újbóli 'találkozás az elveszített egységgel'. Az ifjú Marx elidegenedésről vallott még idealista koncepciójának Lukácsnál a regényelmélet szintjén az a tézis felel meg, hogy a szovjet regényt a *nagy klasszikus regény újjáéledéseként* kell felfogni, új 'epopeiaként', amely a klasszikus nyugati (Balzac), illetve orosz (Tolsztoj) regény *folytatásaként* jön létre."[16]

Mindenekelőtt megjegyezzük, hogy a „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből" felhasználása Lukács szóban forgó, a regényt vizsgáló ekkori írásaiban közvetlenül, szövegszerűen nem mutatható ki. Marx 44-ből származó kéziratainak értékelésében nincs ma sem teljes egység a marxista kutatók között. Miért látja Prévost úgy, hogy az ifjú Marx elidegenedés elmélete még idealista, s mint ilyen forrásává vált Lukács tévedésének, akinek nem lett volna szabad Marxra hivatkoznia. A bevezető tanulmány számos helye, a már jelzetteken kívül például a nyelv, Bahtyin regényfelfogásának számonkérése Lukácson, szinte teljes bizonyossággal arra enged következtetni, hogy Prévost osztja L. Althusser felfogását (legalábbis nagyon közel áll hozzá), amely az 1845-ben Marxnál bekövetkező „episztemológiai cezúra" alapján a „Kéziratokat" Marx még „ideologikus", s nem „tudományos" művei közé sorolja.[17] A „még idealista" minősítéssel semmiképpen sem érthetünk egyet. Meggyőződésünk, hogy M. Lifsic, akinek érdemeit Prévost teljesen indokoltan emeli ki, helytállóan mutatott rá e materialista mű esztétikai jelentőségére. Lifsic a következőket írja Marx vitatott művéről:

[14] Lukács György: *A történelmi regény*. Hungária, é. n. 296—297., 299.
[15] Claude Prévost: *Introduction Georges Lukacs á Moscou*. In: Georges Lukacs, *Écrits de Moscou*, 32.
[16] Uo. 34.
[17] Louis Althusser: A marxi gondolat fejlődésének főbb periódusai. Vázlat. In: *Marx és az elmélet forradalma*. Kossuth Könyvkiadó, 1968. 79—86.

„...még magán viseli a feuerbachi terminológia nyomait, lényegében kifejezésre jut benne Marx materializmusának fő vonása, nevezetesen a termelő, az érzékitárgyi *tevékenység* gondolata, más szóval a termelés elsődlegessége a fogyasztással szemben. Míg Feuerbach mindenütt, ahol a művészet területét érinti, a *szemlélődést* választja kiindulópontul, addig Marx szüntelenül hangsúlyozza annak a produktív, alkotó elvnek a jelentőségét, amely esztétikai szükségleteket hív életre, és a gyakorlat által kiemeli őket az eredeti nyers állapotból."[18]

Az 1939—40-es realizmus-vita, hasonlóan a lukácsi regényelmélethez, tisztázandó kérdések egész sorát veti fel. Ezek részletesebb elemzését már korábban másutt megkíséreltük,[19] ezért itt csak futólag érintjük.

A polgári társadalom epopeiáját vizsgálva Lukács erőteljesen aláhúzza, hogy mind a teoretikusok, mind a polgári regényírók, akik a művészet számára kedvezőtlen társadalomban éltek, egyszerre kerültek szembe a kapitalizmus prózájával, embert degradáló viszonyaival és progressszivitásával. Ideológiailag ezt az ellentmondást többféleképpen számolhatták fel, a haladás mítoszának megteremtése útján éppúgy, mint a romantikus antikapitalista kritika, az emberiség sorsát elsirató, kesergő sajnálkozás segítségével. A kiemelkedő írók, ha világnézetileg nem is, de *műveikben* leküzdötték ezt az ellentmondást, leleplezték, könyörtelen realizmusukkal bírálták a polgári korszak világát. Ez azonban számukra is csak kerülőúton volt elérhető. A realizmus diadala tehát az a pont, ahol szervesen összekapcsolódik a „Moszkvai írások" két témája, s ahol Prévost újabb kritikai megállapításokat fogalmaz meg. Jelzi ugyan, hogy Lukács — „bár csak egy irányban" — a fetisisztikus kapitalista valóság leleplezésére alkalmazva, elmélyítette a realizmus diadalának Engelsnél „nem teljesen megmagyarázott" (?) elvét, mégis hangot ad egy nagyon is közkeletű fenntartásnak. „Ellenvethetnénk — írja —, hogy a ‚realizmus diadala' az írótól a valóság iránti tudományos állásfoglalást követel, hozzátéve (Lukács ezt sajnos elmulasztja!), hogy az író által felfogott ‚valóság' nemcsak a megfigyelendő ‚anyagi dolgok világából' áll, hanem a nyelvből, amellyel dolgozik, és amely őt ‚megdolgozza', röviden szólva azon szövegek ellentmondó összességéből, amelyek felújítása és transzformációja adja az ő ‚művét'."[20]

A nyelv számonkérésének elméleti forrásaira korábban utaltunk (pontosan Althusser próbálta szembeállítani a „nyelv" és az „ember" létét), s most hozzátehetjük, hogy Lukács, mint Balzac és Stendhal levelezéséről szóló tanulmánya tanúsítja, a nyelvet, az irodalmi megformálás *eszközét* ebben az időszakban nem hagyta figyelmen kívül. Fontosabb ennél, hogy sem Engels, sem Lukács nem követel „tudományos állásfoglalást" az íróktól. Thomas Mann például mint „*valóságos realista*... pontosan tudja, *ki* Christian Buddenbrook, *ki* Tonio Kröger, *ki* Hans Castorp, Settembrini, vagy Naphta. *Nem kell elvontan tudományos társadalmi elemzés eredményeként tudnia:* itt éppúgy tévedhet, mint előtte tévedett Balzac, Dickens vagy L. Tolsztoj — de tudja az alkotó realista értelmében, tudja hogyan nő ki a gondolkodás és az érzés a társadalmi létből, hogyan részei a valóság egész komplexusának az élmények és az érzések."[21] Lukács tehát korántsem tudományos erényeket fedez fel a kiemelkedő realista mű-

[18] M. Lifsic: Im. 319.

[19] Sziklai László: *Melyik örökségről mondunk le? A realizmus-vita történetéhez.* Világosság, 1973. 10.

[20] Claude Prévost: Im. 52.

[21] Lukács György: A realizmusról van szó: In: *A realizmus problémái.* Hungária, 1948. 293. (Az utolsó kiemelés — Sz. L.)

vészeknél, hanem azt a törvényszerűséget hangsúlyozza, hogy a polgári társadalomban a valóság intenzív totalitásának hű visszatükrözése hamis tudatuk, előítéleteik, vagy éppen „heroikus illuzióik" ellenére valósul meg.

Vajon Lukács ténylegesen „átsiklik *a realitással szembeni álláspont* követeléséből egy *leszűkített művészeti hagyomány és forma* követelésébe" ?[22] Szándéka szerint egyáltalán nem. Kiemeli, hogy a polgári és a szocialista regény homlokegyenest ellentétesek: „Az ellentétet nyomatékosan ki kellett domborítanunk — írja —, nehogy az a félreértés támadjon, mintha a klasszikus történelmi regény feltámasztását, művészi utánzását óhajtanánk. Ez lehetetlen."[23] Akkor miért hadakozott az avantgarde a modernizmus ellen, s honnan az a tanulmány szerzőjét megtévesztő látszat, hogy e harc során a modernizmust „összetévesztette" a vulgáris szociológiával.

Ahhoz, hogy erre a dilemmára teljes választ találhassunk, le kell ásnunk a kor egyik alapproblémájának a gyökeréig, az antifasiszta harcig. Egészen meglepő, hogy Prévost a népfrontpolitika, az antifasizmus szempontját *teljesen figyelmen kívül hagyja*, pedig enélkül elvesztjük a történetiség talaját a lábunk alól. Lukács határozottan meg volt győződve arról, hogy mind a kapitalista rend bomlásának modernista virágai, mind pedig a vulgárszociológia, a proletkultos álforradalmiság, a szektarianizmus ideológiája (s a belőlük fogant művészet) egyenes úton és szükségszerűen a fasizmushoz vezet. Nem összetévesztette ezeket a jelenségeket, hanem ugyanannak a folyamatnak a két oldalát látta bennük, melyek egyaránt a kispolgáriságból származnak. Lukács tévedett, amikor a *kiélezett antifasiszta harc* időszakában ezeket a tendenciákat ilyen közvetlenül kapcsolta össze a fasizmussal, de nem tévedett, amikor végső soron a *szocializmus perspektívájából* értékelte őket. Ezért nem „korának rabja" volt, ahogy Prévost jóindulatúan elnéző sajnálattal jellemzi, hanem korának fia.

Az antik költészet pátoszának alapja, hogy benne az egyéniség közvetlenül összeforr a közösség (Gemeinwesen) nagy kérdéseivel, döntő problémáival. Lukács munkásságának pátoszát a 30-as években szintén ez az összeforrottság adja meg.

DOKUMENTUMOK

A REGÉNY-VITA

(Részletek Lukács György „A regény elméletének problémái" c. előadása vitájából)

(. . .) PEREVERZEV: Szinte minden hozzászóló megjegyezte, hogy az előadásban nagyon sok mély, érdekes és értékes megállapítás van. Én is konstatáltam, hogy az előadásban valóban megtalálhatók ezek a megállapítások. Csakhogy, benyomásom szerint, annak, ami érdekes az előadásban, kevés köze van az előadás témájához, az viszont, amit a téma kidolgozása értelmében várnék, az előadásból hiányzik (. . .)

[22] Claude Prévost: Im. 57.
[23] Lukács György: *A történelmi regény*, 300.

Azt mondják nekünk, hogy az eposz speciálisan olyan műfaj, amely az emberiség létezésének korai fázisára volt jellemző, ahol még nem jelentkezett a személyiségnek az a degradálódása, amely a szociális ellentmondások későbbi megjelenésével függ össze, ahol a társadalmi rend szerves egység volt, ahol a személyiség összeolvadt a közösséggel, a közös akaratnak volt a kifejezője, ahol a személyes törekvés, lévén a közös akarat kifejeződése, szükségképpen hősivé válik. És éppen ez a heroizmus testesült meg az epikus költeményben. A regény viszont az emberi társadalom fejlődésének ahhoz a formájához kapcsolódik, amikor megkezdődött a személyiség degradálódása, amikor a hős mint jelenség lehetetlenné vált. Ime, a koncepció.

De ahhoz, hogy ezt a koncepciót megvédje, az előadónak ki kell jelentenie, hogy az eposz az emberiség létezésének csak erre a korai szakaszára jellemző, s ily módon félre kell söpörnie azt az óriási tömegű műalkotást, amely egészen más korban jött létre, de ugyanúgy eposz, hősköltemény. Például az egész műeposzt, mondjuk Vergilius „Aeneis"-ét. (*Lifsic:* „Henriade" ?) Többek között a „Henriade"-ot is. Ezt az egész eposzt az előadó félresöpri. Miért? Vajon ez az eposz művészileg tökéletlen? De akkor mi a kritériuma a művészi tökéletességnek? A műfaj elkorcsosulása? De miben áll a műfaj elkorcsosulása? Mit jelent ez? Miért nem lehet itt azt mondani, hogy a műfaj transzformálódott, megváltozott az új társadalmi feltételek között? Rendben van, tegyük fel, a heroizmus halott, de ez nem jelenti azt, hogy nem létezhet hősiesség nélküli eposz. Az eposz megmaradt, igaz, hős nélkül, de mégiscsak eposz, mégiscsak epikus költemény. Nem semmisült meg, hanem csak módosult. Miért vagyok köteles az eposz történetének ezeket a tényeit kidobni a hajóból? (. . .)

Engem például nagyon zavar — itt Mirszkij elvtárs üdvözölte ezt a mozzanatot —, hogy az előadásban nincs (miként ugyancsak Mirszkij mondotta) „kicsinyes szociologizálás", hogy Lukács nem darabolja a burzsoá társadalmat különböző csoportokra és alcsoportokra. Ami engem illet, meg kell mondanom, hogy ezt egyáltalán nem üdvözlöm, mivel a burzsoá társadalomnak mint általában vett burzsoá társadalomnak ez a felfogása, s szintúgy a burzsoá társadalom ideológiájáról alkotott valamiféle elvont-sommás elképzelés természetesen nem felel meg a valóságnak. Hiszen ha így fogják fel a dolgot, teljesen megszüntetik az egész osztályharcot, a burzsoá társadalomnak osztályokra való tagolódását. Én legalábbis az előadásban sehol sem tapasztaltam az osztálycsoportokra való orientálódás legcsekélyebb jelét sem. Hiszen a burzsoá társadalom regénye kétségkívül különböző szociális csoportokban alakult ki. Hiszen a különböző szociális csoportok különböző szerepet játszanak ebben a társadalomban. Hiszen a burzsoá társadalom nem egyszerre vált burzsoá társadalommá, s egy egész csomó feudális csökevény volt benne, amelyek egy bizonyos időszakig megőrizték hatékonyságukat, összeütközésben álltak a burzsoá elemekkel. Ez azonban az előadás vázlatából kiesett (. . .)

Amikor Önök azt mondják: „létrejön", az új eposz keletkezésének lehetőségét nyilván ahhoz a jövőhöz kötik, amelyet szocialista társadalomnak kell nevezni, nemde? De a szocialista társadalomban proletariátus már nem létezik, a szocialista társadalom. . . (*Lifsic:* a proletár társadalom: szocialista társadalom.) A jövendő társadalmat illetően ez mégiscsak visszaélés a szóval, mivel az persze hogy proletár társadalom abban az értelemben, hogy a proletariátus hozta létre, de ha már egyszer létrejött, akkor nem proletár, hanem szocialista társadalom, mivel nincsenek benne osztályok. A proletariátus ugyanis mint osztály egy meghatározott társadalmi rendszer tartozéka, s amennyiben egy

meghatározott társadalmi rendszerben létezik, évszázadokig létezik, amennyiben ennek az osztálynak megvan a maga belső heroizmusa, annyiban mintha meglenne az összes adottság ahhoz, hogy hősi eposz jöjjön létre. (*Közbeszólás:* proletár?) Igen, proletár, amely az előadás logikája alapján teljesen lehetséges már a burzsoá társadalomban, ha az eposz keletkezésének egyetlen feltétele a személyiség és a közösség egysége, amelyre az előadó mindent épít (. . .)

De visszatérek ahhoz a Nuszinov elvtárs által helyesen megjegyzett körülményhez, hogy az én hozzászólásomban nem volt semmiféle elmélet. Nem volt benne azért, mert itt nem is volt szükség semmiféle elméletre. Miért? Egyszerűen azért, mert ott volt előttem egy elmélet, amelyet meg kellett ítélnem, emellett ennek az elméletnek az értékeléséhez nem mint teoretikus közeledtem, nem elméleti előfeltevésekkel, nem módszertanokkal, hanem éppenséggel mint történész. Itt van előttem egy elmélet. Én viszont mint történész ismerek bizonyos történelmi tényeket, amelyeket az elém tárt elméletnek fel kell ölelnie. És összegyűjtöttem bizonyos tényanyagot, amelyet nem ölel fel, nem magyaráz meg az elmélet (. . .)

JUGYIN: Én sajnos nem hallottam Lukács elvtárs előadását és az Ön első hozzászólását, de a jegyzőkönyvből megismertem az anyagokat, s végighallgattam az Ön mai hozzászólását. Engem egyetlen kérdés érdekelne: Lukács elvtárs nagyon nagy mértékben igyekszik támaszkodni az eposz kérdésének megvilágításában Marxnak a klasszikus görög eposz természetéről kifejtett ismert tételére. Az Ön leírt anyagából és mai hozzászólásából nem világos számomra, miként vélekedik Ön erről a tételről. Az a benyomásom, hogy Ön ebben a kérdésben kertel, se igent, se nemet nem mond.

PEREVERZEV: Lényegében Marx a görög eposzról alig néhány szót mondott. Az, amit Marx a görög eposzról megállapít, számomra teljesen axiomatikus dolog. A görög eposz zseniális művészi megtestesítője az emberiség azon meghatározott fejlődési szakaszának, amelyet Marx az emberiség gyermekkorának nevez. De miképpen vonjak le ebből következtetéseket a regény elméletével és az eposz elméletével kapcsolatban? Hiszen Marx semmit sem mond az olyan dolgokról, mint a kései eposz.

JUGYIN: Ő mint általános jelenségről beszél az eposzról.

LIFSIC: Az „Értéktöbblet-elméletek"-ben.

PEREVERZEV: Voltaképpen mit mond?

KEMENOV: Hogy az eposz klasszikus formában feltámaszthatatlan.

PEREVERZEV: Ez számomra axióma. De mit kezdjek ezzel én mint az eposz történetének kutatója, hiszen az eposz történelmi fejlődésének problémájával van dolgom, s olyan problémával, mint a regény történelmi fejlődése. Ez axióma, de amint kimondtam azt az axiómát, hogy a homéroszi eposz megismételhetetlen, hogy többé semmi hozzá fogható nem hozható létre, tovább kell mennem.

JUGYIN: Marxnál az eposz klasszikus formájáról van szó.

PEREVERZEV: Ez persze hogy az eposz klasszikus formája, a klasszikus pedig végső soron mindig megismételhetetlen, mindig valamely kultúrának a betetőződése, olyan művészeti emlékmű, amelyet örök időkre emeltek az emberiség fejlődése meghatározott korszakának. Ezt én a legcsekélyebb mértékben sem tagadtam. Én csak azt mondottam, hogy ez még nem az eposz meghatározása, s még csak nem is a történelmi fejlődésének egész terjedelmében vett epikus költemény meghatározása. Pedig az irodalomteoretikustól az

eposz olyan meghatározását kell megkapnom, amely az adott műfaj fejlődésével kapcsolatos összes tényeket felölelné számomra.

Ám legyen, Homérosz után az eposz nem klasszikus formájával van dolgunk, bár még kétséges, hogy a későbbi eposz valamennyi jelensége kihullna Marxnál a klasszikusok rendjéből. Nem tudom, hogyan vélekedne Marx például az olyan eposzról, mint Milton költeményei (lehet, hogy nyilatkozott is erről a kérdésről, én nem találkoztam ilyesmivel), de úgy gondolom, hogy nem vetné el Miltont, mert Milton mint az angol kultúra fejlődésének egy meghatározott szakasza mégiscsak klasszikus valamit képvisel.

KEMENOV: Mért lenne ez eposz?

PEREVERZEV: Ez költemény, hősköltemény, amely a legszorosabban összefügg az angol forradalommal. Ez éppen az, amiről itt sokan beszéltek, amikor vitatták Lukácsnak azt a tételét, hogy a kapitalista társadalomban nem lehetséges heroizmus. Erre hívtam fel én is a figyelmet. Vajon a polgári forradalom korszakában nem volt talaja a heroizmusnak? De igenis volt. És ennek a hősiességnek a talaján nem születhetett eposz, nem születhettek nagy epikus művek? De igenis születhettek. És azok, akik ilyen megfontolásoknak adtak hangot, hivatkozhatnának Milton költeményére, mivel afelett az angol forradalom szelleme lebeg. Mindenesetre, ismétlem, olyan elméletet várok, amely nemcsak Marx klasszikus lapidáris megfogalmazásainak ismételgetésével foglalkozik.

Marx klasszikus lapidáris megfogalmazásai nagyszerű és roppant termékenyítő dolgok, de ez olyasmi, ami már mélyen gyökeret vert a tudatunkban, ami valóban közkincsünkké vált, s ami mindnyájunk számára vitathatatlan axióma. Én alaposan megtanultam ezeket a megfogalmazásokat, de most már tovább kell lépni. Példának okáért, Marx ugyebár nem adott nekünk regényelméletet. Lukács elvtárs vállalta a missziót, hogy felépíti ezt az elméletet, de én nem hiszem, hogy Marx elégedett lenne vele (nevetés). (*Nuszinov:* És axiómáinak azzal az értelmezésével, amelyet Ön fejt ki, talán elégedett lenne?) Nem tudom, hogyan lehetne másképpen értelmezni ezeket az axiómákat. Ön talán tud ajánlani valami más értelmezést? Megvárom. Én más értelmezésekkel nem találkoztam.

Lunacsarszkij foglalkozott ezeknek az axiómáknak a megvilágításával. És mi mást mondott? Nevezzen meg nekem akár csak egyetlen többé-kevésbé megbízható munkát, amelyben Marxnak ezek az axiómái mélyebb értelmezést nyertek volna. Én nem vállaltam ezt a feladatot, s nem tartok igényt arra, hogy Marx axiómáit regényelméletté fejlesszem. De vajon most megkaptuk Marx kibontott axiómáit? Természetesen nem. Marx nem konstruált volna és nem fogadott volna el olyan elméletet, amely ennyire teketória nélkül leszámol a történelmi tényekkel (. . .)

GRIB: (. . .) Mindenekelőtt az eposzról. Pereverzev kijelentette, hogy ő persze nem tagadja a művésziség objektív kritériumát, de úgy találja, hogy ez a dolog mintha zavarná az irodalom kutatását; az irodalomtudósnak úgy kell megközelítenie az irodalmat, mintha rovartani kirándulásra menne: nincsenek se szenvedélyei, se szimpátiái, semmiféle „elfogult", „dogmatikus" előfeltevései, mint amilyenek Pereverzev szerint a műalkotás, a művészeti fejlődés értékelésére tett összes kísérletek. Szerinte minden tehén fekete, minden jó a maga idejében. Létezik egy sor történelmi jelenség, amelyeket hősköltemménynek, eposznak neveznek, s ezek léteztek Görögországban is, Spanyolországban is, Franciaországban is; miért kellene az irodalomtörténésznek —

teszi fel a kérdést Pereverzev — az epikus forma meghatározásakor a görög eposzból kiindulni, miért nem elemzi Voltaire „Henriade"-ját, Camões „Luziádá"-ját, Milton „Elveszett paradicsom"-ját? !

Válaszolok erre a kérdésre. Marx az „Értéktöbblet-elméletek"-ben az eposz két fajtájáról beszél: a naiv eposzról és a műeposzról, a görög eposzról, illetve arról az eposzról, amely az újkorban, a polgári civilizációban jött létre; s kimutatja azt az alapvető különbséget, amely egyáltalán lehetővé teszi, hogy antik eposzról beszéljünk mint szerves, természetes, ép formáról, illetve újkori eposzról, amely nem más, mint művi kísérlet a régi, már feltámaszthatatlan forma újjáélesztésére.

Ha pusztán a formális hasonlóság ismérve alapján vetjük össze mondjuk az „Iliász"-t és Camões „Luziádá"-ját, úgy találhatjuk, hogy ezek lényegében azonosak. És éppen erre a formális hasonlóságra támaszkodik Pereverzev, nem próbál az anyag mélyébe hatolni, nem akarja megnézni, mi különbözteti meg ezt a két dolgot: ha ezt megtenné, akkor észrevenné, hogy ezek az eltérések alkotják Camões „Luziádá"-jának lényegét, míg e költeménynek az „Iliász"-szal való formális külső hasonlósága csupán adózás annak a kísérletnek, hogy művileg újjáélesszék a már feltámaszthatatlan művészeti formát.

Vegyék a hősi eposznak egy olyan egyszerű és egyszersmind nagyon jellegzetes külső sajátosságát, mint a mitológiai kelléktár felhasználása. Homérosznál az istenek úgy cselekszenek, mint teljesen természetes, eleven, teljes lények: itt reális emberi alakokkal van dolgunk, amelyekben a természet és a társadalom „öntudatlanul" (Marx) hiperbolikus, mitologikus feldolgozást nyer. Ezeket az alakokat maga Homérosz is úgy kezeli, mint teljesen valóságos lényeket. Ez az egyik lényeges sajátossága az eposz-formának. Ez a világnézet ismert integritása, a naiv elképzelés a természet és az ember egységéről, amikor nem tesznek különbséget szubjektív és objektív, természetfeletti és természetes között.

S most nézzék meg, hogyan ábrázolja ezeket a mitologikus lényeket Camões. Amikor Vasco da Gama az óceánon hajózik, megjelenik a színen Neptunus háromágú szigonyával, meg a najádok és mindenféle mitológiai lények. De azonnal világos, hogy Camões számára mindezek csupán díszítmények, mindez számára egyáltalán nem realitás, melyről azt képzeli, hogy része annak a világnak, amelyről ír. Camões költeményében azonnal nyilvánvaló, hol az igazi lényeg, s hol a művi külsőség. Az igazi lényeg Vasco da Gama vállalkozása, a portugálok hódításai, a kolonialista rablás. S ezek heroizálása a mitológiai apparátus segítségével teljesen művi, külsőleges. Ezért, nem félve a kissé paradox kijelentéstől, azt mondom, hogy Camões költeményében inkább a polgári regény bizonyos potenciális formáját látjuk, de semmiképpen nem eposzt.

Térjünk át Miltonra, akire Pereverzev hivatkozott (. . .) Hol van az eposzi jelleg ebben a híres hőskölteményben? (Az „Elveszett paradicsom"-ban. — *A ford.*) Talán ott, ahol Milton égi csetepatékat ábrázol, ahol Mihály arkangyal ágyúkkal megfutamítja a sátán csapatait? Hasonlítsák össze ezeket a helyeket Homérosz csataleírásaival, s fel fogják fedezni bennük a régi eposz-formát leromboló faktografikus, pozitivista burzsoá szellem pregnáns visszatükröződését. Ezért nem nehéz megállapítanunk, hogy Miton költeménye megjósolja Defoe „Robinson Crusoe"-jának és az angol próza-regénynek a közeli megjelenését. Nos, hát ez történik itt, s egyáltalán nem az, amiről Pereverzev beszélt. Az epikus költemény külső, formálisan az „Iliász"-éval azonos for-

mája mögött egyrészt a polgári forradalom lírájának forrását pillanthatjuk meg, másrészt a XVIII. század jövendő polgári realizmusának csíráját.

(. . .) Mondhatjuk-e azt, hogy Miltonnál és Camões-nél nem a műfaj felbomlását, hanem „transzformálódását" látjuk, miként Pereverzev legutóbb kifejezte magát? Nem! És ezért Lukács elvtársnak igaza volt, amikor ezt az epikus formát Görögországhoz kötötte, s éppen ezen az alapon építette fel összes elméleti okfejtéseit és általánosításait. A mi feladatunk nem az, hogy minden tehenet feketére fessünk, hanem az, hogy az adott műfaj virágkora alapján megállapítsuk a műfaj tipikus sajátosságait, s kimutassuk, hogy milyen történelmi-társadalmi okok folytán kezdenek ezek a sajátosságok felbomlani, elhalványulni, üressé, tartalmatlanná válni, s a forma miképpen telítődik olyan új tartalommal, amely megsemmisíti az adott forma *igazi lényegét* (. . .)

Most pedig nézzük meg példák alapján, klasszikus formának tekinthetjük-e az antik regényt, olyan formának, amely egyenértékű Balzac, Rabelais vagy Cervantes regényeivel. Vegyük a II—VI. századi antik regényeket (a történészek vitatkoznak egyik-másik regény megjelenésének dátumáról, de ezekre a kérdésekre most nem térhetünk ki), a legkiemelkedőbb regényszerű műveket, és hasonlítsuk ezeket össze az európai regénnyel. Nézzük meg, vannak-e olyan vonásaik, amelyek alapján a regény kategóriájába sorolhatjuk őket, akár csak mint csíraformát; vizsgáljuk meg, vajon a regénynek ezek a vonásai olyan tipikusan kifejeződnek-e bennük, mint mondjuk Balzac regényeiben; nézzük meg, hogyan van itt kidolgozva maga a művészi szövet, milyen ennek a jelenségnek a tartalma, problematikája, módszere.

Hogy a regénynek valamilyen éretlen formája áll előttünk, az nem lehet kétséges; megtaláljuk itt a regénynek valamennyi jellemző vonását, valamennyi jellegzetes ismérvét. Jelen van itt a hős, akit a mű a társadalommal való összeütközésében mutat be, látjuk azt az utat, amelyet a hősnek meg kell tennie az akadályokkal való harcban, látjuk mindazokat a külső és belső akadályokat, amelyeket a hős leküzd, míg végül elnyeri a boldogságot. Látjuk a kifejtésmód univerzális rugalmasságát, amely lehetővé teszi leírások, lírai jelenetek, sőt költemény-részletek beiktatását is. Nagy figyelmet szentel a művész a leíró hétköznapi anyagnak, van itt életrajz is, sok apró érdekesség, lakásbelsők leírása — egyszóval, a regény külső ismérvei mintha mind jelen volnának.

De a görög regény sajátosságai nyilvánvalóan utalnak arra a köldökzsinórra, amely ezt a regényt a görög irodalom klasszikus korszakának epikus formájához köti; ezek akadályozzák a görög regény fejlődését, lévén annak tükröződései, hogy hiányoznak azok a társadalmi feltételek, amelyek szükségesek volnának a regény érett formájának kifejlődéséhez. Valamennyi görög regény általános sémája ez: a hős és a hősnő szereti egymást, külső bajok szétválasztják őket, ezeket leküzdik, s egymásé lesznek — szerencsés végkifejlet.

Ám maga a hős és a hősnő még statikus, illusztratív, „szoborszerű" formában adott. Azok a szerelmes párbeszédek, amelyek a regény első lapjain Daphnisz és Khloé között elhangzanak, nem mások, mint Alkaiosz és Szapphó, a görög líra hatásának visszfényei. Itt számos konvencionális, illusztratív sablonról van szó, amelyek a szenvedélyek meghatározott, megmerevedett, mozdulatlan, roppant általános megfogalmazását eredményezik. Itt szó sem lehet semmiféle individuális kollízióról, semmiféle pszichológiai elemzésről, semmiféle individuális jellemábrázolásról. Azok a kalandok, amelyeken a hősöknek keresztül kell menniük, nem a környezettel való belső, *szerves konfliktusuk* következményei, nem szükséges lépcsőfokok az életben való boldogulásukhoz. Ezek

merőben kalandos véletlenek. A kalózok el is rabolhatták Khloét, meg nem is ez az alapszituációból egyáltalán nem következik. A regény *külső struktúrája* és *belső motivációja* teljesen mechanikusan van összeillesztve. Az alapszituáció — a hős küzdelme a külső akadályokkal — nem a hős jelleméből, nem a társadalomban elfoglalt helyzetéből következik, hanem hétköznapi véletlenszerűség (. . .)

Mellékesen érintjük a következő kérdést: Mirszkij elvtárs, majd pedig Pereverzev is feltette a kérdést: ha a személyiség és a társadalom egysége a hősiesség és eposz feltétele, akkor a polgári társadalom forradalmi fellendülésének időszakában, mikor ideiglenesen megvalósult ez az egység, miért nem jött létre eposz? Erre a kérdésre nagyon egyszerű választ ad Marx. És Pereverzevtől elvárhatjuk, hogy ismerje Marxnak azokat a megállapításait, amelyek szövegszerűen köztudottak.

Marx azt mondja a „Brumaire"-ben, hogy a burzsoá társadalom természeténél fogva képtelen mind a hősiességre, mind az önfeláldozásra. De a forradalmi fellendülés időszakában a burzsoá társadalom élharcosainak szükségük van *bizonyos öncsalásra*, lelkesítő illúziókra, amelyek azt a meggyőződést sugallhatják nekik, hogy nem a „családapákért", nem a fukar szatócsokért harcolnak, hanem az egész emberiség javáért és üdvéért. Ez a heroizmus a meghatározott történelmi szituációból fakadó belső illúzió eredménye, következésképpen művi jelenség volt a tág történelmi értelemben vett burzsoá társadalom szempontjából. Itt az opponensek összekevernek két dolgot. Más az a hősiesség, amely *epikai ábrázolás* tárgya lehet, s más az, amelyet a *lírai ábrázolás* használhat fel tárgyként. És ezt megfigyelhetjük az ókori görögöknél is. Ott, ahol törvényszerű, természetes jelenség volt a személyiség alárendelődése az „egész" érdekeinek, a nemzetség, a család érdekeinek, ott volt talaja a heroizmus epikus ábrázolásának. Ott viszont, ahol a heroizmus csak kivétel, csak illúzió és öncsalás eredménye lehetett, megszűnik ez a talaj az epikus heroizmus számára. Ezért van az, hogy az angol polgári forradalom, a francia polgári forradalom forradalmi pátosszal teli műveket tudott létrehozni — Miltonra, Davidra, Chénier darabjaira gondolok —, de nem tudott létrehozni eposzi költeményeket, mert ezekhez olyan plasztikus heroizmusra van szükség, amilyen a burzsoá társadalomban elképzelhetetlen.

Pereverzev véleménye szerint Lukács elvtárs ellentmond önmagának: egyrészt a regény merőben polgári forma, másrészt a regény nálunk is fejlődik; de ha a személyiség és a társadalom egységben van a proletariátus esetében, ha a szocializmusban és a kommunizmusban ez az egység *társadalmi* törvénnyé válik, akkor miért beszél Lukács szocialista regényről, s nem hőskölteményről.

Marx egészen pontosan megmondta, hogy az eposz a maga klasszikus formájában már visszahozhatatlan, feltámaszthatatlan, s hogy részben éppen ebben rejlik művészi bája: a férfi nem válhat újra gyerekké, ha nem akar nevetségessé válni — mondja Marx „A politikai gazdaságtan bírálatá"-hoz írott „Bevezetés"-ének ismert helyén —, de miért ne gyönyörködhetne a gyermek naivitásában, miért ne láthatná meg a gyermekben azt az eszményt, a világhoz való viszonynak azt a teljességét, amelyre neki magának is törekednie kell? Pereverzev viszont iskolás csínyekkel káprázt el benünnket: ha egyszer a személyiség és a társadalom egysége megvan mind a nemzetségi, mind a kommunista rendszerben, evidens, hogy azonosak életformáik, művészeti formáik, erkölcsi formáik stb. is. Világos, hogy itt olyan dologról van szó, amelyek *formailag hasonlók, lényegüket tekintve azonban teljesen különbözők* (. . .)

Ami a mi regényünket illeti, Pereverzev továbbra is abból az álláspontból indul ki, hogy ha a burzsoá társadalom hanyatlik, akkor vele együtt hanyatlania kell egész kultúrájának és a regényének is. Helyes, ez a kultúra mint olyan hanyatlik, de kérdem én Öntől, van-e vagy nincs objektív tartalma ennek a kultúrának? Pereverzev nyilvánvalóan a maga régi sablonjának megfelelően képzeli el a dolgot: ha egyszer van osztály, nincs objektív tartalom, ha pedig van objektív tartalom, nincs osztály. Ha a regény polgári forma, akkor együtt keletkezik és együtt pusztul el a burzsoáziával; ellenben ha a regénynek van objektív tartalma, akkor örökké létezik. Ez tökéletes metafizika. A primitív népi eposz a burzsoá társadalomban elpusztult. A polgári regény mint tipikus polgári művészeti forma a burzsoá társadalommal együtt elpusztul. De a regény pozitív tartalma, amelyre utaltam, megmarad a mi művészetünkben. De persze a mi regényünk, a szocialista realista regény gyökeresen eltér a polgári regénytől. Ez az eltérés mindenekelőtt a regénynek az eposzi formákhoz való közeledésében mutatkozik meg.

Lukács elvtárs munkája azért értékes, mert lehetővé teszi számunkra, hogy szétzúzzuk azt az előítéletet, hogy minden műfaj, minden irodalmi forma öröktől fogva létezik. Bebizonyította a szó régi értelmében vett regény történelmi szerepét és történelmi mulandóságát, de bebizonyította azt is, hogy a mi viszonyaink között a regény pozitív tartalma fokozatosan eposzi vonásokat fog nyerni.

Mondok egy példát egy másik művészetből (az irodalomban ez a folyamat még nem elég világos). Nézzék meg a „Csapajev" című filmet. Miben különbözik ez azoktól a filmregényektől és filmnovelláktól, amilyeneket már rengeteget láttunk a polgárháborúról, a mindennapi életről? Abban, hogy a „Csapajev"-ben első ízben látjuk az *eposz*, méghozzá a *hősi eposz* elemeinek a film eszközeivel történő megvalósítását. Ez az az irány, amelyben művészetünk haladni fog, s amelyben a film területén már elindult.

Lukács elvtárs előadása lehetővé teszi számunkra, hogy előre lássuk és kijelöljük művészetünk mozgásának perspektíváit. A Pereverzev-féle irodalom-„teoretikusok" viszont hátat fordítanak a történelemnek, az életnek s bezárkóznak formállogikai, skolasztikus kategóriáikba. Nem látják az orruktól az eleven életet, s egyre csak azt hajtogatják, hogy eposz mindig volt, regény mindig volt, minden mindig volt... Unalmas história ez, elvtársak!(...)

LIFSIC: (...) Teljesen konkrét ügyben gyűltünk össze itt: meg kellett vitatnunk Lukács elvtárs előadását, amelynek számos erénye van, de egyszersmind számos lényeges fogyatékossága is; ezek a fogyatékosságok szakszerű kritikát igényeltek, amelyet azoktól vártunk, akikről feltételezhető volt, hogy a regény történetét és elméletét némiképp ismerik, azoktól az emberektől, akiket éppen ezért hívtunk meg, hogy vegyenek részt a vitánkban. Ehelyett azonban egészen más történt: meg kellett védenünk a marxizmus elvi megállapításait, Marx művészeti nézeteit az ellenük indított támadásoktól (...)

Kitérek néhány itt felvetett roppant fontos kérdésre.

Az első a hagyományoknak és azoknak a forrásoknak a kérdése, amelyeket a marxizmus—leninizmus megalapítói felhasználtak irodalmi és művészeti nézeteik kidolgozásánál.

Itt elhangzott, hogy Hegel és Belinszkij álláspontja elavult. Ezzel természetesen egyetértünk. De szükségesnek tartom emlékeztetni Önöket elméleti fejlődésünk bizonyos tényeire ahhoz, hogy eléggé világosan lássuk, mit jelent az, hogy Pereverzev elveti Hegelt és a klasszikus esztétika más képviselőit (...)

Hogy Hegel és Belinszkij nézetei elavultak, ezt nálunk senki nem vonja kétségbe. Hegel tekintélye számunkra a legcsekélyebb mértékben sem abszolút. Jól tudjuk, hogy Hegel polgári ideológus volt, hogy világnézetében egész csomó reakciós és fantasztikus elem található. (Persze nem szabad elfelejteni azt sem, hogy Hegel műveiben roppant gazdag történeti anyag van, s dialektikus módszer, még ha ez az idealista dialektika módszere is.) De a dolog lényege nem az, hogy elismerjük Hegel álláspontjának elavultságát vagy nem-elavultságát. A történelem túllépett ezen az elavult álláspontón, előre, a proletárelmélet, a marxizmus felé. Marx és Engels kritikailag leküzdötte Hegelt, elvetette idealizmusát, szétzúzta Hegel tanítványait, akik a legvulgárisabban képviselték a hegeli tanokat.

De a burzsoá fejlődés is folytatódott, folytatódott Marx és Engels után is. S meg kell különböztetnünk két szakaszt, két fokozatot a burzsoá kultúra, a burzsoá ideológia fejlődésében: az az időszak, amelyhez Hegel és Belinszkij tartozik, még klasszikus fok a burzsoá ideológia fejlődésében, itt még rengeteg érték található; a további fejlődés azonban a burzsoá elméletet Hegeltől Nietzschéhez és a századforduló reakciós burzsoá történetírásának képviselőihez vezette.

Állítom, hogy az itt kifogásokat emelő elvtársaknak, akiknek a nevét mindnyájan tudjuk, nem Lukács elvtárssal szemben voltak ellenvetéseik, hanem az ő előadásában szereplő marxista tételek ellen, s méghozzá a legrosszabb polgári forrásművekből merítették ehhez a módszertani alapot.

Ahhoz, hogy ez ne tűnhessen absztrakt vádaskodásnak, engedjék meg, hogy kifejtsem a kérdés társadalmi-politikai tartalmát. Lukács elvtárs felállította azt a tételt, amely persze nem személyesen az övé, hanem a marxizmusé, hogy a burzsoá társadalom képtelen olyan művészetet létrehozni, amely az antikvitás művészetéhez fogható volna, s különösen képtelen eposzt teremteni, amely közvetlenül hősi valóságot, nagy társadalmi eseményeket ábrázol; a burzsoá társadalomra az irodalomnak az a fajtája jellemző, amely a magánember életéből, a hétköznapi burzsoá prózából indul ki.

Ez a megállapítás politikai alátámasztást nyer Marx és Engels nézeteiben, mivel a kapitalizmusnak mint olyan társadalomnak az elítélését jelenti, amely képtelen alapot adni ahhoz, hogy nagy eposzi műalkotások jöjjenek létre. Sőt, ez a megállapítás utal arra is, hogy radikálisan meg kell változtatni a társadalmi viszonyokat ahhoz, hogy ilyen műalkotások ismét létrejöhessenek. Teljesen világos: ha kidobják a marxizmusból a burzsoá irodalom kritikáját, a burzsoá család kritikáját, a burzsoá állam kritikáját, ha kidobják a marxizmus minden kritikai elemét, mi marad akkor? Marad a polgári-mensevik szociológia. És — mint Lenin hangsúlyozta — az osztályharc elismerése sem változtat semmit ezen a képen, mivel az osztályharcot nem tagadja sok burzsoá történész sem.

Marxnak természetesen megvoltak a maga előfutárai. Az eposzról szóló tanításának természetesen nagyon régi gyökerei vannak. Kik ezek az előfutárok? Például, ha a XVIII. századról beszélünk, meg kell említeni mindenekelőtt Vicót, Adam Fergusont, Schillert, s végül Hegelt. Műveik arról tanúskodnak, hogy a demokratikus fellendülés korszakában a polgári kultúra legjobb képviselői kritikusan viszonyultak a burzsoá prózához. Arról, hogy Marx nézetei összefüggnek az előfutáraival, nincs mit vitatkozni (...)

Engedjék meg, hogy most kitérjek arra a kérdésre, hogyan kell marxista módon megközelíteni a műfajelmélet felépítésének kérdését. Roppant pregnáns példa az antik regény kérdése. Azt állítják, hogy a műfajelmélet marxista ala-

pon álló felépítéséhez figyelembe kell venni a regény ókori, középkori és egyéb fajtáit, amelyek jelentősége megegyezik a polgári regénnyel. Vitathatatlan, hogy mindezeket a regényformákat figyelembe kell venni. De azt bizonyítják-e a történelmi tények, hogy az antik regény egy kalap alá vehető a polgári regénnyel mint művészeti szempontból talán nem is egyenrangú, mindenesetre egyaránt történelmi elemzésre méltó jelenség? Ez persze a legnagyobb badarság. Kezdjük talán azzal, hogy mindössze hat vagy maximum tíz ókori irodalmi műről van itt szó, holott a burzsoá társadalom regényeinek száma több tízezerre, ha nem sokkal többre tehető.

A mennyiség azonban még nem minden. Milyen szerepet játszott az antik regény az ókorban? Ez nem az antik irodalom klasszikus formája volt, hanem felbomlásának terméke. Az „antik regény" mint a prózai elbeszélés egy bizonyos fajtája persze hatott a regény későbbi fejlődésére. De az egész kérdés lényege az, hogy azzal hatott-e a regény további fejlődésére, hogy benne már megleltek a regény*formát*, vagy pedig csupán elbeszélő anyagával befolyásolta a további irodalmi fejlődést. Én azt állítom, hogy az utóbbi az igaz. De elbeszélő anyagával hatott az új regényre az antik eposz is. Hiszen kísérletek történtek arra, hogy regény formájában mondják el Homérosz eposzát. És Télemakhosz kalandjai? Különböző kísérleteket ismerünk az antik eposz anyagának prózai felhasználására.

Az „antik regénynek" ez a hatása önmagában még nem bizonyítja, hogy az ókori társadalomban meglelték a specifikus regényformát, s erről könnyen meggyőződhetünk, ha elemezzük ezeknek a regényeknek a tartalmát és a formáját. Valóban, az a néhány regény, amely a hellenizmus korszakában napvilágot látott, az ókori irodalom többi részétől eltérően olyan elemeket tartalmaz, amelyeket már bizonyos, fölöttébb durva megközelítéssel (s itt egyáltalán nem szabad annak az analogizálásnak a hibájába esni, amelyet bíráltam) „burzsoá" elemeknek nevezhetünk az ókori világban. Itt egyes emberek vannak bemutatva mindennapi életükben, nagy történelmi háttér nélkül.

Ebből a szempontból nagyon jellemző a „Daphnisz és Khloé" című regény. Szereplői: rabszolgák. Aki olvasta „A család, a magántulajdon és az állam eredete"-t, az emlékszik rá, hogy Engels hangsúlyozza ezt a körülményt. Ezt a szerelmi történetet azért lehet így elmondani, mert kívül esik az ókori rabszolgatartók ideológiai világához tartozó hivatalos anyagon. Ez annak a terméke, hogy az ókori társadalom a pénzviszonyok fejlődésének hatására bomlásnak indult.

Ami pedig a formát illeti, az antik regény egyszerű elbeszélés, amelyben kalandok, ellentmondások halmozódnak egymásra, de ezek az ellentmondások külső ellentmondások, külső akadályok, itt nincs szó az élet valamely meghatározott körének a fejlődéséről, a belső ellentmondások drámai fejlődéséről, mint Stendhalnál vagy Balzacnál. Az antik regényben rendszerint a szó elvont értelmében vett elbeszéléssel van dolgunk, afféle példázattal, s természetesen nem véletlenül kapcsolják össze az antik regény keletkezését a retorikus vitairattal. Ha a polgári történészek bátrabbak, akkor össze kellett volna kapcsolniuk az evangéliumi példabeszédekkel is, amelyek éppen ilyen antik eredetűek, a sztoikus retorikából származnak. S akkor ide sorolható a regény területéhez a kereszténység első korszakából származó apokrif művek tömege is.

De ha Önökkel együtt mindezt a regény mint műfaj teljes értékű mintadarabjainak tekintenénk, a legnagyobb hibát követnénk el. Én bátorkodom kijelenteni, hogy ezeknél az antik „történeteknél" és a középkori regénynél sokkal

nagyobb hatást gyakorolt a regényműfaj kialakulására a XVI—XVII. századi európai dráma. Ha a polgári gondolat nem ment volna keresztül a XVI—XVII. századi klasszikus dráma felvirágzásának stádiumán, nem születhetett volna meg sem Stendhal, sem Balzac feszült cselekménybonyolítása, az, ami a regényt regénnyé teszi, eltérően az egyszerű „elbeszéléstől", amely különböző formákban a korábbi korszakokban is létezett (...)

Bár Pereverzev elvtárs helyesen mondja, hogy a regény mindig tükrözte az osztályharcot, a burzsoá társadalomban mégis elenyészően kevés olyan regény volt, amely az osztályharcról szólt, ami a legcsekélyebb mértékben sem mond ellent annak a körülménynek, hogy az osztályharcot ezek a regények tükrözték akkor is, amikor szerzőik egyáltalán nem írtak az osztályharcról, s nem is gondoltak rá. Az eposzi elemek a mi regényünkben szembeötlők, és Lukács elvtárs helyesen vetette fel azt a kérdést, hogy a szocialista társadalmi viszonyok fejlődése talaján közelednek egymáshoz a műfajok, s a regény ismét felveszi magába azokat az eposzi elemeket, amelyeket a művészet a kapitalizmus korszakában elveszített.

Ez válasz arra a kérdésre, hogy létezhet-e a regény a szocialista társadalomban. De vajon nem veszíti el specifikumait, nem szűnik meg regény lenni, ha elveszíti egyoldalúságát? Nem! (...)

Az eposz a szó voltaképpeni értelmében folklór; az eredeti művészeti formák minden művészeti értékük ellenére egész sereg primitív elemet őriztek meg magukban. Ezzel szemben az a művészet, amely már elérte az artisztikus kultúra bizonyos fokát, szükségképpen a hétköznapi, közönséges próza területének foglya maradt, be kellett hódolnia ennek. Hegel nemcsak szembeállítja az eposzt a modern regénnyel, hanem ugyanakkor azt tartja a regény legfontosabb vívmányának, hogy megtanítja, miképpen kell az „ifjúkori háborgásoktól", a francia forradalom „don-quijote-izmusától" eljutni annak belátásához, hogy maga az élet prózája rendkívül poétikus, hogy a burzsoá-hivatalnoki társadalom szabályos hétköznapi élete az az ideál, amelyre a társadalom régóta törekedett. Éppen ez az a reakciós nézet, a burzsoá-hivatalnoki rendszernek az az apologetikája, amelyet mi természetesen nem fogadhatunk el a hegeli regényelméletből. Nem, a szocialista regény szét tudja törni ennek a prózai korlátoltságnak a kereteit. De ez nem jelenti a művészeti ágak és a műfajok specifikus sajátosságainak megsemmisítését. Meggyőződésem, hogy létre fog jönni a szó szoros értelmében vett eposz is a mi forradalmunkról, a mi hőseinkről, és nem is olyan távoli jövőben, mint ahogy Pereverzev elvtárs gondolja. Mellette azonban fennmarad a számos eposzi elemet magában foglaló regény is (...)

Engedjék meg, elvtársak, hogy foglalkozzam még egy roppant fontos kérdéssel, amely sok félreértésre adott okot. Itt elhangzott olyasmi, mintha Lukács elvtárs előadásából az következne, hogy a polgári irodalom a kultúra általános degradálódását tükrözi, következésképpen ki kell hajítanunk az irodalomtörténetből mindazt, amit a haladó polgári demokrácia létrehozott. Nagyon is lehetséges, hogy Lukács elvtárs elvont kifejtésmódja, sőt előadásának egyes nem eléggé pontos megfogalmazásai lehetővé tették koncepciójának efféle értelmezését; mindenesetre furcsa volna azt feltételezni, hogy ilyen, nyilvánvalóan ostoba álláspontnak akart hangot adni.

De itt egy általános kérdésről van szó. Valóban, ismeretes Marxnak az a megállapítása, hogy a burzsoá társadalom ellensége bizonyos művészeti ágaknak, hogy általában nem biztosít megfelelő feltételeket a magas rendű művészet fejlődése számára. Emellett azonban a marxizmus—leninizmus megalapítóinál

számos olyan megállapítást is találunk, amely látszólag ellentétes ezzel. Például közismert Leninnek az a véleménye, hogy Tolsztoj művészete előrelépést jelentett az emberiség művészetének fejlődésében; s kétségtelen, hogy az emberiség Tolsztojt megelőzően is tett hasonló lépéseket. Ám ennek elismerése nem mond ellent Marx ismert tételének. Az a körülmény, hogy a burzsoá rendszer nem teremt megfelelő feltételeket a művészet fejlődése számára, nem jelenti azt, hogy a művészet nem fejlődött e negatív kapitalista feltételekkel vívott harca folyamán, nem szállt szembe ezekkel a feltételekkel, összefogván azokkal a haladó erőkkel, amelyek éppen a burzsoá társadalomban rejlő elnyomás és degradálódás negatív elemei ellen vették fel a küzdelmet. Ha itt ellentmondás van, ez magának a valóságnak az ellentmondása.

Mikor a burzsoá rendszer progresszivitásáról beszélünk, szíves engedelmükkel mégiscsak emlékeztetnék e progresszió viszonylagosságára. Igaz, hogy a burzsoá rendszer nemcsak a burzsoá reakciót, nemcsak azokat a negatív mozzanatokat hozza létre, amelyek elválaszthatatlanok tőle, hanem a haladó, forradalmi demokrácia különböző formáit is, s ez a demokrácia a mi előfutárunk, amely rengeteg olyan ideológiai anyagot alkotott, melyből meríthetünk. De nem szabad összekeverni ezt a két oldalt, nem szabad fokoznunk az éppen eléggé elterjedt hókuszpókuszt, nem szabad a demokrácia iránti hódolat ürügyén a burzsoázia kulturális szerepének abba az eltúlzásába esni, amelyről Gorkij beszélt az írókongresszuson. Pedig az effajta túlbecsülés nem ritkaság. Nézzék csak meg a tankönyveinket! Ezek mindazt a pozitívumot, ami a világirodalomban fellelhető, az esetek többségében a progresszív burzsoázia javára írják. Ez a séma magában foglalja a burzsoá rendszer apologetikájának bizonyos elemeit, ez a séma arról tanúskodik, hogy nem értik a történelmi fejlődés egyenlőtlenségét.

Tudni kell, hogy mindaz a pozitívum, amit a régi művészet létrehozott, szorosan összefügg a kizsákmányoló rendszer elleni tiltakozás ilyen vagy olyan (gyakran nagyon ellentmondásos és ambivalens) formájával; Lenin kifejezése szerint a művészet a rabszolgaság, a hűbériség, a burzsoá rendszer igájában fejlődött. Erről egyáltalán nem szabad megfeledkezni, amikor a burzsoá társadalomban folyó osztályharcról beszélünk.

A forradalmi demokrácia harcolt a feudális reakció ellen, amely gyakran a burzsoá reakcióval szövetségben lép fel, sőt nagyon korán szövetségre lépett vele. Ez is egyik igen fontos formája volt az osztályharcnak a múltban. Beszélni kell az osztályharc tartalmáról minden egyes meghatározott szakaszban, különben olyasmi adódik elő, mint ami Pereverzev elvtárs hozzászólásában: az osztályharc elszakad a szocializmus eszméjétől, a proletárdiktatúra eszméjétől. Pereverzev a következőképpen okoskodott: mit beszélnek nekünk itt folyton mindenféle ellentmondásokról, amelyek a burzsoá társadalom ellentmondásai. Hiszen ezek az ellentmondások valamiképpen megoldódtak. A burzsoá társadalomnak megvolt a maga heroizmusa, a személyiség egységben volt a közösséggel, a maga módján; s ugyanígy a proletariátusnál is, szintén a maga módján. Lényegében véve, ezek az ellentmondások így vagy úgy mindig megoldódtak, s nem ezeket az ellentmondásokat kell előtérbe helyezni, hanem az osztályok alapvető különbségeit.

Én úgy vélem, hogy ez ilyen formában nem helyes. Az alapvető osztályellentéteket nem szabad elválasztani az osztálytársadalomra jellemző összes többi ellentmondástól. Csakugyan, miért beszélünk mi annyit a személyiség és a közösség ellentmondásáról a burzsoá rendszer vonatkozásában? Éppen azért, mert ez számunkra osztályharc kérdése, ugyanis ki akarjuk irtani a kapitalizmus csöke-

vényeit létünkből és tudatunkból. Számunkra az osztályharc kérdései szervesen összefüggnek a szocializmus ügyével, a proletariátus diktatúrájával (...)

A vitánkból levonandó teljesen nyilvánvaló következtetés az, hogy egész sereg embernek most különös alapossággal kell hozzálátnia ahhoz, hogy újraképezze magát, leküzdje „szociológiai" beidegződéseit, azokból az eredményekből kiindulva, amelyeket tudományunk elért a marxizmustól való különféle elhajlások ellen vívott harcban.

LUKÁCS GYÖRGY ZÁRSZAVA

Rendkívül rövid leszek, mivel a vita folyamán számos elvtárs, s kiváltképpen Grib és Lifsic elvtárs, kimerítően válaszolt az ellenvetések nagy részére. Ám a sok ismétlődő szemrehányás szükségképpen arra késztet, hogy bizonyos önkritikát gyakoroljak. Például világos számomra az, hogy ha sok elvtárs úgy gondolja, hogy én eltúlzom az ember degradálódásának mozzanatát és lebecsülöm a kapitalizmus progresszivitását a fejlődés bizonyos stádiumában, ez csak annak a következménye lehet, hogy nem sikerült megfelelően kifejteni nézeteimet erről a kérdésről. Egyáltalában úgy gondolom, hogy ezt a munkát a kifejtésmód szempontjából kell elsősorban önkritikusan felülvizsgálnom.

Az ellenvetések nagy része egy bizonyos követelmény jegyében fogant: Lukácsnak nemcsak a klasszikus eposzt és a polgári regényt kellett volna megvizsgálnia, hanem az antik regényt, a középkori regényt, az újabb eposzt stb. is. Milyen metodológia rejlik az „anyag teljességének" e követelménye mögött? Úgy gondolom, nagyon könnyű volna megvalósítani kritikusaim ideálját. Óhajaiknak nagyon jól megfelelnének a polgári lexikonból vett szócikkek, olyasfajta „marxista" kiegészítésekkel, hogy Apuleius kis- (vagy nagy-) polgár volt.

Az ilyen „metodológiát" könnyű lenne tréfával elütni, ha nem állna mögötte a környezetünkben is bizonyos mértékig ható burzsoá ideológiai fejlődésnek egy lényeges mozzanata. A kérdés a következő: *mire kell orientálódnunk történelmi-szisztematikus tanulmányainkban?* Helyes volt-e — az idealista torzítás ellenére — az, hogy a klasszikus német filozófia esztétikai kérdésekben elsősorban az antik művészetre orientálódott, vagy ezt az álláspontot már teljesen elavultnak kell tartanunk? Úgy vélem, hogy az az irány, amelyben Marx materialista módon átdolgozta a klasszikus idealista filozófiát, eléggé világos. Az ő történelmi-szisztematikus vizsgálódásai mindig az egyik vagy a másik társadalmi rendszer legtipikusabb megnyilvánulási formáira orientálódnak. A kapitalizmus legtipikusabb, klasszikus formáit Anglia példáján elemezte. Teljesen tisztában volt azzal, hogy a kapitalizmus létezik Dániában is, Portugáliában is, de történelmi-szisztematikus munkáját nem tekintette csökkent értékűnek csak azért, mert Portugáliát figyelmen kívül hagyta. Pedig éppen ilyesfajta szemrehányást tett Marxnak a „történeti iskola".

És ez nem véletlen. Amikor a német burzsoázia hozzálátott, hogy felszámolja saját forradalmi korszakának metodológiáját, Ranke, a német burzsoá eszmei hanyatlás klasszikus történésze meghirdette azt a történelmi módszert, amely szerint „minden korszak egyaránt kedves az istennek", vagyis a történész számára nem lehet különbség haladás és reakció között, a fejlődés tipikus és nem tipikus formája között. Ez a módszer az uralkodó a burzsoá világ történeti írásaiban.

Amikor feltesszük például azt a kérdést, hogy mire kell orientálódnunk a szobrászatban, nyilvánvalóvá válik, hogy ezzel kapcsolatban nem sorolhatjuk az „elavultak" közé Winckelmannt, aki Pheidiaszra orientálódott, és semmi esetre sem csatlakozhatunk a „modern" Rieglhez, aki a késő római művészeti produkciót emelte ki.

Ez a kérdés azért is időszerű számunkra, mert ez a burzsoá historiográfiai módszer még a háború előtti időkben behatolt a szociáldemokraták elméletébe és gyakorlatába, s az ő műveik közvetítésével hatott (és még mindig hathat) némelyekre nálunk is. Hivatkozhatom akár Heinrich Cunow elméletére és gyakorlatára, aki a „modern" tudomány módszerei és eredményei alapján megpróbálta helyreigazítani az „elavult" Engelst az ősközösségi társadalom kérdésében.

Nem kívánom lebecsülni Pereverzev itt elhangzott nyilatkozatának jelentőségét, mégis kénytelen vagyok néhány szót szólni legutolsó hozzászólásával kapcsolatban. Pereverzev nagyon érdekes választ adott Jugyin elvtársnak arra a kérdésére, hogy helyesnek tartja-e a görög eposzról szóló marxi megjegyzéseket. Először is azt mondta, hogy Marx mindössze „néhány szót" írt az eposzról. Ez a kifejezés — „néhány szó" — hajdan már játszott bizonyos szerepet a bolsevizmus és a mensevizmus történetében. Az „Állam és forradalom" vitája idején Kautsky kinyilatkoztatta, hogy Marx csak „néhány szót" ejtett a proletárdiktatúráról. Amikor azt halljuk, „néhány szó", gyanakodni kezdünk: csak nem azt akarják ezzel mondani: hogyan is lehet döntő jelentőségű gyakorlatunk szempontjából az, amiről csupán néhány szót ejtettek!? Másodszor, Pereverzev azt mondta, hogy az eposzról szóló marxi megnyilatkozásokat „axiómának" tekinti. Ámde mit jelent ebben az összefüggésben az „axióma" terminusa? Hiszen Pereverzev maga mondta, hogy ő olyannyira „tisztán" történész, hogy hozzászólásában nem volt „semmiféle metodológia". Nem kívánom kritikailag elemezni ezt a mondatot, de felteszem a kérdést: miféle helye lehet ebben a minden metodológiától mentes „tiszta történelemben" Marx „axiómájának"? Nem kétséges, Pereverzev azért minősíti Marx megfogalmazását „axiomatikusnak", hogy mélyen kalapot emelve elsiessen e mellett az emlékmű mellett, s miután szerencsésen túljutott rajta, ne törődjön többé az „axiómával", hanem folytassa „tisztán történelmi" vizsgálódásait. És éppen ebben van legélesebb nézeteltérésünk Pereverzevvel. Mi úgy fogjuk fel Marx, Engels, Lenin és Sztálin megnyilatkozásait az irodalomról és a művészetről, mint egész rendszerük elidegeníthetetlen részét, mint tudományos munkánk sarkkövét, mint gyakorlati vezérfonalat, megbízható kalauzt kutatásainkhoz.

Az ellenvetések másik nagy része abból fakad, hogy többen szükségtelennek tartják, hogy az enyémhez hasonló tanulmányok történelmi-szisztematikus jellegűek legyenek. Siller elvtárs például azt szeretné, ha figyelembe vennénk a regény tematikus tagolódását, vagyis a detektívregényt, a kalandregényt stb.; ám szem elől téveszti a tematika történelmi vándorlásait. Balzac „Kurtizánok tündöklése és nyomorúsága" című regényét a detektívregény ősének tekinthetjük. De mit ér az olyan tagolás, amelyben Balzacnak ez a regénye és Conan-Doyle művei egy alosztályba kerülnek? És a többi megközelítően ugyanígy festene.

Sokkal lényegesebbnek tartom azt a megjegyzést, hogy a regényt nemcsak az antik eposszal kell összevetni, hanem a drámával és a novellával is. Kétségtelen, hogy ezt meg kell tenni egy *részletes és kerek regényelméletben*. De sem az előadásom, sem az alapjául szolgáló cikkem nem kíván kiforrott regényelméletet adni.

Legjobb esetben ezeket *első lépésnek* lehet tekinteni egy ilyen elmélet kidolgozása felé. Azok az elvtársak, akik ezt kifogásolták, elfelejtik, hogy a regény és a dráma összehasonlításának (ha nem merőben formalista és ezért haszontalan összehasonlításról van itt szó) szükségszerű előfeltétele egy drámaelmélet, vagyis a centrális társadalmi ellentmondások ama megjelenési formáinak vizsgálata, amelyek a drámaformát meghatározzák. E két képződmény összehasonlítása csupán akkor lehet ésszerű és gyümölcsöző, ha előzetesen tanulmányoztuk létrejöttük, formaképződményeik, sajátosan egyenlőtlen fejlődésük társadalmi okait. Persze nagy eredmény volna, ha ez már meglenne. Ámde azok, akik ilyen szemrehányást tettek nekem, megmutatták, hogy halvány fogalmuk sincs a feladat bonyolultságáról: ők ezt már megoldottnak és az eredményt magától értetődőnek tekintik.

Úgy vélem, a vita megmutatta, hogy az első lépés a marxista regényelmélet megteremtése felé, amelyre kísérletet tettem, *alapvető metodológiai részét* tekintve helyes. Meglehet, hogy egyes következtetéseim hibásak — mindazonáltal remélem, hogy munkám nem haszontalan. Magától értetődik, hogy még sok kiegészítésre van szükség, ki kell dolgozni a részleteket, el kell mélyíteni az egész regényelméletnek és egyes részeinek értelmezését. Ismétlem: soha nem tartottam igényt többre, csak az első és szerény módszertani kísérletre.

(*Fordította* Csibra István

LONDONI KÖD

LUKÁCS GYÖRGY

J. Knyipovics elvtársnő és V. Kirpotyin elvtárs cikkei a „Lityeraturnaja Gazetá"-ban (1939/63. és 1940/3.) „A realizmus történetéhez" című könyvem ellen irányulnak. Hogy mi a véleményem azokról a teoretikus nézetekről, amelyek ezekben a cikkekben kifejezésre jutottak, arról majd később nyilatkozom. Egyelőre azt tartom szükségesnek, hogy helyreigazítsam *saját* nézeteimnek opponenseimtől származó kifejtését. Természetesen nincs jogom arra számítani, hogy a „Lityeraturnaja Gazeta" valamennyi olvasója ismeri a könyvemet és maga elvégzi ezt a helyreigazítást.

J. Knyipovics a következőképpen jellemzi könyvemet. Benne a művészek mintegy két típusra oszlanak: a burzsoá valóságot „elfogadókra" és „nem-elfogadókra". Az első típusba nyer besorolást Hölderlin, a fiatal Goethe, Stendhal. „A művészek második típusába tartozik az érett Goethe, Balzac, művészetének bizonyos vonásai alapján ehhez közeledik Büchner és Heine... De Heine, Büchnerhez hasonlóan, nem játszik döntő szerepet Lukács elvtárs általános sémájában."

Így ismertet engem Knyipovics elvtársnő. De mit írtam én valójában a könyvemben a „valósággal való megbékélésről", Heine és Büchner irodalomtörténeti pozíciójáról?

„Büchner és Heine — az egyedüli német írók, akiket összemérhetünk a későbbi, érettebb forradalmi demokratákkal: Csernisevszkijjel és Dobroljubovval" (102.). Csak nem gondolja J. Knyipovics, hogy Csernisevszkij és Dobrol-

jubov „megbékélt" a hatvanas évek valóságával? Vagy talán úgy véli, hogy ez a gondolat szintén „Lukács koncepciójához" tartozik?

Büchner realizmusának forrását én forradalmi demokrata meggyőződésében látom. „Az a magasrendű realizmus, amely Shakespeare és Goethe hagyományát folytatja, szorosan összefügg Büchner szellemi tevékenységének egész tendenciájával. Szenvedélyes politikai életének célja: öntudatra ébreszteni a ‚szegényeket', felkelteni bennük a politikai aktivitást" (111.). Később (a 113. oldalon) arról írok, mennyire gyűlöli és megveti Büchner a harmincas évek német valóságát. Csak nem ebben fejeződik ki a „megbékélése"?

Heine világnézetének és a költő művészi erejének magyarázatánál a német társadalomnak abból az elemzéséből indulok ki, amelyet a fiatal Marx adott, feltárva a német társadalmi viszonyok mélységes anakronizmusát. Ezután kimutatom Heine ideológiájának gyenge oldalait *Marxhoz képest*, s megállapítom: „Heine közelebb áll Marx és Engels forradalmi álláspontjához, mint bárki más a kortársai közül, a ‚Kommunisták Szövetségé'-nek nagyon kevés tudatos tagja kivételével" (131.).

Ez a történelmi helyzet határozza meg Heine költészetének sajátos formáit és jelentőségét a német irodalom számára. Miután megpróbáltam megmagyarázni a Heine költészetére jellemző szubjektív-ironikus kifejezésformát, művészetét a következőképpen értékelem: „Heine a *XIX. század legnemzetibb, legnémetebb költője*. Költészetének stílusa a legadekvátabb és legteljesebb értékű művészeti visszatükröződése a Németország történelmében 1848 körül bekövetkezett fordulópontnak" (161.).

Ítélje meg az elfogulatlan olvasó, helytálló-e az a megjegyzés, hogy az én irodalomtörténeti koncepciómban Heine művészete „nem játszik döntő szerepet".

Második cikkében Knyipovics elvtársnő szemrehányást tesz nekem azért, mert *Balzacot* magasabbra helyezem *Heinénél*. Vizsgáljuk meg ezt a szemrehányást is. Az említett okfejtés után igyekszem kimutatni, hogy Németországban a XIX. század első felében a Balzac szellemében vett realizmus nem volt lehetséges; a német írók kísérletei (Immermanné például) kudarccal végződtek (lásd a 168. oldalt). A német valóság csupán a Heine által megteremtett szubjektív-ironikus képmásokban nyert adekvát költői formát, amely ugyanolyan erőteljes, mint az európai irodalom legnagyobb vívmányai. Ezért Heine és Balzac művészetének viszonyát a következőképpen mutatom be:

„Balzac mellett Heine lesz a burzsoá társadalom fellendülése korszakának utolsó nagy művésze, mert, akárcsak Balzac, külön formát talált, melyben az ellentétek elevenen mozoghatnak" (162.).

Ez talán világos.

Térjünk át Goethe és Balzac kérdésére. Első cikkében J. Knyipovics azt bizonyította rám, hogy túlságosan közelítem őket egymáshoz: „Ám nézetünk szerint — írta Knyipovics — ezt a két nagy művészt inkább szembeállítani lehet egymással, mintsem egy kalap alá venni." Második cikkében azonban J. Knyipovics, hogy ellentmondjon M. Lifsic elvtársnak (aki joggal gyanakodott, hogy Knyipovics elvtársnő nem olvasta a „Faust" II. részét), megfordítja kritikai nyársát, s abban, ahogyan Mefisztót és Vautrint összehasonlítom, már „Goethe optimizmusának nagyon helyes meghatározását" fedezi fel.

Csakhogy nem ez az ellentmondás a dolog lényege. Nem lehet az „optimizmus vagy pesszimizmus" sémájába gyömöszölni az olyan nagy írókat, mint Goethe és Balzac (az utóbbit J. Knyipovics „történelmi perspektívátlanság-

ban" marasztalja el). Goethe irodalmi tevékenysége a XVIII. század hetvenes éveiben kezdődött és 1832-ig tartott — teljes hatvan esztendőről van szó, az első francia forradalom előkészítésétől a júliusi napok után bekövetkezett reakcióig terjedő időszakról. Bármennyire is nehezen képzeli el Knyipovics elvtársnő a történelmi fejlődést, mégiscsak el kell hinnie, hogy ez idő alatt a társadalmi valóság megváltozásával összefüggésben megváltoztak Goethe nézetei is. Könyvemben megpróbálom bemutatni a „Werther"-től a „Tassó"-ig megtett útját (18.), valamint a „Wilhelm Meister" időszakát (20.). Helyenként utalok arra, hogy a kései Goethénél megjelennek olyan tendenciák, amelyek Balzac felé *vezetnek*. „Az öreg Goethe úgy tartja, hogy az önmegtagadás az igazán tehetséges, nemes, a társadalmat szolgáló emberek tevékenységének nagy alaptörvénye. Utolsó nagy regényének, a ‚Wilhelm Meister tanulóévei'-nek az alcíme ez: ‚A lemondók'" (180.).

Ez a közeledés azonban nem vezetett el a Balzac-típusú realizmushoz, s nemcsak azért, mert a nagy német író az idősebb nemzedékhez tartozott, amelynek nézetei a fejlődés korábbi szakaszaiban alakultak ki, hanem azért sem, mert Goethe az elmaradott Németországban élt, ahol a kapitalizmus ellentmondásai kevésbé élesek voltak; ezen okok miatt Goethe egészében véve egy korábbi stádium képviselője maradt, mint Balzac. Ebből fakad hasonlóságuk és különbségük a legfontosabb problémák felvetésében.

Ha hihetünk Knyipovics elvtársnőnek, irodalmi nézeteim fő hibája Balzac és Stendhal összehasonlító elemzésében jelentkezett leginkább. Knyipovics azt állítja, hogy Stendhal Lukács számára „sületlen Balzac". De nézzük meg, mit is mondtam erről a könyvemben.

„Balzac és Stendhal két homlokegyenest ellentétes és mégis történelmileg indokolt álláspontot képvisel az emberiség történelmének korabeli fázisával kapcsolatban" (242.). S ahhoz, hogy ezt bebizonyítsam, bírálatnak vetem alá Balzacnak Stendhal „Pármai kolostor"-áról írott recenzióját, igyekezvén kimutatni, hogy az adott esetben *Stendhalnak, az írónak* igaza van Balzackal, a kritikussal szemben (228.).

Kissé fentebb megemlítek számos lényeges mozzanatot, amelyeket illetően Balzac mint művész mélyebb és sokoldalúbb, mint méltó kortársa. De ez a fölény nem terjed ki a társadalmi élet valamennyi lényeges mozzanatára. „... A becsületes és hős republikánus ábrázolása Michel Chréstiennek, a Sainte-Marie kolostornál elesett egyik hősnek a figurájában éri el csúcspontját. Nagyon jellemző, hogy Balzac éppen ezt az alakot fogyatékosnak érezte, amely nem felel meg az eredeti nagyságának. Stendhal ‚Pármai kolostor'-áról szóló kritikájában elragadtatással nyilatkozik a republikánus Ferrante Palla figurájáról, s hangsúlyozza, hogy Stendhal egy Michel Chréstienhez hasonló típust akart ábrázolni, de ez jobban sikerült neki" (192.).

Vagyis a „Balzac—Stendhal" problémát egészen másként vetem fel a könyvemben, mint ahogy azt J. Knyipovics beállítja.

Hogy még egyszer megmutassam, mennyire idegen tőlem az a „séma", amelyet Knyipovics rám akar kényszeríteni, idézek egy részt arról az egész időszakról, amelyről a vita folyik:

„Goethe és Schiller úgynevezett klasszikus korszaka az első csúcsa a polgári irodalom forradalom utáni fejlődési periódusának, annak az időszaknak, amelynek legnagyobb alakjai Balzac és Stendhal voltak, utolsó európai rangú képviselője pedig Heinrich Heine" („Litye raturnij Krityik", 1936/9, 72.).

Ez a helyzet a tényanyaggal Knyipovics elvtársnőnél.

V. Kirpotyin „elméleti általánosításai" ugyanolyan megbízható alapon nyugszanak, mint J. Knyipovics „irodalomtörténeti" kutatásai. V. Kirpotyin a következőképpen foglalja össze egész könyvem tartalmát: „Ő (Lukács) arra a következtetésre jutott, hogy az utópikus, helytelen, reakciós nézetek kedveznek a művészi alkotásnak." Ez az a „törvény", amelyet állítólag Lukács fedezett fel és alkalmaz az irodalom elemzésénél.

Könyvemben három olyan írót vizsgáltam, akiknek a világnézete reakciós volt vagy reakciós elemeket tartalmazott.

Az elsőről — Heinrich von Kleistről — e helyütt nem is beszélek. A reakciós nézetek ennek a tehetséges írónak a fejlődését akadályozták leginkább; csupán két esetben („Kohlhaas Mihály", „Széttört korsó") sikerült kitörnie a hatalmukból. Ezt olyan világosan kifejtem a könyvemben, hogy se J. Knyipovics, se V. Kirpotyin Kleistet még csak nem is említi.

A második ilyen író Balzac. V. Kirpotyin cáfolataként elegendő a következőt idézni: „Ha Balzacnak sikerült volna becsapnia saját magát ingatag utópikus ábrándjaival, ha valóságként ábrázolta volna azt, amire csupán vágyódott, akkor ma már nem érdekelne egyetlenegy embert sem, s teljes joggal feledésbe merült volna, éppúgy, mint a legitimizmus számtalan dícsőítője, akik épp elegen voltak ebben az időszakban" (176.).

A harmadik írót — Lev Tolsztojt — találta Kirpotyin a legalkalmasabbnak arra, hogy a fentebb említett „törvényt" kifejtse, s egyszersmind megszégyenítse. Kiemel egy hosszú idézetet Tolsztoj-cikkemből, mintegy annak bizonyításaképpen, hogy ez a „törvény" valóban Lukácstól származik. V. Kirpotyin azonban előzőleg „megtisztította" az idézetet.

Először is, elhallgatta azt, hogy olyan helyről vette ezeket a sorokat, ahol Ibsent és Tolsztojt hasonlítom össze (mindketten elég sok „reakciós badarságot" összehordtak), s ahol tisztázom a tolsztoji realizmus fölényének *konkrét történelmi okait.*

Másodszor, abból, ahogyan ezeket a Tolsztoj nagyságát előidéző társadalmi okokat meghatározom, egyáltalán nem következik az a gondolat, amelyet Kirpotyin elvtárs szívélyesen nekem tulajdonít. Könyvemben ez áll: „Tolsztoj világnézetét mélységesen áthatják a reakciós előítéletek. De ezek az előítéletek annak az egészséges és növekvő mozgalomnak a valóságos jellegével függnek össze, amelyre nagy jövő vár; Tolsztoj előítéletei ennek a mozgalomnak valóban a gyenge oldalait és következetlenségét tükrözik" (318.). Vagyis, mint az olvasó látja, nem „általában" az illúziókról és előítéletekről van szó, hanem a konkrét történelmi mozgalom teljesen meghatározott oldalairól. Innen természetszerű az átmenet az orosz parasztforradalommal kapcsolatos lenini nézetek kifejtésére (lásd a 318—319. oldalt).

Harmadszor, Kirpotyin elhallgatja azt, hogyan fogalmazom meg ugyanitt azt a feladatot, amely a világnézet és az alkotás közti összefüggéseket kutató kritikusra vár:

„Nagyon tanulságos volna nyomon kísérni a világnézetnek és a művészeti alkotásnak ezt a bonyolult, egyszerre pozitív és negatív kölcsönhatását Tolsztoj műveinek különböző aspektusaiban."

„Lukács törvénye", melyet Kirpotyin agyalt ki, számításon kívül hagyja ennek az összefüggésnek a negatív oldalait. Kirpotyin elvtárs bizonyára hozzászokott már ahhoz, hogy mások nézeteit ilyen szabadon és fesztelenül fejtse ki. Mindazonáltal nézetem szerint túlságosan kényelmes pózba vágja magát, amikor hozzáteszi: „koncepciója (Lukácsé) az elkerülhetetlen fenntartásokkal

van kifejtve". Ez azt jelentse, hogy mindazokat a megfontolásaimat, amelyek *elvileg* lényegesek, de kényelmetlenek V. Kirpotyin számára, „fenntartásoknak" kell tekinteni?

Így felenek meg „A realizmus történetéhez" című könyvben kifejtett nézeteim a Knyipovics elvtársnő és Kirpotyin elvtárs által a nevemben kifejtett nézeteknek. Egyáltalán nem gondolom, hogy itt csak „félreértésről" van szó. Nem, a későbbiekben majd igyekszem kimutatni, mennyire hibásak Knyipovics és Kirpotyin nézetei az általam érintett valamennyi alapvető elméleti kérdésben (például mindkettőjükre jellemző a „jó" és a „rossz" oldalak antidialektikus, absztrakt szembeállítása, amit Marx már 1847-ben kigúnyolt Proudhonnál).

Oscar Wilde, a dekadens angol szerette a paradoxonokat. Egyszer például megjegyezte, hogy a londoni köd Turner képeinek köszönheti létét. Az én tisztelt kritikusaim sokszorosan felülmúlták ezt a példaképet. Wilde mégiscsak a valóságos londoni ködről, Turner valóságos képeiről beszélt: csupán felcserélte az oksági összefüggést e jelenségek között. J. Knyipovics és V. Kirpotyin viszont a saját nézeteiből alkotja meg a realizmusról szóló könyvem fantasztikus képét.

A londoni köd nem válaszolhatott Wilde-nak. Én kedvezőbb helyzetben vagyok. Ezt kihasználva sietek kijelenteni, hogy azokat a „koncepciókat" és „törvényeket", amelyekkel Knyipovics elvtársnő és Kirpotyin elvtárs operál, az ő ködös fantáziájuk szülte, és semmi közük sincs a realizmus történetéről szóló munkámhoz.

(*Fordította* Csibra István)

MIÉRT LUKÁCS?

PASQUALE SALVUCCI*

Senki sem kételkedhet abban, hogy Lukács Györgyöt mindannyiszor meg kell idéznünk, ha szembe akarunk nézni bonyolult és szélsőséges korunk legmagasabb rendű és legnagyobb jelentőségű problémáival. Az sem kétséges, hogy éppen Lukács sokrétű és gazdag életművében — s ez mindig így történik azoknál a nagy filozófusoknál, akik valódi mélységében faggatják és egyúttal meg is személyesítik saját koruk alapvető problémáit — a megértés szükségszerű feltételét fogjuk megtalálni. Itt természetesen át kell látnunk azt a rendkívül ellentmondásos összefüggést, amely sohasem szűkölködött drámai mozzanatokban. A harcos forradalmár és teoretikus hosszú és intenzív aktivitását talán éppen ez jellemzi. Igen széleskörűen emlékeztettek erre rögtön Lukács halála után is. Lukács ugyanis kétségtelen tanúbizonyságát adta annak az elszánt elhatározásának, hogy megmarad a párt mellett és a párton belül tevékenykedik. Az a tény, hogy neki minduntalan és megújólag sikerült a politikai tevékenységet és az elméleti kutatást összekapcsolnia, hogy ezt a rendkívül nehéz feladatot megoldotta, igen sok kívülálló kételkedőt győzhet meg. S nem utolsósorban példaadóvá válhat a marxista intellektuális gondolkodásmód Lukácsnál tapasztalt szélessége és változatossága. De milyen értelme van annak, hogyha mintegy utólagos tanulságként ítélünk meg egy olyan életet és gondolatvilágot, amely át van itatva egy ellentmondásos problematikával, s ugyanakkor sohasem válik kétségessé számára az osztályhoz és a párthoz való hűség? Lukács maga rámutatott az 1933-ból származó „Utam Marxhoz" című tanulmányában, hogy mennyire fáradságos volt a gyakorlattól elindulva meghódítani a maga számára Marx gondolatvilágát. A fokozatos elmélyülés Marx munkáiban „nemcsak . . . az ellentmondásosan összefutó és szétágazó folytonosság szempontjából lényeges, hanem filozófiai fejlődésem egészét tekintve is. . ." („Utam Marxhoz", Magvető, Budapest 1971, 29.) Lukácsot olvasva állandóan visszatér az a figyelmeztetés, hogy azt a gondolkodót, aki komolyan veszi saját gondolatvilágát, aki tisztázni óhajtja saját szerepét és helyzetét a jelenben, csak „a marxizmus elsajátítása és megértése" alapján „lehet a leghelyesebben jellemezni". (Uo.) Olyan lecke ez, amely érvényes még azokra is, akik magukat nem tekintik marxistának. Gondoljunk például arra, hogy Sartre „A dialektikus ész kritikája" című munkájában arról vall,

*Pasquale Salvucci az Urbinoi Egyetem filozófiai tanszékének tanszékvezető professzora, Ortona a Mare-ban 1924-ben született. 1945 óta tagja a kommunista pártnak, s az Urbinoi Egyetemen Arturo Massolo tanítványaként dolgozott. Legjelentősebb műveiben (pl. „Adam Ferguson", Urbino 1972, „L'uomo di Kant", Urbino 1963, „Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto", Urbino 1970—71. stb.) a marxi útmutatásokat követve a filozófia és gazdaságtan összefüggő analízisét nyújtja. Jelenleg az Urbinoi Egyetem dékánja.

hogy a marxizmus reprezentálja korunknak azt a filozófiáját, amelyet nem lehet elkerülni. Lukács jól tudta, hogy csupán a párton és a munkásosztályon belül van értelme és alapja az ő teoretikus munkájának. A párton kívül lehetséges a filozófusnak magát entellektüelnek tartania, akinek elég a saját gondolatvilága és a saját őszintesége, és lehet olyan meggyőződése, hogy ez elég. De a tisztaság és ártatlanság illúziója egyike éppen azoknak a témáknak, amelyekkel a legkeserűbb polémiát folytatja Lukács. „Az ész trónfosztásá"-ban (1954) ugyanis Lukács föllép az ellen a nézet ellen, hogy az eszmék önmagukban, a történelmileg meghatározó feltételektől és az osztályharctól független történelmet teremtenek meg, és ezzel szemben levezeti minden eszme történeti születését. Ez a gondolat tanulság marad mindörökre. „... Minden helyzet vagy fejlődési tendencia haladó jellege valami objektív, az emberi tudattól függetlenül létező." („Az ész trónfosztása", Akadémiai, Budapest 1954, 5.) Másfelől pedig ez a mozgó valóság felfogható mint ésszerű vagy ésszerűtlen valóság. Az itt adódó igenlő vagy tagadó következtetés tehát az, hogy mennyire tekintjük értelmesnek vagy értelmetlennek a valóságot, éppen ez az, ami a filozófián belül lényeges és döntő eleme a pártosságnak és az osztályharcnak. Ragyogó magyarázat ez, mintegy szinte megadja bármely filozófia értékelési kritériumát; az a filozófia, amely az ész ellen vonultatja fel érveit, azért teszi ezt, mert annak lerombolására törekszik, vagy pedig a filozófia az ész továbbfejlesztésének részese. Ezt az aspektust érdemes elmélyültebben is tárgyalni. Ezt olvassuk: „A filozófia története ... sohasem egyszerűen filozófiai eszmék vagy éppen személyiségek története... A filozófia problémáit és megoldásuk irányait a termelőerők fejlődése, a társadalmi fejlődés, az osztályharcok kibontakozása szolgáltatja." (Uo. 3.) Az osztályhelyzetek és konfliktusok bármely közegben lépnek is fel, és bármely ellentmondást produkáljanak is, mintegy társadalmi realitásként teremtik meg a filozófus felléptének feltételét. Lehetséges az, hogy a filozófus nincsen tudatában saját problémái társadalmi-történeti genezisének és ugyanígy nem tudja, hogy megoldási módjai honnan származnak. De nem csupán maguk az eszmék kerülnek a filozófián belül ítélőszék elé, hanem főként hatásuk és történelmi gyújtóerejük. Bármely filozófia alapvető és döntő vonásai csakis az elsődleges mozgatóerők alapján fedhetők fel, hiszen éppen ezek nyilatkoznak meg a filozófiában. Tehát csakis annak a hálónak a meghatározó alapján ítélhetők meg, amelyet a filozófia a valóságos erőkkel együtt alkot és amelyek összetalálkoznak az osztályharc más mozgatóerőivel. „Éppen a társadalmi életből a társadalmi életbe vezető út adja meg a filozófiai gondolatnak tulajdonképpeni átfogó erejét, határozza meg mélységét..." (Uo. 4.) Lukács példaadó módon rekonstruálta az ész trónfosztását, melyet egy nagyon határozott irány jellemez, a postkantiánus gondolkodás dialektikájától kezdve, Kierkegaard-tól egészen Heideggerig, leleplezve azt, hogy ez az út a polgári reakció útja a (hegeli) történelemi dialektikus felfogással és a polgárság saját történeti születésének folyamatával szemben.

Megjelenítette azt, hogy a későbbi irracionalista filozófusok reakciós választ adnak az osztályharc által felvetett problémákra. Az irracionalista reakcióval szemben azt bizonyítja, hogy Hegel is az ész, az emberi értelem harcosa volt. És minél inkább élesednek az osztályellentétek, annál durvábbá és erőszakosabbá válik az irracionalizmus. Csupán a proletariátus győzelme vethet véget az ész és az észellenesség harcának. A proletariátus a szocializmus építéséért folytatott harcában az ész segítségével küzd. Ilyen szempontból lehet jobban

megérteni, hogy miért a proletariátus az egyetlen igazi örököse a klasszikus német filozófiának. Az az ésszerűség, melyet a proletariátus teremthet meg, nem úgy merül fel, mint ama ésszerűség dialektikájának tagadása, melyet a klasszikus német filozófiában, s mindenekelőtt Hegelben ismerhetünk meg, noha ennek e dialektikának megvoltak a maga osztályhelyzetéből eredő határai: Hegelben Lukács és nem is csupán a „Junge Hegel" című könyve lapjain, segített felfedezni egy olyan világképet, amely gyökeresen különbözik a neohegeliánus történetírás leírásaitól. Ez a Hegel-kép bebizonyítja, hogy egyáltalán nem hiányzik Hegelből a realizmus. (A polgári társadalom kritikai analízise, az ökonómiai és a klasszikus politikai tudatosság stb.) A szocializmus építéséért harcolva a proletariátus ily módon az ésszerűség kiépítéséért harcol, mégpedig egy ésszerű történelmi realitás megteremtéséért. „... Az ész védelme, a felbomlasztott ész helyreállítása megkezdi diadalmenetét a tömegekben." (Uo. 680.) Ezt veszi észre — illetve ezt is — Lukács a proletariátusnak a kapitalizmussal szemben folytatott harcában. Az ész ellen folytatott irracionalista polémia legmagasabbrendű elméleti megnyilatkozása egy Heidegger szöveg, amely szerint ne gondolkozzunk mindaddig, amíg meg nem értettük, hogy az évszázadok óta olyannyira ünnepelt dolog, az ész, a gondolkodás legelkeseredettebb ellensége. De hogyan is ismerhetnének magukra az emberek egy olyan gondolatmenetben, amelynek előfeltétele a történelmiség megsemmisítése? Így Heidegger filozófiája ezen az alapon embertelen filozófiává válik.

Bizonnyal kockázatos vállalkozás az, hogy itt röviden olyan komplex problémát vetünk fel, mint a totalitásé. Azonban ez Lukács gondolatvilágának központi kérdése és nem csupán a korai Lukácsénak (ő maga figyelmeztet rá, hogy e korszakát történetien kell vizsgálni és nem szabad jelentőségét túlbecsülni), s éppen ezért mégiscsak tanácsos itt átgondolni a totalitás problémáját. Emlékeztetni kell a „Történelem és osztálytudat" egy helyére, amelyet már igen sokszor bíráltak, mivel ebből egészen világosan előtűnik Lukács „hegelianizmusa". „Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól. A totalitás kategóriája, az egésznek részei feletti, mindenoldalú, meghatározó uralma képezi annak a módszernek a lényegét, amelyet Marx Hegeltől vett át, és eredeti módon egy teljesen új tudomány alapjává alakított... A proletártudomány alapvetően forradalmi jellege nem pusztán annyit jelent, hogy forradalmi tartalmakat állít szembe a polgári társadalommal, hanem elsősorban magának a módszernek a forradalmi lényegét." („Történelem és osztálytudat", Magvető, Budapest 1971, 246.) Itt hangsúlyozni kell azt a tényt, hogy Lukács nem becsülte alá a polgári termelési viszonyok megváltoztatását és így a forradalmi tartalmakat, s mégis hangsúlyozta, hogy „Marxnál a dialektikus módszer eredménye a társadalom mint totalitás megismerése". (Uo. 247.) Ebben az esetben, ha elismerjük a totalitás kategóriájának uralkodó szerepét Marx dialektikus módszerében, akkor igazolódik az a következtetés, hogy Hegel filozófiai módszere ezen a lényeges ponton mindig is érvényesült Marxnál. A totalitás szempontja oda vezet, hogy a társadalmat mint egészet fogjuk fel, amelynek belső dialektikus meghatározásai genezisükben fejthetők fel, valamint fejlődésében és a munkásosztály által történő reális történelmi meghaladásában. Valójában hogyan lehetséges az a szemlélet, mely szerint a Lukács által vállalt totalitás nem más, mint egy zavaros egész, szinte azt mondhatnánk, olyan, mint a Schelling-féle irracionális totalitás? Ha így lenne, akkor nem lehetne megmagyarázni, sőt, el kellene

felejteni Lukács állandó hivatkozását az elsődleges mozgatóerőkre, melyek a társadalmi ellentmondások egészének mozgatói. Másfelől vitathatatlan az, hogy Hegelnél a társadalom valóban zavaros totalitásként jelenik meg és nem csupán azért, mert nem ismeri fel, hogy a társadalom osztályokra tagozódik, hanem azért is, mert Hegel a modern polgári társadalmat, a plebs társadalmát rajzolja meg (ennek a társadalomnak a visszáját).

A proletariátus megjelenésével — ez az a történelmi erő, amelyet maga a polgárság szabadít fel és amely vele szemben áll, mintegy saját ellentéte — a társadalmi valóság megismerése beteljesedik, mivel a társadalom úgy nyilatkozik meg (világossá és transzparenssé válik), mint az ember saját realitása. „A proletariátus osztályállláspontja az a pont, amelyről láthatóvá válik a társadalom egésze." (Uo. 239.) A társadalomnak mint egésznek az ismeretében a proletariátus megértheti saját osztályhelyzetét (megteremtheti öntudatát). Azonban a proletariátus nem oldja meg az osztályellentéteket pusztán létezésének ténye által, mint ahogy ezt Lukács szövegében is olvashatjuk. Ha ugyanis így állna a dolog, később nem állíthatná a következőt: „A történelmi materializmus azért lehet egyszerre a ‚proletariátus felszabadulásának feltételeiről' és a társadalmi fejlődés összfolyamatának valóságáról szóló tan, mert a proletariátus számára létszükséglet és létkérdés az, hogy a lehető legteljesebben tisztában legyen saját osztályhelyzetével; mert osztályhelyzete csak az egész társadalom megismerésével együtt érthető meg, mert cselekedeteinek elengedhetetlen előfeltétele ez a megismerés" a praxis, mégpedig a forradalmi praxis számára. (Uo.) Világosan kiderül tehát a szövegből, hogy Lukács véleménye szerint a munkásosztály a társadalmi ellentmondásokat nem létezésével oldja meg és nem is azáltal, hogy a történelmi materializmus segítségével saját osztályhelyzetét teljes világossággal láthatja, hanem csak akkor, ha ez a forradalmi praxishoz vezet. Lukács „Lenin" könyvében ezt így fogalmazza: A totalitás az, amely az osztálytudatnak helyes irányt ad és a forradalmi praxis felé fordítja. Hogyha nem a totalitás alapján gondolkodunk, akkor nem lehetséges történelmileg autentikus praxis sem. Az igazi praxis a különös helyzetek elmélyült elméleti elemzésén alapul — Lenin kifejezésével a konkrét szituáció konkrét analízisén —, mely felfedi a fejlődés komplex voltát és a történelmi fejlődés totalitásának talaján mozog. Annak a meghatározottsága, hogy mit kell a proletariátusnak tenni egy meghatározott szituációban, csakis azáltal válik biztossá, hogyha a totalitás szempontjából közvetlen és meghatározott elemzést végzünk. Dialektikus feszültség van tehát a pillanat konkrét parancsoló szükségletei és a végcél között. És tegyük hozzá, hogy Lukács állandóan foglalkozott a proletár osztálytudat fejlődésének nehézségeivel. Az osztálytudat az osztály történelmi szituációjának tudatosításából létrejött érzésvilág. A pillanat partikuláris érdeke az, amelyben ez az érzés tárgyiasul és amit sohasem lehet elhanyagolni . . . Ez tehát azt jelzi, hogy a helyes osztálytudat nem szerezhető meg egyszer és mindenkorra egy meghatározott szituációban, hanem újra és újra az egésznek a tudatosítása segítségével és a meghatározó körülmények analízise révén jön létre. Az osztálytudat tehát nem létével válik osztályöntudattá. A polgári tudat konzervatív, mivel arra tör, hogy önmagát mint olyan totális tudatot abszolutizálja, amelyben mindenki megtalálhatja a magáét. De a polgári osztálytudatnak megvannak az objektív korlátai, melyek hamissá teszik, minthogy el kell ködösítenie azokat a mozzanatokat, amelyekben olyan problémák merülnek fel, melyeknek megoldása túlmutat a kapitalizmuson. Csupán a proletár osztálytudat lehet egyszerre teljes és forradalmi,

mivel az osztályok megszüntetésére tör. A párt vonatkozásában Lukács felismeri, „a párt magasztos szerepe az, hogy a *proletariátus osztálytudatának hordozója*, történelmi küldetésének lelkiismerete legyen". („Történelem és osztálytudat", 265.)

Tudjuk, hogy a kérdés sokkal összetettebb, de bizonyos, hogy Lukácsot még mélyen kell elemezni a továbbiakban is, éspedig éppen a totalitás problémája kapcsán. Közvetlenül e probléma felé kell fordulnunk, mégpedig előítéletek és fenntartások nélkül, mivel, mint ahogy Lenin is figyelmeztetett rá, az univerzalitás, totalitás kategóriájának a használata éppen az, amely megőriz a tévedésektől és a megmerevedéstől és amely elvezet az igazi praxishoz.

A dialektika problémája központi szerepet kap napjainkban az olasz marxista kutatások belső vitáiban is. Nicola Badaloni újabban egészen határozottan nyilatkozott és nagyon élesen kiemelte azt a veszélyt, amely a részlegesség elméleti síkra emelésével függ össze és a részlegességet tekinti az egyetlen megismerési eszköznek. (Például az univerzalitás dimenzióinak gyengítése, egy misztifikált univerzalitás jelentkezése.) A feladat, mely a homloktérbe került az univerzalitás—totalitás kategóriájának valóságos jelentőségét kiemelni az ideológiai színkép minden ágában, anélkül azonban, hogy teljességgel kizárnánk ideológiánkból a különöst (a konkrét szituáció konkrét analízisét, a meghatározó és különös elemek analízisét), s mindennek jelen kell lennie a felszabadító cselekvés horizontjában. „Arrafelé törni, hogy a dialektika bázisán dezideologizáljuk a munkásosztályt (és nem pedig a technokratikus elméletek bázisán) ez — Badaloni szerint — egyike a leninizmus mai alapvető feladatainak." Ebből következően szükségszerű szembenéznünk azzal, amit Lukács reprezentál, még akkor is, hogyha nagyra kell értékelni azt a figyelmeztetést, mely szerint nem szabad úgy fordulnunk őhozzá, mintha őutána semmi sem történt volna.

(*Fordította* Hermann István)

TODOR PAVLOV AZ ESZTÉTA

ATANASZ SZTOJKOV

A magyar filozófusok tisztelettel köszöntik a nyolcvanöt éves Todor Pavlov akadémikust, a Bolgár Kommunista Párt Politikai Bizottságának tagját, a BTA Filozófiai Intézetének igazgatóját.

Todor Pavlov élete és munkássága szorosan összekapcsolódik hazája kommunista pártjának és ezen keresztül a nemzetközi munkásmozgalomnak a harcaival. 1919 óta a Bolgár Kommunista Párt, 1924 óta a Központi Vezetőség és 1966 óta a Politikai Bizottság tagja, a Filoszofszka Miszâl c. folyóirat főszerkesztője.

Hat évtizedes filozófiai munkássága a filozófia széles körét fogja át: az ismeretelméletet, az esztétikát, a filozófia és a szaktudományok kapcsolatát, a filozófia történetét. Todor Pavlov legjelentősebb munkái: „Tükrözéselmélet" (1936), „Általános művészetelmélet" (1938), „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok" (1940). Ez utóbbit magyarra is lefordították.

Az alábbiakban munkásságának egy területét foglalja össze Atanasz Sztojkov, kiemelve Todor Pavlov küzdelmét a lenini visszatükröződés elmélet megőrzéséért és továbbfejlesztéséért, küzdelmét annak dogmatikus, leegyszerűsítő értelmezése ellen.

Nyolcvanötödik születésnapján a magyar filozófus közvélemény nevében is jó egészséget, további eredményes munkát és hosszú, eredményekben gazdag életet kívánunk Todor Pavlovnak.

* * *

Todor Pavlov kora ifjúságától vonzódott az irodalomhoz. Teodor Trajanovval és Hriszto Jaszenovval együtt szimbolikus verseket írt, érdeklődéssel olvasta a hazai, az orosz és a nyugat-európai irodalom alkotásait; az irodalomról és a művészetről írt tanulmányokat, s emellett készült önálló munkájának megírására, amelyben az esztétika alapvető problémáira vonatkozó nézeteit akarta kifejteni. E terv megvalósítására azonban ekkor nem került sor, mert úgy érezte, hogy nézetei még nem eléggé kialakultak. Ezt elérendő, fokozatosan a pedagógia és a filozófia problémái felé fordult.

Eszmei és irodalmi fejlődésére döntő hatást gyakorolt, hogy 1919-ben kommunista lett. Az első világháború utáni években társadalmi és publicisztikai tevékenysége mellett irodalommal és esztétikával foglalkozott. Egyike volt

Hriszto Szmirnenszki és Krum Kjuljanov legközelebbi barátainak, és ismeretségbe került sok más neves bolgár íróval és irodalmárral. A háború utáni első években három regényt írt (amelyeknek kézirata egyik letartóztatásakor a rendőrség kezére került).

Ekkor még elsősorban írói terveit formálta, de emellett egyre tevékenyebben kapcsolódott a kommunista és munkásmozgalomba és amint maga is később megírta,[1] idejének túlnyomó részében a politika, a filozófia és a pedagógia kérdéseivel foglalkozott. Esztétikai érdeklődésének tanúbizonyságai börtönből írt levelei (1923—29), amelyeket később két brosúrában tettek közzé. Ezek, műfajukat tekintve, esszék, amelyekben szervesen összekapcsolódnak Todor Pavlov esztétikai és politikai nézetei. Ezek az esszék tanúsítják, hogy szerzőjük — noha börtönben volt — igyekezett figyelemmel kísérni a bolgár irodalom fejlődését, és szerzőjüknek azt a képességét bizonyítják, hogy a fejlődést elmélyülten elemezte. Esszéi és más irodalmi témájú cikkei ellenére mégis, a Szovjetunióba való 1932. évi utazásáig terjedő időszakra vonatkozóan azt mondhatjuk, hogy jóllehet Todor Pavlov filozófiai alkotótevékenysége alapján már ismert volt[2] — esztétikai munkásságának még a kezdetén tartott.

Az a négy esztendő, amelyet Todor Pavlov a Szovjetunióban töltött, egész alkotói fejlődésében a legtelítettebb és leggyümölcsözőbb mind filozófiai, mind esztétikai vonatkozásban. Itt volt lehetőség arra, hogy elmélyülten tanulmányozza Marx, Engels és Lenin valamennyi eddig közölt és ismert művét, hogy megismerkedjen a filozófia- és az esztétikatörténet legkiemelkedőbb művelőinek munkásságával. Rövid idő alatt bekapcsolódott a szovjet filozófiai és esztétikai tudományos életbe, legnevesebb képviselőinek elvtársává, barátjává és harcostársává vált. Ugyanakkor nagy érdeklődést tanúsított a szovjet szellemi élet iránt és megismerkedett a szovjet tudomány, irodalom és művészet legjelentősebb alkotásaival és alkotóival. Mély hatást gyakorolt rá az új szocialista társadalom, a szovjet emberekkel való mindennapos találkozás és kapcsolat. Todor Pavlov éppen azokban az esztendőkben élt és dolgozott Moszkvában, amikor a szovjet társadalom és egész szellemi élete rendkívül erőteljes fellendülésben volt, és egyre meggyőzőbben bizonyította be életképességét, alkotó merészségét a gazdaságban, a társadalmi viszonyokban, a kultúrában, a tudományban és a művészetben. Mindez gazdagította, kiszélesítette Todor Pavlov szellemi horizontját, hozzájárult filozófiai és esztétikai nézeteinek kikristályosodásához. Ettől kezdve a világra mint reális objektív valóságra tekint, nem pedig mint törekvések és óhajok összességére, miként korábban. E szemléletmód alapján állva, számára a Szovjetunió a világ forradalmi és kulturális központja. De aligha lett volna lehetséges ilyen gyors és az alapelveket is érintő szellemi átalakulás, ha Todor Pavlov előzetesen nem hordta volna magában a blagoevi elméleti indíttatást, ha nem sajátította volna el a Bolgár Kommunista Párt tapasztalatait, amelyek a bolgár pártot igen korán közelvitték a Bolsevik Párthoz. Emellett Todor Pavlov gyors fejlődésében kétségtelenül jelentős szerepe volt annak a körülménynek is, hogy éppen ebben a négy esztendőben volt lehetősége

[1] Todor Pavlov: „Válogatott művek", Mellékletek a IV., VI. és VII. kötetekhez, 198.
[2] Például olyan műveivel, mint: „Spinozizmus és dialektikus materializmus", 1927; „A dialektikus materializmus és a minták elmélete", 1929; „Remkeanizmus és materializmus", 1930.

átgondolni Georgi Dimitrovnak a lipcsei bíróság előtti hősies magatartását, s annak világvisszhangját, Georgi Dimitrov moszkvai fogadtatását, első megnyilvánulásait a nemzetközi kommunista mozgalom vezetőjeként és mindenekelőtt szerepét a Komintern hetedik kongresszusa idején. Találkozott a Moszkvában élő külföldi kommunistákkal és lehetősége volt tapasztalni, hogy a Bolgár Kommunista Pártban miként megy végbe fordulat a balos szektásságtól a következetes lenini felfogáshoz a politika, a társadalmi és a kulturális élet valamennyi alapvető kérdésében. Mindennek nagy része volt abban, hogy a párt lenini—dimitrovi új vonalának meggyőződéses harcosaként tért vissza Bulgáriába.

Az 1938-as év óta, amikor megjelent az „Általános művészetelmélet" című alapvető munkája, már több mint 35 év telt el. E több mint harmadfél század alatt írott nagyszámú tanulmánya, tanulmánygyűjteménye felöleli az esztétika valamennyi leglényegesebb problémáját. E problémákkal kapcsolatban fogalmazza meg álláspontját, eredeti gondolatait és a tudomány fejlődéséhez való hozzájárulást. Néha művészi, sőt színházi kritikusként is megnyilatkozik — jóllehet ez nem fő tevékenységi területe —, amikor érzi annak szükségességét, hogy kifejtse véleményét neves alkotóink műveiről, ha viták kerekednek körülöttük, vagy ha ellenükben szektás-dogmatikus álláspont mutatkozik. Célja, hogy egyengesse az utat a szocialista kultúra fejlődése számára, hogy hozzájáruljon a kibontakozást akadályozó nézetek leküzdéséhez (például Vladimir Dimitrov — a Mester és Ilija Beskov elleni fellépésekor a harmincas évek közepén). Todor Pavlov irodalomkritikai tevékenysége olyan széles, hogy ezt a tevékenységet külön kell vizsgálnunk.

Todor Pavlov nemritkán éppen ezekben az írásaiban tudja megvalósítani a legteljesebben a művészet legbonyolultabb problémájának elmélyült és konkrét tanulmányozását, mint például a művészi forma lényegét, specifikumát és jelentőségét érintő kérdéseket. Példaként említhetjük itt Vladimir Majakovszkij költészete elemzésének szentelt cikkeit.

Egészen természetes, hogy az évtizedek folyamán formálódó-alakuló olyan hatalmas munkában, mint amilyen Todor Pavlov esztétikája, ha csak 1938-tól kísérjük is figyelemmel (vagyis az esztétikában való első érettebb megnyilvánulásának évétől), úgy találjuk, hogy nem minden egyenértékű és nem egyformán elmélyült. Sőt mi több, különbségeket is feltárhatunk lényeges kérdések vizsgálatában és változásokat néhány megfogalmazásában stb. Ezeket mindenekelőtt a marxista—leninista esztétikának a fejlődése hozta magával mind nálunk, mind különösen a Szovjetunióban, sőt másutt is. Olyan fejlődés ez, amit Todor Pavlov állandóan figyelemmel kísért, és mindig szükségesnek tartotta, hogy leglényegesebb megnyilvánulásaival összefüggésben állást foglaljon. Esztétikai tevékenységében hasonlóképp tükröződik szocialista kultúránk, irodalmunk és művészetünk viharos fellendülésének három évtizede. A szovjet művészet igazi újítói jelenségei — ugyancsak Todor Pavlov újkeresésének forrásai és ösztönzői maradtak.

Természetesen későbbi új megfogalmazásai stb. nem voltak mindig az előzőeknél sikeresebbek. Így például az ötvenes évek elején írott esztétikai publikációinak figyelmes tanulmányozása feltárta, hogy a személyi kultusz évei bizonyos visszahúzó hatást gyakoroltak alkotó gondolkodására. Egy dogmatikus jellegű kritika hatása alatt például eltért a művészet elméleti vizsgálatánál az olyan általa bevezetett sikerült terminusoktól, mint az „esztétikai realitás" és „mérték", s bizonyos fokig elszegényítette a művészet esztétikai-

filozófiai tanulmányozását. Nem véletlen, hogy 1956 után Todor Pavlov esztétikai tevékenységének új fellendülését figyelhetjük meg. Ennek eredményeit foglalta össze az 1958 folyamán megjelent „A marxista—leninista esztétika alapvető kérdései" című munkájában. Csak sajnálhatjuk, hogy a szerző politikai, tudományos-szervezői, társadalmi és egyéb kötelezettségei és ebből eredő túlterhelése megakadályozta nagyszerű elgondolásainak megvalósítását, s így e munka tervezett másik két kötete megíratlan maradt.

*

E rövid áttekintésben nem lehet az a feladatom, hogy kövessem Todor Pavlov, az esztéta fejlődésének útját. Célszerűbbnek tartom — bár úgy tűnik ez a nehezebb —, hogy megkíséreljem esztétikai tevékenységét egészében áttekinteni, különösen az 1938-tól számított időszakot, kiemelve benne, ami a leglényegesebb, a legnagyobb távlatú, eredeti és legértékesebb, s ezzel együtt arra törekszem, hogy megrajzoljam Todor Pavlovnak, az esztétának a legjellemzőbb vonásait, és összefoglaljam a marxista—leninista esztétika fejlesztésében szerzett fő érdemeit.

Todor Pavlov már az „Általános művészetelmélet" című munkájában, 1938-ban kidolgozta az esztétikának mint tudománynak a specifikumára és feladataira vonatkozó felfogását. Az esztétikának olyan értelmezését adta, amelyhez lényegét tekintve ma is ragaszkodik és amelyet ma is továbbfejleszt. Számára az esztétika nem filozófiai tudomány (ezért nem szabad összekevernünk művészetfilozófiájával vagy magának az esztétikának a filozófiájával), hanem „rész- vagy speciális tudomány, amely ama jelenségek sajátságos törvényszerűségeivel foglalkozik, amelyeket esztétikai jelenségeknek nevezünk és amelyek struktúráját és strukturális törvényszerűségeit, rész- vagy speciális tudományként, felderíti, vizsgálja és meghatározza".[3]

Mivel az esztétikum kifejezésre juttatásának alapvető szférája a művészet, ami a valóság bonyolult, sajátságos visszatükrözése és ismerete, az esztétika — ahogy azt Todor Pavlov nemegyszer megalapozta — nem dolgozhatja ki elég sikeresen a maga problematikáját a filozófiával való együttműködése nélkül. Más szavakkal — Todor Pavlov gondolatain tovább haladva —, elmondhatjuk, hogy az esztétika ama résztudományokból ered, amelyek világnézeti jellegűek és hasonlóak a filozófiához. Ezért magának az esztétikának mint tudománynak a fejlődésében megfigyelhetjük, hogy miként teljesedtek ki azon filozófusok iránymutató előmunkálatai, akik megérezték és megértették a művészet világát, mint például Arisztotelész, Diderot, Hegel, s a marxizmus klasszikusai, Marx, Engels és Lenin. Ilyen esztéta Todor Pavlov is, aki kifinomult érzékkel vizsgálja a művészetet, mindenekelőtt az irodalmat, s nemcsak mint esztéta, hanem mint irodalmi és művészeti kritikus is. Todor Pavlov esztétikai munkáinak ereje és mélysége egyrészt alapos irodalmi, művészeti és tudományos felkészültségéből, másrészt az irodalmi alkotókészség iránti tiszteletéből, fejlett esztétikai ízléséből táplálkozik. Ez tette lehetővé számára, hogy kidolgozza a művészet és általában az esztétika elméleti alapproblémáit, behatoljon az esztétikum világába, feltárja lényegét, törvényszerűségeit, nem valamilyen részleges megfigyelőként, hanem olyan kutatóként, aki jól ismeri vizsgálatának tárgyát és állandóan annak világában él.

[3] Todor Pavlov: „A marxista—leninista esztétika alapvető kérdései", Bolgarszki piszatel kiad., Szófia 1958, 36., 37.

Nem kevésbé jelentős munkásságának az a sajátossága, hogy az esztétika valamely problémájának vizsgálatát szervesen képes összekapcsolni korunk társadalmi-kulturális gyakorlatával, a párt politikájával és a fejlődés távlataival. Ez elméleti-esztétikai munkáinak jelentőségét, időszerűségét és hatását növeli.

Todor Pavlov gondolati ereje, előbb említett pártossága, marxista—leninista tudományos felkészültségéből, Marx, Engels és Lenin elméleti örökségének elsajátításából, valamint tanítványaiknak és követőiknek, mint például Plehanov, Mehring, Paul Lafargue, a bolgár Dimitâr Blagoev, Georgi Dimitrov stb., alapos tanulmányozásából fakad. Érdeklődését nem korlátozza egyoldalúan munkásságának csupán arra az oldalára, amely közvetlenebbül és világosan az esztétikát és a művészetet érinti. Ez gyümölcsöző és alkotó megközelítést tesz lehetővé, valamint az esztétika alaptételeinek marxista—leninista kifejtésére ad alapot. Először azért, mert sem Marx, sem Engels, sem Lenin nem írt *speciális* esztétikai munkákat. Más kérdés az, hogy határozott és kialakult esztétikai nézeteik voltak, különösen az irodalom területén. Ezekről azonban más összefüggésekben, egyéb (gazdasági, politikai, filozófiai stb.) kérdések megvizsgálásának alkalmából tettek említést. Természetesen az esztétikát érintő töredékes megnyilatkozásaik, ezek összehasonlítása, figyelmes végiggondolása, tanulmányozása magában is fontos forrást jelent a marxista—leninista esztétika további elmélyült fejlesztésére. Ez azonban egyáltalán nem elegendő. Másodszor a Todor Pavlov által követett módszer azért termékeny, mert csak a marxista—leninista elméleti örökség elsajátítása fegyverezhet fel bennünket azzal a módszertannal, amely biztonságos alapot nyújthat a társadalommal és annak fejlődésével kapcsolatos tudományos kutatás számára, közöttük az esztétikai kutatás számára is.

Todor Pavlov nemcsak egyike azoknak a marxista—leninista esztétáknak, akik egészében ismerik és alapjaiban elsajátították a marxizmust—leninizmust és ezen az alapon építik ki tudományos vizsgálataikat. Todor Pavlov nem csupán esztéta és irodalomművészeti kritikus, hanem mindenekelőtt filozófus, valamint tudós-pedagógus, aki hozzájárult a bolgár pszichológia, szociológia és történelemtudomány fejlesztéséhez. Ez a sok irányú érdeklődés és széles körű tevékenység sok lehetőséget nyújt a marxista—leninista hagyaték mélyebb értelmezésére az esztétika területén is.

Arra törekszik, hogy megismerje és felhasználja a különböző társadalom- és természettudományok legújabb területeit és eredményeit. Enélkül nem folytathatta volna a lenini tükrözéselmélet kidolgozását, és aligha tehette volna ezt esztétikai kutatásának és eredményének szilárd alapjává.

Külön kell hangsúlyozni történeti-esztétikai kutatásait. Szükségesnek tekintette minden, az esztétikai gondolkodás sok évszázados fejlődése során született értékes gondolat megismerését. Ezeknek elemző feldolgozására és marxista—leninista alapokon való bírálatára törekedett. Idevágó tanulmányai és cikkei, amelyeket különböző időben írt és közölt, miután nem kapcsolódnak szervesen össze, az esztétika történetét nem képezhetik. Ennek ellenére ezek az írások értékes hozzájárulást jelentenek a marxista—leninista történeti-esztétikai kutatásokhoz, mert az esztétikai gondolkodás csaknem valamennyi klasszikus képviselőjét vizsgálja Platóntól és Arisztotelésztől az újabb idők Bergsonáig. Úgy vélem, ezekben az írásokban legértékesebb Todor Pavlovnak az a módszere, hogy a különböző elméletek centrális problémájának megragadását tűzi ki célul, s az, hogy feltárja az egyes gondolatok sajátossá-

gának és problémáinak okait, továbbá felvázolja helyüket és jelentőségüket az esztétika tudományának általános fejlődésében.

Ily módon azt a következtetést vonhatjuk le, hogy 1938-tól Todor Pavlov nézeteit, álláspontját mindenekelőtt alapvető esztétikai és irodalmi művészetkritikai művei foglalják össze. Ezek filozófiai és speciálisabban esztétikai tudományos felkészültségről tanúskodnak, bizonyítják ismereteinek enciklopédikusságát, a marxista—leninista elméleti örökség mély ismeretét. Másrészt jelen van ezekben az írásokban tisztelet a művészet, speciálisabban az irodalom iránt. Domináns vonásuk az a törekvés, hogy a szerző kimondja és megalapozza saját eredeti álláspontját, ami nemritkán új hozzájárulást jelent a marxista—leninista esztétikához. Mindez egészében véve Todor Pavlovot a marxista—leninista esztétika legkiemelkedőbb képviselői közé sorolja. És ha külföldön, speciálisabban a nyugati országokban neve és esztétikai művei még nem olyan széleskörűen ismertek és népszerűek, mint például Lukácsé, ez főként azért van, mert mi magunk jóformán semmit sem tettünk művei megismertetése érdekében — sőt még arról sem gondoskodtunk, hogy lefordítsuk és kiadjuk néhány nyugati nyelven. Egyedül a német kiadás készült el, de ez is csupán néhány évvel ezelőtt.

A bolgár marxista kritika egyik nagy eredménye például, hogy „Általános művészetelmélet"-évél már 1938-ban Todor Pavlov elsőként fogott hozzá az esztétika alapvető kérdéseinek teljes és rendszeres marxista—leninista vizsgálatához és kifejtéséhez. Akkor a végletesen kiéleződött nemzetközi helyzetben, a második világháború előestéjén, nem kaphatta meg azt a nemzetközi visszhangot, amelyre rászolgált. Szerzőjükre rendkívül nehéz évek vártak, amelyek nemcsak azt nem engedték meg, hogy írjon és előkészítse ennek a műnek megígért második kötetét, hanem több mint két éven át, amíg fasiszta koncentrációs táborban sínylődött, megfosztották attól a lehetőségtől is, hogy bármilyen tudományos munkával foglalkozzék.

Mind az „Általános művészetelmélet", mind „Az esztétika alapvető kérdései" (első kötet 1949) és „A marxista—leninista esztétika alapvető kérdései" (első kötet 1958), valamint nagyszámú egyéb esztétikai és irodalomkritikai tanulmányai és cikkei, az általuk érintett és kidolgozott tematika nagy változatossága ellenére, szerves belső összefüggő rendszert alkotnak. Az egyesítő láncszem az, hogy a jellegüket tekintve néha igen különböző problémákat egységes felfogásból vizsgálja, alapozza meg és dolgozza ki. Ezt az egységes alapot a lenini visszatükrözés elmélet nyújtja abban a formájában, ahogy azt Todor Pavlov továbbfejlesztette. Emellett az esztétikai jelenségek és a problematika nem csupán ürügyet jelentenek a tükrözéselmélet egyik vagy másik oldalának pótlólagos megvilágítására és megalapozására, hanem lényegében olyan önálló alkotó alkalmazásról van szó, amelyben magát a visszatükrözés elméletét sajátosan értelmezi, legszükségesebb alapként az egész problematika vizsgálata számára. És éppen ebben áll Todor Pavlov fő érdeme és hozzájárulása a marxista—leninista esztétika fejlesztéséhez. Ily módon biztos alap jött létre mind az esztétika, mind a művészet legbonyolultabb és lényeges kérdéseinek sikeres alkotó vizsgálatához és megoldásához. Erre az alapra építette Todor Pavlov a művészet természetére, a művészetnek a tudománnyal és az erkölccsel való hasonlatosságaira és különbségeire, továbbá a vallással való összefüggéseire vonatkozó kutatásait. Ugyancsak a visszatükröződés szolgál alapul a művészeti módszer sajátosságainak vizsgálatához, a világnézet és a művészet kapcsolatának elemzéséhez, a szocia-

lista realista művészeti módszer, a művészet pártossága, a népiség stb. tanulmányozásához.

Anélkül, hogy részletesebben felsorolnánk Todor Pavlov minden lényeges hozzájárulását az esztétika tudományához, megállapíthatjuk, hogy eredményei szoros kapcsolatban állnak a lenini visszatükrözés elmélet alapjaival, arra épülnek. Ennek jelentőségét akkor érthetjük meg teljes egészében, ha figyelembe vesszük, hogy például Hegel, aki ragaszkodott a művészet tartalmi vizsgálatához és felfedezte annak megismerő funkcióit, objektív-idealista alapállása következményeként a művészet logikai elemeinek túlértékeléséhez és egyes irányzatainak túlzott előnyben részesítéséhez jutott el. Ezért a művészet specifikumának értelmezésében végül is ellentmondásokba bonyolódott. Vagy éppen az ellenkező oldalon más esztéták és filozófusok, antiracionalista beállítottságuk folytán, arra a következtetésre jutnak, hogy a művészet az emberben levő tudatalatti és öntudatlan világ kifejezése (freudizmus), illetve mint Croce és Bergson, abszolutizálják a művészetben benne rejlő intuitív oldalt, s ezzel eljutnak az alkotó személyiség túlértékeléséhez, a hagyományoktól és a társadalmi-kulturális környezettől való elszakításához. Vagy pedig végül mások abszolutizálják a művészet és különösen a formaiság szimbolikus elemeit, specifikus jel-információs természetét, s ennek alapján kidolgozzák a művészet szemantikus-információs elméletét (Maurice, Langer és mások). Végső soron ezek az elméletek, éppen azért, mert a művészet valamely specifikus oldalát túlhangsúlyozzák, s a visszatükröződés problémáját ugyanakkor megoldatlanul hagyják, tudományos szempontból egyoldalú és ezért tarthatatlan következtetésekre jutnak.

Todor Pavlov érdeme éppen abban áll, hogy meggyőzően és következetesen rámutatott a lenini visszatükrözés elmélet jelentőségére a művészet jelenségeinek és törvényszerűségeinek vizsgálatában, és ebből kiindulva — noha nem mindig elég részletesen és elmélyülten, például az esztétikai kategóriák esetében — továbbfejlesztette az esztétika mint tudomány problematikáját.

Napjainkban, amikor a marxista esztétika képviselői egyre eredményesebben lépnek fel a reakciós burzsoá esztétikai nézetek ellen, és a mai polgári művészetben mutatkozó hanyatló irányzatokkal szemben, ezzel párhuzamosan egyre sürgetőbb feladat, hogy alkotó módon kidolgozzák az esztétika és a modern művészet, speciálisabban a szocialista realista művészet főbb tételeit, területeit. Todor Pavlov esztétikai művei rendkívül szükségesek számunkra ennek a programnak a megvalósításához. Nemritkán megtaláljuk műveiben a bennünket foglalkoztató kérdésekre adandó választ és az újabb kutatásokra serkentő gondolatokat. Így például „A lenini tükrözéselmélet és korunk" című alapvető munkájához írt „Bevezetés"-ében az alábbi rendkívül lényeges tételt találhatjuk: „A naturalizmusban és az abszrakcionalizmusban metafizikai ellentétek vannak — nem pedig dialektikus átmenetek és átvezetések —, nem dialektikus összefüggések, következésképpen nincs alap vagy impulzus a művészet ténylegesen reális, élő és haladó továbbfejlesztésére."[4]

Ezt a gondolatot csak felvetette anélkül, hogy részletesen kifejtette volna. De ténylegesen ez a gondolat végigkövethető Todor Pavlov egész esztétikai alkotómunkájában, s ezáltal válik érthetővé megállapításának módszertani jelentősége a mai, hanyatló burzsoá művészet bonyolult és ellentmondó folya-

[4] Todor Pavlov: „Válogatott művek", V, 691.

matainak vizsgálatában, sőt még a szocialista országok művészetének fejlődésében fellelhető kitérők, ideiglenes túlzások stb. megértésében is. Todor Pavlov említett megfogalmazása annak megértésén alapul, hogy a művészet az objektív dolgok és viszonyok sajátságos szubjektív kifejezése, amelynél a szubjektív és az objektív oldal abszolutizálása egyaránt a művészet valamely lényeges sajátosságának, funkciójának megsértéséhez, elszegényítéséhez vezet. És fordítva, a realisztikus művészet, de még inkább a szocialista realista művészet, ereje abban van, hogy szervesen összekapcsolja, összeköti a szubjektív és az objektív elvet a művészi alak megteremtésében — másként szólva a sokoldalúan megnyilvánuló művészi szubjektivitás nem a magába zárkózás következménye, hanem a művészet és a társadalom összekapcsolódásának eredménye.

(*Fordította* Kardos Ede)

INTERJÚ ERDEY-GRÚZ TIBOR AKADÉMIKUSSAL, A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA ELNÖKÉVEL, A TUDOMÁNYOS-TECHNIKAI FORRADALOM NÉHÁNY KÉRDÉSÉRŐL

1. Erdey-Grúz elvtárs sokszor foglalkozott írásaiban, előadásaiban a természettudományok és a társadalom egyéb szféráinak kapcsolatával. Tudjuk, hogy ez a kapcsolat az utóbbi időben szorosabbá vált, mint bármikor korábban. Kérjük, fejtse ki álláspontját ennek okairól és legfontosabb hatásairól.

1. Az ember — mint minden más élőlény — szakadatlan kölcsönhatásban van környezetének élő és élettelen világával. Szinte minden tevékenysége megváltoztatja környezetét, a környezetnek általa előidézett vagy más okokból bekövetkező változásai pedig visszahatnak az emberre, biológiai és társadalmi vonatkozásban egyaránt. Az embernek és környezetének kölcsönhatásai közvetlenül, elsődlegesen az élettelen és élő természet törvényszerűségei szerint következnek be, közvetve, másodlagosan, azonban többnyire elválaszthatatlanok olyan változásoktól, amelyek a társadalom mozgástörvényei szerint mennek végbe. A múltban ez a kapcsolódás többnyire spontán volt, akár a természeti környezetet szándékozta az ember megváltoztatni — s ennek következményei voltak a társadalmi változások —, akár társadalmi célt tűzött ki az ember maga elé, s az ennek megvalósítására irányuló törekvéseket kísérték természeti változások.

Korábban, amikor még az emberiség létszáma kicsi volt, élettér és természeti kincsek pedig viszonylag bőségesen álltak rendelkezésére, a lassan érvényesülő, nagyrészt spontán kapcsolatok a természet és a társadalom ember által előidézett változásai között elegendők voltak a történelmi távlatokban folyamatos haladáshoz, ami azonban — egyes forradalmi csomópontoktól eltekintve — csak hosszú idő, több emberöltő alatt okozott számottevő változásokat. A nem kívánt káros hatások is kevésbé érvényesültek, ill. nem váltak tudatossá, esetleg tovább lassították a haladást, vagy „megmagyarázhatatlan" visszaeséseket idéztek elő.

Idővel azonban mindez megváltozott. A társadalmi haladás fokozatosan meggyorsult, új igények hatására az ember mind szélesebb körben és mind hívebben ismerte meg a természet törvényszerűségeit, és tanulta meg céltudatos felhasználásukat saját érdekében. Ezáltal javultak az életkörülmények, és az emberiség szaporodása is meggyorsult. Mivel egyidejűen a személyenkénti igények is megnőttek, de a Föld geológiai és klimatikai állapota egy-két évszázad alatt nem változott számottevően, a növekvő igényeket korunkban már egyre kevésbé lehet úgy kielégíteni, hogy új területeket és azokon könnyen hozzáférhető új természeti kincseket veszünk hagyományos módon igénybe. A továbbhaladáshoz mindinkább szükséges lett a természet rejtett kincseinek feltárása. Egyrészt szó szerint: a Föld mélyében levő, nehezen hozzáférhető nyers-

anyagok és energiahordozók nagy tudást és gyakorlatot igénylő felkutatása és a felszínre hozása révén; másrészt átvitt értelemben: a természet közvetlenül nem érzékelhető törvényszerűségeinek tudományos kutatás révén való megismerése által, ami képessé teszi az embert az adott lehetőségek mind többoldalú és mind változatosabb, mindinkább célra irányítható és hatékony kihasználására. Mindezek folytán napjainkban a társadalom minden ágazatának minden mozgása a kölcsönhatások bonyolult hálózata révén sokkal szorosabban összeszövődik a természettudományokkal, mint bármikor korábban, és ezen összeszövődés tovább folytatódik.

A természettudományok fejlesztését és eredményeik hatékony felhasználását sürgeti a társadalmi és a biológiai fejlődés ütemének nagyarányú eltérése is. A társadalmak néhány évezred alatt három-négy gyökeres minőségi változáson mentek át, s napjainkban évtizedek alatt alakulnak át pl. a szocialista országok társadalmi viszonyai. A embernek mint biológiai lénynek viszont a továbbfejlődése ennél sokkal lassúbb, az utóbbi évezredekben szinte alig észrevehető. Amig a társadalmi átalakulások nem nagyon változtatták meg a természeti környezetet, addig ez a diszkrepancia nem volt veszélyes. Manapság azonban a társadalmi haladás életterünknek, a bioszférának olyan mérvű megváltozásával jár, aminek az emberre mint biológiai lényre kiható veszélyes következményei csak a természettudományok vívmányainak céltudatos felhasználásával háríthatók el, vagy legalábbis csökkenthetők elviselhető mértékűre.

Igaz ugyan, hogy az alkalmazkodás a környezethez az élő világ egyik jellemző sajátsága. Ahhoz azonban, hogy ez spontán érvényesüljön, hosszú idő, az évek százezrei és milliói szükségesek. A Föld élővilága évmilliárdok alatt alkalmazkodott a bioszféra azon „szennyeződéséhez", ami mai állapotához vezetett. Hiszen úgy tudjuk, hogy az Ősföld atmoszférája az élet kialakulása idején redukáló (oxigénmentes) volt, s az élő anyag anyagcseréjének „szennyező" hatása folytán keletkezett az oxigén. E folyamat hatására alakult ki a „mai" oxidáló atmoszféra. Ha úgy tetszik, a mai „tiszta" légkör egy globális méretű szennyeződés terméke. De ez a folyamat sok százmillió év alatt ment lassan végbe, olyan ütemben, amelyhez az élő anyag spontán alkalmazkodhatott. Napjainkban azonban az emberi tevékenység néhány év alatt idéz elő olyan változásokat a Földön, amilyenek az ősidőkben az évek százmilliói alatt következtek be. E gyors változásokhoz az élő világ, s benne az ember, nem képes idejében alkalmazkodni. Ezért fennmaradásunk érdekében mind nagyobb mértékben kell minden vonatkozásban támaszkodnunk a természettudományok eredményeire, hogy segítse a meggyorsult társadalmi haladást, hogy előrelátóan és céltudatosan gondoskodhassunk az embernek és a Föld többi élővilágának további virulásáról, biológiai lomhaságuk ellenére is.

Valamennyi tudományágnak együtt kell működnie annak érdekében, hogy a társadalmi haladás gyors üteme összhangba jöjjön és maradjon a természeti környezet konzerválásának szükségességével — legalábbis addig, amíg fel nem találják a biológiai fejlődés meggyorsításának veszélytelen módját.

2. Úgy gondoljuk, a természettudományok filozófiai szempontból lényeges konzekvenciái legalább két területen is megfogalmazódtak. Az egyik terület a természettudományos eredmények közvetlen világnézeti hatása, a másik a társadalom termelőerőire, ezek fejlődésére gyakorolt hatása. Könyveiből tudjuk, hogy Ön mindkét irányban folytatott tanulmányokat. Kérjük, foglalja össze olvasóink számára idevágó eredményeit.

2. A természettudományok „filozófiai konzekvenciáiból" kettőt kiemelni — még „legalább" megszorítással is — igen bajos. Inkább mondhatjuk, hogy ezúttal egy vagy két vonatkozásáról beszélünk.

Mivel a filozófia fő tárgyát a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb összefüggései, illetve törvényszerűségei képezik, a természettudományok legátfogóbb törvényei lényeges tényezői a filozófiának, és nagymértékben hozzájárulnak a tudományos világnézet kialakításához, ill. megerősítéséhez. A világnézetnek itt persze nem a betű szerinti, hanem széles értelmére gondolok: arra, hogy nem csupán a természetről és a társadalomról alkotott általános *nézetek* összessége, hanem mindennemű új jelenségnek, újonnan kialakult természeti és társadalmi viszonyoknak, ill. helyzeteknek a valóságot minél jobban megközelítő megítélésére való készség, és ennek alapján olyan motivációs rendszer, amely segít a célok kitűzésében, az elérésükre irányuló tevékenység kialakításában, a kívánt és nem kívánt következmények minél körültekintőbb előrelátásában. A tudományos szemlélet kialakítását a természettudományok azért is hatékonyan segíthetik, mert széles körben nyújtanak lehetőséget a valóság megismerésére, pontosan körülírt és mérhetően változtatott körülmények közötti kísérletek tetszés szerinti megismétlésére, ezáltal a véletlen és a szükségszerű jelenségek megkülönböztetésére, az eredmények olyan szabatos leírására és elméleti szintézisére, amiből még nem észlelt új jelenségekre is következtethetünk, támaszkodva a matematikára is. Mélyenszántóan és részletekbe menően segíthetnek a természettudományok olyan szemlélet kialakításában, valamint megítélési disztinkciók kidomborításában, ami más társadalmi vonatkozásban is gyümölcsöző gondolkodásmódot támogat.

Legyen szabad előző szavaimból adódó példákkal megvilágítani, hogy mire gondolok. Szóltam többek között természeti törvényszerűségekről és természettudományi törvényekről. Disztinkcióhoz nem szokottan gondolkodva, ezek azonos fogalmaknak tűnnek, noha valójában lényegesen különböznek egymástól. A *törvényszerűségek* a valóságos dolgok közötti objektív összefüggések, amelyek tudatunktól, tudásunk állapotától, a társadalom fejlettségi fokától és egyéb „emberi" tényezőktől teljesen függetlenek. A *természettudományi törvények* viszont ezen objektív törvényszerűségek szavakkal, matematikai kifejezésekkel vagy grafikonokkal való leírásai. Ezek tartalma függ attól, hogy megfogalmazásukkor milyen pontosan ismerjük a valóságot. Mivel érzékszerveink és műszereink nem tökéletesek, a valóságot csak közelítőleg ismerhetjük meg, de annál jobb közelítéssel, minél fejlettebbek eszközeink és gondolkodásmódunk. Ezért a természettudományi törvények történeti jellegűek, s nem mentesek bizonyos szubjektív vonásoktól, a „felállításukkor" uralkodó társadalmi viszonyoktól sem. Amint fejlődnek az észlelési és mérési módszerek, az adatok és egyéb tények feldolgozását szolgáló elméletek, amint bővül a tudati szintézis, úgy változnak a természettudományi törvények abban az értelemben, hogy a történelmi fejlődés során mind jobb közelítéssel, mind szélesebb érvényességgel és mélyebben szántóan írják le a valóságot. A Newton-féle klasszikus mechanika törvényei pl. a fényénél sokkal kisebb sebességű makroszkopikus testek mozgásaira kielégítő pontossággal érvényesek, de a fényét megközelítő sebességű, ill. atomi méretű testek mozgásainak a leírására már a relativitáselmélet, ill. a kvantummechanika törvényei szükségesek.

Hozzájárulnak a természettudományok a szabatos és árnyalt definíciók, valamint fogalomalkotás képességének fejlesztéséhez, a következtetések határainak, ill. korlátainak a figyelembevételéhez. Az erre való készség a társadalom

más területein is érvényesülve biztonságosabbá teszi az életben való tájékozódást, segít új lehetőségek, valamint határaik feltárásában, és vélt korlátaik lebontásában.

Sokakban pl. fogalmi zavarokat okoz az, hogy napjainkban energiahiányról — vagy ennek veszélyéről — van szó, holott a fizika egyik általános érvényű törvénye az energia megmaradása. Miként állhat elő hiány valamiből, ami megmarad, vagyis nem fogyhat el? Kézenfekvő, hogy itt kettős fogalomzavarról van szó. Egyrészt ui. különféle energiák vannak, amelyek egymássá átalakulhatnak, amelyek azonban számunkra különböző értékűek. Ha számunkra értékesebb energiafajta kevésbé értékessé alakul át, akkor embercentrikus vonatkozásban beszélhetünk fenyegető energiahiányról, noha a különféle energiafajták összege változatlan. Másrészt nekünk többnyire nem is energiára van szükségünk, hanem munkára. A munka viszont egyik energiafajtának másik fajtává való átalakulásának közti terméke. Munkavégzés csak energia *átalakulása* révén lehetséges. De különféle energiafajták csak határozott körülmények között alakulhatnak át munkavégzés közben egymássá (nem minden energiaátalakulás termel munkát). A műszaki és gazdasági értelemben vett „energiahiány" alatt tehát valójában csupán a szokásos földi körülmények között munkavégzés közben átalakulni képes energiák — ill. ezek hordozóik — fogyása értendő.

A filozófiai gondolkodás fejlődéséhez a természettudományok azzal is hozzájárulnak, hogy a természeti törvényszerűségek tartalmának, ill. határainak szabatos értelmezését, ill. hatókörük differenciált megítélését is elősegítik. Pl. az energetika területén maradva: az energia megmaradásának a kvantitatív törvényéből nem következik, hogy minőségileg is minden energia „egyenrangú". Elég talán arra utalni, hogy a mechanikai energia, az elektromos energia, a kémiai energia átmenetileg csaknem teljes egészében munkává alakulva változhat át más energiafajtákká; a termikus energia viszont erre folyamatosan elvileg sem képes: csak egy része (reálisan megvalósítható körülmények között nem is a fele) alakulhat át folyamatosan (körfolyamatok révén) munkává, a többi része változatlanul termikus energia marad. Ezt a törvényszerűséget fejezi ki a termodinamika II. fő tétele. Ezért rossz a legjobb hőerőgép, ill. hőerőmű hatásfoka is.

Jogos ezzel kapcsolatban is a kérdés: milyen mértékben vagyunk rabjai a természeti törvényszerűségeknek? Nyilvánvaló, hogy az adott körülményekre vonatkozó törvényszerűségek tőlünk függetlenül érvényesülnek, voluntarista megváltoztatásukra nincs mód. De lehet módunk a körülmények megváltoztatására, és ezáltal objektív törvényszerűségek érvényesülésének megelőzésére. Nem minden esetben kell beletörődnünk a természeti törvényszerűségek változatlanságon alapuló uralmába, de mély megértést, finom disztinkciót igényel annak a megítélése, hogy melyeket és milyen körülmények között kerülhetünk meg, és melyek esetében nem lehetséges ez.

Megint az energetikánál maradva példaként, ha a hagyományos tüzelő-, ill. üzemanyagokat (szenet, olajat, gázt) kazán alatt elégetjük, s ezáltal kémiai energiájukat először termikus energiává, majd ezt mechanikai energiává s utána elektromos energiává alakítjuk, akkor a termodinamika II. fő tétele által leírt természeti törvényszerűség folytán gyakorlatilag 40% hatásfokot is alig érhetünk el, ami persze kevéssé gazdaságos. A kémiai energia viszont közvetlenül is átalakítható elektromos energiává, s ennek az átalakításnak a hatásfoka csaknem 100% lehet. Noha a II. fő tétel makroszkopikus viszonyok között szigorúan érvényes objektív törvényszerűség hű leírása, mégsem „sorsszerű"

hőerőgépeink rossz hatásfoka. Igaz ugyan, hogy a II. fő tétel alól nincs kivétel, de meg lehet kerülni érvényesülését. E tétel ui. csak a termikus energiára érvényes, olyan törvényszerűség azonban nincs, amely „arra kötelezne", hogy lánckereskedelemszerűen termeljünk kémiai energiából elektromos energiát (kémiai energia—termikus energia—mechanikai energia—elektromos energia). Nincs elvi akadálya annak, hogy kémiai energiát közvetlenül alakítsunk át elektromos energiává (ez történik pl. minden zseblámpa-elemben). Így megkerülhetjük a termikus energiát, és nem adunk alkalmat a II. fő tétel érvényesülésére. (Persze jogos a kérdés: miért működtetünk hőerőműveket, ha hatásfokuk szükségszerűen rossz? Ezt lényegében azért tesszük, mert működtetésükhöz elegendő a makroszkopikus testek mozgástörvényeit ismerni, ahhoz viszont, hogy olcsó energiahordozók kémiai energiáját üzembiztosan nagy hatásfokkal alakíthassuk közvetlenül elektromos energiává, jobban kellene ismerni az atomfizikai mozgások törvényszerűségeit.) E példából is látható, hogy megfelelő körülmények között objektív törvényszerűség érvényesülése is kikerülhető. Kitűnik továbbá az is, hogy tudásunk hiányossága nagy hátrányokat, természeti kincsek társadalmi méretű pazarlását vonhatja maga után.

3. Mostanában sok szó esik a tudományos-technikai forradalomról. Ön szerint mennyiben jelenti a TTF a tudományok társadalmi szerepének megváltozását, és milyen tudományosan vizsgálandó új problémákat vet fel a TTF a társadalom különböző területein. Eltérő vélemények és viták alakultak ki e tekintetben, hogy nálunk érezteti-e hatását ez a folyamat. Mi az Ön álláspontja ezzel kapcsolatban?

3. A TTF sokkal több vonatkozásban jár a tudomány társadalmi szerepének megváltozásával, mint ami egy interjúra adott elviselhető terjedelmű válaszban összefoglalható. Elég talán arra utalni, hogy megnőtt a tudomány közvetlen hatása a termelésre, meggyorsult a termelés fejlődése, mind több konkrét megoldandó feladatot ad a technikai fejlesztés a tudománynak, s a tudomány eredményei is mind gyorsabban mennek át a gyakorlatba, vagyis a tudomány mindinkább közvetlen termelőerővé válik. A TTF-nak ez alkotóeleme, de hatásai sokkal szélesebbek és mélyebbek, mint amit a tudomány közvetlen termelőerővé válása kifejez.

A tudomány a századforduló óta új anyagfajtákat és új mozgásformákat fedezett fel, s ezek jelentékeny része át is ment a gyakorlatba. Ezáltal a termelőeszközök jelentékeny része gyökeres minőségi változásokon ment át. A gépesítést követő automatizáció, valamint a kibernetikai módszerek terjedése az ember közvetlen nehéz fizikai munkáját mindinkább műszaki szerkezetekben tárgyiasult tudással helyettesíti. Mindezek révén nagy arányban nő a munka termelékenysége, továbbá csökken a fizikai és a szellemi munka elkülönülése. A dolgozók a részfolyamatoknak mind nagyobb komplexumát tekintik át, ill. irányítják, a terméknek mindinkább egy viszonylag önálló része kerül ki kezük alól, ami csökkenti annak a veszélyét, hogy a termék elidegenedjék a dolgozótól. Ez utóbbi mozzanatok ellentétes irányúak a TTF korszakában, mint voltak az ipari forradalom idején; közös viszont mindkét forradalomban a termelékenységet növelő hatás.

A termelékenység növekedése folytán több idő és munkaerő marad a termelés előkészítésére, a közegészségügy és az oktatás fejlesztésére, a művelődésre és a kulturális alkotások élvezetére, továbbá pihenésre és szórakozásra.

Mindezek következtében a TTF-nak széles körűek és mélyrehatóak a társadalmi következményei is: nagymértékben átalakulnak a társadalmi intézmények

és berendezések, módosul a társadalmi munkamegosztás, megújulnak az együttélés módjai, megváltozik az emberek mindennapi élete. Az eddiginél sokkal dinamikusabbá válik az egész társadalom.

Messze vezetne tovább részletezni a feltett kérdésre vonatkozó válasz bevezetését. Annyi talán e megjegyzésekből is kitűnik, hogy a TTF nálunk is érezteti hatását, csakúgy, mint minden fejlett országban. Az azonban, hogy milyen arányban érvényesülnek a TTF különböző mozzanatai és következményei, nagymértékben függ az ország múltbeli felődésétől, jelenlegi gazdasági és műszaki, valamint kulturális helyzetétől, természeti viszonyaitól és az érvényesülő politikától. A TTF-nak az emberiség haladását előmozdító hatásai a szocializmus társadalmi viszonyai között érvényesülhetnek a legkedvezőbben, bár automatikusan itt sem következik ez be optimális módon. A társadalmi rend vonatkozásában tehát Magyarország kedvező helyzetben van. Ugyanezt mondhatjuk a tudomány és a technika számos vonatkozására is. Mégsem állíthatjuk azonban, hogy a TTF akadálytalanul és teljes mértékben érvényesül már nálunk. A számos fékező tényező közül csak néhányra utalok.

A korszerű műszaki eljárások zöme csak nagy volumenű termelés esetén gazdaságos, Magyarország pedig magában túl kicsi ennek megvalósítására. A meglevőnél sokkal szélesebb körű együttműködés, műszaki, ill. általában gazdasági integráció lenne szükséges a többi szocialista országokkal a kellő volumenű és megfelelő választékú termelés megvalósítására. Ettől eltekintve sem elég korszerű, számos vonatkozásban, a termelésünk. A közműveltség színvonala és a társadalmi közszellem még nem kielégítő ahhoz, hogy a külföldről átvett új technika széles körben gyorsan elterjedve optimálisan felhasználható legyen; a hazai tudományos eredmények is nehezen mennek át a gyakorlatba; nem eléggé érvényesül a korszerű technológiák teljes értékű kihasználásához nélkülözhetetlen technológiai fegyelem, vagyis annak a tudatossá válása, hogy a technológiai előírások nem önkényes parancsok, hanem a természet objektív törvényszerűségeinek következményei, még akkor is, ha a dolgozó nem minden részletében értheti meg azt.

A példaként említetteken kívül még számos egyéb gát és fékező tényező nehezíti a TTF haladást előmozdító hatásainak az érvényesülését és káros következményeinek a háttérbe szorítását. E hátrányok azonban céltudatos politikánk következtében folyamatosan csökkennek.

Persze azt se felejtsük el, hogy a TTF nem öncél, hanem ez is csak eszköz az egész népet szolgáló társadalmi haladás előmozdítására, ill. meggyorsítására. Ezért nem lehet célunk a tudomány és a technika csúcsteljesítményeit kevesek számára elérhetően meghonosítani, mielőtt még a fejlődés előző fokai az emberek széles rétegei számára elérhetők. Ezért a TTF hazai érvényesülésének az ütemét a társadalom egészét szolgáló politikával kell összehangolni, és ezt nem téveszthetjük szem elől a jelenlegi helyzet megítélésében sem.

A MAGYAR KULTURÁLIS FEJLŐDÉS NÉHÁNY ELVI KÉRDÉSÉHEZ

HERMANN ISTVÁN

a) ELLENTMONDÁSOS HAGYOMÁNYOK

Közhely lenne elismételni azt, hogy 1945-ben nem csupán egy velejéig romlott társadalmi rendszer, hanem egy ennek megfelelő kulturális atmoszféra is összeomlott. Ennek bizonyítására kár volna szót vesztegetni, ha ez a régi rendtől örökölt csődtömeg nem határozta volna meg bizonyos értelemben a felszabadulás utáni kulturális fejlődés igen fontos pozitív és negatív jellegzetességeit. Magyarországon a felszabadulásig a kultúra terjesztése az egyházi és állami szervek feladata volt. Érdemes emlékeztetni arra is, hogy az egyház kulturális szerepe — ilyen értelemben — a XX. században már anakronizmus volt és csupán az elmaradottság talaján létezhetett. Továbbá azt is tudomásul kell venni, hogy a különböző magyar egyházak politikailag teljes mértékben hozzásímultak a Horthy-rendszer egész reakciós szövedékéhez, s ennek következtében nem csupán *fideisztikus* alapokon terjesztett kultúra jellemezte az egyházat, hanem ez a fideizmus határozottan reakciós politikai töltetű is volt. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyházakon belül is ne lettek volna kivételek, akár a kultúrát, akár pedig a fasizmus elleni harcot tekintve. Ezek kivételes jellege azonban vitathatatlan.) Az a szituáció tehát, amelyben összekapcsolódott egymással a hazafiság és irredentizmus, a vallásosság és a kultúra, a morál és az úgynevezett valláserkölcs, mint uralkodó jellegzetesség határozta meg a kultúrpolitika irányelveit, lényegileg Klebelsberg Kunótól egészen Hóman Bálintig. Mindez — tekintetbe véve egyfelől az ország egyes vidékeinek hallatlan gazdasági elmaradottságát, másfelől azt, hogy az egész politika, konkréten elsősorban a csendőrség, de a rendőrség is gyanúval szemlélte a baloldali kultúra iránt érdeklődőket — oda vezetett, hogy a felszabadulás után igen nagy feladat hárult a kultúrpolitikára, s például jelentős mértékű analfabetizmussal is meg kellett küzdenie.

Nem akarom most ennek a reakciós politikának az iskolarendszerben, a különböző kiadói vállalkozásokban, a hivatalos, úgynevezett irodalompolitikában tükröződő megnyilvánulásait elemezni, csupán arra a mozzanatra szeretném fölhívni a figyelmet, hogy a Horthy-korszak a maga egészében szinte kasztszerűen szervezte meg a különböző kulturális szférákat, s nem utolsósorban annak érdekében, hogy ezáltal már a harmincas években is mindenféle *baloldali egységet* lehetetlenné tegyen. Így a kasztosodás a kulturális élet alapvető régióiban vertikális kasztosodás volt. A haladással rokonszenvező, baloldal felé orientálódó rétegeken belül pedig igen erős horizontális megosztottságot sikerült elérni. Ezt példázza többek között az is, hogy míg az első világháború befejezéséig, illetve a Tanácsköztársaság bukásáig a „Nyugat" tömörítette a

magyar progresszió különböző tendenciáit, addig erre a Horthy-korszakban a „Nyugat" már nem volt képes. A „Nyugat" utódaként pedig a „Magyar Csillag" rendkívül nagy küzdelmet folytatott a baloldali erők újratömörítése érdekében. A magyar haladás erőinek ez a megosztottsága legélesebben a népies—urbánus ellentétben és ennek az ellentétnek szélsőségig élezésében jelentkezett. Vagyis a Horthy-rendszer kultúrpolitikája az *egymástól elszigetelődő, vertikálisan és horizontálisan atomizált kis kulturális csoportok körülkerítését igyekezett elérni.* Ennek fő eszköze az volt, hogy a néptömegeket a klerikális és nacionalista jellegű propaganda segítségével távol tartotta attól, hogy bármelyik kulturális csoport számára tömegbázist nyújtsanak. Innen fakad az a ma már sokak számára érthetetlen, s elméletileg rendkívül problematikus utópisztikus voluntarizmus, amely Németh László e korszakbeli gondolatvilágát jellemezte. Németh ugyanis észrevette azt, hogy az értelmiségnek nincsen tömegbázisa, mert mesterségesen elszigetelték a néptől. Megfordította a kérdést, s felépített egy utópiát, melynek tartalma: az értelmiség feladata e tömegbázis megszervezése „felülről".

Mindezek azt mutatják, hogy a Horthy-korszak általános kulturális öröksége rendkívül nehéz helyzetbe hozta a felszabadulás utáni magyar kulturális fejlődést. Elvileg éppen az hiányzott nálunk, ami például a francia demokratikus fejlődésben vagy a jugoszláv és más országok fejlődésében megvolt, hogy a progresszió története ne különálló haladó csoportok története legyen, s így ne az egymásnak okozott sebek, hanem a reakciós rendszer által okozott károk álljanak előtérben. Persze a hatalmas méretű háborús pusztulás ráébresztette az embereket a lényegre, mégis a magyar kulturális fejlődés még a mai napig is nehezen heveri ki ennek a politikai megosztottságnak, a világnézeti ellentétek mesterséges, azonban néha sajnos vállalt, fölnagyításának periódusát. Részben ez az elszigeteltség volt az oka annak, hogy a magyar progresszión belül nem csupán az ellentétek domináltak, hanem ezúttal a progresszív gondolatok is igen hézagosan és rétegesen jutottak el a tömegekhez. Más szóval a reakció végeredményben *népi bázisától fosztotta meg* a magyar kultúrát, s ennek következményeként ebben a kultúrában igen gyorsan szívódtak fel azok a tragikus, pesszimista hangvételű avantgardisztikus elemek, amelyeket a polgári kultúra általában megteremtett. Az ilyen felszívódások természetesen mást jelentettek Szerb Antalnál, mint Németh Lászlónál, de a szellemtörténet vagy az Ortega-féle elmélet különböző, de mégis mély befolyását lépten-nyomon érzékelhetjük. Mindezek alátámasztották annak az életérzésnek és valóságos tapasztalatnak az elmélyülését, amely a valódi tömeghatást nélkülöző kulturális életet általában jellemezte. Így bizonyos értelemben a magyar progresszió is egy sajátos arisztokratikus közegben mozgott, minden demokratikus szándéka ellenére is. Ezért ennek az *arisztokratizmusnak áttörése* volt a magyar kultúra egyik legfontosabb felszabadulás utáni feladata.

Elméletileg ebből az a legfontosabb következtetés vonható le, hogy a régi századok úgynevezett aulikus kultúrájától egészen a Horthy-korszak pszeudo-aulikus kultúrájáig, valamint — mint láttuk — a progresszív erők megosztásáig, a magyar reakció a kultúrát mint a társadalmi élet specifikus, az élet egészétől elszigetelendő jelenséget kezelte. Mintegy „melléképítménnyé" igyekezett tenni a magyar kultúrát, amelyhez az úri nemzeti „főépítményből" természetesen volt átjárás, és amelynek csak abban az esetben volt és lehetett széles körű társadalmi hatása, ha a főépítményhez alkalmazkodott. Egyébként magát ezt a helyzetet remekül jellemzi Babits Mihály néhány sora:

„ Így ért, az asszonyoktól közrevéve,
harmadnap a királyi ház elébe.
Ott már tudták és várták és bevitték
egy nagy terembe, hol arany teríték
mellett hevertek a Hatalmasok,
nyüzsgvén köröttük szép rabszolga sok,
és meztelen táncoltak ott a szolgák
vagy karddal egymást ölték, kaszabolták
játékul. Jónást meg egy cifra oszlop
tetejébe tették hogy szónokoljon
és jövendölje végét a világnak."

A cifra oszlopon prófétálás képe világosan mutatja azt, hogy a reakció, mely szétválasztotta egymástól a népet és a nemzetet, hasonlóképpen szétválasztott egymástól népet, nemzetet és kultúrát. Szükségtelen ezt most egészen szélsőséges példákon is illusztrálni. A felszabadulás utáni időszak nagy feladata tehát az volt, hogy a kultúrát a nemzeti élet vérkeringésébe iktassa, azáltal, hogy mint felépítmény számára megadja a lehetőséget a társadalom egészének áthatására. A Tanácsköztársaság hagyományai ebben a tekintetben teljes mértékben fölélesztheteknek bizonyultak. A régi melléképítmény léte és az új felépítmény megteremtésének küzdelme jellemezte tehát a felszabadulás utáni éveket, s ennek jegyében szüntette meg a népi demokrácia először a vallás és az egyház kulturális befolyásának intézményes alapjait (az iskolák államosítása), a kasztosodást elősegítő tendenciákat (az általános nyolcosztályos népoktatás bevezetése, a különböző származású fiatalok egyenlő tanulási lehetőségeinek részleges biztosítása). S ugyancsak ennek alapján számolta fel azokat az ellentéteket, melyek a kultúra egész területét át- meg áthálózták, s ezek között elsősorban az urbánus—népies ellentétet.

Más szóval a kommunista párt politikája olyan szempontból is demokratikus politika volt, hogy céljául tűzte ki a magyar progresszió egységét, s ennek az egységnek a marxizmus hegemóniája segítségével történő megteremtését. Az újjáépítés egész időszaka végeredményben ezen egység megteremtésének jegyében telt el. Nem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy ennek a megteremtett egységnek, valamint a kultúra valóságos felépítménnyé alakításának megvoltak a maga ellentmondásai.

Ezek az ellentmondások nem csupán abból fakadtak, hogy a demokratikus kultúra rendkívül heterogén és valamikor sok tekintetben egymással szemben álló haladó tendenciák egységét jelentette. Hozzájárult e fejlődés ellentmondásosságához az a rendkívül problematikus tendencia, amelyről az előbb beszéltünk, és amely a magyar progresszió ideológiájába — mint egy szituáció érthető következménye — beszivárgott és nemcsak beszivárgott, hanem makacsul meg is rögződött. Ez pedig éppen az a szemlélet volt, amellyel ez a progresszió valahogyan indokolni tudta vagy indokolhatta a maga *viszonylagos hatástalanságát*, azt hogy folyóiratait viszonylag kevesen olvasták, hogy nem tudta felvenni minden területen hatásosan a harcot a reakció nacionalista, antiszemita, irredenta stb. tendenciáival. Ezt részben indokolta, hogy különböző — a maguk születési helyén esetleg más szerepet játszó — avantgard elméletek vagy éppen irracionalisztikus filozófiai tendenciák hatottak a magyar polgári haladás egyes képviselőire. Ezek az elméletek az adott összefüggésben gátolták a magyar kultúra valóságos felépítménnyé válását, még akkor is, ha jó

szándékuk néha nyilvánvaló volt. Így történt meg az, hogy a magyar sajtó olyan progresszív képviselői, mint pl. Zsolt Béla, úgy látták, hogy csupán a saját liberális vagy radikális polgári felfogásuk felelhet meg a demokratikus fejlődésnek és tagadták annak a lehetőségét, hogy a magyar progresszió más, ugyancsak helyenként irracionalisztikus beütésekkel jellemezhető képviselői a progresszió táborába tartozhatnak. Ezért ezek a makacs és visszatérő önigazoló igények a különböző csoportokat és a különböző értékes egyéniségeket is olyan polémiákba kergették, melyekben szerepük ellentmondásossá vált, s éppen a kívánatos egység létrejöttét késleltette, nehezítette. Például az a vélemény, hogy Szerb Antal munkássága reprezentálja a progresszió igazi útját, nemcsak azért volt hibás, mert Szerb oeuvre-je — alapvető progresszív szándékai és valóságos teljesítménye ellenére is — problematikus, hanem főként azért, mert ebben az összefüggésben a Szerb Antal-i, szélesebb tömegeket megragadni elvileg nem képes tendencia a kulturális haladás táborának egységével, valamint a kultúra valóságos hatékonyságának megteremtésével szembenállott. Ez az ellentmondás-sorozat hozta létre azt, hogy például a negyvenöt utáni időszak Kassák Lajos vezette „Kortárs" című folyóirat is a támadások pergőtűzébe került, s hasonlóképpen ilyen mozzanatok tették szükségszerűvé a kommunista írók Németh Lászlóval folytatott vitáit is.

b) HARC A VALÓSÁGOS KULTURÁLIS FELÉPÍTMÉNY MEGTEREMTÉSÉÉRT

A valóságos kulturális felépítmény megteremtése volt tehát a cél és ennek első lépéseként sikerült formálisan megvalósítani azokat az alapvető kulturális célkitűzéseket, melyek még a polgári demokratizmus célkitűzései voltak. Joggal lehetett a kulturális forradalom *megindulásáról* beszélni, hiszen a felszabadulást követő néhány évben a kultúra sokkal szélesebb rétegekhez jutott el, mint addig bármikor, az analfabetizmus fél évtized alatt lényegében fölszámolódott, az egyház kulturális befolyása és morális-kulturális monopóliuma megszűnt, s a magyar progresszió jó része az egység felé tartott. Ennek ellenére már közvetlenül a felszabadulás utáni korszak számos olyan ellentmondást is szült, mely a későbbiekben igen komoly hatást gyakorolt.

Az első ilyen ellentmondás a kulturális felépítmény kialakításának az az ellentmondása volt, mely a magyar demokrácia — akkor Lukács kifejezésével így jelölték a fogalmat — nem formális, hanem *tartalmi demokrácia* voltából fakadt. Valójában ez a demokrácia antifasiszta plebejus diktatúraként indult, azonban ennek a plebejus diktatúrának történelmi szükségszerűsége mellett feltétlen problémája volt, hogy a diktatúra eszközei átterjedtek a kulturális területre is. S ez helyes volt abban az értelemben, amennyiben a kulturális területen antifeudális és antifasiszta diktatúra valósult meg, de ugyanez a módszer helyenként a magyar progresszió egyes orgánumait is érintette. Így olyan viták, amelyeket le kellett volna folytatni például az absztrakt művészet egyes képviselőivel, amelyeket feltétlenül végig kellett volna vinni Kassákkal, az Új hold körével, amiatt szakadtak meg, mert azok a fórumok, folyóiratok, melyek szócsőként rendelkezésükre állottak, fokozatosan elvesztették anyagi alapjaikat és megszüntek. Nagyon nehéz itt elválasztani azt, hogy az anyagi alapok (pártok, intézmények támogatásai) szüntek-e meg, vagy pedig ezeket az anyagi alapokat egyszerűen elvették a különböző polgári vagy népies műhelyektől. Mindenesetre az igazság az, hogy a viták idő előtt megszakadtak. Mindez összefüggött azzal is, hogy módszertanilag a kommunista írók, kritiku-

sok, noha számos kérdésben eddig soha nemlátottan mély elemzését adták a magyar irodalom és kultúra problémáinak (Révai József Kölcsey és Ady elemzései ekkor jelentek meg; Lukács György „Százéves Toldi" című tanulmánya, valamint az ekkor ismertté vált régebbi tanulmányai), ugyanezt az árnyalt analízist egyáltalában nem vagy csak részlegesen alkalmazták a vitapartnerekkel kapcsolatban.

Mindjárt egy példát is szeretnék ebben a vonatkozásban említeni. A felszabadulás után közvetlenül következő időszakban egyáltalán nem volt szó a kommunista irodalompolitikában arról, hogy Németh Lászlót elhallgattassák. Lukács egyik 1946-os cikkében így írt: „Vitán felül áll, hogy Németh László tehetséges író. Senkinek sincs joga arra, hogy írói megszólalása elé akadályokat gördítsen. Mi, kommunisták tesszük ezt a legkevésbé. Ha elvtársam és barátom, Major Tamás, a Nemzeti Színház igazgatója darabot kért Németh Lászlótól, úgy ez a legvilágosabb bizonyítéka annak, hogy hogyan viszonyulunk mi Németh László írói megszólalásához." (Lukács György: „Magyar irodalom — magyar kultúra", Budapest 1970, 340.) S eddig minden rendben is volna, csakhogy ezután Lukács a következőképpen ír: „Ámde Németh László nemcsak egyszerűen tehetséges író, hanem egyúttal a ‚harmadik út', a ‚minőségi szocializmus', a ‚mély-magyar, híg-magyar' elmélet stb. kigondolója. Olyan ideológiáké, amelyek ha történetesen tömegbefolyásra tettek volna szert, múlhatatlanul falnak vitték volna a magyar népet; olyan ideológiáké, amelyek ma, amennyiben még élnek az emberek érzéseiben és gondolataiban, akadályai annak, hogy azok az új demokrácia fenntartás nélküli híveivé váljanak. Ezek ellen az elméletek ellen múlhatatlanul szükséges a legélesebb ideológiai harc, az egész vonalon, a szellemi élet minden eszközével." (Uo. 340—341.) Az, hogy Lukács itt mind elméletileg jogosultan, mind pedig az előbb említett gyakorlati problémából következően helyesen hívja fel a figyelmet Németh elméleteinek szellemtörténeti és irracionalista jellegére, vitathatatlan. De az is bizonyos, hogy a problematikus elméletek valóságos társadalmi funkcióinak árnyalt tárgyalása ebben az időszakban még legtöbbször hiányzott és így sokkal inkább deklaratív erővel hatottak Lukács megállapításai, mintsem valóban meggyőző erejüek lettek volna. Éppen azért idéztem Lukácsot ebben a vonatkozásban, mert nála kapjuk meg e korszak talán legárnyaltabb elemzését. Mégis még Lukács fejtegetései mögött sincs a vitában az a tudományos fedezet, ami például Lenin ideológiai vitáit jellemezte. A helyzetet történelmileg értékelő olvasó számára világos, hogy rendkívül szigorú követelmény lenne, ha minden vita lefolytatását és tudományos megalapozását számon kérnénk. Erre az akkori fejlődésben objektív lehetőség sem volt. Oly sok elméleti kérdéssel kellett megküzdeni, hogy pusztán töredéküket lehetett elemezni. A problematikus mag tehát a szituációban rejlett, de a következmények elemzése kedvéért ezt az ellentmondást mégis ki kellett emelnünk.

Ezzel a jelenséggel párhuzamosan érezhető volt egy másik, a korszak kulturális fejlődését nagymértékben befolyásoló tendencia is. Minden nagyobb történelmi korszak és történelmi változás meg akarja teremteni a maga sajátos írógárdáját. Ez a törekvés nem kerülte el a felszabadulás utáni kultúrpolitikát sem és így olyan — különben értékes — régi írókat és művészeket igyekezett a magyar kultúra élvonalába állítani, akik addig baloldali meggyőződésük miatt nem szerepelhettek. Így került a magyar kultúra és a magyar irodalom szempontjából igen jelentős *átértékelésekre* is sor, s többek között „futtatták" Déry Tibort, Zelk Zoltánt. A későbbiekről kiderült, hogy itt valóban jelentős

művészekről volt szó (nem úgy, mint a 49 utáni időszakban, amikor néhány tehetséges művész mellett hasonló szerepet játszottak Kuczka, Acél Tamás, Nagy Sándor stb.), azonban az erőltetetten dicsérő kritikai fogadtatások a kritika tekintélyét aláásták.

Nem lesz fölösleges még egy példát idézni, mely ezúttal Vas István költészete kapcsán merül fel Lukácsnál. Miután közli Vas István egyik versét, így ír: „Tehát nem minden tudatosság hatékony, illetve nem mindig hatékony. A magatartás problematikájának legvilágosabb önszemlélete sem biztosítéka az újjászületésnek, még akkor sem, ha annak érzelmi alapjai, élménybeli előfeltételei szintén jelentkeztek. A morálfilozófia régóta tisztában van az így létrejövő lelki szerkezetekkel. A nagy középkori misztikus, Meister Eckhart egy prédikációjában találó megkülönböztetést tesz rendes és rendetlen bűnbánat (ordentliche und unordentliche Reue) között. Az első az, amelyből a magatartás gyökeres átalakulása csakugyan bekövetkezik, a második, amelyben a meglevő teljes önismeret ellenére az ember lényegében minden a régi helyén marad. Dosztojevszkij világának sokszor vad káosza ebből a morális ‚rendetlenségből' fakad.

Honnan most már az a ‚rendetlenség', amelyet sok kitűnő ember — keserves, őszinte nekilendülései, könyörtelen önkritikája ellenére — leküzdhetetlen végzetként él át? A lét (a társadalmi lét) győzelme ez a tudat felett. A tudat rávilágít a problematikára, a magatartás tragikus tarthatatlanságára, de a lét spontaneitása... újra meg újra visszahúzza az embert oda, ahonnan kiindult... De mivel az önkritika ellenére, a benne felébredő egészséges és — következetes magatartás esetén — gyógyulást hozó gyűlölethullám ellenére, mint földobott kő, mégis mindig a magányos Én világába esik vissza, idegenül kell hogy álljon a készülő új világgal szemben." (Uo. 453.)

S megint teljesen igaza van Lukácsnak akkor, mikor Vas István saját humanista gondolataiban való kétkedését és e gondolatok érvényességének megkérdőjelezését helytelennek tartja. Azonban az énbe visszazuhanó költő problémája sokkal mélyebb annál, mintsem hogy olyan módon írjuk le, amely azután kiindulópontjává vált Vas István és bármely más hasonló — ma úgy mondanánk: egzisztencialisztikus — költői kérdésfelvetés ab ovo elutasításának. A következményekért persze Lukács közvetlenül egyáltalán nem felelős, ezek részben a történelem logikájából, részben az ő gondolatainak vulgarizálásából következtek. A lényeg azonban, hogy magának a problematikának elvi összeegyeztethetetlensége a magyar demokratikus fejlődéssel korántsem zárhatta volna ki minden szempontból ennek a *problematikának megértését, átélését és meghaladását.*

A felgyülemlő ellentmondások szükségszerűvé tették azt, hogy elsősorban a liberális demokratikus érzelmű tudósok, valamint írók közül egyesek az emigrációt választják (Szent-Györgyi Alberttől Márai Sándorig), mások az ellentmondások következtében a belső emigráció valamely formáját választják (ide tartozott Vas István és Németh László is), viszont ismét mások éppen azért, mert részben el akarták határolni magukat az emigránsoktól, részben pedig más okok következtében csatlakoztak — noha nem fenntartás nélkül — a népi demokratikus kultúrpolitika előbb bemutatott fő áramlatához. A legfőbb oka ennek az volt, hogy az említett problematikus módszerek ellenére a kommunista kultúrpolitika több tekintetben meggyőzővé vált és biztosította a maga hegemóniáját. Elsősorban azért, mert valóban sikerült a kultúrából egyfajta külsődleges melléképítmény helyett valóságos, a *nemzeti életbe belenyúló felépítményt* teremtenie. Másrészt, mert megvalósított olyan célokat, melyek a pol-

gári demokratikus értelmiség helyeslésével, egyetértésével találkoztak, rombolta tehát a kulturális rétegzettség válaszfalait. Végül, de nem utolsósorban, a kommunista kultúrpolitika képviselői olyan magas szellemi színvonalat reprezentáltak, amelyhez hasonlót a magyar kultúrpolitikában történelmileg nem lehetett találni. S ez elsősorban Lukácsra és Révaira, valamint Horváth Mártonra is vonatkozik. Különösen nagy tekintélyt szereztek az említettek számára azok a tanulmányok, melyek a magyar múlt demokratikus hagyományainak reális értékelését és elemzését első ízben nyújtották, s tudományos szempontból alapjában mindazt meghaladták, amit e téren a múltban a magyar fejlődés létrehozott.

c) A KOMMUNISTA HAGYOMÁNY

Az eddigi logikai vonalvezetés alapján mi sem lett volna természetesebb, mint az, hogy a kommunista kultúrpolitika már ebben az időszakban erőteljesen támaszkodjon a magyar nemzeti hagyománytól elválaszthatatlan magyar kommunista hagyományra is. Ez azonban nem történt meg. Nem arról van szó, mintha József Attila vagy Bálint György nevét nem ejtették volna ki ebben az időszakban, hiszen Lukács György József Attila tanulmánya („Pártköltészet" címen), valamint Horváth Márton elemzése az „Eszmélet" című József Attila költeményről már ebben az időszakban napvilágot láttak. Azonban a Földes Ferencek, Bálint Györgyök, József Attilák legfeljebb marginálisan szerepeltek ennek a kultúrpolitikának irányvonalában. Az ok rendkívül mélyenfekvő, s ezért ezzel néhány szóban külön foglalkoznunk kell. Azok a kommunisták, akik szerepet játszottak a felszabadulás utáni irodalomban, természetesen más helyzetben voltak (Illés Béla, Gergely Sándor), azonban a magyar képzőművészet Derkovits Gyula-i Dési-Huber-i hagyományai éppen úgy nem kerültek előtérbe, mint ahogyan József Attila is legfeljebb a magyar hagyomány egy *részmozzanataként* jelent meg. Ez annál is inkább meglepő, mert Radnóti utolsó versei ekkor kerültek nyilvánosságra, s leírhatatlanul nagy hatást gyakoroltak. Radnótinak ezt a korszakát, s különösen e korszak hangvételét József Attila nélkül megérteni lehetetlen. De ugyanígy nem került megfelelő értékelésre Bartók Béla zenei zsenialitása sem.

A probléma mélyén valóban a népi demokrácia s ezzel együtt a népfrontpolitika felfogásmódja rejlik. A harmincas években Lunacsarszkij kezdeményezésére elsősorban Lukács és Lifsic indították meg azt a munkát, amely Marx, Engels és Lenin irodalmi, esztétikai nézeteinek rekonstruálására irányult. Ez a rekonstrukció, mely összhangban állt a szovjet fejlődés szükségleteivel, azt mutatta: a *marxizmus klasszikusai* a kulturális élet egész vonalán a következetes *népkultúra fejlesztése és a realista művészeti megoldások mellett álltak.* A szovjet fejlődésben ez a kutatás a klasszikusok gondolatai segítségével alátámasztotta az egységes nemzeti kultúra megteremtésére irányuló munkálatokat, melynek jelképévé vált a szovjet írószövetség megalakulása és 1934-es kongresszusa. A fejlődésnek azonban ez csupán az egyik oldala volt. Ezzel párhuzamosan — részben Lukács 1928-as „Blum-téziseiből" kiindulva — a népfrontpolitika mint az antifasiszta politika fő jellegzetessége egyre inkább előtérbe nyomult. Később az Internacionálé VII. kongresszusa ezt a politikát a maga teljes szélességében dolgozta ki.

Így állt elő az a szituáció, hogy a népfrontpolitika már Szovjetunióban kidolgozott kulturális vetülete a következőket jelentette: elsősorban el kell vetni

azt az elméletet, mely szerint a polgárságon belül nincsenek éles ellentétek, mely szerint tehát a polgárság a maga egészében reakciós tömböt képezne mind történeti fejlődésében, mind pedig konkréten. Az igazság az ellenkezője. A polgárság igen korán a *citoyen- és burzsoá polgárságra* oszlott és a citoyen-pátosz az antifasiszta népfront körülményei között feléleszthető és eredményesen állítható szembe a valóban dekadenssé vált burzsoáziával. Ebből ismét konzekvensen ered az a gondolat, hogy a nagy polgári irodalom hagyományai objektíve a népfrontpolitika szövetségesei és e szövetség felújítható a citoyen-pátosszal telített modern realista irodalom (Thomas Mann, Martin du Gard stb.) esetében. Ismét logikusan a polgárság nagy vívmányának tekintette ez a felfogás a művészeti *realizmus* mellett a racionalizmust. A nem-realista irányokat s azok irracionalisztikus filozófiai alapjait élesen elutasította.

Nagyon világosan rajzolódik ki történelmileg az, hogy a népfrontpolitikának eme koncepciója mennyire összefűződött azzal az elméleti átlátással, mely megkérdőjelezte a polgárság monolitan egységes reakciós dekadens voltát és ennek helyére a citoyen—burzsoá ellentétet állította. Lukács és Lifsic elgondolása — minden támadás és vita ellenére — végső soron legalábbis elismert felfogás volt a Szovjetunióban egészen a szovjet—német megnemtámadási szerződésig. Ez az önmagában véve világtörténelmileg helyes lépés elméleti reflexében és néhány gyakorlati következményében fontos eredményeket is megkérdőjelezett. A jelen problémát tekintve a szerződés elméleti reflexe (nyilvánvalóan torz és szükségszerű taktikai lépések által meghatározott reflexe) az volt, hogy a polgárság egésze (ld. Chamberlain politikája) akár polgári demokratikus, akár pedig fasiszta módszerekkel operál, végső soron a haladás ellensége. A szocializmus számára viszonylag közömbös: fasizmusról vagy a Daladier—Pétain vonalon politizáló francia polgárságról van-e szó, s ennek látszólagos bizonyítéka az, hogy a müncheni Daladier politika készítette elő a talajt Pétain számára is. Ennek a látszatnak elfogadása eredményezte azt, hogy a népfrontpolitika imént említett felfogását képviselő Lukács—Lifsic elgondolások a támadások pergőtűzébe kerültek, s reprezentatív orgánumuk, a „Lityeraturnüj Krityik" megszűnt. Az történt tehát, hogy a konkrét analízis módszertana háttérbe szorult, s ugyanakkor helyettesítődött a politikának közvetlenül alárendelt — s ennek következtében nem kellőképpen differenciált — ítéletekkel. A háború *antifasiszta* harca azonban ismét aktuálissá tette a citoyen és burzsoá ellentétbe állítását és a felszabadulás után — egészen a hidegháború tényének tudatos felismeréséig — ez a politika ismét központi jelentőségre tett szert. A hidegháború újra csak azt látszott mutatni, hogy a burzsoázia egységesen reakciós tömb és így 1949-ben többek között a Lukács-vita is arra irányult: a burzsoá—citoyen megkülönböztetés létjogosultságát meg kell kérdőjelezni.

Azonban még a 45—49-ig terjedő periódusnál vagyunk. Ebben a korszakban lényegileg a népfrontpolitika citoyen-szövetség jegyében való értelmezése uralkodik. A tempó-kérdés rendkívül lényeges itt, valamint az, hogy miképpen fordítjuk le a népfrontpolitikát a magyar kultúra konkrét történeti kérdéseire. A citoyen-szövetség elgondolásnak megfelelően *a magyar nemzeti szabadságharcok* és *azok kulturális vetületei* kerültek az érdeklődés középpontjába. Így jött létre egy rendkívül mély és a népfrontpolitika szempontjából használható reformkor-értékelés, a szabadságharc citoyen-pátoszának felelevenítése. Ez a gondolatmenet tovább is magába fogadta Ady Endre költészetének leglényegesebb elemeit, s azon túl pedig a népies mozgalom balszárnyának legbecsülete-

sebb indítékait. Ami kimaradt belőle — s itt térünk vissza eredeti problémánkhoz — a magyar kommunista kulturális hagyomány volt. Az elgondolás mélyén valószínűleg az rejlett, hogy a *plebejus demokrácia* megteremtése idején *nem kell még a szocialista realizmusról* beszélni. A kommunista költészet, publicisztika, pedagógia, festészet stb. már a szocialista realizmus igen fontos jegyeit mutatta, és a tempót a kommunista kultúrpolitika, úgy látszik, nagyon mérsékelten igyekezett tartani. A tempó-kérdés azonban csupán vetülete egy ennél fontosabb problémának. Már fejtegetéseink elején említettük hogy a *Horthy-korszak* úgynevezett kultúrpolitikája a kultúrát olyan *melléképítménnyé* tette, mely csupán vékony szálakon függött össze a valóságos társadalmi élettel. A háború közeledte, majd a háborús korszak azonban e téren némi módosítást eredményezett: bizonyos áttörések immár, ha ugyan korlátozottan is, lehetővé váltak. Így például a népies mozgalom reprezentálta ezt az áttörést, amennyiben, különösen fiatal értelmiségi körökben bizonyos tömegbázisa volt. A sajtó és a különböző kulturális intézmények működésében, vitáiban ennek a tömegbázisnak (bármilyen vékony tömegbázis is volt ez) megléte érzékelhető volt. Viszont az a *tömegbázis*, amely a különböző szakszervezetekben, valamint irodalmi társaságokban, szavalóesteken (Vasas Szakszervezet, Vajda János Társaság, Gobbi-esték stb.) József Attila költészete révén kialakult, érthető módon sokkal kevésbé jelződött a Horthy-korszak sajtó- és folyóirat vitáiban. Így főként azok a kultúrpolitikusok, írók, akik a Szovjetunióban éltek, nem élték át ennek a — szintén nem széles — tömegbázisnak alakulását. Így Lukács — különben József Attilát elsősorban példaként felhasználó — „Párt-költészet" c. cikke találkozott ezzel a tendenciával. S nem véletlen, hogy éppen ennek a tömegbázisnak alakulását kísérő Horváth Márton foglalkozott ebben az időszakban konkrétan József Attila költészetével. De több nem történt. Egyszerre volt szó tehát egy már érzékelhető tömegbázis fel nem ismeréséről és annak a kultúrának a kereséséről, melynek mégiscsak van tömegbázisa.

Ezzel azonban a kommunista hagyomány viszonylagos háttérbe szorulásának döntő okát még nem érintettük. József Attila, Derkovits és a többiek egy olyan fejlődés után jelentek meg, mely fejlődésnek a fordulópontját Ady Endre költészete jelentette. Ady költészete modern módon fogalmazza meg a Petőfi hagyományokat, s ugyanakkor ezeknek a hagyományoknak konkrét lehetőségeivel birkózik a XX. századi polgári lét körülményei között. Az Ady két lelke terminus, ahol ezt az ellentmondást Révai megragadja, világosan érzékelteti, hogy számára Ady annyiban rokonszenves, amennyiben a magyar forradalmiság, a 48 hagyományait tudja továbbfejleszteni és ezek jegyében belső harcot vív a modern polgári problematikával. Ami azonban a modern polgári problematikát magát illeti, itt Ady már nem tartozik azok közé a hagyományok közé, melyeket Révai továbbfejlesztendőnek tart. Nem véletlen, hogy Révai Ady-tanulmánya a harmincas években a citoyen-szövetség gondolatát meghirdető népfrontpolitikai elképzelés nyomán született meg, és e tanulmány gondolatai teljes mértékben érvényesültek a 45 és 49 közötti kultúrpolitikában is. Nos, a kommunista költők és művészek, akik a Horthy-korszak idején működtek, már alapélményként élték át ezt a személyiséget kínzóan és gyötrően átható *polgári problematikát*. S nem szabad ezt leszűkíteni arra, hogy Derkovitsnál például a kubisztikus hatások éppen úgy félreismerhetetlenek, mint ahogy Józsefnél Attilánál a szürrealista beütések. Ez a kérdésnek csupán formai oldala. Éppen ezeket a befolyásokat csak abból lehet megérteni, hogy a kommunista művészet, tehát a magyar szocialista realizmus

első nagy korszaka éppen a *személyiség polgári eltorzításának és torzulásának problémáival vívódik*, s *ezen a nyomon* érkezik el a forradalmisághoz, és elevenítheti fel a 48-as hagyományokat.

A valóságos helyzet tehát az, hogy a kommunista művészet belső problematikájában nem volt elszigetelhető a modern egyén, mégpedig a polgári létet átszenvedő individuum problémáitól. Nyilvánvaló, hogy a kommunista művészet áttörte ezt a problémakört és magával az egyén „szenvedésével" kapcsolatban egészében új előjelű művészetet sikerült létrehoznia, mint amit a kor polgári művészete teremtett. De itt a problémafelvetés azonos vonásait tagadni nem lehetett. S így József Attila például hozzátartozik a Petőfi—Ady által kezdeményezett forradalmi vonalhoz, költészete annak új fázisát jelenti. Ennek a költészetnek egész problematikájában *megszüntetve-megőrzött módon* benne van a szürrealista költészet mögött húzódó világnézeti ellentmondásosság, valamint ezzel párhuzamosan a „Nyugat" második nemzedékének számos emberi és költői problematikája. Míg Adynál ez a belső harc egészen nyilvánvaló és egy polgári költőnél még a korszak szemlélete alapján is megengedhető, sőt, szükségszerű, addig igen nagy teoretikus kérdést jelentett ennek a belső vívódásnak felfokozott jelentősége egy proletárköltő esetében. Meg kell említeni azt, hogy Lukács nagyon világosan érzékeli ezt a nehézséget és éppen József Attila példáján bizonyítja, hogy: „a költő — sem egyéni sorsával, sem egyéni élményeivel — nem képes mindig tartani és követni azt a szilárd, a világtörténet menetében, logikájában rendíthetetlen hittel kimért utat, melynek kitűzése és betartása, éppen a legnehezebb időkben oly fontos hivatása és érdeme a pártnak... Lenin, a nagy pártvezér, folyton hangsúlyozza, hogy nincs kiút nélküli helyzet; de ez csak a nemzetek, az osztályok, a pártok társadalmi cselekvésére vonatkozik. És az egyén, a költő, még ha pártköltő is, lehet, sőt kell, hogy dalnoka legyen saját élete kiúttalanságainak is. A költői szabadsághoz hozzátartozik a kétségbeesés szabadsága." (Uo. 303—304.) Lukács tehát észreveszi az itt adódó konfliktust, azonban ez a konfliktus egyúttal a kultúrpolitika egyik konfliktusára is fényt vet. Mialatt Lukács általában ebben az időszakban igen komoly tekintélynek örvend, éppen József Attilával kapcsolatos fejtegetései már ellenállásra találnak. Az előbbiekből következően ez szükségszerű is volt.

d) A „MÁSODIK VONULAT" PROBLÉMÁI

Ugyanakkor midőn kirajzolódik a forradalmi demokratikus történelemfelfogás, amely *Dózsától 1848-on keresztül a népi demokráciáig teremt forradalmi folytonosságot*, s e folyamat tükreként középpontba állítja a Petőfi—Ady—József Attila költészeti vonalat (mint láttuk, József Attila esetében ennek a vonalnak kirajzolódása nagyon is problematikus volt), felmerül még néhány olyan elvi kérdés, amely későbbi nézeteltérések alapjává lesz. Itt elsősorban a második vonulat, valamint az első és második vonulat egymáshoz való viszonyának értékeléséről van szó. Mint ismeretes, a magyar költészet nagy forradalmi vonulata mellett állandóan megjelentek azok a költők, akik részben vagy egészben alátámasztották azt, illetve bizonyos esetekben *más alternatívát* kínáltak. Így jelent meg Petőfi Sándor mellett Arany János, Ady Endre mellett Babits Mihály és József Attila mellett Radnóti, illetve Illyés Gyula költészete. Korántsem irodalomtörténeti kérdésről van itt csupán szó, már csak azért sem, mert Tompa Mihálytól Tóth Árpádig és Juhász Gyuláig még

számos költőt említhetnénk, akinek a forradalmi fő vonalhoz való viszonyát feltétlenül tisztázni kellett és kell. De azért sincs csupán irodalomtörténeti kérdésről szó, mert a probléma felvetése annyit jelent, hogy vajon a népi demokráciában folytatható-e modern módon akár egy Berzsenyi vagy Vörösmarty, vagy Arany stb. költészete. Itt a nézetkülönbségek nem expressis verbis jelentek meg, sőt, maga a kérdés sem vetődött fel ilyen formában. Ennek ellenére Lukács „Százéves Toldi" cikke, valamint Babits „Jónás könyvé"-ről még Moszkvában írott tanulmánya más jellegű *intonációt* adtak a kérdésnek, mint Révai József beszédei. A kérdés tehát ebben az intonatív formában jelent meg. Lukács Petőfit és Aranyt sok vonatkozásban egymás mellé állítja az említett „Toldi"-tanulmányban, különbözőségüket pedig a következőképpen fogalmazza meg: „A költő Arany reálisabb is, irreálisabb is Petőfinél. Reálisabb, mert a paraszt felemelkedése nála nem mese, hanem történelmi múlt, és ezáltal — mindegy, hogy mennyire tudatosan — egyúttal történelmi jelen is. Irreálisabb, mert ezt a múltat és a benne rejlő jelent, a benne rejlő perspektívát, amelynek központi kérdéseit ez az ábrázolás felveti, Arany nem képes felgombolyítani, kibogozni". (Ezután Lukács rátér az Arany János nyújtotta megoldásra, mely Toldit Lajos király udvarába viszi, majd így folytatja:) „Érezte-e Arany János ennek a megoldásnak problematikus voltát? Igen is, meg nem is. Nem, hiszen még Petőfi, aki pedig oly érzékeny volt minden ingadozással szemben, aki oly éberen elítélt minden elhajlást a demokráciától, sem érezte. És ne kívánjunk 1847-ben senkitől nagyobb demokratikus éberséget a Petőfiénél." (Uo. 419.) Lukácsnál tehát világnézeti szempontból is egymáshoz sokkal közelebb kerül Arany és Petőfi, mintsem hogy szembe lehetne állítani őket egymással. A „szordínós" költészet nem feltétlenül és nem sui generis alacsonyabbrendű, mint az, amely közvetlenül a forradalmi cselekvésre apellál.

Természetesen más a helyzet Babits Mihály esetében. A Babits—Ady szembeállítás már a „Nyugat" liberális szárnya részéről megkezdődött, mégpedig Babits javára. Azt hiszem, ha most tisztán a költői értéket vizsgáljuk, akkor ez a szembeállítás tökéletesen megcáfolódik és a „Nyugat" költészetén belül Ady vezető szerepe, valamint totális fölénye vitathatatlan. Ebből azonban semmiképpen nem következik az, hogy Babits helyét a magyar progresszión belül meg kellene kérdőjelezni. Igaz ugyan, hogy a „Jónás könyve" igen komoly önleszámolás volt Babitsnál. Számos tekintetben szembefordulást jelentett korábbi, az izolált énbe defenzív módon zárkózó, de az izoláltságot fájdalmasan átélő egyéniségével. Ady és Babits (bár igen fontos kérdésekben a két költő polaritást jelentett) a *magyar elmaradottsággal* kapcsolatosan inkább *egymás mellett állnak*, mintsem egymással szemben. Nem kell külön szót vesztegetni arra, hogy József Attila és Illyés Gyula költői egyénisége valóban különbözik egymástól. Gyökerében más látásmód, más világfelfogás tükröződik a két költészetben. Az általunk tárgyalt időszakban Révai, aki egyébként sokra becsülte Illyést, még nem állította szembe egymással a két költőt, de hogy gondolkodásának mélyén egy ilyenfajta ellentétpár lehetősége már felvetődött, azt világosan mutatja a következő: később az „Ady nem alkuszik" című tanulmányában Révai ugyan elismeri, hogy a köztudatban élő éllentétpárok a haladás táborán belüli ellentéteket fogalmazzák meg (a tanulmány 1957-ben keletkezett), de rögtön utána hozzáfűzi: „Petőfinél és Aranynál a népiesség, a népi költészet feladatainak különféle felfogása volt az alapja (az ellentétnek — *H. I.*)... Az Ady—Babits ellentét alapvető tartalma a nép-

forradalomra orientálódó költészet és a l'art pour l'art elvét valló költészet kibékíthetetlensége. A József – Illyés ellentét alapja a demokratikus forradalmat szocialista forradalomba átnövesztő, átfejlesztő és a magyar átalakulást polgári demokratikus keretek között megállítani akaró költészet ellentéte." (Révai József: „Válogatott irodalmi tanulmányok", Budapest 1960, 288.)

A fentebb idézett szöveggel kapcsolatban mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy Révai korántsem vulgárisan és antinomikusan kezeli az általa fölállított ellentéteket. Abban is biztos, hogy ezeknek az ellentéteknek általa adott megfogalmazása további elemzésre, korrekcióra szorul. Azonban eme komoly erények mellett arra is gondolnunk kell, hogy a 47—48-as időszakban ugyanezeknek az ellentéteknek egészen más súlya volt, és hogy Révai megállapításainak úgynevezett *„lebontása"* sokkal élesebben jelentkezett, mintsem azt Révai elméletileg fogalmazta. Tulajdonképpen ezeknek az ellentéteknek — melyeknek beható elemzésére lett volna szükség, és arra, hogy az ellentéteken belül legalább olyan erővel munkáljuk ki az azonosságokat — a tradíció értékelésében szimbolikus szerep jutott. Arról az elméleti kérdésről volt szó, hogy ahol a *konkrét forradalmi magatartással párosuló demokratizmus* kimutatható volt, mint követendő hagyományt ismerték el, ahol azonban ez a konkrét forradalmi magatartás a költészeten nem volt leolvasható, ott a hagyomány kétségessé vált. A forradalmi demokratizmus értelmezésében tehát jelentkezett az a probléma, hogy a *forradalmi demokratizmus mögött felsorakozó demokratikus mozgások és demokratikus költészet most különválasztható-e az úgynevezett fő vonulattól.* Ebben a dilemmában Lukács „Százéves Toldi"-ja képviselte határozottan azt az álláspontot, hogy a forradalmi demokratizmus és a forradalmiság általában egy széles népmozgalom élvonalát jelenti, míg a kultúrpolitika Révai, illetve Horváth Márton képviselte vonalán a szélesebb demokratikus mozgás legfeljebb kísérőjelenségnek tűnt.

e) LEHETSÉGES-E TÖRTÉNELMI „VISSZACSATOLÁS"?

Mindez természetesen összekapcsolódott a magyar progresszió már imént említett problémájával is. A progresszión belül felfedezhető szellemi tartalékok heterogenitásuk miatt nagyon is problematikusnak tűntek. A konkrét elemzések híján elmosódott a határ a progresszió valóságos torzulásai és a progresszió felhasználható elemei között. Ez vezetett például oda, hogy *Ferenczi Béni Petőfi* szobra hivatalosan kedvezőtlen fogadtatásra talált és végül maga Ferenczi Béni nem taníthatott tovább a Képzőművészeti Főiskolán. Ez persze csak egyetlen mozzanat, de jelzi az itt adódó ellentmondások mélységét.

Ennél azonban sokkal problematikusabb volt József Attila és a magyar kommunista hagyomány szerepének és jelentőségének megítélése. A kérdés legáltalánosabb körvonalait már az előzőekben megpróbáltam fölvázolni. Azonban nem szabad elfelejteni, hogy az 1945 és 49 közötti időben nem egy, a fejlődés folyamatától elszigetelhető korszakról van szó, hanem már itt jelentkeztek azok a tendenciák, melyek azután 1949-től még erőteljesebben határozták meg a kulturális szemléletet. S a kérdést egyáltalán nem lehet leszűkíteni arra, hogy József Attila elméletileg valóban nem állt a harmincas években minden tekintetben a marxizmus – leninizmus talaján. Másfelől nem szűkíthető le arra, hogy ez részben visszahatás volt a magyar párt szektarianizmusára. ~~Sokkal többről volt itt szó. Elsősorban arról, hogy~~ József Attila költészete a maga egészében reprezentálta mindannak átélését, és mindannak történeti,

valamint költői tudatosítását, amelyről sem ebben az időszakban, sem a későbbiekben a szektarianizmus nem volt hajlandó tudomást venni. (A kétségbeejtő izoláltságból fakadó pszichológiai és filozófiai problémákról.) Eme probléma-negligálás vezetett ahhoz az elképzeléshez a felszabadulás utáni években, mely szerint *vissza lehet csatolni* a magyar kultúrát ahhoz a fejlődéshez, mely a XX. század elején a 18—19-es forradalmakba torkollott, és semmiképpen nem szabad tekintetbe venni a Horthy-korszak ideológiai problematikáját. Említettük, hogy ebben megvolt az a helyes elem, melyet úgy jellemezhettünk: a Horthy-rezsim a valódi kultúrát elszigetelt melléképítménnyé tette annak érdekében, hogy a társadalmi életet egy reakciós álkultúra hassa át. Azonban a valóságos kultúra — noha megsínylette ezt a rákényszerített izolációt, s csak helyenként tudta áttörni — igyekezett egy sor olyan problémának az átvételére, ami a nemzetközi polgári kultúrában valamilyen módon megjelent. Ennek oka részben az volt, hogy a haladás hívei a Horthy-korszak izolációs politikájával szemben továbbra is a „Nyugat" égisze alatt szerették volna az izolációt feloldani (ismeretes, hogy itt programról van szó, s nem csupán folyóiratcímről), emellett pedig (most már a 29-es válság utáni polgári létformába kényszerülve) szükségképpen végig kellett vinniük mindazokat a belső konfliktusokat, amelyek a század húszas éveinek végén és harmincas éveiben a polgári entellektuell lélektanát és vívódásait meghatározták.

Ez tehát szükségszerűség volt. Igaz, hogy problematikus tendenciák keletkeztek belőle, de még a kommunista művészek számára is élet-, gondolkodás- és probléma-talajt jelentett mindez. Így eme belső vívódások nélkül nem lehet megérteni sem azt a József Attila-i gondolatot, mely szerint az emberiségen mint Kosztolányin a rák, „nem egy szörny állam iszonyata rág", s azt a kérdést, hogy „fő-e új méreg, mely közénk hatol, s meddig lesz hely, hol föloldvashatol" — mint ahogy lehetetlen megérteni enélkül Bartók muzsikájának azt a groteszken ellentétes divertimentóját, vagyis szórakoztató jellegét, amely a szórakoztatás világának valami hallatlan keserű szatíráját nyújtja.

A szektariánus értékelésnek tehát nem az volt a hibája, hogy rámutatott a magyar polgári progresszió s általában az irracionalizmus és avantgard hatások negatív következményeire, hanem az, hogy magát a problémát tette zárójelbe, melynek talaján ezek a hatások létrejöttek. Aminthogy a magyar népi demokráciát lehetőleg és minden ízében a 48-as forradalmi hagyományokhoz akarták kötni, mintha közben csak a német és magyar fasiszta métely szakította volna meg a folyamatosságot, úgy — kivételes áttörésektől eltekintve — a magyar kultúrát, különösképpen pedig *a két világháború közötti magyar kultúrát, részben zárójelbe tették*, hogy a folyamatosságot semmi se zavarja. S azért e koncepción belül nem lehetett még a kommunista kultúrát se bekapcsolni a kontinuitásba, mert magának az izolációnak a problémáját mint problémát, mint az egyén magáramaradottságának kínját nem ismerték el, mint egy valóságos problematika szubjektív, s ilyen formában, nem tökéletes tükrözését. Az tehát, hogy Bálint György vagy József Attila átélték Dos Passos regényformájának esztétikai kérdéskomplexumait, hogy Bálint Györgynek, aki minden jobboldali jelenség ellen következetesen harcolt igenis volt jó szava nemcsak Babitsról, hanem Szerb Antalról is, sőt, Németh Lászlóról is — már nem fért bele abba a felfogásmódba, mely ab ovo hamisnak tekintette a polgári avantgard minden kérdésfelvetését.

Így tehát József Attila vagy Derkovits és Bartók művészetének értékelése szükségszerűen volt telítve azokkal a negatívumokkal, amelyek a *könnyű*

visszacsatolás-elképzelést tekintették a történeti alapnak. Nem lehet meg nem küzdeni egy valóságban lejátszódott folyamattal, még akkor sem, ha a folyamat egészében igen sok torz jelenség van. A torzulásokat a kultúrpolitika nem teheti ad acta, nem tekintheti véletlen elcsúszásnak. A megtörtént tehát ebben az értelemben sem tehető meg nem történtté. A Szovjetunióban természetesen ez a fejlődés ilyen formában nem játszódott le, sőt, az 1928-as túltermelési válság egészen más reflexeket váltott ki, mint Nyugaton, ahol a túltermelési válság és következményei, egészen jellegzetes módon, igazolni látszottak a szorongásra épülő világképeket. Azok tehát, akik itt a szovjet példát mechanikusan másolni akarták, ilyen szempontból sem számoltak a történelmi fejlődés menetének feltűnő eltéréseivel.

A dogmatikus történelemszemlélet két egymással összefüggő vonásáról van itt szó. Egyrészt a példaképek mechanikus beállítása és másolása jellemzi ezt a szemléletet, másrészt az az illúzió, hogy a megtörténtet lehet nem tudomásul venni. Ez utóbbi fejeződik ki a visszacsatolás lehetőségének illúziójában. A felszabadulás utáni kultúrpolitika legnagyobb kérdését és nehézségét ebben látom. Ez a nehézség persze nem gátolta meg, hogy a kultúrpolitika egésze (elsősorban a helyes népfrontpolitika koncepciója következtében) *felsorakoztassa maga mellé a haladó magyar értelmiséget.* Ezt elérte mindenekelőtt azáltal, hogy tudott apellálni a nemzeti hagyományokra, mégpedig a legpozitívabb nemzeti hagyományokra, továbbá megszüntette az igazi kultúra Horthy-korszakbeli elszigeteltségét és a kultúrát bekapcsolta a nemzeti élet áramkörébe. Azonban — noha ez a vívmány a harmincéves fejlődés folyamán lényegileg megmaradt minden periódusban — az előbb kifejtett problémák, megoldatlanságok sok későbbi nehézség forrásaivá váltak. A visszacsatolásos elképzelés sok szempontból fölerősödött, és éppen a visszacsatolásos elképzelés *szűkítette a kulturális fejlődés lehetőségeit szélességben és mélységben egyaránt.* Ide tartozik egy máig sem megoldott kérdés, nevezetesen a pedagógus réteg problémája, melyben — az erőfeszítések ellenére is — a mai napig érzékelhető a felszabadulást követő korszakban kialakult helytelen tendencia hatása.

Látszólag a pedagóguskérdés kapcsán csupán gazdasági nehézségekről van szó, valójában egy igen fontos és az előbbiekhez kapcsolódó *szemléleti* problémáról. A pedagógusokat a Horthy-korszak hivatalnoki-adminisztrátori színvonalra süllyesztette le. Rendkívül erős volt ezen a rétegen belül a reakciós világszemlélet hatása, és így csak kivételes esetekben vállalhatta azt a szerepet, hogy a magyar kultúra igazi értékeit közvetíthesse a nemzeti élethez. Ez a szituáció a reakciós politika következménye volt, valamint azoknak az ideológiai faktoroknak az eredménye, amelyekről már szóltunk. A felszabadulás után, amikor a kultúrának a nemzeti élet vérkeringésébe való bekapcsolása volt a feladat, ezt korlátoztuk a sajtóra, a tömegkommunikációs eszközökre. Később intézményszerűen a Magyar Tudományos Akadémia vállalta a tudománynak az egész társadalmi életbe való bekapcsolását. A pedagógusok igen fontos közvetítő szerepének hangsúlyozása ugyan állandóan megtörtént és megtörténik, azonban ami a valóságot illeti, akkoriban ez az elnapolt és később magától megoldódó kérdések csoportjába sorolódott. Ezt indokolja e réteg viszonylag nagy száma, továbbá a Horthy-korszak teremtette hivatalnoki magatartás is, mely így ellenállási gócot nem teremtett a pedagógus rétegen belül a népi demokráciával szemben, de egészében — itt hatalmas értelmiségi tömegről van szó — alig tette alkalmassá ezt a réteget valódi kulturális feladatának betöltésére. Innen származott az a nehézség, hogy a későbbiekben

is, sőt mindmáig elnyúlóan, e réteg számára elsősorban a hivatalnoki keretek adódnak, illetve az irányitásban ezt értékelik. Minden konkrét fejlődés és elvi szempont ellenére is ez a munkamódszer gyakorlatilag megmaradt. Így természetszerűen a pedagógusok közül sokan akadnak, akik vállalják a kor szocialista kultúrájának korszerű továbbvitelét és bekapcsolását a nemzeti életbe, de a pedagógustársadalom egésze igen sok esetben még a hivatalnoki, adminisztrátori szinttel méretik és így magunk akadályozzuk azt, hogy valóban sikerüljön sokoldalúbban átvinni a tartalmas szocialista kultúrát ez úton is a társadalmi élet egészébe. Mindez kifejeződik a különböző anyagi és erkölcsi megbecsülés körüli problémákban, a pedagógus pályáról való tömeges elvándorlásban stb. Mint látható, itt ismét csak egy múltbeli nehezék fel nem számolásáról van szó, vagy következetlen felszámolásáról, ahol is a következetlenség már a felszabadulás utáni első időszakokat is jellemezte.

f) KÖVETKEZTETÉSEK

Mindebből elméletileg tulajdonképpen két problémát látok ma is nagyon megszívlelendőnek. Az egyik az, hogy mindenféle visszacsatolási lehetőség *történelmileg illúzió.* A megtörténteket nem lehet meg nem történtté tenni, akárhogy értékeljük is azokat. A legfontosabb azonban ezen az értékelésen belül, hogy megtörtént voltukat elismerjük. A de strigiis quia non sunt a boszorkányokra valóban vonatkozik, de a történelemre és szellemi hatások történetére még akkor sem vonatkozik, hogyha azokban a misztikus elemek szerepet játszottak vagy akár domináltak is. Boszorkányok ugyan nem léteznek, de a boszorkányokról való képzetek léteztek, s amint az égi család nem létezik, azért a földi család mégiscsak társadalmi értelemben szükségszerűen teremtette meg a képzetét. Más szóval semmiféle szempontból nem helyes a történetiség és a történeti fejlődés konkrét elemzésének elhanyagolása.

De ugyanilyen fontos a másik következtetés is. A haladás és reakció harca a kulturális élet valóságában nem csupán ott dől el, hogy megszületik-e egy magasrendű kultúra vagy sem, hanem az a kérdés, hogy a kultúra, mely már megszületett vagy születőben van, mennyire *tudja áthatni a nemzeti életet.* Ezen a területen — mint ahogy a legutóbbi közművelődési állásfoglalás is jelzi ezt — rendkívül jelentős feladatai vannak azoknak az intézményeknek, rétegeknek és módszereknek, melyek segítségével a megszülető kultúra áthathatja a széles néptömegeket. A felszabadulás utáni kulturális fejlődés első etapja ebben a tekintetben döntő fordulatot hozott, s ennek a döntő fordulatnak elmélyítésén munkálkodunk azóta is.

Végezetül megemlítem még: az általam említett ellentmondások nagy része egy későbbi időszakban jelent meg a felszínen is, s tulajdonképpen ezek az elvi ellentmondások árnyalták az 1949 utáni korszak — most már tudatosan a proletárdiktatúra elveit képviselni kívánó — kultúrpolitikáját. Ebben az értelemben sem tűnt el tehát a történelem. Ezekre az ellentmondásokra kellett választ találni, új körülmények között, s mivel az ellentmondások igen széles összefüggéshálózaton alapultak, az 1945 és 49 közötti periódus eredményei, értékei és félmegoldásai, tévedései vagy problémaelnapolásai a későbbiekben más formában jelentkeztek. Ez azonban már újabb fejtegetések tárgya lenne.

FORRADALOM ÉS KOMMUNISTA POLITIKA A FELSZABADULÁS UTÁN

SZABÓ BÁLINT

A nemzetközi tapasztalatokkal összhangban a magyarországi forradalmi mozgalom története is bizonyítja, hogy különböző időszakokban a proletariátus harca más és más formát ölt s a munkáshatalom is különböző formában valósulhat meg. 1919-ben a munkáshatalom Magyarországon is a tanácsrendszerben öltött testet, míg a második világháború után népi demokratikus rendszer jött létre; a népi demokrácia a munkáshatalom új formája lett.

A formák különbözősége — mint korábban erre már rámutattunk* — a nemzetközi küzdőtéren kialakult erőviszonyokkal, az osztályharc feltételeinek változásával függ össze. Erre mutat az is, hogy a tanácsrendszer a szocialista világforradalmi folyamat első, míg a népi demokratikus rendszer e folyamat második szakaszának felel meg. Bár a forradalom feltételeit e két szakaszban azonos vonások is jellemzik: mindkét szakasz az imperializmus válságának talaján, világháború körülményei között bontakozott ki, az osztályharc feltételei lényegesen különböztek egymástól. Mindenekelőtt arra kell rámutatni, hogy az orosz munkásosztálynak 1917-ben az első rést kellett ütnie a világkapitalizmuson, elsőnek kellett széttépnie az imperializmus láncát. A szocialista világforradalom első szakaszának kezdetén a tőkés termelési mód objektív törvényszerűségei világméretekben még osztatlanul hatottak, az orosz munkásosztálynak súlyos harcok árán, éles osztályütközetek során sikerült hatalmát megvédeni és megszilárdítani. A szocialista világforradalom második szakasza viszont olyan körülmények között bontakozott ki, amikor a föld egyhatodán már győzött a szocializmus, a szovjet állam egyre nagyobb befolyást gyakorolt a világhelyzet alakulására. A nemzetközi erőviszonyokban bekövetkezett változások a forradalom menetére, ütemére szükségszerűen kihatottak, Lenin szavaival szólva a szocializmusba való lassúbb, óvatosabb és rendszeresebb átmenetet tették lehetővé és szükségessé is. Másfelől az a tény, hogy a fasizmus színrelépésével az imperialista reakció szélsőséges formákat öltött, s ezzel összefüggésben a demokráciáért folyó harc mindinkább monopoltőkeellenes tartalmat kapott, az osztályerők számottevő átcsoportosulásához vezetett. Lehetővé vált, hogy a munkásosztály a maga szocialista osztálycéljait új módon, szervesebben és elevenebben kapcsolja össze a nem proletár rétegek törekvéseivel. Olyan helyzet állt elő, hogy a munkásosztály még a hatalom teljes meghódítása előtt befolyását a nemzeti élet egészére kiterjeszthette, a társadalom óriási többségét a maga vezetése alatt egyesíthette. Ez szorosan összefüggött

* A tanulmány a szerző korábbi munkáinak felhasználásával készült. Angolul megjelent: „Acta Historica" 20, 1974.

azzal, hogy az imperialisták által kirobbantott második világháború jellegében jelentősen különbözött az első világháborútól: a háború igazságos, felszabadító háborúvá változott.

A felszabadító, antifasiszta küzdelemben fejlődött ki a népfront, amely a munkásosztály vezetésével tömörítette a parasztságot, a haladó értelmiséget és minden náciellenes nemzeti erőt. A népfront az antifasiszta függetlenségi harc befejezése után is fennmaradt, s a forradalom továbbfejlődése során is fontos szerepet játszott a haladó erők tömörítésében. A második világháborút követő új nemzetközi helyzetben, a népfrontpolitika folytatása, kiteljesedése eredményeként vált lehetővé, hogy a munkásosztály széles szövetségi rendszerben, fokozatosan, a legtöbb országban békés úton vigye győzelemre a szocialista forradalom ügyét.

A közös vonások mellett a forradalom fejlődése az egyes országokban sajátos vonásokat is felmutatott. Az országok nagy részében az antifasiszta mozgalom az elnyomók elleni fegyveres harccá, felszabadító háborúvá fejlődött, a forradalom viszonylag gyorsan bontakozott ki. Más országokban az ellenállás csak a háború végén erősödött meg, s a forradalmi erőknek csak a háborút követő években sikerült a hatalmat szilárdan megragadni. Voltak országok, ahol a forradalmi hatalom az egypártrendszerű népfront keretei között szilárdult meg, másutt — az országok többségében — a munkásosztály többpártrendszer viszonyai között teremtette meg hatalmát és kezdett hozzá a szocializmus építéséhez.

E különbségek az egyes országok történelmi múltjával, a háború során játszott szerepükkel, a belső osztály-erőviszonyok alakulásával függtek össze.

Magyarországon a forradalom sajátos módon indult el. Egyfelől a magyar ellenállási mozgalom nem vált olyan erővé, hogy az antifasiszta háborúban jelentős szerepet játsszon, Magyarországon nem került sor nemzeti fegyveres felkelésre. Másfelől viszont a forradalom a felszabadulás után viszonylag gyorsan és mélyenszántóan bontakozott ki, rövid hetek-hónapok alatt százezrek sorakoztak fel az új népi hatalom mellé, váltak annak aktív építőivé. A forradalom gyors kibontakozásában döntő szerepet játszott, hogy hazánkat a Szovjetunió hadserege szabadította fel a fasiszta elnyomás alól. Ez azonban önmagában nem ad magyarázatot a második világháborút követő magyar fejlődés kérdéseire. Hisz voltak olyan országok, ahol a Szovjetunió felszabadító tette nem vezetett a forradalom gyors kibontakozásához, másutt viszont a forradalmi folyamat már a felszabadulás előtt jelentősen előrehaladt.

A forradalom fejlődését Magyarországon jelentősen befolyásolta, hogy hazánk azon országok közé tartozott, amelyeket a hitleri Németország nem nyíltan, nem katonai megszállás útján igázott le (erre csak a háború utolsó időszakában került sor, akkor is, mivel Horthy a helyén maradt, a függetlenség látszatát még sikerült megőrizni), hanem szövetség formájában. Az ország gazdasági leigázása is viszonylag lassabban és főként burkoltabb formában ment végbe, mint azoknak az országoknak a többségében, amelyeket a fasiszta német hadsereg a háború első időszakában megszállt. Ehhez járult a „vértelen" területgyarapítás. Magyarország a bécsi döntések révén jelentős területekhez jutott, úgymond a trianoni békeszerződés igazságtalanságait Hitler segítségével küszöbölték ki. Mindez igen fontos következménnyel járt. Míg Európa legtöbb országában a nemzeti érdek: a területi integritás, az ország függetlensége, a nemzeti lét, tehát a tényleges érdekek egybeestek a

náciellenes harc követelményeivel, addig Magyarországon a valóságos nemzeti érdek elhomályosult, az események nagy tömegek tudatának nacionalista megfertőzését tették lehetővé. A nemzeti érdek összefüggése a Hitler-ellenes antifasiszta küzdelemmel csak később tudatosult.

Sajátosan befolyásolta az eseményeket az is, hogy Magyarországon egyszer már győzött a munkáshatalom. Rettegés egy újabb proletárforradalomtól nemcsak a burzsoázia, hanem számottevő kispolgári réteg magatartását is befolyásolta, bizonyos vonatkozásokban nehezítette a népfrontpolitika térhódítását, egy széles körű demokratikus antifasiszta front létrehozását. Nem szabad továbbá megfeledkezni arról sem, hogy 1919 után a magyar progreszszió erőit — mindenekelőtt a haladás legkövetkezetesebb képviselőit: a kommunistákat — kérlelhetetlenül üldözték, megtizedelték, bebörtönözték, emigrációba kényszerítették. Mindez gátolta a fasizmus ellen harcolni kész erők megszervezését, a fegyveres nemzeti ellenállás kibontakozását.

A magyar történelmi múlt azonban nemcsak olyan hatással volt az események alakulására, hogy nehezítette az antifasiszta fegyveres harc, nemzeti méretekben szervezett ellenállás kibontakozását, hanem az uralkodó körök politikájának teljes kompromittálódása révén, valamint jelentős forradalmi tradíciók hatásaként is, a felszabadulás teremtette új helyzetben meg is könnyítette a forradalmi erők fellépését és gyors térnyerését.

A nagytőkés, nagybirtokos osztályok, amelyek saját imperialista céljaiktól és szovjetellenes terveiktől vezettetve álltak a nácik mellé, a végsőkig kiszolgálták a hitleri Németországot. Még akkor sem voltak képesek arra, hogy ténylegesen szakítsanak vele, amikor a háború kimenetele már eldőlt, s a saját uralmuk átmentése szempontjából sem volt más alternatíva, mint a nácikkal való tevőleges szembefordulás. Ez olyan következménnyel járt, hogy a felszabadulással a reakciós uralkodó körök minden támaszuktól elestek; nemcsak elnyomó apparátusuk semmisült meg, hanem politikai pártjaik és szervezeteik is szétestek, és gyakorlatilag teljesen akcióképtelenekké váltak. A paraszti-kispolgári tömegek s politikai képviseletük is egy ideig tanácstalanul szemlélték az eseményeket; csupán a szervezett munkásság, a városi és falusi proleteriátus volt képes a cselekvésre, többségükben azok a társadalmi rétegek és csoportok, amelyekben az ellenforradalmi időszakban mindvégig elevenen élt az első munkáshatalom, a Magyar Tanácsköztársaság emléke. Ezek az erők gyorsan megszerveződtek, öntevékenyen, a dolgozó tömegek érdekében, forradalmi módon cselekedtek. Az új helyzetben kitűnt, hogy a kommunista eszmének szinte valamennyi helységben jelentős számú hívei vannak, a forradalom erői Magyarországon minden üldözés dacára léteznek, s megszerveződve, a kizsákmányoló osztályok által előidézett nemzeti katasztrófa körülményei között, a társadalom vezetésére egyedül képesek.

Népi demokratikus forradalmunk kibontakozása is igazolja, hogy a magyar történelemben — mint erre Kádár János „A magyarországi osztályharc tapasztalatából" c. cikkében rámutatott[1] — különös élességgel áll szemben egymással kétféle hagyomány: a forradalomé és az ellenforradalomé. A magyar proletariátus elsőnek követte a Nagy Október példáját, de itt volt az első és leghosszabb tartamú fasiszta diktatúra is. A forradalom erői súlyos veszte-

[1] Lásd Kádár János: „A szocializmus teljes győzelméért", Kossuth, Budapest 1962, 39—40.

ségeket szenvedtek, szervezettségük az elnyomás viszonyai között nem tudott a kellő színvonalra emelkedni, de a felszabadulás új viszonyai között gyorsan megszerveződtek és az első pillanattól kezdve nagy történelemformáló erőként léptek fel.

A forradalom tehát sajátos viszonyok közepette és sajátos módon bontakozott ki Magyarországon. A nagytőkés-nagybirtokos hatalom szétzúzásában a döntő szerepet nem a magyar nép forradalmi erői, hanem a magyar munkások és parasztok osztálytestvérei: a szovjet munkás-paraszt állam fegyveres erői játszották. A forradalom fejlődését 1944 után segítette Magyarországon az is, hogy a szomszédos országokban a munkásosztály vezető szerepe megszilárdult és mélyenszántó forradalmi átalakulás vette kezdetét egész Kelet-Európában. Ugyanakkor a forradalom, az új népi hatalom, mint a többi országokban, Magyarországon is, az osztályellentétek kiéleződésének folyománya, s mint ilyen a belső forradalmi erőknek, a magyar munkásosztálynak és szövetségeseinek a műve volt.

*

Mint ahogy a forradalom feltételei között mindenkor számításba kell venni a külső feltételeket, amelyek a konkrét viszonyoktól függően kedvező vagy kedvezőtlen befolyást gyakorolhatnak egy ország forradalmi mozgalmára, ugyanúgy a forradalom jellegének vizsgálatánál sem lehet a nemzetközi összefüggések vizsgálatától eltekinteni. Vagyis a forradalom jellegét nem lehet pusztán az adott ország belső fejlődéséből levezetni és megérteni. Ezért mindenekelőtt arra kell rámutatni, hogy a nemzetközi erőviszonyokban, az osztályharc feltételeiben a 30-as évekre bekövetkezett változások szükségszerűen rányomták bélyegüket minden ország forradalmi mozgalmára, majd a forradalmak egész menetére is. A második világháború idején Európában minden forradalom a Hitler-ellenes nemzeti felszabadító, antifasiszta harcban fogant, mindegyiküknek az volt a legjellemzőbb vonása, hogy a fasizmus megsemmisítéséért folyó világméretű küzdelemben és a Szovjetuniónak a fasizmus felett aratott győzelme eredményeként, egy nemzetközi méretű forradalmi válság részeként érlelődött meg és bontakozott ki. A háború előtt és alatt kibontakozó demokratikus mozgalom, a népfront vezetője a munkásosztály, a kommunista párt volt, s széles osztályszövetségen alapult. Ez a mozgalom az első időszakban nemzeti, demokratikus, antiimperialista és antifasiszta (és természetesen, ahol feudális maradványok voltak, ott antifeudális) feladatokat tűzött maga elé. A harc a burzsoázia legreakciósabb szárnya ellen folyt, ennyiben tőkeellenes volt, de nem tűzte ki közvetlen célul a tőkés rendszer felszámolását, a szocialista társadalom megteremtését.

Magyarországon, ahol pedig már egyszer győzött a munkáshatalom, a második világháború idején szintén demokratikus forradalom érlelődött. A nemzetközi erőviszonyok mellett az ország belső helyzetéből is ez következett. A Tanácsköztársaság megdöntése után hatalomra jutott ellenforradalmi rendszer nemcsak az első proletárdiktatúra szocialista vívmányait semmisítette meg, hanem visszaállította a feudalizmus számos örökségét, mindenekelőtt a feudális eredetű nagybirtokrendszert, a kizsákmányolás egyes félfeudális módszereivel együtt. A dolgozó tömegeknek jelentős részét teljesen megfosztották politikai jogaitól, a munkásosztály forradalmi pártját illegalitásba kényszerítették és kíméletlenül üldözték mindazt, ami haladó volt. A nagy-

birtok a fasizmus talaján állította vissza egyszer már elvesztett hatalmát azzal összefonódva állta útját a további fejlődésnek. Mindez erőteljesen gátolta a proletariátus forradalmi alapon történő szervezését, osztályharcának minden irányú kifejlődését, végső soron lehetetlenné tette a munkásosztály átmenetek nélküli teljes felszabadítását.

A második világháború idején Magyarországon érlelődő demokratikus forradalom azonban — bár feladata volt a félbemaradt polgári demokratikus átalakulás befejezése — jelentősen különbözött bármely polgári demokratikus forradalomtól. E különbség mindenekelőtt abban foglalható össze, hogy míg a korábbi polgári demokratikus forradalmak éle a feudalizmus, a feudális csökevények ellen irányult, addig a második világháború időszakában a demokratikus forradalom a kapitalizmus általános válságának talaján bontakozott ki, és fő feladata a fasiszta elnyomás felszámolása volt. A forradalom természetesen nemcsak az országot elnyomó imperialista hatalom, a hitleri Németország, nemcsak a feudális maradványok, hanem szükségszerűen a német fasiszták magyar kiszolgálói, a nagybirtokos osztály mellett a nagytőke, tehát a hazai burzsoázia legreakciósabb szárnya ellen is irányult. Bár a harc a nagytőke ellen általános demokratikus jelszavakkal folyt, s a forradalom kibontakozásának kezdetén nem került előtérbe, mégis az antifasiszta, antimonopolista feladatok elmélyítették a forradalmat, elkerülhetetlenül bizonyos szocialista elemeket vittek a napirenden levő demokratikus forradalomba. Ezért beszélünk új típusú: népi demokratikus forradalomról.[2]

A magyar kommunisták a Komintern történelmi jelentőségű VII. kongresszusának útmutatásai alapján helyesen ismerték fel és határozták meg a napirenden levő forradalom jellegét. Rámutattak, hogy napirenden egy demokratikus átalakulás van, ugyanakkor azt is hangsúlyozták, hogy az adott viszonyok között a feudális maradványok megsemmisítését, mindenekelőtt az agrárviszonyok demokratizálását a fasizmus elleni harc követelményeinek kell alárendelni. „A fasizmus elleni harc és a nemzeti függetlenség védelmének feladata — írta Révai József az új politikai irányvonalat, a népfrontpolitikát legátfogóbban elemző munkájában 1938-ban — nem egyszerűen azt jelenti, hogy a régi demokratikus feladatokhoz most *még egy* újabb járult, hogy a földkérdés, a választójog, az egyesülési szabadság stb. mellett *eggyel több* demokratikus feladatot kell megoldani. Azt jelenti, hogy az *egész harci terep* más lett, *az osztályok csoportosulása* megváltozott és ezért a régi demokratikus feladatok is új megvilágítást, bizonyos mértékben új tartalmat is nyertek a fasizmus elleni harc fő feladatának alárendelve."[3]

Ugyanitt mutatott rá Révai arra is, hogy a napirenden levő demokratikus forradalom túl fogja lépni a polgári demokrácia hagyományos kereteit. „Az átalakulás jellege annyiban lesz több, mint polgári demokratikus — írta Révai József —, amennyiben a nép ellenségei elleni harcban nem fog visszariadni attól, hogy az egész nép érdekében belenyúljon a monopoltőke tulajdonviszonyaiba, amennyiben a szocialista munkásság lesz legmegbízhatóbb, egszervezettebb, legéberebb, legtettrekészebb támasza, más szóval: vezető reje."[4]

[2] Részletesen lásd Szabó Bálint: „Forradalmunk sajátosságai 1944—1948", Kossuth, Budapest 1962.

[3] Révai József: Marxizmus és népiesség; „Marxizmus, népiesség, magyarság", Szikra 1949, 253.

[4] Uo. 326.

A párt, természetesen, amikor egy antifasiszta demokratikus átalakulásra vett irányt, ezt a politikát nem választotta el a szocializmusért való harctól. Hangsúlyozta, hogy a demokratikus és szocialista feladatok egy adott helyzetben összefonódhatnak, s a konkrét történelmi helyzettől függ, hogy már a demokratikus átalakulás feladatainak megoldása közben mekkora lépéseket lehet tenni a szocializmus irányába. Másszóval a párt, annak vezetői kezdettől fogva felvetették a népi demokratikus forradalom szocialista forradalommá fejlesztésének a gondolatát, bár a 30-as években még nem látták, nem is láthatták magának az átnövésnek a módját, mértékét, formáját. Leszögezték: a marxistáknak arra kell törekedniök, hogy a fasizmus és a feudális maradványok megsemmisítése úgy menjen végbe, hogy az egyben „a társadalmi fejlődés magasabb lépcsőfokához alkosson átmenetet". Viszont — mint mondották — az általános történelmi helyzettől függ, hogy „e törekvés tartalma, módja, formája" milyen lesz.[5]

A kommunista párt vezetői a 40-es évek első felében, a háború alatt is behatóan foglalkoztak az átalakulás várható jellegével, a párt politikájának elméleti megalapozásával. Közben sokoldalúan elemezték a történelmi múlt, különösen az utóbbi évszázad magyar történelmének tanulságait, a nemzetközi munkásmozgalom és a magyar kommunista mozgalom tapasztalatait. Ily módon az a politikai irányvonal, amely a felszabadulás idején és az azt követő néhány évben is a cselekvés vezérfonalául szolgált, tudományosan megalapozott irányvonal volt, magában foglalta az előző évtizedek, egy negyedszázad küzdelmeinek minden értékes tapasztalatát. A párt a háború időszakában nemzeti demokratikus forradalomra vett irányt, olyan demokratikus átalakulásra, amelynek kiindulópontja és kezdetben fő feladata — a nemzeti demokratikus állam megteremtése és a Hitler-elleni függetlenségi harc volt. Az ország gazdasági-társadalmi rendjének forradalmi demokratikus átalakítása e fő feladatnak alárendelve, fokozatosan valósul meg.

Ez az irányvonal jutott kifejezésre abban a programjavaslatban is, amelyet a párt 1944 novemberében tárt a nyilvánosság elé. A program első feladatként a fasiszta Németországgal való szembefordulást, a Vörös Hadsereg felszabadító küzdelmének támogatását jelöli meg. A továbbiakban követeli, hogy a hazaárulók, a háborús bűnösök népbíróság előtt feleljenek tetteikért. Feladatul tűzi minden fasiszta szervezet feloszlatását, a demokratikus jogok biztosítását, a közélet, a közigazgatás, oktatás megtisztítását a fasiszta mételytől. Egyik fő követelése széles körű földreform végrehajtása, továbbá a kartellek és nagybankok állami ellenőrzése, a bányák köztulajdonba vétele. A javaslat demokratikus külpolitikát követel és szorgalmazza az Alkotmányozó Nemzetgyűlés mielőbbi összehívását, Ideiglenes Kormány létrehozását, a Függetlenségi Front pártjainak részvételével. A párt a legszélesebb nemzeti összefogás megteremtését tűzte ki célul; a fő csapást a Hitler-bérenc, nyilas erőkre mérte s hajlandó volt együttműködni még azokkal a horthysta erőkkel is, akik szembefordultak a nácikkal. E program alapját képezte az új kormányzat létrejöttének, a forradalom kibontakozásának.

Az események, amelyek 1944 végén kibontakoztak, a legteljesebben igazolták, hogy a Magyar Kommunista Párt helyesen értékelte a napirenden levő átalakulás jellegét, programja, egész politikája megfelel az adott viszonyok követelményeinek. A helyes politikai irányvonal nagy szerepet játszott

[5] Uo. 259.

abban, hogy a kommunista párt viszonylag rövid idő alatt nagy tömegbefolyásra tett szert, és a párt vezető szerepet játszott a felszabadulást követő társadalmi átalakulásban.[6]

A forradalom 1944 szeptember végétől, az ország felszabadítása nyomán, azzal párhuzamosan bontakozott ki. A fasiszta államgépezet döntő része a hadműveletek során megsemmisült, a régi államapparátus szétesett, megbénult. A nagytőke és nagybirtok hatalmát ideiglenes forradalmi hatalom, osztálytartalma szerint a munkásosztály és a parasztság forradalmi demokratikus diktatúrájának egyik válfaja váltotta fel. Ezt testesítették meg a felszabadulás után helyileg megalakult nemzeti bizottságok és más népi szervek: üzemi bizottságok, földosztó bizottságok, az államapparátus demokratikus újjáalakítására létrehívott igazoló bizottságok, majd az 1944 decemberében létrejött Ideiglenes Nemzeti Kormány, amelyben a háború alatt létrejött Függetlenségi Front pártjainak képviselői, valamint a németekkel szembefordult horthysták egy csoportja vettek részt.

E hatalom, mint ahogy maga a forradalom is szélesebb osztálybázisra támaszkodhatott, mint a korábbi demokratikus forradalmak (és a Lenin által vázolt forradalmi demokratikus diktatúra), ugyanakkor az új forradalmi hatalom kezdettől fogva radikálisabb volt; csapást mért nemcsak a nagybirtokra, hanem a nagytőkére is. Gazdaságilag ekkor a legsúlyosabb csapást a volt uralkodó osztályokra a földreform mérte, amelynek során elkobozták a hazaárulók földbirtokát teljes egészében, kisajátították a nagy egyházi és világi birtokokat. Ez az intézkedés csapást mért a tőkésosztályra is, mindenekelőtt a banktőkére. Gazdasági és politikai hatalmában korlátozta a tőkét az üzemi bizottságok megalakulása és működése révén a munkásellenőrzés megvalósítása az ipari, bánya- és kereskedelmi vállalatok egész tevékenysége felett. A volt uralkodó osztályok politikai szervezetei szétestek, a dolgozó tömegek szervezkedése elől az összes akadályok elhárultak; a demokratikus szabadságjogok gyakorlását semmi sem korlátozta. Az Ideiglenes Kormány hadat üzent a fasiszta Németországnak, Magyarország átállt a szövetséges antifasiszta hatalmak oldalára. Mindez alapvető forradalmi változást eredményezett. Nagyrészt teljesültek azok a követelések, amelyeket a 30-as években és a háború alatt bontakozó demokratikus mozgalom maga elé tűzött, s amelyeket mint akcióprogramot a kommunista párt magáénak vallott. Mindez egyben azt is jelentette, hogy 1945 tavaszán a forradalom fejlődésének új szakaszához érkezett el.

*

A forradalom fejlődésében kibontakozó új szakasz jelentős mértékben összefüggött azzal, hogy az ország egész területe felszabadult a fasiszta elnyomás alól, majd röviddel ezután a hitleri Németország teljes vereséget szenvedett. Ezzel lekerült a napirendről a legkülönfélébb társadalmi rétegeket (köztük antagonisztikus osztályerőket is) összetartó fő feladat, a nemzeti felszabadító harc, a fasiszta Németország, az imperialista hódító elleni küzdelem. Az új hatalom az egész ország területére kiterjedt, s mint említettük az alapvető

[6] A párt tömegbefolyásának alakulását mutatja, hogy a felszabadulás után rövid hetekhónapok alatt nagy tömegpárttá szerveződött. Míg az illegalitásban mindössze néhány ezer szervezett tagot számlált, addig 1945 májusában taglétszáma elérte a 150 ezret, 1945 végére pedig meghaladta a félmilliót. A párt szervezeti fejlődéséről lásd: „Legyőzhetetlen erő", szerk. Erényi Tibor, Rákosi Sándor, Kossuth, Budapest 1968.

demokratikus követelések is megvalósultak. Az ország fejlődésének homlok terébe objektíve a demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövése került. Nemcsak a még megoldatlan demokratikus feladatok megvalósulása, hanem a már megszerzett, demokratikus vívmányok megtartása is az átnövés sikerétől függött. A fejlődés szocialista perspektívája szükségszerűen közelebb vitte egymáshoz a kizsákmányoló osztályok különböző csoportjait. Azok az ellentétek, amelyek a háború és a német fasiszta megszállás idején az uralkodó osztályokat ideiglenesen megosztották, háttérbe szorultak vagy létalapjukat vesztették, s az azonos cél: a tőkés rend fenntartása, a különböző csoportokat összefogásra késztette. A munkásosztály és élcsapata, a kommunista párt ettől az időtől kezdve mindinkább szembe találta magát nemcsak a nagytőkés-nagybirtokos reakcióval, hanem a városi és falusi burzsoázia egészével, a volt szövetségesek egy részével is. A Nemzeti Függetlenségi Front jobbszárnya mindinkább eltávolodott a népi balszárnytól, és lényegében egy frontba került a nemzeti összefogáson eredetileg kívül álló nagytőkés, nagybirtokos reakcióval. Ezzel együtt kibontakozik a harc a hatalom kizárólagos birtoklásáért egyfelől a munkásosztály, másfelől a burzsoázia között.

Az objektív viszonyokban, az osztályharc feltételeiben bekövetkezett változások nem érték váratlanul a munkásosztály forradalmi pártját, a kommunista pártot. A párt vezetősége tudatában volt annak, hogy viszonylag rövid idő alatt szükségszerűen kiéleződnek az ellentétek a nemzeti összefogáson belül is, s hogy a munkásosztály szembekerül azok egy részével is, akik az antifasiszta függetlenségi harc meghatározott viszonyai között, meghatározott célokért hajlandók voltak támogatni a munkásosztályt, ideiglenes szövetségre léptek a kommunista párttal.

A párt vezetői azonban nemcsak számítottak a helyzet ilyen alakulására, hanem már 1944 végén elméletileg helyesen körvonalazták a forradalom fejlődésének távolabbi perspektíváit is. Mind az emigrációból hazatért vezetők körében, mind az itthon, illegalitásban dolgozó Központi Bizottság tagjai között utat tört magának az a felismerés, hogy a második világháborút követő új viszonyok között, amikor is a Szovjetunió tekintélye és befolyása a nemzetközi küzdőtéren nagyra növekedett, a munkásosztály, a kommunista pártok pedig az országok sorában a nemzeti megújhodás élére kerültek, lehetőség van arra, hogy új módon és formában haladjon népünk a szocializmus felé. „Ha mi, kommunisták — mondotta erről 1945 februárjában Révai József — birtokon belül vagyunk és döntő befolyással rendelkezünk az államhatalom szerveire, akkor egyáltalán nem kell nekünk arra törekednünk, amire az orosz munkásosztály törekedett egy negyedszázaddal ezelőtt, hogy szembeforduljunk a demokráciával és a polgári demokráciával vívott harcban vigyük győzelemre a szocializmust . . . ha a magyar népnek sikerül biztosítania a Szovjetuniónak a támogatását, akkor a mi népi demokráciánk segítségével egész más utakon és módszerekkel közeledhetünk ahhoz a célhoz amiért 1918—1919-ben harcoltunk: a szocializmushoz, a kommunizmushoz."[7]

Révainak ez a megállapítása tulajdonképpen három fontos felismerésen alapult. Először, hogy a forradalom békés fejlődése, a szocializmus békés,

[7] Révai József: Miért harcol a Kommunista Párt a független, szabad, demokratikus Magyarországért? (1945. február 9.); „MKP szeminárium", 1. füzet 18—19.

más megfogalmazás szerint: demokratikus úton való kivívása az új viszonyok között elvileg lehetséges, a polgárháború tehát elkerülhető. Másodszor, hogy az a széles osztályszövetség, amely a fasizmus elleni harcban alakult ki, ha nem is minden változás nélkül, de lényegében fenntartható a szocializmusért vívott harc időszakában is. A munkásosztály tehát szocialista céljait is a nem proletár rétegek széles körének támogatásával érheti el. Harmadszor, hogy az átnövés, a szocialista átalakulás végrehajtása viszonylag lassú, feltehetően több éves, fokozatos folyamat lesz, amelynek során nem kell az államhatalmat megdönteni, valamiféle éles fordulatot végrehajtani. E felfogás szerint a szocializmus győzelme nem egy „új forradalom" eredménye, henem a demokratikus fordulat betetőzése, kiteljesedése.[8]

Mindezek fontos, elvi jelentőségű megállapítások voltak, amelyek a gyakorlati-politikai döntések alapját képezték a felszabadulás időszakában és az azt követő néhány évben is. E tételek az új történelmi helyzet ama lényeges összefüggéseit ragadták meg, amelyek alapján helyes politikai irányvonalat lehetett kialakítani.

Ennek a helyes politikai irányvonalnak fontos összetevője volt az a felismerés, hogy a politikai küzdelmek elsősorban a gazdasági építés területén dőlnek el.[9] Ezt még 1945 áprilisában meglátták, s a két munkáspárt összekötő bizottságának ülésén a következőképpen rögzítették: „A két párt leszögezi, hogy a reakció fő vonala a gazdasági káosz előidézése. Abban reménykednek, hogy a demokratikus pártok nem tudják megoldani a gazdasági kérdéseket." Ebből kiindulva állapítják meg: „A csata a gazdasági kérdések területén fog lezajlani."[10] Ennek megfelelően a kommunista párt központi feladatként az újjáépítést tűzte ki a párt és az egész nép elé, s ennek elhatározó, döntő jelentősége volt a munkásosztály és a burzsoázia közötti hatalmi harc kimenetele szempontjából.

Ismeretes, hogy a háború időszakában az előtérben álló fő feladat — amely átmenetileg minden egyebet háttérbe szorított — az ország függetlenségének helyreállítása, a szovjetellenes háborúból való kiválás volt. E feladat sikeres megoldása biztosíthatta és biztosította is az adott időszak stratégiai céljának elérését: a fasizmus, a nagytőke és a nagybirtok uralmának megdöntését, az ország demokratikus átalakítását. Az ország felszabadítása és a háború befejezése után kialakult új politikai helyzetben a legfontosabb feladattá a lerombolt ország újjáépítése vált. Ez megegyezett a legszélesebb néptömegek törekvéseivel; sikeres megvalósítása a további előrehaladásnak, minden nyitott kérdés megoldásának feltétele volt. Az újjáépítés minden eredménye erősítette a munkásosztály pozícióit; az újjáépítéssel szerves összefüggésben bontakoztak ki a politikai küzdelmek is. A széntermelés fokozása a szénbányák államosításáért, az ipari termelés növelése pedig a legnagyobb

[8] Részletesen erről lásd Szabó Bálint: „Népi demokrácia és forradalomelmélet", Kossuth Könyvkiadó, 1974, 2. fejezet.

[9] Magyarország a második világháború éveiben nagy veszteségeket szenvedett. Az anyagi kár meghaladta az egész nemzeti vagyon 40 %-át. Elveszett az állatállomány mintegy 60 %-a, a gyáripari berendezés több mint egynegyede, s a megmaradt üzemi kapacitás nagyobb része üzemképtelenné vált. A fasiszták elhurcolták a nyersanyag- és készárukészletek zömét, a vagonpark $^3/_4$-ét, az összes jelentős vasúti és közúti hidat felrobbantották. A pénz rohamosan vesztett értékéből. Az infláció méreteire jellemző, hogy 1946. július 1-én 50 milliárd pengő ért annyit, mint amennyit 1945 júliusában egy pengő.

[10] A Párttörténeti Intézet Archívuma, 274, f. 1/11.

nehézipari üzemek állami kezelésbe vételéért vívott harccal fonódott össze. A hároméves újjáépítési terv elfogadtatásáért folytatott küzdelem összekapcsolódott a nagybankok államosításának követelésével, a burzsoázia fő erőinek a hatalomból való kiszorításával. Ily módon az újjáépítés a szocialista forradalom győzelméért vívott harc szerves része és döntő területe volt. Bármilyen hibákat is követett el a párt más területen (tömegbefolyásának túlbecsülése 1945 nyarán, a központi hatalom, az adminisztratív módszerek jelentőségének túlértékelése egyes feladatok megoldása során), mégis, mivel a fő feladatot helyesen határozta meg és sikeresen meg is valósította azt, a munkáshatalom győzelme biztosítva volt.

*

A győzelem, a burzsoá-reakciós erők teljes kiszorítása a hatalomból azonban hosszú, több éves küzdelem eredménye volt. 1945 tavszán-nyarán, amikor a demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövése objektíve napirendre került, a szocialista forradalom gyors kifejlődésének, még kevésbé győzelmének feltételei még nem voltak meg. Elég utalni arra, hogy a demokratikus forradalom szocialista irányú továbbfejlődésének tömegbázisa ekkor még csak a kialakulás stádiumában volt.

A kommunista párt vezette demokratikus erők a felszabadulás óta jelentős politikai sikereket értek el. A munkásosztály és a szegényparaszti tömegek pozíciói erősek voltak, a kommunista párt tekintélye nagy volt. Ez azonban nem jelentette azt, hogy a dolgozó tömegek (elsősorban a kispolgári-paraszti tömegek többsége) tudatosan támogatták a forradalmi átalakulás vezető erejét, a kommunista pártot. Itt döntően arról volt szó, hogy a kommunista párt a közvetlen gyakorlati célkitűzések megvalósításában (a fasizmus elleni harc, a földreform megvalósítása, az újjáépítésért vívott harc) biztosan számíthatott a tömegek támogatására, de jelentős részük ekkor még nem értette meg a kommunista párt szerepét a demokratikus vívmányok biztosításában, és a továbbiak kiharcolásában, s eszmeileg is távol állt a szocializmus megvalósításának gondolatától, s így a kommunista párttól is. A reakciós osztályok — elsősorban a kommunista párttal a fasisztaellenes háború idején szövetséget kötött nyugatbarát burzsoá körök — még nem lepleződtek le a tömegek előtt. A dolgozók széles rétegeinek még nem volt elég tapasztalatuk; még nem tudták mérlegelni az egyes pártok, politikai csoportok hangzatos programját és tényleges gyakorlati tevékenységét.

A burzsoázia számottevő befolyásáról tanúskodtak az 1945. őszi választások is. Az 1945. november 4-én megtartott országgyűlési választásokon az ellenforradalmi reakció fedezékévé vált Kisgazdapárt szerezte meg a szavazatok abszolút többségét.

Ahhoz tehát, hogy a demokratikus forradalom átnőjön szocialista forradalomba, arra volt szükség, hogy a munkásosztály élcsapata, a kommunista párt maga köré tömörítse a munkásosztály túlnyomó többségét, biztosítsa annak egységét, felkészítse a munkásosztályt a szocialista feladatok megoldására, a hatalom átvételére. Ezzel párhuzamosan a kispolgári rétegeket, de mindenekelőtt a dolgozó kisparasztságot, kivonja a burzsoázia befolyása alól, megszilárdítsa a munkásosztály és a parasztság szövetségét. A kommunista párt előtt álló közvetlen feladat tehát az volt, hogy a forradalom objektív menete által felvetett új feladatok megvalósítására is maga mögé állítsa

a dolgozó tömegek többségét. Ez, Lenin szavaival szólva „türelmes, kitartó, ‚*a tömegek gyakorlati* szükségleteihez alkalmazkodó' ‚felvilágosító munkát'" igényelt.[11]

A demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövését, a reakciós erők 1945. őszi előretörése ellenére, több körülmény kedvezően befolyásolta.

A munkásosztály hatalmának megteremtése hazánkban a nemzetközi erőviszonyok gyökeres megváltozásának, a demokrácia és a szocializmus erőinek hatalmas előretörése idején került napirendre, amikor az imperializmus pozíciói a második világháború eredményeként világméretekben meginogtak.

A szovjet hadsereg jelenléte országunkban ugyancsak kedvezően befolyásolta a munkásosztály, a haladó erők harcát. Megakadályozta, hogy a nyugati imperialista hatalmak erőszakkal beavatkozzanak az ország belügyeibe; eleve kilátástalanná tette a reakciós, ellenforradalmi erők fegyveres ellenállását, polgárháború kirobbantását. A nemzetközi erőviszonyok eltolódása a szocializmus javára, a szovjet hadsereg jelenléte országunkban, fontos szerepet játszott abban, hogy a munkásosztály viszonylag békés úton, polgárháború nélkül került hatalomra.

Ami az ország belső helyzetét illeti, a szocialista forradalom feladatai a munkásosztály vezetésével sikeresen megvívott demokratikus forradalom után kerültek előtérbe. A munkásosztály vezető szerepe pedig — mint ismeretes — átmeneti lépcsőfok a proletárdiktatúrához. A szocialista forradalom hazánkban, mint a népi demokratikus országokban általában, olyan körülmények között fejlődött ki, amikor a munkásosztály és a parasztság már a hatalom részese volt, a munkásosztálynak és pártjának jelentős, sőt döntő befolyása volt a fegyveres erőkre. A munkásosztály hatalmához az út nem a fennálló hatalom megdöntésén át vezetett, hanem a fennálló hatalom megszilárdítása, a munkásosztály irányító, vezető szerepének, hatalmi súlyának elmélyítése, a munkásosztály hatalmi pozícióinak kiszélesítése, következésképpen a burzsoáziának a hatalomból való fokozatos kiszorítása volt a feladat. A munkásosztálynak a hatalomban való részesedése nagymértékben megkönnyítette a hatalom kizárólagos birtoklásáért vívott harcát, és ugyancsak fontos szerepet játszott a forradalom viszonylag békés fejlődésében, korlátozta a burzsoázia fegyveres ellenállásának lehetőségét.

Kedvezően befolyásolta a munkásosztály kizárólagos hatalmáért vívott harc kimenetelét az a körülmény is, hogy a kizsákmányoló osztályok jelentős csoportjai már a forradalom első szakaszában döntő vereséget szenvedtek. A felszabadulással megszűnt a nagytőke és a nagybirtok politikai hatalma, majd a földosztással a nagybirtokosok gazdasági hatalma is. A munkásellenőrzés bevezetésével jelentősen meggyengültek nemcsak a nagytőke, hanem általában a burzsoázia gazdasági és politikai pozíciói is. Amikor a társadalmi fejlődés eredményeként közvetlen megoldandó feladatként előtérbe került a proletariátus és a burzsoázia közötti ellentmondás, a harc a hatalom kizárólagos birtoklásáért — a munkásosztállyal szemben már politikai és gazdasági hatalmában korlátozott burzsoázia állt.

Igen jelentős volt továbbá a munkásosztály hatalmáért vívott harc győzelme szempontjából, hogy a kommunisták és a baloldali szociáldemokraták korábbi

[11] Lenin Összes Művei, *31*, Kossuth 1972, 138.

együttműködése eredményeként kezdettől fogva adva volt a két munkáspárt akcióegysége: a munkásosztály a hatalomért vívott harc során — a jobboldali szociáldemokraták egységfrontellenes manőverei ellenére — lényegében valamennyi fontos kérdésben egységesen lépett fel. A két munkáspárt akcióegysége, a munkásosztály egységes fellépése nagymértékben megkönnyítette a forradalom továbbfejlődését, és a hatalomért vívott harc sikerének egyik döntő tényezője volt.

A forradalom átnövése szempontjából fent felsorolt rendkívül fontos tényezők mellett figyelembe kell venni továbbá azt is, hogy bár 1945 nyarán a kommunista pártot még nem támogatta szilárdan a dolgozó tömegek többsége, mégis igen nagy befolyása volt. Az 1945. őszi választások nemcsak a reakció erejéről tanúskodtak, hanem arról is, hogy a Magyar Kommunista Pártot — amely az országgyűlésbe beküldött képviselők számát tekintve az ország második legnagyobb pártjaként került ki a választásokból — a dolgozó tömegek nagy része támogatja. A pártnak erős befolyása volt az iparvidékek, a budapesti munkásság, a bányászok és a Tiszántúl harcos, forradalmi múltú szegényparasztsága körében, a néptömegek legharcosabb, legtettrekészebb rétegei szilárdan álltak mögötte. Figyelembe kell venni továbbá: annak ellenére, hogy a Kisgazdapárt a magyar reakció mondhatni minden árnyalatát tömörítette magában, párttagjainak és szavazóinak többsége becsületes, demokratikus érzelmű parasztokból került ki, akik igyekeztek a párt vezetőségével a maguk politikai állásfoglalását elfogadtatni. A Szociáldemokrata Pártra és a Nemzeti Parasztpártra túlnyomó részben ugyancsak antifasiszta, demokrata és szocialista gondolkodású munkások, dolgozó parasztok és értelmiségiek szavaztak. A kommunista pártra adott szavazatok száma nem fejezte ki a párt tömegbefolyását — hisz az ország előtt álló konkrét feladatok gyakorlati megvalósításában mindig maga mögött tudta a dolgozó tömegek többségét —, tehát nyilvánvalóan helytelen a választásokat a reakció egyértelmű győzelmeként értékelni. Az események menetét nem a formális választási eredmények, nem a parlamenti erőviszonyok szabták meg, hanem a néptömegek forradalmi megmozdulásai, amelyek a népi baloldalt, a kommunista pártot támogatták a burzsoázia és az egész ellenforradalmi reakció elleni harcban. Ezt mutatták a választásokat követő események.

A kapitalizmus fenntartásában és megszilárdításában érdekelt osztályok, a tőkés reakció, a Kisgazdapárt választási győzelmén felbátorodva, 1945 végén és 1946 elején erejüket meghaladó támadásba kezdtek. A reakció a gazdasági bajok fokozásával igyekezett a tömegeket a népi demokratikus renddel szembeállítani, a támadásban azonban nem kis helyet kapott a tömegek megfélemlítése, a demokratikus rendszabályok végrehajtásának szabotálása, s végül az egyes demokratikus vívmányok felszámolásának megkezdése. Mindenekelőtt a földreform ellen indítottak nagyarányú offenzívát, a kiosztott földek visszaszerzésére.

A tőkés reakció népi demokrácia ellenes támadása objektíve saját befolyásának csökkenését, a szocialista forradalom erőinek növekedését eredményezte. Az a tény, hogy a burzsoázia, a letűnt Horthy-rendszer híveivel összefogva, nyílt támadást indított a népi demokrácia vívmányai, mindenekelőtt a földreform ellen, hogy az államapparátusban megbújt reakció fokozta tevékenységét — jelentős félproletár, újbirtokos paraszti réteget „taszított" a munkásosztályhoz, annak élcsapatához, a kommunista párthoz. Jelentős paraszti tömegek, mindenekelőtt az újbirtokosok előtt lepleződött le a Kisgazdapárt jobboldali, reakciós vezetésének igazi arculata, rádöbbentek az általuk hírdetett „kis-

gazda-demokrácia" valódi értelmére. Mindinkább felismerték, hogy földjüket, jogaikat és valódi érdekeiket csak a kommunista párt vezette munkásosztállyal szövetségben védhetik meg.

A reakció támadása nem maradt hatás nélkül a munkásosztályra sem. Fokozódott a munkásosztály szervezettsége és harckészsége. A dolgozó tömegek saját tapasztalataik alapján győződtek meg arról, hogy a Kisgazdapártba befurakodott reakció szétzúzása, a termelést szabotáló tőkésosztály kisajátítása a kivívott eredmények megtartásának, a szinte elviselhetetlen életkörülmények megjavításának feltétele. Ennek felismerését nagymértékben elősegítette a párt állhatatos felvilágosító munkája: a tőkés szabotázs, a tőkés-kulák vezetés alatt álló Kisgazdapárt valódi céljainak leleplezése.

A Kisgazdapárt választási győzelme, amely a reakció felbátorodását és nyílt színrelépését eredményezte, végső soron ellenkező hatást ért el: a reakció leleplezéséhez és elszigeteléséhez vezetett. A dolgozó tömegek előtt is mind világosabbá vált: nem lehet a kiharcolt demokratikus vívmányokat megtartani és tovább fejleszteni, az újjáépítést megvalósítani anélkül, hogy ne tegyünk lépéseket a társadalmi szektor kibővítése, a tőkés kizsákmányolásnak és a burzsoázia hatalmának korlátozása terén, azaz nem lehet előremenni anélkül, hogy ne tegyünk lépéseket a szocializmus felé.

A forradalmi erők ellentámadásának feltételei 1946 február végére megértek: az osztályerők 1945 nyarán megkezdődött átcsoportosulása ekkorra fő vonalaiban végbement és szervezetileg is kifejezésre jutott. Az 1946. március 5-én létrejött Baloldali Blokk már világosan mutatja, hogy az antifasiszta, nemzeti felszabadító harc időszakában kialakult, a burzsoázia bizonyos köreit is magába foglaló osztályszövetség felbomlott. A Függetlenségi Front — annak következtében, hogy a kisajátított földbirtokos reakcióval szövetségre lépett tőkésosztálynak sikerült a Kisgazdapárt vezetését megkaparintani — két egymással ellentétes és egymással harcban álló részre szakadt. Ennek ellenére azonban — a többi népi demokratikus ország fejlődéséhez hasonlóan — nem került sor az osztályerők olyan gyökeres átcsoportosulására, mint az 1917 februárja után Oroszországban bekövetkezett, mindenekelőtt nem került sor a szocialista forradalomba való átnövés időszakában a középparasztság tömegeinek semlegesítésére. Ellenkezőleg, a kommunista párt arra törekedett, hogy ezeket a rétegeket is közvetlenül a szocialista forradalom oldalára állítsa, a demokratikus forradalom időszakában kialakult széles népi összefogást fenntartsa és megszilárdítsa. A Baloldali Blokk megalakítása — amely a munkásosztály és a burzsoázia között folyó osztályharc kiéleződésének terméke volt — távolról sem a szocialista forradalom társadalmi bázisának szűkítését célozta. Ellenkezőleg, a Függetlenségi Front egysége ellen támadó, a kommunista párt elszigetelésére törekvő nagybirtokos-tőkés reakció visszaszorítása, a Kisgazdapárt vezetéséből való kirekesztése révén, a lehető legszélesebb népi összefogás megteremtését, illetőleg új alapokon való megszilárdítását szolgálta.

A Baloldali Blokk a Magyar Kommunista Párt vezetésével magában foglalta a Szociáldemokrata Pártot, a Nemzeti Parasztpártot és a szakszervezeteket. Osztályösszetételét tekintve soraiban tömörítette a proletariátust, az újonnan földhöz juttatott kisparasztság többségét, a középparasztság, a városi kispolgárság és az értelmiség egy részét. A Baloldali Blokk szervezetileg is megerősítette a munkásegységet és a munkás-paraszt szövetséget. Jelentősen korlátozta a Szociáldemokrata Párt és a Nemzeti Parasztpárt jobboldali politikusainak kommunistaellenes manővereit, segítséget nyújtott a Kisgazdapárt baloldali

erőinek ahhoz, hogy eredményesebben lépjenek fel pártjuk reakciós, jobboldali vezetése ellen.

A Baloldali Blokkal szemben állt a Kisgazdapárt reakciós, kulák-tőkés vezetése, amely ettől az időtől kezdve elkerülhetetlenül szembekerült saját pártja demokratikus tömegeivel is. Hiszen a Kisgazdapárt soraiban megtalálhatjuk nemcsak a burzsoázia hatalmának visszaállításában érdekelt osztályokat és rétegeket: a városi és falusi burzsoáziát, a Horthy-rendszernek a gazdasági és politikai hatalomból kirekesztett képviselőit, a volt nagybirtokosokat, a reakciós hivatalnoki kart stb., hanem a középparasztság, a kisiparosok és kiskereskedők jelentős tömegeit és a haladó értelmiség egy részét is.

A forradalmi erők ellentámadása 1946 tavaszán a népi demokratikus vívmányok megvédésének jelszava alatt bontakozott ki, a harc tartalma azonban már szükségszerűen tőkeellenes volt. A szocialista forradalomba való átnövés hazánkban a demokratikus vívmányok megvédéséért vívott harccal fonódott össze.

Ennek magyarázata azokban a történelmi körülményekben keresendő, amelyek a demokratikus forradalom fő feladatainak megoldása, az ország teljes felszabadulása és a hitleri Németország veresége után az országban kialakultak. Mint fentebb már érintettük: a tőkésosztály — a kisajátított nagybirtokos reakcióval szövetségben —, különösen az 1945-ös őszi választások után, támadást indított a már kiharcolt és megvalósult demokratikus vívmányok felszámolásáért, a népi demokratikus rendszer megszüntetéséért. Ilyen körülmények között természetes, hogy a demokratikus vívmányok megvédése szükségszerűen egybefonódott a népi demokratikus rendszer ellen támadó tőkésosztály politikai és gazdasági hatalmának korlátozásával, majd teljes szétzúzásával. Ha a kommunista párt komolyan és hatékonyan akart fellépni a demokratikus vívmányok védelmében, nem mondhatott és nem is mondott le az e vívmányokat, a népi demokratikus rendszert támadó erők elleni harcról, ezeknek az erőknek a megsemmisítéséről, a tőkésosztály kisajátításáról sem. A tőkésosztály kisajátítása, a hatalomból való kiszorítása természetesen csak fokozatosan, a munkások és dolgozó parasztok tudatosságának és szervezettségének növekedésével párhuzamosan valósulhatott meg.

A harc tőkeellenes tartalmát mutatják a Baloldali Blokk követelései. A követelések között a földreform megvédésén túl, ott volt a bauxit- és olajlelőhelyek államosítása, a három legnagyobb nehézipari üzem: a WM, a Ganz-gyárak és az Ózdi Vaskohászati Művek állami kezelésbe vétele, a bankok állami felügyelet alá helyezése, a reakciós képviselők kizárása a Kisgazdapártból, az államapparátus megtisztítása a reakciótól és a szakszervezetek képviselőinek bevonása a bizottságba. Ezek a követelések összességükben a nemzetgazdaság társadalmi szektorának, a munkásosztály hatalmi súlyának növelését jelentették, a burzsoázia gazdasági és politikai hatalmának korlátozása révén.

A Baloldali Blokk követeléseit a budapesti munkásság 1946. március 7-i hatalmas méretű tüntetése támasztotta alá. A Kisgazdapárt vezetői a munkásosztály harcos megmozdulása láttán, továbbá a demokratikus kisgazda-tömegek erősödő nyomásának hatására kénytelenek voltak ezeket a követeléseket elfogadni. A Kisgazdapárt reakciós vezetőinek meghátrálása, majd az államosítási program törvényerőre emelése a kommunista párt vezette baloldali erők nagy győzelme volt. A néptömegek harcos fellépése nemcsak visszaverte a reakció támadását, hanem messze kiindulási pontjuk mögé szorította vissza a reakciós erőket. A márciusi tömeggyűlés és az országos népmegmozdulások ered-

ményeként a szocialista forradalom erői érzékeny csapást mértek a horthysta reakcióval összefogott burzsoázia gazdasági és politikai pozícióira. Az elért eredmények alapján lehetővé vált, hogy a kommunista párt erőteljesebben folytassa a Kisgazdapárt jobbszárnya köré tömörült reakciós erők bomlasztását, fokozza a tőke elleni támadást.

1946 márciusa egyik nagy csatája volt annak a harcnak, amelyet egyfelől a burzsoázia, másfelől a munkásosztály a hatalom kizárólagos birtoklásáért vívott. Jelentősége mindenekelőtt abban rejlett, hogy a reakció erői — bár még több kísérletet, s nem egy veszélyes kísérletet tettek az erőviszonyok megváltoztatására, hatalmuk visszaállítására — lényegében védekezésbe szorultak. Lehetővé vált, hogy a népi demokrácia erői, a kommunista párt vezetésével támadásba menjenek át gazdasági téren is, véget vessenek az egyre elviselhetetlenebb inflációnak.

1946. augusztus 1-én megtörtént a pénzreform. A népi demokrácia új pénze, a forint, szinte máról holnapra győzedelmeskedett az infláció okozta gazdasági bomlás felett. Jelentősen megnőtt a munkásosztály részesedése a nemzeti jövedelemből. A munkások és tisztviselők reálbére, mely az infláció utolsó szakaszában a mélypontra zuhant, ismét gyorsan emelkedett. A termelés és az áruforgalom fellendült, a gazdaság vérkeringése megélénkült. Viszonylag rövid idő alatt egyensúlyba került az államháztartás is. A stabilizáció a népi demokratikus erők nagy győzelme és a reakciós erők újabb veresége volt. Sikeres megvalósítása nemcsak az ország gazdasági helyzetét normalizálta és szilárdította meg, hanem a kommunista párt vezette munkásosztály politikai pozícióit is megerősítette. A stabilizáció és az újjáépítés terén elért eredmények következtében erőteljesen megnőtt a párt tekintélye, fokozódott befolyása nemcsak a munkásság és a dolgozó parasztság körében, hanem a városi kispolgárság és az értelmiség soraiban is. A stabilizáció, az 1946 tavaszán megindított ellentámadás eredményeivel együtt, jelentősen hozzájárult a tőke elleni általános támadás feltételeinek kialakulásához, a szocialista forradalom teljes kibontakozásához hazánkban.

Az 1946 első felében lejátszódott események megmutatták, hogy a párt politikája, amelyet az 1945 májusi értekezleten hirdetett meg, helyes volt. A párt májusi értekezlete ugyanis nemcsak a nemzeti összefogás politikájának a folytatását határozta el, nemcsak arra mutatott rá, hogy a háborút követő új viszonyok között a döntő láncszem, az előtérben álló fő feladat az ország gazdasági újjáépítése, hanem azt is hangsúlyozta, hogy a kommunista párt, „az egész munkásosztály szerepe az ország vezetésében arányos lesz azzal a teljesítménnyel, amelyet az újjáépítésben véghezvisz".[12] Az újjáépítésben a munkásosztály vállalta a fő terhet. A lerombolt gyárakban, az infláció súlyos viszonyai között, gyakran a tőkések ellenállásával, szabotázsával szemben is helytállt a termelés frontján s ez nagymértékben közrejátszott a politikai küzdelmek kimenetelében, a konstruktív gazdasági programmal nem rendelkező Kisgazdapárt, a szabotáló nagytőke hatalmi pozícióinak megnyirbálásában, a progresszív erők hatalmi pozícióinak megszilárdításában.

*

[12] „A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai, 1944—1948", szerk. Rákosi Sándor, Szabó Bálint, Kossuth 1967, 86.

A kommunista párt vezette népi, forradalmi erők 1946 nyarára jelentős eredményeket értek el, a döntő küzdelem azonban még hátra volt. A szocialista forradalom csak 1947-ben bontakozott ki a maga teljességében. Ekkor, 1947 tavaszán szorultak ki a koalícióból és a kormányból a burzsoázia fő képviselői és lett — az 1947-es augusztusi választásokon — a kommunista párt a parlament legerősebb pártja. Majd 1947 novemberében sor került a nagybankok és a hozzájuk tartozó ipari üzemek államosítására, amelynek eredményeként a szocialista szektor az iparban túlsúlyra jutott. Mindez a burzsoázia gazdasági és politikai hatalmának szétzúzását, a proletárdiktatúra létrejöttét jelentette.

A kivívott eredményekben nagy szerepe volt a kommunista párt politikai irányvonalának, azoknak a határozatoknak, amelyeket a párt III. kongresszusa hozott. A kongresszus, amely 1946 szeptember végén, október elején ülésezett, annak a felismerésnek a jegyében végezte munkáját, hogy a fejlődés fordulóponthoz érkezett, az ország választ előtt áll. „Pártunk III. kongresszusa — olvashatjuk a párt központi lapjában a kongresszus előestéjén — a magyar demokrácia fordulópontján ül össze. A magyar társadalom minden osztálya tudja vagy ösztönösen érzi, hogy a stabilizáció megvalósulásával és az előbb vagy utóbb bekövetkező békekötéssel demokráciánk életének új fejezete kezdődik. Új kérdések vetődnek fel s ezekre új választ kell adni."[13] A kongresszus határozata hangsúlyozta, hogy Magyarországon a demokratikus fejlődés viszonylag lassú, az országnak csatlakoznia kell ahhoz a demokratikus fejlődéshez, amelynek útján a legtöbb szomszéd ország halad.

A kongresszus követelte a termelés és a hitel állami irányítását, a bankok és külkereskedelem állami ellenőrzésének gyakorlati megvalósítását, a szabotáló tőkések üzemeinek azonnali állami igénybevételét, a malmok köztulajdonba vételét. Síkraszállt a parasztság hitelellátásáért a nagybankok útján, valamint a szövetkezeti társulások támogatásáért. Szorgalmazta a termelés fokozását, követelte az iparcikkek és közszolgáltatások árának csökkentését, a munkanélküliség leküzdését. Mintegy e feladatok valóra váltásának feltételeként követelte a közigazgatás további demokratizálását. Kiadta a jelszót: Ki a nép ellenségeivel a koalícióból. Ez a jelszó azt fejezte ki, hogy a kommunista párt a nemzeti összefogás megújulásáért: a Kisgazdapárt dolgozó paraszti pártként való újjászervezéséért, a reakciótól mentes Függetlenségi Front megteremtéséért, olyan új és szilárd kormányzati koalícióért küzd, amely híven kifejezi és következetesen érvényre juttatja a dolgozó tömegek törekvéseit, valódi érdekeit.

Különösen fontos jelentősége volt annak, hogy a kongresszus állást foglalt egy hároméves állami gazdasági terv kidolgozása mellett. A terv — amelynek végrehajtását a javaslat szerint 1947. augusztus 1-én kellett megkezdeni — három év alatt az újjáépítés befejezését és a munkások háború előtti életszínvonalának túlszárnyalását tűzte ki célul. Ennek érdekében az ipari termelésnek mintegy 27 százalékkal kellett meghaladni a háború előtti szintet, a mezőgazdaságnak pedig el kellett érni az 1938-as színvonalat. Merész lépés volt ez, hiszen a tervgazdálkodás feltételei még nem, illetve csak részben voltak meg. Tőkés alapon, a fennálló viszonyok további forradalmi átalakítása nélkül a terv végrehajtása nem volt lehetséges. Ezért a tervért, a dolgozók életszínvonalának jelentős emeléséért vívott harc szükségszerűen egyet jelentett a szocialista tervgazdaság feltételeinek megteremtéséért vívott harccal: a hároméves terv a későbbiekben a tőke elleni általános támadás alapját képezte, olyan követelés volt, amely a

[13] „Szabad Nép", 1946. szeptember 22.

legszélesebb dolgozó tömegek érdekeit kifejezte s a nagy tömegek támogatását viszonylag gyorsan elnyerte.

A kongresszus fontos megállapításokat tett elméleti vonatkozásban is. Így mindenekelőtt nagy jelentősége volt annak, hogy a kongresszus a részkövetelésekét és a népi demokráciáért való harcot szervesen összekapcsolta a szocializmusért vívott harccal, a napirenden levő feladatokat a szocializmusért vívott harc perspektívájából világította meg. Korábban, 1945-ben ugyanis — bár a párt egyes vezetői szóltak arról, hogy új utak nyílhatnak a szocializmushoz — elsősorban azt hangsúlyozták, hogy még nem érkezett el a szocializmusért való harc ideje, a feladat a népi demokrácia megteremtése. Bizonyos fokig mintegy kettévált a népi demokráciáért és a szocializmusért való harc, a két fogalom közé éles választóvonalat húztak. Most rámutattak, hogy a népi demokrácia a szocializmus útja. A kongresszus a történelmi tapasztalatok birtokában a tudatosság magasabb fokán fejtette ki azokat a tételeket, amelyek a szocialista forradalom új formájával függtek össze, s amelyeket — mint említettük — már 1944 végén felismertek.

A kongresszus hangsúlyozta: a párt azért harcol a népi demokráciáért, hogy továbbmehessen előre a szocializmushoz. Ugyanakkor körvonalazta a szocializmus megteremtésének új útjait is. E tekintetben a legátfogóbb megállapítás az volt, hogy az új viszonyok között polgárháború nélkül, békés úton lehet haladni a szocializmushoz. „Csak a népi demokrácia teszi lehetővé — rögzíti a kongresszus határozata —, hogy országunk a társadalmi fejlődés útján, polgárháború nélkül haladjon a szocializmushoz!"[14]

Ezt a gondolatot — ami nem volt új, bizonyos utalásokkal, megállapításokkal már korábban is találkozhatunk — most a kongresszuson a referátumokban részletesen kifejtették.

Mindenekelőtt rámutattak, mint ezt a Központi Bizottság referátumában olvashatjuk, hogy „a szocializmushoz nemcsak egy út vezet, de csak olyan út vezet, melyet minden ország sajátos viszonyainak figyelembevételével építünk".[15] Legrészletesebben e problémákkal a kongresszuson is Révai József foglalkozott felszólalásában. Kifejtette, hogy a népi demokrácia nemcsak a forradalom békés fejlődését teszi lehetővé, hanem azt is, hogy a munkásosztály a parasztsággal, a kispolgársággal, az értelmiséggel, tehát „az egész dolgozó nemzettel" együtt, széles szövetségi frontban haladhat előre és az előrehaladás viszonylag lassú, fokozatos lesz. „A népi demokrácia — mondotta — többek között arra is való, hogy azokat a társadalmi rétegeket, amelyek a munkásság szövetségesei a demokráciában, lassan, türelmes munkával meggyőzzük arról, hogy a szocializmus az ő érdekük is. Ez a haladás a szocializmus felé kétségkívül lassúbb, mint az a haladás, amelynek útján jártunk 1919-ben, de mi elvtársak, szívesen megyünk az értelmiség, a parasztság, a kisemberek, tehát az egész dolgozó nemzet kedvéért lassabban, de fájdalommentesebben a szocializmushoz, mint gyorsabban, de véres polgárháború árán."[16]

A kongresszus — mint a fentiek is igazolják — nemcsak számolt a forradalom békés fejlődésének lehetőségével (számításba vették azt már korábban is),

[14] „A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai. 1944—1948", 275.

[15] A népi demokrácia útja; „A Magyar Kommunista Párt III. kongresszusának jegyzőkönyve", Szikra 1946, 89.

[16] Uo. 137—138.

hanem a megtett út tapasztalatai alapján is a szocializmus új, békés úton való megteremtésére törekedett. Igaz, a párt vezetői elvben ekkor sem zárták ki a nem békés megoldások lehetőségét, de a békés fejlődést az adott viszonyok között a szocializmus megközelítésének egyedül reális útjaként fogták fel, s a részkövetelésekét a békés fejlődés perspektívájából fogalmazták meg.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a III. kongresszus irányvonala a népi demokratikus diktatúra megvédésének, a burzsoázia hatalomból való kiszorításának, a munkásegységen, a két munkáspárt szoros szövetségén és demokratikus pártok együttműködésén alapuló munkáshatalom megteremtésének irányvonala volt. Ez az irányvonal megfelelt a forradalom békés fejlődésének, annak további útját egyengette, megfelelt a népi demokratikus fejlődés magyarországi viszonyainak, ahol is a fejlődés a többpártrendszer viszonyai között bontakozott ki és haladt előre. Ez az irányvonal helyes irányvonal volt, ezt az irányvonalat követte a párt a munkáshatalom győzelméig.

Ugyanakkor — ha röviden is — arra is rá kell mutatnunk, hogy a kongresszuson és főként utána e helyes irányvonal hibás magyarázatával találkozunk. Nevezetesen, mint mondották: a népi demokrácia útján proletárdiktatúra nélkül lehet eljutni a szocializmushoz.[17] Itt a proletárdiktatúra dogmatikus felfogásával van dolgunk — amely a legtöbb pártban ekkor jelentkezett —,[18] olyan felfogással, amely a proletárdiktatúrát a nyílt, fegyveres erőszakkal, a polgárháborúval (vagy éppen az egypártrendszerrel, a szovjetrendszerrel) azonosítja. Vagyis a proletárdiktatúrát, sőt nemegyszer magát a forradalmat is szűken értelmezik, tulajdonképpen csak a hatalom megragadásának egy adott formáját, módját értik alatta. Ez akkor nem vezetett a gyakorlatban hibákhoz, később azonban, 1948 után a proletárdiktatúra dogmatikus felfogásának továbbélése súlyos politikai torzulások egyik forrásává vált.

A tárgyalt időszakban 1944 és 1948 között a Magyar Kommunista Párt politikája messzemenően számba vette a második világháború utáni új nemzetközi erőviszonyokat, szem előtt tartotta a nemzetközi munkásmozgalom feladatait, pontosabban a mozgalom egészének érdekeit, valamint az ország sajátos viszonyait. A párt nagy gondot fordított arra, hogy megtalálja az új viszonyoknak és a magyar társadalomnak legmegfelelőbb utat a szocializmushoz, olyan formában valósítsa meg a szocializmusba való átmenet feladatait, amely nemzeti viszonyaink között a legmegfelelőbb. A nemzeti sajátos viszonyok számbavétele, a nemzeti érdekek képviselete azonban mindenkor a nemzetközi mozgalom érdekeinek mérlegelésével párosult: a párt a nemzeti érdeket és a mozgalom közös érdekeit kellően egyeztetni tudta. Mindez a munkáshatalomért vívott harc során fontos forrása volt a magyar kommunista mozgalom sikereinek.

*

[17] Így például a párt elméleti folyóiratában a III. kongresszus határozatait elemző egyik cikkben a szerző leszögezi: „a mai történelmi korszakban polgárháború és proletárdiktatúra nélkül... juthatunk el a szocializmushoz". (Társadalmi Szemle", 1946/10, 698.) — A helyes irányvonal hasonló qibás magyarázatával találkozhatunk Révainál és a párt más vezetőinél nemcsak 1946-ban, hanem 1947-ben is. Többek között egy 1947-es pártoktatási anyagban a kérdésre vonatkozóan a következő megfogalmazást találjuk: „a népi demokrácia segítségével új utakon lehet előremenni a szocializmus, nem a proletárdiktatúra, hanem a békés fejlődés útján". (A népi demokrácia kérdései; „Oktatási füzetek", 5. sz. Az MKP országos oktatásiosztálya kiad., én. 7—8.)

[18] A kérdésre vonatkozóan lásd a szerző idézett munkájának 177—180. oldalait.

A szocialista forradalom hazánkban, akárcsak a többi népi demokratikus országban, nem egy csapásra győzött, hanem sorozatos forradalmi átalakulások eredménye volt. A proletariátus hosszú harcok során tömörítette maga köré a dolgozó tömegeket, lépésről lépésre szorította ki a burzsoáziát a hatalomból. Amikor a szocialista forradalomba való átmenet objektíve napirendre került, vagyis az átnövés kezdetén, 1945 második felében és 1946-ban, a munkásosztály még nem tudott átütő sikert elérni a burzsoázia elleni harcban. Sőt, 1945 őszén még a burzsoáziának sikerült bizonyos (bár igen korlátozott és kétes értékű) eredményeket elérni, pozícióit látszólag megerősíteni. A forradalmi erők 1946 tavaszi ellentámadása messze a kiindulási vonal mögé szorította vissza a reakció erőit, és a stabilizáció megvalósítása után bizonyos ideiglenes erőegyensúly alakult ki a népi demokratikus fejlődés hívei, a koalícói balszárnya, s a kapitalizmus fenntartására törekvő burzsoá reakció erői között. A szocialista forradalom csak 1947 elejétől bontakozott ki a maga teljességében. Ekkor szorult ki teljesen a burzsoázia a politikai hatalomból, s ezt követően került sor a tőkés termelési viszonyok erőteljes felszámolására az iparban. 1947 végére tehát a forradalmi demokratikus diktatúra proletárdiktatúrává fejlődött: a népi demokratikus forradalom szocialista forradalommá teljesedett ki.

A forradalom két szakasza közé természetesen nem lehet éles határvonalat húzni, a demokratikus és szocialista feladatok sok tekintetben összefonódtak. A munkásosztálynak, a forradalom fejlődésének első, 1945 nyaráig terjedő szakaszában nem sikerült megvalósítani minden demokratikus feladatot. Több demokratikus feladat — mint például az egyház és az állam szátválasztása — csak a későbbiek során, már a proletárdiktatúra győzelmét követően nyert megoldást. Ugyancsak később, 1946 elején, már a szocialista forradalomba való átnövés időszakában, kerültek előtérbe az antifasiszta harcból következő olyan nagytőkeellenes követelések (a nagybankok állami ellenőrzése, a bányák államosítása), amelyek a Függetlenségi Front 1944 novemberi programjában már szerepeltek; továbbá ekkor fejeződött be a fasiszta maradványok következetes és teljes felszámolása, a háborús, népellenes bűnösök felelősségre vonása és megbüntetése is.

De nemcsak a szocialista forradalomba való átnövés során, illetve a proletárdiktatúra győzelme után oldódtak meg bizonyos demokratikus feladatok, hanem már a forradalom első, demokratikus szakaszában is sor került bizonyos tőkeellenes intézkedésekre, habár ekkor nem állt előtérben a szocialista forradalom feladatainak megoldása. Elég utalni a földreform jellegére, amelynek során a tőkés, helyenként még a kulák-birtokokat is felosztották vagy megnyirbálták, vagy az üzemi bizottságok kiépülésére, ami a tőkés termelés munkásellenőrzésének bevezetését, a tőkés kizsákmányolás korlátozását jelentette.

A demokratikus és a szocialista feladatoknak ez az összefonódása e tanulmányban kifejtett álláspontól eltérő értékelések kialakulásához szolgált alapul. Többen olyan következtetésre jutottak, hogy a forradalom már kezdettől fogva szocialista forradalom volt. Azt hangsúlyozták, hogy a második világháború után hazánkban új típusú permanens forradalom ment végbe, s ez alatt a legtöbbször azt értették, hogy szakaszokra nem bontható forradalmi folyamattal állunk szemben.[19]

[19] A fenti álláspontra vonatkozóan lásd az alábbi munkákat: Berend T. Iván—Szakács Sándor: Hozzászólás a népi demokratikus forradalom jellegéről folyó vitához; „Párttörténeti közlemények", 1964/3.; M. Somlyai Magda: Néhány megjegyzés Halasi László cikkéhez; „Párttörténeti közlemények", 1964/3.; Mód Aladár: A népi demokratikus forradalom

Megítélésem szerint a forradalmi folyamat ilyen értelmezése ellen szól mindenekelőtt az, hogy a permanens forradalom kifejezés mindenkor magába foglalta azt a folyamatot, hogy a forradalom egy adott minőségből új minőségbe nő át. Így használták ezt a kifejezést a marxizmus klasszikusai is, s aligha lenne helyes permanens forradalom alatt minőségi változásoktól mentes, egyszerűen hosszantartó, valamiféle elnyújtott folyamatot érteni. Az a tény pedig, amire elsősorban hivatkoznak, nevezetesen, hogy a demokratikus és szocialista elemek keverednek, azok együttesen jelentkeznek — nem új jelenség a forradalmak történetében. A demokratikus és szocialista elemek keveredése, együttes jelentkezése (bár a különböző időszakokban jelentősen különbözik a két elem súlya, egymáshoz való viszonya) — mint erre fentebb magunk is rámutattunk — valóban fennáll. Ez azonban semmiképpen sem fedheti el előttünk az egységes forradalmi folyamaton belül a fejlődés minőségileg is különböző nagyobb szakaszait. Lenin még az 1905-ös forradalom idején megállapította: „Konkrét történelmi helyzetben, természetesen, a jövő elemei összefonódnak a múlt elemeivel, összefut a két út. A bérmunka és a bérmunkának a magántulajdon elleni harca fennáll az önkényuralom idején is, sőt a feudalizmusban is megvannak a csírái. Ámde ez a legkevésbé sem gátol bennünket abban, hogy logikailag és történelmileg elválasszuk egymástól a fejlődés nagyobb szakaszait. Hiszen valamennyien szembeállítjuk a polgári forradalmat a szocialista forradalommal, mindannyian feltétlenül ragaszkodunk a kettő szigorú megkülönböztetéséhez, de vajon tagadható-e, hogy a történelemben a két forradalom egyes, *részleges* elemei összefonódnak? Vajon nem ismer-e az európai demokratikus forradalmak korszaka számos szocialista mozgalmat és szocialista kísérletet? És vajon a jövendő szocialista forradalomnak nem maradt még sok, igen sok pótolnivalója a demokratizmus terén?"[20] Lenin másutt is nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy „tiszta" forradalom nincs, mint ahogy nincs „tiszta" kapitalizmus sem.[21]

A demokratikus és a szocialista forradalom elemeinek részleges összefonódása tehát nem új jelenség. Az új a magyar tapasztalatok szerint abban jelölhető meg, hogy először: nem polgári, hanem adott viszonyok között népi-nemzeti demokratikus forradalmak nyitják meg a szocializmushoz az utat, másodszor: ezek a demokratikus forradalmak elsősorban nem a feudalizmus vagy a feudális maradványok ellen, hanem a monopóliumok, a finánctőke, az imperialista elnyomás ellen irányulnak, ezért harmadszor: a forradalomban kezdettől fogva jelentős tőkeellenes, pontosabban: monopoltőkeellenes elemek jelentkeznek. Mindez a két forradalom: a demokratikus és a szocialista forradalom feladatainak közelkerülését, mind szorosabb összefonódását mutatja, és a két forradalom egységes forradalmi folyamat egymáshoz szorosan kapcsolódó szakaszaként jelentkezik.

Összefoglalva: forradalmunk a felszabadulással egybeeső első szakaszában — bár egyes tőkeellenes intézkedéseket is foganatosított — nem irányult a tőkés termelési viszonyok felszámolására, antifasiszta demokratikus fordulat volt, míg forradalmunknak 1945 tavaszától—nyarától kezdődő második szakasza

---

és a magyar népi demokrácia elvei és történelmi kérdései; „Valóság", 1965/3; Pach Zsigmond Pál: A magyar tudomány 25 éve. Történettudomány; „Magyar Tudomány", 1970/4—5.

[20] Lenin Összes Művei 11, Kossuth 1966, 68.

[21] Lenin Összes Művei 30, Kossuth 1971, 52.

már a szocialista forradalomba való átnövés jegyében áll, feladata a burzsoázia politikai és gazdasági hatalmának teljes felszámolása, a szocialista építés feltételeinek megteremtése. A társadalomnak ez a mélyenszántó forradalmi átalakulása a népi demokrácia útján ment végbe: a munkásosztály nemcsak a félproletár, szegényparaszti rétegek aktív részvételével, hanem a dolgozó kispolgári tömegek növekvő támogatásával, viszonylag békés úton, polgárháború nélkül, Magyarországon a többpártrendszer viszonyai között került hatalomra. Ezzel létrejött a szocializmus építésének alapvető feltétele, megkezdődött egy új időszak, aminek centrális kérdése a termelőerők nagyarányú fejlesztése, a kulturális forradalom kibontakoztatása, a népgazdaság egységes szocialista alapjainak megteremtése.

REAKCIÓS, KONZERVATÍV ÉS FORRADALMI ANTIIMPERIALISTA NACIONALIZMUSOK A HARMADIK VILÁGBAN

MARTON IMRE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történettudományok Osztálya és a Magyar Filozófiai Szemle Szerkesztő Bizottsága 1974. október 29—31. között rendezte meg Az európai szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratai szerkesztőinek 11. (budapesti) konferenciáját „A nemzeti eszme és az internacionalizmus a marxista filozófia mai fejlődésében" címmel. — A konferencia elnöke Mátrai László akadémikus volt, aki megnyitó beszédében szólt a konferencia fontosságáról, a filozófusok feladatairól a nacionalizmus elleni harcban és a testvéri folyóiratok közötti együttműködésről.

A tanácskozáson részt vettek — a magyar küldötteken kívül — Bulgária, Csehszlovákia, Jugoszlávia, Lengyelország, az NDK, Románia és a Szovjetunió folyóiratainak küldöttei.

A továbbiakban közöljük a konferencián elhangzott referátumokat. Ezúttal Marton Imre és Balázs György elhangzott előadásait közöljük.

* * *

Különösen nagy figyelmet és ösztönzést érdemel a filozófia és a szociológia részéről a harmadik világ politikai és ideológiai felépítményrendszereinek, a nacionalizmus különféle változatainak tanulmányozása, kritikai elemzése. Nem lehet ugyanis kizárólagosan a közgazdászokra bízni az elmaradottság okainak és az ezek felszámolását szolgáló gazdasági és gazdaságon kivüli módszereknek a kutatását, a dezintegrált gazdasági és társadalmi struktúrák és az ambivalens ideológiai irányzatok kölcsönhatásának a tanulmányozását, mivel a jelenlegi történelmi korszakban a fejlődés alternatíváit rendkívül gyakran és sokféle formában a felépítmény jelenségei határozzák meg, olyan tényezők, amelyeket a politikai gazdaságtan átfogóan nem tanulmányoz. Ezért a forradalmi érlelődés, a társadalmi átalakulások időszakaiban a politikai gazdaságtan és a filozófia kapcsolatának még szorosabbá kell válnia.

A társadalomtudományok marxista művelőinek válaszolniuk kell számos új problémára, amelyek abból adódnak, hogy:

— korunk nemzeti felszabadító mozgalmainak egyik legfőbb sajátossága az, hogy a nemzetek önrendelkezési jogának érvényesítése egybeesik a gazdasági-társadalmi fejlődés útjának megválasztásával. A függetlenség elnyerése felveti a függetlenség tartalmának kérdését;

— az elmaradottság mint a kapitalista világrendszer alrendszere elleni harc harcot jelent a gazdasági önrendelkezésért, azon gazdasági struktúrák és

mechanizmusok megváltoztatásáért, amelyek kitermelik és újratermelik a perifériának a centrumtól való függését és kizsákmányolását. Ez megköveteli, hogy gazdaságon kívüli eszközökhöz folyamodjanak: ilyen az állami beavatkozás, a politikai és ideológiai konfrontáció a különböző társadalmi csoportok között, amelyek a megkezdett folyamatban hegemóniájukat igyekeznek kivívni;

— a harmadik világ társadalmi alakulatai átmeneti formációk. A gazdasági, társadalmi, politikai, kulturális és ideológiai folyamatok itt igen összetettek, mivel ezekben az alakulatokban a társadalmi osztályok még csak alakulóban vannak. Az osztályok magán- és magáért való osztályokká alakulása olyan jellegzetességeket mutat, amelyek az elmaradottság szülte struktúrákhoz kötődnek. Az osztályhatárok elmosódottak. Az osztályszövetségek és osztályharcok nem egy uralkodó termelési mód alapvető osztályai szerint határozódnak meg. Egy pluristrukturális formációban az azonos réteghez, illetve osztályhoz tartozó különböző kategóriák sokszor más és más társadalmi tömbök között oszlanak meg, a bel- és külpolitika konjunkturális változásai alapján. Ezekben az átmeneti társadalmi alakulatokban a falusi vagy városi kispolgárság egyes rétegeinek politikai és ideológiai szerepe meghaladja tényleges társadalmi súlyukat, mivel sokszor ők kötik össze a társadalmi alakulat egymástól elkülönült színtjeit. A felbomló múlt és egy bizonytalan jövő metszéspontjában helyezkednek el. Ilyen körülmények között a politikai és ideológiai gondolkodás általában ambivalens, fonák.

A szocialista országok kutatóinak a politikai és ideológiai harc síkján közre kell működniük e problémák megoldásában, annál is inkább, mivel a polgári és kispolgári, reakciós és ultrabaloldali körök kiterjeszteni igyekeznek befolyásukat a legbefogadóképesebb, legérzékenyebb és legbefolyásolhatóbb rétegekre, amelyeknek száma gyorsan növekszik. Ilyen rétegek: a diákok, az értelmiségiek, a katonai, közigazgatási, politikai és kulturális elitek.

KORUNK ANTIIMPERIALISTA NACIONALIZMUSA

A nacionalizmus politikai, ideológiai és szociálpszichológiai megnyilvánulási formáinak és társadalmi funkcióinak tanulmányozása történelmi megközelítést kíván. Figyelembe kell venni: a) azt a történelmi szakaszt, amelyben kibontakozik, b) a gazdasági és társadalmi struktúrákat, az osztályantagonizmusokat, amelyek talaján születik, erősödik és terjed, c) azokat a szellemi áramlatokat, amelyekből táplálkozik és amelyekhez nemzetközileg kötődik.

Mint ismeretes, Lenin három szakaszt különböztet meg a nemzeti mozgalmak történetében. Minden egyes periódusban a nemzeti mozgalmak progresszív célkitűzéseinek megvalósítását akadályozó erők osztálytermészete határozza meg a nacionalizmus haladó elemének társadalmi tartalmát.

— Nyugat-Európában a XIX. sz. elejéig a nemzetek és a nemzeti állam kialakulása összekapcsolódik a feudalizmus elleni harccal.

— A XIX. sz. végén az önrendelkezési jogért folyó harc elsősorban Kelet-Európában, soknemzetiségű államok keretében folyik. Az elnyomott nemzet burzsoáziája által vezetett harc az elnyomó nemzet burzsoáziája ellen haladó jellegű, amennyiben az önrendelkezési jog szerves része a politikai demokráciának. „A marxisták . . . tudják, hogy a demokrácia *nem* küszöböli ki az osztályelnyomást, hanem csupán tisztábbá, átfogóbbá, nyiltabbá és élesebbé teszi az

osztályharcot. . ."[1] A nemzeti kérdés megoldása előfeltétele a burzsoázia és a proletariátus közötti differenciálódásnak, politikai és ideológiai elhatárolódásuknak, valamint a proletármozgalmak közeledésének és egyesítésének.

— A harmadik szakasz az imperializmus gyarmati rendszerének létrejöttével kezdődik, azaz a prekapitalista társadalmaknak a kapitalista világrendszerben végbemenő erőszakos integrálódásával. Ebben a történelmi időszakban a nemzeti mozgalom céltáblája az imperializmus.

Az Októberi Forradalom győzelme, a szocializmus világrendszerének létrejötte, a két világrendszer küzdelme következtében — a két előző periódussal ellentétben, amikor is a nemzeti állam létrejötte megfelel a kapitalizmus „normájának" (Lenin) és meggyorsítja a tőkés termelési viszonyok kibontakozását — a nemzeti mozgalmak egyszerre találják magukat szemben a nemzeti problémával (a politikai önrendelkezés kérdésével) és a társadalmi problémával (a fejlődés útjának alternatíváival).

Az 1945-től—1965-ig tartó periódusban a gyarmati rendszer felbomlása három különböző típusú átmeneti korszakot nyitott meg: *a)* A nemzeti demokratikus forradalom átnövése szocialista forradalomba a proletariátus vezetésével (ázsiai népi demokratikus rendszerek, Kuba). *b)* A függő kapitalizmus fejlődése a neokolonializmus változatos formáin keresztül (ide tartozik a bürokratikus és reakciós államkapitalizmus is). *c)* A neokolonialista-ellenes irányzat dominanciája a fejlődésben. Ezekben az országokban kettős mozgással találkozunk: a kapitalista világrendszerben való integrálódás fennmaradása és a kapitalista világrendszertől való elszakadás tendenciája. Ennek következménye a rekolonizáció és a dekolonizáció kettős mozgása.

A gyarmati rendszer felbomlása, a függetlenség elnyerése után az antiimperialista nacionalizmus történelmi érvényessége nem avul el, mert fennmaradnak az antagonisztikus ellentétek egyfelől az imperialista hatalmak, a magán- és köz-, a nemzeti és multinacionális monopóliumok (a centrum), másfelől az elmaradott országok (a periféria) között, függetlenül attól, hogy az utóbbiak a neokolonializmus vagy az antineokolonializmus felé orientálódnak. Ez az antiimperialista nacionalizmus azonban — a választott úttól, az uralkodó erőktől függően — különböző variánsokat mutat, különböző összetevőkből áll. Az antiimperialista nacionalizmus domináns jellege, fő oldala lehet reakciós, konzervatív, eklektikus vagy forradalmi. Ezt annál fontosabb kihangsúlyozni, mert gyakran lehet találkozni azzal a felfogással, hogy a harmadik világ nacionalizmusa mindenképp haladó jellegű, anélkül, hogy megvizsgálnák ennek a haladó jellegnek a konkrét értékét és súlyát. Így pl. Anouar Abdel Malek[2] a „nacionalitárius" fogalmát javasolja a nemzeti újjászületést elősegítő ideológia haladó jellegének a kifejezésére, szemben a terjeszkedő és elnyomó nagyhatalmak nacionalizmusával. G. Myrdal, az ismert politikus és közgazdász is osztja ezt a felfogást: „A nacionalizmus, ahogy jelenleg az elmaradott országokban kifejlődik, nem kötődik reakciós elvekhez — mint a fejlett országok többségében —, hanem a modernizációhoz és a reformmozgalmakhoz kapcsolódik. . . A nacionalista érzelmek felkeltése az elmaradott népekben a

[1] Lenin Összes Művei **30**, Kossuth 1971, 124.

[2] Anouar Abdel Malek kiemelkedő egyiptomi szociológus, a Nemzetközi Szociológiai Társaság elnökhelyettese. Jelenleg Franciaországban él. Főbb művei: „Egypte, société militaire"; „Anthologie de la littérature arabe contemporaine"; „La dialectique sociale".

gazdasági és társadalmi fejlődés egyik feltétele. Ha a cél a fejlődés, ennek eléréséhez racionális eszköz ezeknek az érzelmeknek a felkeltése."[3]

Az antiimperialista nacionalizmusok különböző típusaiban közös témákat, hasonló problémafelvetéseket találunk, mert számos konvergens elemet mutató realitásból erednek. A továbbiakban ezeket a kérdésfelvetéseket kívánom részletesebben elemezni. Általában olyan témákról van szó, amelyek a harmadik világ elmaradottságával és az elmaradottság felszámolásának lehetőségeivel, gazdasági, kulturális és politikai sajátosságaival vannak kapcsolatban, és amelyeknek értelmezése körül folyik az érdekelt osztályok küzdelme. Olyan problémákról van szó, amelyeknek tudományos kutatásában és tisztázásában nekünk is közre kell működnünk. Ezek a következők:

1. Az elmaradottság okainak, felszámolása feltételeinek nacionalista értelmezése: lehetséges-e egy-egy ország számára az elmaradottság leküzdése, ha az elmaradottságnak nemzetközi oka van? van-e a szocializmusnak olyan modellje, amely kizárólagosan a harmadik világ sajátja lenne? (Fanon és az „újbaloldali" nacionalisták koncepcióinak elemzése.)
2. Korunk alapvető ellnetmondásának nacionalista értelmezése: világunk felosztása burzsoá és proletárnemzetekre.
3. A társadalmi fejlődés tartalmának kulturális, vallási, illetve pszichológiai sajátszerűségek alapján való meghatározása (a senghori négritude és az arab nacionalizmus elemzése).

I. AZ ELMARADOTTSÁG OKAINAK, FELSZÁMOLÁSA FELTÉTELEINEK ÉS A HARMADIK VILÁG PERSPEKTÍVÁINAK NACIONALISTA ÉRTELMEZÉSE

A legkövetkezetesebben Frantz Fanon fejti ki „Rabjai a földnek" című művében[4] a forradalmi nacionalistáknak azt a nézetét, amely szerint egy a harmadik világ sajátosságainak megfelelő, specifikus szocializmust és civilizáció-modellt kell kialakítani, amely szemben áll az ipari kapitalizmussal és az ipari kapitalizmus ellentmondásaiból kinövő szocializmussal.

Fanon leleplezi a gyarmatosítás átkos következményeit, de elemzésében elszakítja a gyarmati rendszer politikai szféráját gazdasági szférájától. Rámutat arra, hogy a függetlenségi harcban az egyes osztályok és rétegek nem azonos szerepet töltenek be, nem azonos célkitűzéssel vesznek részt, nem vállalnak azonos mértékben áldozatokat. A társadalmi osztályokat számbeli jelentőségük, jövedelmi szintjük szerint határolja el, és mindenekelőtt annak alapján, mennyire integrálódott termelőtevékenységük és életmódjuk a modern, kapitalista szektorba. A kívülről implantált modern szektorhoz tartozó osztályok, a nemzeti burzsoázia és a proletariátus — Fanon szerint reformisták — keresik a párbeszédet a gyarmatosítókkal, nem akarják magát a rendszert megkérdőjelezni. Egyedül a parasztság forradalmi, mert megfosztották földjétől; ezt a réteget távol tartották a modern szektortól, nem asszimilálódott. Megőrizte a nemzeti, a vallási és a nyelvi értékeket. Csak az erőszak, csak a fegy-

[3] G. Myrdal: „Planifier pour développer", Ed. Ouvrières 1963, 189.

[4] Frantz Fanon, Martinique szigetéről származó pszichiáter. Az algériai FLN egyik fő ideológusa volt. 1961 decemberében halt meg. Fő művei: „Peau noire, masques blancs" (1952); „L'an V de la Révolution algérienne" (1960); „Les damnés de la terre. Préface de Jean-Paul Sartre" (1961).

veres harc révén szerezheti vissza földjét, csak akkor tehát, ha megsemmisíti vagy elűzi a gyarmatosítókat.

A gyarmatosítottak erőszakának győzelme után magára a harmadik világra vár a feladat, hogy meghatározza saját történelmi útját, hátat fordítva Európának, amely a gyarmatosítók erőszakának megtestesítője. Fanon erről így ír: „Általában azt lehetett gondolni, hogy a világ, különösképpen a harmadik világ számára elérkezett az idő, amikor választania kell a kapitalista és a szocialista rendszer között. A fejlődésben elmaradott országoknak, amelyek nemzeti felszabadító harcuk győzelmének biztosítása végett kihasználták a két rendszer kibékíthetetlen versengését, mégsem szabad ebben a versengésben részt venniük. A harmadik világnak nem szabad beérnie azzal, hogy olyan értékekhez mérje magát, amelyek régebbiek nála. Ellenkezőleg: a fejlődésben elmaradott országoknak arra kell törekedniük, hogy napvilágra hozzák saját értékeiket, a rájuk jellemző stílust és módszereket." A harmadik világnak újra kell kezdenie a történelmet. „Az előttünk álló konkrét probléma nem abban áll, hogy bármi áron válasszunk a szocializmus és a kapitalizmus között, úgy ahogyan ezt a két rendszert különböző kontinensek és korszakok emberei meghatározták... A harmadik világ szempontjából arról van szó, hogy egy új emberi történelmet kezdjen el... Európa érdekében, a magunk és az emberiség érdekében arra van szükség, elvtársak, hogy új életet kezdjünk, új gondolkodást fejlesszünk ki, megkíséreljük egy új fajta ember talpraállítását."

Fanon itt továbbviszi azt a gondolatot, amelyet 1952-ben a „Fekete bőr és fehér maszk" című könyvében fejtett ki, és amelynek értelmében az objektív történelmi feltételek tagadásával akarta meghaladni a faji előítéleteket. „Nem vagyok rabja a történelemnek. Nem ott kell keresnem életem értelmét... nem kell arra törekednem, hogy rögzítsem az embert, mivel az a sorsa, hogy szabadjára engedtessék... A történelem sűrűje nem határozza meg egyetlenegy tettemet sem. Önmagam alapja vagyok."[5]

Mire vezethetők vissza azok az ellentmondások, amelyek áthatják, átszelik Fanon gondolatvilágát? Sajátos éles forradalmiságára, amely azonban sok vonatkozásban közel áll a reformista ihletű nacionalizmushoz. A paraszti tömegek nagyra értékelésére, amely a proletariátus mélységes megvetésével párosul. A nemzeti burzsoázia kisszerűségének világos meglátására, de másfelől a munkások és parasztok szövetségének ignorálására. Arra, hogy éles határt húz a gyarmatosítók és a gyarmatosítottak között, de ugyanakkor nem lát semmiféle társadalmi határvonalat a harmadik világ viszonyain belül. Arra, hogy érzékenyen rátapint a harmadik világ sajátszerűségeire, de érthetetlenül áll korunk általános problémáival szemben.

Fanon ellentmondásossága abból ered, hogy a fenomenológia módszerével akarja megérteni a harmadik világot. Ez az elméleti-módszertani megközelítés nem teszi lehetővé számára, hogy felismerje a gazdasági folyamatok és mechanizmusok valóságos szerepét, és eljusson a társadalmi determinizmus helyes felfogásához. Fanon nagysága abban van, hogy mélyen átérzi és kifejezi az elmaradottság külső és belső dualizmusát, a dezintegrált gazdasági és társadalmi szerkezetből fakadó következményeket. Nem érti meg azonban e kettős dualizmus kialakulásának okait, újratermelődésének mechanizmusait, és még kevésbé felszámolásának reális feltételeit. A külső dualizmust (a centrum és a

[5] Frantz Fanon: „Peau noire, masques blancs", Ed. du Seuil, Párizs 1952, 207.

periféria kettősségét) és a belső dualizmust (a modern kapitalista szektor és a hagyományos szektor kettősségét) kizárólag a gyarmatosítók erőszakára vezeti vissza; ezáltal a gyarmati rendszer politikai szféráját privilegizálja, abszolutizálja annak gazdasági rendszerével szemben.

Fanon *az elmaradottságot és az ahhoz kapcsolódó duális szerkezetet mitizálja, és így válik a dualizmus manicheizmussá az ő elméletében.* „A gyarmati világ rekeszekre van osztva... A gyarmati világ kettészakított világ. Választóvonalát, határvonalát a laktanyák és a rendőrség őrállomásai jelölik... A gyarmatosítók lakózónája nem kiegészítője a gyarmatosítottak lakózónájának... A gyarmatosítók városa kemény anyagból, kőből és vasból épült... A gyarmatosítottak városa kuporgó város, térdeplő város, sárban hempergő város... Ezt a kettémetszett világot különböző fajok lakják... E világot elsősorban az egyik vagy a másik fajhoz való tartozás darabolja szét... A gazdag azért gazdag, mert fehér, a fehér azért fehér, mert gazdag... A gyarmati világ manicheista jellegű... A nacionalista pártoknak városi hívei vannak. Ezek a munkások, tanítók, kisiparosok és kereskedők hasznot kezdtek húzni — persze haszonmorzsákat — a gyarmati helyzetből és különérdekeik alakultak ki... Ezek a politikai pártok szüntelen párbeszédet folytatnak a kolonializmussal... Világos azonban, hogy a gyarmati országokban csak a parasztság forradalmi... Számára nincs kompromisszum, nincs kiegyezési lehetőség... A vidékről induló felkelés behatol a városokba, a parasztságnak a városi perifériákra szorult elemei segítségével, akik egy falásnyi koncot sem kaptak még a gyarmati rendszertől... A lumpenproletariátus, a törzsből és a nemzetségből kihullott éhezők csapata alkotja a gyarmati népek egyik legösztönösebben és legradikálisabban forradalmi osztagát... A lumpenproletariátus, mint valami patkányfalka, szakadatlanul rágcsálja a fa gyökereit, hiába rúgnak belé, hiába dobálják meg kővel... A nemzeti burzsoázia egyszerűen a végén kezdi. Az aggkori gyengeség állapotában van, anélkül, hogy ismerte volna a serdülőkor és az ifjúság hevét... A nemzeti burzsoázia az európaiak vetélytársaként lép fel, a kézművesek és kisiparosok pedig harcot indítanak a nemzetükön kívüli afrikaiak ellen... Az elmaradott országokban a párt vezetőinek óvakodniuk kell a fővárostól, mint a pestistől... a pártot a perifériákra kell decentralizálni... A párt nem a kormány eszköze. Éppen ellenkezőleg, a nép eszköze... Minél kevesebb lesz az összefonódás, a hatalmi kettősség (párt és kormány között), annál inkább fogja a párt betölteni az élcsapat szerepét... A harmadik világ kolosszusként áll szemben Európával... Ha meg akarunk felelni népeink várakozásának, másutt kell kereskednünk, mint Európában..."[6]

Érthető, miért ösztönzi Fanont ez a manicheista módon értelmezett dualizmus arra, hogy a fegyveres harcot abszolút módon szembeállítsa a politikai harccal, miért gondolja, hogy a politikai harc a gyarmati rendszer fenntartásával, csak azon belül kívánja — reformok útján — módosítani a hatalmi erőviszonyokat, és miért képzeli, hogy csak a fegyveres harc képes új hatalmi viszonyokat teremteni.

Ez a manicheista felfogás eredményezi, hogy Fanon felcseréli az alapvető és nem alapvető ellentmondások határvonalait. Szerinte *az alapvető ellentmondás a harmadik világon belül a modern és a hagyományos szektor között húzódik.* Ennek megfelelően, nemzetközi méretekben, a harmadik világ megúj-

[6] Frantz Fanon: „Les damnés de la terre". (A könyv különböző részeiből kiragadott idézetek.)

hodásának, emancipálódásának útját az Európától való elszakadásban látja, tehát abban, hogy hátat fordít a harmadik világon kívül létező kapitalista és szocialista világrendszernek. Innen adódik, hogy túlértékeli a parasztság forradalmi szerepét és elszakítja azt természetes szövetségesétől, a proletariátustól, mert az a modern szektorhoz kötődik. Innen ered Fanonnak egy másik tévedése, az a következtetése, hogy — mivel elképzelése szerint a hagyományos szektor a forradalom táptalaja és a harmadik világ történeti, társadalmi pályájának fő bázisa — másodlagossá válnak a parasztságon és a harmadik világon belüli társadalmi differenciálódási és polarizálódási folyamatok.

Az elmaradottság okainak és főbb jellemzőinek, mechanizmusainak a meg nem értéséből fakad Fanonnak az a téves felfogása is, hogy a modern szektor nem gyakorol befolyást a hagyományos szektorra, valamint az a hiedelme, hogy a függetlenség elnyerése után nem a modern szektor képezi a harmadik világ társadalmi emancipálódásának bázisát. A valóság ezzel szemben az, hogy az elmaradottság felszámolásának útja nem a harmadik világ *elzárkózása* korunk fő folyamaitól, alapvető ellentmondásától. A feladat megteremteni azokat a politikai, gazdasági, társadalmi és ideológiai módozatokat, amelyek révén át lehet alakítani az elmaradottságot, a függőségi viszonyokat kitermelő gazdasági és társadalmi struktúrákat. Megtalálni azokat az eszközöket, amelyek révén az elmaradott országok nemzeti, regionális vagy kontinentális keretekben végül is megváltoztathatják helyüket és szerepüket a nemzetközi munkamegosztás rendszerében. A harmadik világ számára a fő veszély nem a technika, a modernizáció, hanem az a világrendszer, amely létrehozta a perifériát. A harmadik világ előtt az a feladat áll, hogy felszámolja önmagát mint harmadik világot, mint a kapitalista világrendszer alrendszerét. Ez nem valósítható meg a szocialista világrendszer nélkül, a nem kapitalista úton való fejlődés nélkül, amely a szocializmushoz, a szocialista világrendszerhez való integrálódáshoz vezet.

Ha Fanon tézisei visszhangot kelthettek, ennek oka az, hogy kifejezte a harmadik világ kispolgárságának új történelmi lehetőségeit, és egyben gyengeségeit és illúzióit. Marx Proudhont bíráló írásában feltárta a kispolgárságnak azt az elméleti és gyakorlati hozzáállását a történelemhez, amelynek alapján jellegzetesen megmerevíti az ellentmondásokat. A kispolgárság merev dualizmust, manicheista szembenállást konstruál ott, ahol az ellentétes oldalak valójában kölcsönösen áthatják egymást. A történelmi mozgás fonák ábrázolásával van itt dolgunk, amely a kispolgárság sajátos létfeltételeit tükrözi. „A szintézis akar lenni — jegyzi meg Marx —, pedig ő csak összetett tévedés."[7] Annyenkovhoz írott levelében így rajzolja meg Proudhonon keresztül a kispolgár magatartását: „Az ilyen kispolgár isteníti az *ellentmondást*, mert az ellentmondás lényének alapja. Ő maga az eleven társadalmi ellentmondás. Az elmélettel igazolnia kell azt, ami ő maga a gyakorlatban. . . Proudhon úr, minthogy képtelen nyomon követni a történelem valóságos mozgását, egy fantazmagóriával áll elő, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy dialektikus fantazmagória."[8] Ez a dialektikus fantazmagória testesül meg Fanon erőszakdialektikájában, az elmaradottság valóságos történelmi mozgásának torz értelmezésében.

[7] MEM **4**, Budapest 1959, 137.
[8] MEM **27**, Budapest 1971, 438., 430.

Az újbaloldaliaknál számos olyan tételt találunk, amelyek rokonságot mutatnak Fanon gondolataival. Nincs lehetőségem arra, hogy az itt szűkre szabott keretek között részletesebben bemutassam, hogyan kapcsolódnak egymáshoz a harmadik világ forradalmi nacionalista elméletei és az újbaloldali, trockista eszmei áramlatok. Csupán néhány példára szorítkozom.

André Gunder Frank latin-amerikai közgazdász írja: „[A teoretikusok] nem vizsgálják, sőt tagadják a rendszer egészének a létét és struktúráját, amelyhez a részek viszonyulnak — vagyis azt a struktúrát, amely meghatározza a gazdagság és a szegénység, az egyik és a másik kultúra stb. dualizmusát. Ha észrevesznek és vizsgálnak egyáltalában valamilyen struktúrát, akkor az — legjobb esetben is — csupán az egyes részek struktúrája."[9] Helyesen jegyzi meg ezzel kapcsolatosan Szentes Tamás: „A dualizmus elméletének a jogosan kritizált változatait cáfolva, egyet lehetne érteni Frankkal, ha nem menne olyan messzire, hogy magát a dualizmust is tagadja, azáltal, hogy a tőkés világrendszer egészének dualizmusában, a központ és a periféria ellentmondásában oldja fel. Így azután koncepciójában eltűnik vagy elhomályosul az elmaradott országok gazdasági-társadalmi rendszerén belül meglevő dualizmus és ellentmondások ténye, és vele együtt e rendszer megváltoztatásának és e rendszer keretein belül is megvalósítható átalakulásnak feladata."[10] Frank szerint az elmaradottság felszámolása csak nemzetközi méretekben, a világforradalom után lehetséges. „Ha azt akarjuk, hogy a világ elmaradott részei is fejlődjenek, a világ társadalmi rendszerének struktúráját kell megváltoztatni — nemzetközi, nemzeti és helyi szinten.[11] Joggal állapítja meg Szentes Tamás: az elmaradottság megértése megköveteli ugyan annak vizsgálatát, hogyan határozza meg az egész a részeket, nem lehet azonban ezt a tételt megmerevíteni, metafizikusan szemlélni. „*Az egész* a részek megváltoztatásával is megváltoztatható... Az azonnali világforradalom kalandor jelszava helyett a nemzeti rendszerek és struktúrák belső átalakításának és az átalakítást akadályozó külső erők letöréséhez szükséges nemzetközi összefogásnak a reális politikája jön előtérbe."[12]

Fanon az elmaradottságra jellemző kettős dualizmust az erőszakelmélet alapján és elsősorban politikai vonatkozásban értelmezi, az újbaloldaliak — így Frank és Samir Amin — ugyanezt a jelenséget gazdasági oldalról közelítik meg, de végső soron hasonló politikai következtetésekre jutnak.

Fanon a *belső* dualizmusból fakadó ellentmondást alapvető ellentmondásnak tekinti, és azt világméretűvé feszíti, a harmadik világ és a harmadik világon kívül eső világ közötti alapvető ellentmondást konstruál belőle. Frank és az újbaloldali ihletű nacionalisták viszont a *külső* dualizmust abszolutizálják olyannyira, hogy végül is a belső dualizmust a külsőben oldják fel. Innen ered az a stratégiai vonaluk, hogy az elmaradottság felszámolása csak nemzetközi méretekben, a világforradalom győzelmével lehetséges. A világforradalom pedig szerintük a világburzsoázia és a világproletariátus közvetlen konfrontációját jelenti. Egy-egy országon belül ez a konfrontáció megnyilvánulna a

[9] André Gunder Frank latin-amerikai közgazdász. Egyik legkiemelkedőbb tekintély, mint közgazdász és latin-amerikai politikus, az „újbaloldali" nemzetközi áramlatban. Idézi Szentes Tamás „Az elmaradottság és fejlesztés" c. doktori disszertációjában (I. 166.).

[10] Szentes Tamás: „Az elmaradottság és fejlesztés dialektikája", doktori disszertáció, I, 1973, 168.

[11] A. G. Frank: Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology; „Catalyst. Univ. of Buffalo", 1967/3.

[12] Szentes Tamás, i. m. 169.

világburzsoáziához tartozó nemzeti burzsoázia és a világproletariátushoz tartozó elmaradott népek osztály-osztály elleni harcában. Frank ezt a gondolatot így fejezi ki: „Latin-Amerikában a nemzeti felszabadulás közvetlen ellensége taktikailag maga a burzsoázia, bár stratégiailag a fő ellenség tagadhatatlanul az imperializmus."[13]

Ahhoz, hogy a centrum—periféria ellentmondását úgy tüntessék fel, mint a világburzsoázia és a világproletariátus közötti összeütközést, kettős hamisítást és torzítást hajtanak végre. Először azt a tételt hirdetik, hogy a kapitalista világrendszer létrejöttével, a centrum—periféria ellentmondásának kifejlődésével, a világproletariátus centruma áthelyeződött a harmadik világba. Samir Amin így érvel: „A világburzsoázia először is a centrum burzsoáziája, és járulékosan a nyomdokaiban haladó perifériáé. De hol van a világproletariátus? Milyen a szerkezete? Marx számára kétségtelen: korábban a proletariátus fő magja a centrumban volt. A szocialista forradalom azonban nem a centrumban bontakozott ki, a kapitalizmus továbbfejlődött, monopolistává vált, az osztályharc világfeltételei megváltoztak. Ezt fejezi ki Lenin egy olyan irányvonalban, amely a maoizmus jelszava lett, és amely szerint ‚A harc kimenetelét végeredményben az határozza meg, hogy Oroszország, India, Kína stb. . . . a világ lakosságának óriási többségét alkotja.' Ez azt jelenti, hogy a proletariátus központi magja ezentúl nem a centrumban van, hanem a perifériában."[14]

A másik tétel, amely az előbbi alátámasztására szolgál, az hogy a szocialista világrendszert nem lehet a világforradalom bázisának tekinteni, mert az — úgymond — elveszítette szocialista jellegét, a kapitalizmussal azonos törvényszerűségek szabályozzák gazdasági fejlődését, a felhalmozási módozatokat. A szocializmus szovjet modellje — írja Samir Amin — „bizonyítja, hogy Oroszország körülményei között lehetséges volt a felhalmozás feladatának megvalósítása a kapitalizmushoz hasonló módon, de más tulajdonformák keretei között. Egy ilyen felhalmozási modell utolsó példáját testesíti meg a Szovjetunió (Nyugat-Európa, Észak-Amerika és Japán után), és abban az értelemben újszerű, hogy itt az állami tulajdon nem átmeneti jellegű."[15]

Ezekből a tételekből kiindulva tagadják az újbaloldaliak annak a lehetőségét, hogy egy-egy ország keretében eredményesen lehessen harcolni az elmaradottság ellen. A neokolonializmus egyszerű változatának tekintik a fejlődés nemkapitalista útját, mert szerintük nem lehet fokozatosan, bizonyos átmeneti szakaszokon át megváltoztatni egy elmaradott ország helyzetét, sem szerepét a nemzetközi munkamegosztásban, a kapitalista világrendszer keretei között. A régi trockisták tagadták a szocializmus felépítésének lehetőségét egy országban. A mai „újbaloldaliak" tagadják az elmaradottság leküzdésének lehetőségeit a harmadik világ egy-egy külön vett országában. Ugyanakkor, amikor

[13] A. G. Frank: „Lumpenbourgeoisie, lumpendéveloppement", Maspero, Párizs 1973.

[14] Samir Amin egyiptomi származású közgazdász. Egyetemi tanárként működött a poitiers-i és a paris—vincennes-i egyetemen. 1970 óta a Dakárban levő Afrikai Fejlesztési Intézet igazgatója. Nemzetközi szaktekintélynek számít az arab, a fekete-afrikai és a latin-amerikai országokban az elmaradottság problémája területén. Főbb művei: „Le Maghreb moderne"; „Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire"; „L'Afrique de l'Ouest bloquée"; „L'accumulation a l'échelle mondiale"; „Le développement inégal". Az idézet a „Le développement inégal" c. kötetből való (Les Éditions de Minuit, Párizs 1973, 317—319).

[15] Samir Amin, i. m. 329—330.

leleplezik az imperializmust és feltárják az egyenlőtlen fejlődés tényét a centrum és a periféria között, megfeledkeznek arról, hogy a forradalmi folyamatok fejlődése egyenlőtlenül megy végbe, hogy a forradalom objektív és szubjektív feltételei egyenlőtlenül érlelődnek a különböző országokban. „A kapitalizmus felépítése nem olyan harmonikus, hogy a felkelés különböző forrásai egyszerre, kudarcok és vereségek nélkül maguktól egyesülnének. Ellenkezőleg, éppen az, hogy a felkelések különböző időben, különböző módon, különböző helyen folynak le, kezeskedik az általános mozgalom szélességéért és mélységéért."[16] Az objektív és szubjektív feltételek érlelődésének ez a ritmusegyenlőtlensége, a dezintegrált gazdasági és társadalmi struktúrák, a két világrendszer egymás mellett létezése és harca teszi elkerülhetetlenné azt, hogy — bár az elmaradottságnak nemzetközi oka van — az elmaradottság leküzdését alapvetően nemzeti keretek között lehet csak megoldani. Innen az átmeneti szakaszok és közbülső formák a szocializmus felé haladás útján, a demokratikus és szocialista forradalom közötti új egybekapcsolódási módozatok.

A harmadik világ társadalmi emancipálódása, az elmaradottság felszámolása a Fanon-féle és az újbaloldali nacionalisták optikájában illuzórikus céllá válik, mert azt elszakítják az objektív történelmi feltételektől, a belső haladó társadalmi erőktől, a nemzetközi proletariátustól, a szocialista világrendszertől. A cél egy nyomorúságos jelen és egy elérhetetlen jövő között lebeg.

II. A „BURZSOÁ ÉS PROLETÁRNEMZETEK"-RŐL SZÓLÓ NACIONALISTA KONCEPCIÓK

Annak illusztrálására, hogyan hatnak az eltérő osztályálláspontok, illetve az ezekből eredő nacionalizmusok az egyes problémák értelmezésére, vegyük példaként azt a tételt, amely világunkat „burzsoá és proletárnemzetekre", „nagyhatalmakra és kis nemzetekre" osztja fel. E tétel széles körű terjedése és népszerűsége a legtöbb nacionalista mozgalomban részben azzal magyarázható, hogy ez a világfelosztás „szembeötlő" azok számára, akiknek tekintete a látszatnál ragad meg. A felszíni jelenségek általánosítása a tanulmányozott folyamatok mennyiségi megközelítéséhez és értelmezéséhez vezet. Az elhatárolás gazdag és szegény nemzetekre nélkülözi a *minőségi kritériumok* figyelembevételét.

A mennyiségi ismérvekkel való operálás jellemzi nagyrészt a mai polgári szociológiát és közgazdaságtant is. A konvergencia-elmélet, illetve az ipari társadalom elmélete a társadalmak két alapvető típusát különbözteti meg: az agrártársadalmakat és az ipari társadalmakat. Ebben a felfogásban az elmaradott országok az agrártársadalmak típusához tartoznak. A mennyiségi kritériumok alapján a legkonzervatívabb polgári közgazdászok *gazdasági növekedésről* beszélnek a fejlett országokkal kapcsolatosan: ezekben a legfőbb probléma a mennyiségi növekedés biztosítása a növekedési tényezők optimatizálása révén, anélkül, hogy strukturális változtatásokra lenne szükség. A harmadik világot illetően ezek a közgazdászok a *gazdasági fejlesztés* fogalmát alkalmazzák, mert szerintük *ott* a „take off", a modernizáció *minőségi*, az intézményeket és a struktúrát érintő változtatásokat tételez fel. A látszólag

[16] Lenin: Az önrendelkezés körül folyó vita eredményei; Lenin Összes Művei **30**, 54.

forradalmi, de valójában mélységesen nacionalista és reakciós tétel a „burzsoá és proletárnemzetekről" tulajdonképpen erre a burzsoá koncepcióra támaszkodik, eltakarva és meghamisítva korunk alapvető ellentmondását.

E kritikátlan viszonyulás a burzsoá nézetekhez azzal magyarázható, hogy a harmadik világ reakciós és konzervatív erői szeretnék elhomályosítani a társadalmi differenciálódás és az antagonizmusok tényét a honi társadalomban, és elhitetni, hogy a „proletárnemzethez" tartozó burzsoázia „proletár" lesz a külföldi burzsoáziával való konfrontációjában. Ez a tétel akadályozza a harmadik világ néptömegeinek közeledését az imperialista országok munkásmozgalmához, azt állítva, hogy a kapitalista országok proletariátusa, mint „a burzsoá nemzet" tagja, részt vesz az elmaradott országok kizsákmányolásában. Ezzel együtt bizalmatlanságot kelt a szocialista országokkal szemben, a „gazdag", „burzsoá" nemzetek közé sorolva őket.

Ebből a tételből kiindulva lehetetlen meghatározni az elmaradottság elleni harc adekvát stratégiáját, mert a figyelmet kizárólag a fejlesztés *külső* feltételeire irányítja és a dolgokat úgy állítja be, mintha a fejlett vagy fejlettebb országok fejlődése — legyenek azok kapitalisták vagy szocialisták — automatikusan magával hozná a többiek lemaradását. Ennek a tételnek lefegyverző szerepe van, mert leplezi azt a tényt, hogy a kolonializmus — lényegét tekintve új formákban — tovább él a politikai szuverenitás megszerzése után. A prekapitalista társadalmak integrálódása a kapitalista világrendszerbe — mint jeleztük — kettős dualizmust hozott létre: a centrum és a periféria kettősségét, amelynek következménye a periféria alárendelődése és kizsákmányolása; kettősséget a honi társadalmon belül a felbomló hagyományos szektor és a külső orientációjú, lefékezetten fejlődő modern kapitalista szektor között. A burzsoá és proletárnemzetekről szóló tétel eltereli a figyelmet arról, hogy szervesen össze kell kapcsolni a politikai önrendelkezésért és a gazdasági önrendelkezésért folytatott harcot; hogy olyan gazdasági-társadalmi struktúrákat és politikai irányvonalat kell kialakítani, amelyek képesek megváltoztatni, megszüntetni e kettős dualizmust az elmaradottság felszámolása érdekében. A nacionalizmus, amely ezt a tételt hirdeti, az imperializmust a múltban elkövetett hibákért teszi felelőssé, a szocialista országokat pedig a ma elkövetett „bűneikért", azért mert nem hoznak elegendő áldozatot, amellyel kompenzálni lehetne az imperialisták és a helyi burzsoázia áldozathozatalának a hiányát.

Mouta Safi ezt a gondolatot így fogalmazza meg: „Az egy társadalmon belüli osztályharc átadja a helyét a nemzetközi harcnak, amely szembeállítja a kapitalista gyarmatosító nemzeteket a népi nemzetekkel. . . Az arab nemzet, mint a tagadás társadalmi ereje, proletárosztállyá válik, amelyet a megszálló külföldi hatalom és a velük együttműködők nyomnak el. Ezért a fejlődő országok folytatják harcukat a történelmi átalakulásért, egyrészt a kapitalista társadalmak, másrészt a szocialista társadalmak ellen."[17] Az Új-Delhiben tartott 77-ek konferenciáján az algériai küldöttség vezetője hasonló szellemben hangoztatta: „A fő ellentét nem Nyugat és Kelet között van, hanem a mindennel ellátott Észak és a kifosztott Dél között."[18]

[17] Mouta Safi: „Destiny of revolutionary ideologies." (Idézi M. Kamel „A kispolgárság politikai és ideológiai szerepe az arab világban" c. előadásában a louvaini szimpozionon. „Renaissance du monde arabe", Ed. J. Duculot. 1972, 381.)

[18] Az UNCTAD 1968-ban Új-Delhiben tartott második ülésszakán.

Tudjuk, van alapja annak, hogy megkülönböztessünk burzsoá és szocialista nemzeteket: reális különbség van pl. a burzsoá német nemzet és a szocialista német nemzet között. Az is igaz, hogy a nemzetközi viszonyokra kétségtelenül kihatnak azok a különbségek, amelyek az egyes országok területi nagyságából, népességük nagyobb számából, valamint az ezzel összefüggő adottságokból adódnak. De a „burzsoá" és a „proletár" nemzetekre való felosztás nem a különbségeknek ezen a vonalán halad. Valójában itt arról van szó, hogy a nacionalista ideológiának ez a válfaja a burzsoá—proletár viszonyt torz módon ráhúzza a nemzetek közötti viszonyokra, mégpedig úgy, hogy minden differenciálás nélkül „burzsoá nemzeteknek" minősíti a meghatározott ipari fejlettséggel és adott nagyságrendű nemzeti jövedelemmel rendelkező országokat, amelyek ennél az adottságuknál fogva az elmaradott országokat, a „proletárnemzeteket" szükségképpen „kizsákmányolják".

Hozzá kell azonban tennünk, hogy ezen az álláspontón belül bizonyos hangsúlyeltolódás, politikai tendenciabeli különbség található a neokolonialista irányzatú, az eklektikus és a forradalmi jellegű nacionalizmusok között. Amikor Szaud-Arábia vezetői szólnak a „burzsoá" és „proletár" nemzetekről, akkor ez képmutatás, hiszen — mint ismeretes — az ország elmaradottsága a prekapitalista viszonyok következménye és nem a tőkehiányé, mivel Szaud-Arábia uralkodó osztályainak banktrezorjaiban több tucat milliárd dollár található, amelyet elsősorban a fejlett tőkésországokban kamatoztatnak, vagy más elmaradott országokban fektetnek be. Ez a tétel náluk meghatározott célt szolgál. Egyrészt dokumentálni akarja a fejlődő országokkal való szolidaritást és ezzel erősíteni Szaud-Arábia befolyását, másrészt viszont esetenként a zsarolás eszközéül szolgál a fejlett tőkésországok felé: ezzel kívánnak bizonyos engedményeket kicsikarni, előnyöket szerezni a tőkés világpiacon.

Az eklektikus jellegű nacionalizmus képviselői, így pl. egyes arab vezetők, a „burzsoá" és „proletár" nemzetekről szóló tételben politikai ingadozásuk számára találnak megfelelő ideológiai igazolást. Ezzel igyekeznek indokolni különállásukat és elvtelenségüket a nemzetközi politikai küzdőtéren, ahol — mint mondják — „a szegénynek óvatosan lavírozni kell a nagyhatalmak között", „egyik nagyhatalom sem jobb, mint a másik", és a szegény nemzet úgy használja ki az adódó lehetőségeket, ahogy azt saját érdekei diktálják. Az eklektikus jellegű nacionalizmusnál a „burzsoá" és „proletár" nemzetekről szóló tétel a két világrendszer közötti sajátságos manőverezésnek, és esetenként különböző pálfordulásoknak és elvtelen követelőzéseknek lesz az ideológiai eszköze. Ugyanakkor belpolitikailag ez a tétel a szociális feszültségek és az elmaradottság igazolására szolgál: „Egy proletárnemzetnek végesek a lehetőségei és nem boldogíthatja állampolgárait a szükséges mértékben."

A forradalmi jellegű nacionalizmus képviselői a „proletárnemzet" kifejezést sokszor az előzőtől eltérő értelemben használják. Jelezni kívánják vele az ország elmaradott helyzetét. A terminus ilyen használata azonban — még ha nem is mondják ki — óhatatlanul differenciálatlanul szembefordítja őket a fejlettebb országokkal, közöttük a szocialista tábor országaival is. A forradalmi jellegű nacionalizmus ezt többnyire nem tudatosítja magában. Úgy véli, hogy a volt gyarmatosítókkal való ellentétet fogalmazza meg akkor, amikor proletár- és burzsoá nemzetekről beszél. Nem veszi észre, hogy ezzel tulajdonképpen azokkal az erőkkel kerül egy platformra, akik — kezdve a romantikus antikapitalista utópiától (Marcuse, Sartre és mások), az anarchista elemeken át, egészen a neokolonialista és eklektikus burzsoá nacionalistákig — ezt a tételt

elsősorban nem az imperialisták elleni harcra, hanem a szociális ellentétek elkenésére, a szocialista országokkal való meghasonlás igazolására használják fel. Mégis fel kell figyelnünk arra, hogy a forradalmi jellegű nacionalizmusnak a „proletárnemzet"-ről szóló álláspontja nemegyszer azt a célt is szolgálja, hogy egyfajta aszketikus ideált, egy szigorúan puritán politikát támasszon alá. Sőt, amikor a szocialista országokat is bevonja a „proletárnemzetek" fogalmába, ez az elv kifejezetten progresszívvá válik, a forradalmi nacionalizmusnak a szocialista országokra való orientációját fejezi ki. Másképp mondva, az antiimperialista nacionalizmusnak ebben az irányzatában a „proletár" és „burzsoá" nemzetek tétele egyszerre tükröz retrográd és progresszív tartalmakat egy hamistudati terminológia formájában.

III. A TÁRSADALMI FEJLŐDÉS TARTALMÁNAK KULTURÁLIS, VALLÁSI, ILLETVE PSZICHOLÓGIAI SAJÁTSZERŰSÉGEK ALAPJÁN VALÓ MEGHATÁROZÁSA

Senghor „négritude"-elméletének elemzése lehetővé teszi, hogy egy reakciós típusú antiimperialista nacionalizmus jellemzőit határozzuk meg, egy olyan nacionalizmusét, amelynek alapjául egy rasszista, irracionális filozófia szolgál. Senghor a kulturális emancipáció elsőbbségét hirdeti. Azt állítja, hogy az Európa és Afrika közötti antagonizmus mindenekelőtt kulturális jellegű, két civilizáció szembenállásáról lenne itt szó. Vissza kell állítani — úgymond — Afrika valódi szellemiségét, kulturális értékeit, amelyek az afrikai embernek a külső világhoz való sajátos viszonyulásából fakadnak és a fekete-afrikai ember pszichológiájához, megismerési módjához kötődnek. Senghor szavaival: „Az Ész mindig és mindenütt egy és ugyanaz, abban az értelemben, hogy a Más, azaz az öntörvényű objektív valóság megértésére szolgál; megismerési módjai azonban — vagyis a gondolkodás formái — különfélék és egy-egy faj pszichofiziológiájához kapcsolódnak... Vegyük szemügyre először az európai fehér embernek a tárggyal kapcsolatos viselkedését... Mint harcos, mint az akarat embere — ragadozó madár, tiszta pillantás; azzal kezdi, hogy megkülönbözteti magát a tárgytól... Az európai fehér ember gyakorlati célokra használja a Mást, amelyet megöl: eszközzé teszi ... felfalja és elpusztítja. ‚A fehérek kannibálok — mondta nekem tavaly egy bölcs, öreg hazánkfia —, nem tisztelik az életet.'"[19] A fekete-afrikai ember ezzel ellentétben „meghal önmagának, hogy újjászülessen a másikban. Nem asszimilál: asszimilálódik..." Az európai és az afrikai civilizáció ellentéte a diszkurzív gondolkodás és az érzelmi megismerés ellentmondásában fejeződik ki. „‚Gondolkozom, tehát vagyok' — írta Descartes, a par excellence európai. ‚Érzem, eltáncolom a Mást, vagyok' — mondhatná a fekete afrikai... Táncolni pedig annyi, mint felfedezni és felfrissülni az alkotásban, életerőt szívni magunkba, teljesebb életet élni: vagyis lenni. Mindenesetre ez a legjobb módja a megismerésnek." Senghor az érzelmi megismerést magasabb rendűnek tartja, mint a logikai megismerést, mert az emocionális „a megrendült szubjektum és a megrendítő objektum megbonthatatlan szintézise". Senghor azzal is érvel, hogy az európaiak maguk is áttérnek a diszkurzív gondolkodásról az érzelmi gondolkodásra. „... Ma már

[19] Léopold Sedar Senghor a négritude mozgalom egyik megalapítója. Jelenleg a Szenegáli Köztársaság elnöke. Lásd: De la négritude; „Diogène", 1962/37, 4.

az európai fehérek — a művészek és a filozófusok, sőt a tudósok — maguk is a Résztvevő Ész híveivé szegődnek... a megismerés új módszerét a legújabb tudományos felfedezések hozták világra... továbbá az új filozófiai elméletek: a fenomenológia, az egzisztencializmus, a teilhardizmus... Az objektivitás eszméje egyetemes apályának vagyunk tanúi... A modern filozófia a megismerés és a megismert, az átélt és az elgondolt, az átélt, a valóságos tapasztalása, az átélt azonossága kíván lenni." Hogy az emocionális megismerést a valóság megértése adekvátabb és magasabbrendű formájának lehessen tekinteni, Senghor kidolgozza a négritude ontológiáját. „A fekete-afrikai kultúra törvényei" című előadásában így vázolja a világ képét: „A világegyetem középpontjában a létező, az élet rejlik, akárcsak a mi világunk középpontjában az éltető nap... A néger azonosítja a létezést az élettel, pontosabban az életerővel... Hozzá hasonlatos életerő hat át minden átélhetőt, az istentől a sivatagi homokszemcséig. A néger az életerők szigorú hierarchiáját hozza létre."[20]

A négritude ideológiájának társadalmi szerepe egy kettős reakciós követelménynek tesz eleget. Egyrészt megerősíti a falusi közösségeket, az elnyomó és kizsákmányoló tradicionális vezető réteg hatalmát, amelyet megrendített a hagyományos társadalom szétesése, a pénz- és áruviszonyok elterjedése, a modern szektor vonzóereje. Szakadék keletkezett a városok kapitalista jellegű fejlődése és a társadalom prekapitalista ideológiai és politikai keretei között. Ebből nőtt ki a változó gazdasági alap és a megcsontosodott hagyományos felépítmény közötti jellegzetes diszimmetria. A négritude, az ősi afrikai értékeket magasztalva, ezt a felbomlott egyensúlyt kívánja először is helyreállítani. Másrészt a négritude-elmélettel Senghor elidegeníteni akarja az értelmiségi elitet a forradalmi mozgalomtól. Nyugat-Afrikában — mint ismeretes — nem alakult ki számottevő nemzeti burzsoázia. A gyarmatosítók a gyarmati közigazgatásban alkalmazták az értelmiségi elitet. Ez a réteg képzettsége, kiváltságos helyzete, életmódja révén asszimilálódott, mégis a lázadó réteghez tartozik: a fekete-afrikai értelmiséget sérti a faji megkülönböztetés, a fehérek megvetése. A négritude-elmélet funkciója megnyugtatni ezt az elitet. Európaiak maradhatnak, miközben büszkék lehetnek arra, hogy afrikaiak. A feketeafrikaik megismerési módja jellemzi egyre inkább az európaiakat is, akik a diszkurzív gondolkodással szakítanak. Az Arisztotelésztől származó racionalista gondolkodás legmagasabb foka, a marxizmus, már túlhaladott Európában is — mondja Senghor —, így összebékíthetetlen a fekete-afrikaiak autentikus gondolkodásmódjával is. Senghor, a kultúra elsődlegességét hirdetve, a nemzeti öntudatot faji öntudatra redukálja. Ezt azután szembehelyezi az osztályöntudattal.

A négritude ideológiája arra tart igényt, hogy rehabilitálja Afrika kultúráját. Valójában azonban a négritude nem Afrika földjéből sarjad, nem az afrikaiak hangja, hanem csupán az európai irracionalizmus visszhangja az afrikai kontinensen. Az afrikai és az európai irracionalizmus a hanyatló kapitalizmus talaján találkozik. Sékou-Touré helyesen jegyzi meg, hogy a négritude Afrika sajátszerűségeinek misztifikáló tolmácsolása. „A négritude ideológiája nem más, mint a fekete bőrű emberek elszemélytelenítése, emberi értékeik elidegenítése... Azok a tények, amelyek valóban specifikusak Afrikára, tudományosan elemezhetők, történelmi és gazdasági okaikat, társadalmi eredetüket

[20] L. Senghor: Les lois de la culture négro-africaine; „Science Africaine", 1956 június—november, 53.

fel lehet tárni. A négritude védelmezői mélységesen tévednek, amikor a környezet és a történelmi tényezők meghatározó erejét alábecsülik."[21]

A mai arab nacionalizmusban is találhatunk olyan ideológiai és politikai mozzanatokat, amelyek rokonvonásokat mutatnak a senghori négritude-del. Hiszen az arab nacionalizmusra is jellemző az a törekvés, hogy a „nemzeti újjászületés", a társadalmi haladás sajátszerűségeit, a tudományos szocializmustól való elhatárolódást a történelmi múltra, az uralkodó vallásból adódó erkölcsi, civilizációs sajátszerűségekre vezessék vissza.

A legtöbb arab országban azonban a társadalmi differenciálódás a modern és a hagyományos szektorban előrehaladottabb, a városi és a falusi középrétegek súlya jelentősebb. Egyiptomban például a városi és falusi kis- és középburzsoázia súlya nagyon jelentős, és politikai, ideológiai szerepe az 1952-es júliusi forradalom óta csak nőtt. 1965-ben az 5 feddánnál (kb. 2 hektárnál) kisebb birtokok száma elérte a 3 033 000-et, vagyis valamivel több mint egy évtized alatt kb. 400 000-rel növekedett. Ezek az összes gazdaságok 94,5 %-át teszik ki és a falusi munkaerő 73 %-át foglalkoztatják. Ami a nem mezőgazdasági szektort illeti, 1964-ben 493 800 vállalkozást számláltak, amelyből 9000 tartozott az állami szektorokhoz és 484 500 a magánszektorhoz. A dolgozók 49 %-a tíznél kevesebb munkást foglalkoztató kisüzemben dolgozik. Ezeknek a kisüzemeknek száma: 469 200, a nem mezőgazdasági gazdasági egységeknek 95 %-a. Ezeknek körülbelül a fele kereskedelmi tevékenységet folytat. Minthogy a kereskedők nagy részének nincs engedélye, valóságos számuk kb. 750 000-re tehető. Az állami hivatalnokok 91 %-a besorolható a kispolgárságba, szám szerint kb. 724 000. Az ipari tanulók, technikumi hallgatók száma 181 114 ről 412 886-ra emelkedett az 1959-től 1968-ig tartó periódusban, az egyetemi hallgatóké pedig 88 111-ről 141 170-re. 1936-ban a hadsereg létszáma nem haladhatta meg a 18 000-et; a katonai erők száma jelenleg 650 000 fő.[22]

Ilyen körülmények között a mai arab nacionalizmusban, mint Anouar Abdel Malek hangsúlyozza, két fő irányzat rajzólódik ki: az arab fundamentalizmusé és a liberális modernizmusé.

Az iszlám fundamentalizmusának alapja a XX. századi arab társadalom hagyományos, archaikus és majdnem mozdulatlan szektora, a kézművesek, kiskereskedők, vidéki kispolgárok, kisbirtokosok, egyházi emberek társadalma, a földbirtokos arisztokrácia, a munkásosztály bizonyos rétegei és a katonatiszti testület egy része. Ezek a rétegek egy tradicionalista ideológiát termelnek ki, a hagyományt reakciós, konzervatív módon értelmezik, mert fenyegeti őket a kapitalista fejlődés és a szocialista perspektíva. A jelen ellentmondásai tovább éltetik sérült, misztifikált formában a múltat, amely a modernség által fenyegetett szektor védekező fegyvere és kohéziós ereje. Ezekből a félelmekből és konzervatív törekvésekből kovácsolt magának egy reakciós ideológiát a Muzulmán Testvérek mozgalma.

Hasszán Al-Banna, a Muzulmán Testvérek mozgalmának megalapítója és vezetője, a muzulmán fundamentalizmus legreakciósabb következtetéseit fogalmazta meg. A Muzulmán Testvérek Credójában írja: „Hiszem, hogy a muzulmán feladata fenntartani az Iszlám dicsőségét, segíteni népeinek újjászületését, restaurálni törvényhozását. Hiszem, hogy az Iszlám zászlajának kell

[21] Sékou Touré: De la négritude; „Oeuvres", 13, 195.
[22] M. Kamel idézett előadásából.

uralkodnia az emberiségen, és hogy a muzulmán kötelesség azt jelenti, hogy a világot az Iszlám szabályai szerint neveljük.

Hiszem, hogy minden muzulmán egyetlen nemzetet alkot, melyet az Iszlám hite tart össze. . .

Hiszem, hogy a muzulmánok elmaradottságának titka a vallástól való eltávolodásukban rejlik, hogy a reform alapja az Iszlám tanításának és ítéleteinek visszatérése, hogy ez lehetséges, ha a muzulmánok mindannyian ebben a szellemben munkálkodnak, s hogy a Muzulmán Testvérek tanítása ezt a célt megvalósítja. Ígérem, hű leszek azokhoz, akik e célokért dolgoznak, és értük halni kész katonájuk maradok. . .

A Kelet forrása erkölcsében és hitében rejlik. Aki ezt elveszíti, mindent veszít. Ha visszatér hozzá, mindent visszanyer."[23]

A modernista áramlatot a kereskedelmi tőke viszonyainak terjedése által leginkább érintett rétegek és szektorok termelik ki: a városi értelmiség, a gyáripari munkásság, a szabad foglalkozásúak, az ipari és bankburzsoázia, az államapparátus egy része. Ennek a modernista áramlatnak egyik ágát az Arab Feltámadás Pártja (Baath) képviseli, amelyet a szíriai Michel Aflak alapított 1940-ben. A Baath-párt az arab újjászületést, az arab egységet és a szocializmust hirdeti. Felfogásában a szocializmust alá kell rendelni a nacionalizmusnak. A „Repères du socialisme arabe" című munkájában M. Aflak megjegyzi: „A mi szemünkben a szocializmus egy, a mi feltételeinkhez és nemzeti szükségleteinkhez adaptált eszköz; egyik ága csupán a ‚nacionalizmusnak nevezett fának'." Aflak az arab egységet a szocializmus elé helyezi. „Az arab egység magasabban van az értékek skáláján, megelőzi a szocializmust. A feltámadás eszméje igyekszik a fanatikus logika és az internacionalista logika fölé emelkedni. A világforradalom logikája magában foglalja a nemzetek alapvető igényeinek az elhanyagolását, amennyiben mindent alárendel a világforradalom követelményeinek."[24]

Ha a „szocializmus" lehet arab, tehát nem-internacionalista, nem egyetemes, ha a „szocializmus" lehet nem-marxista, akkor az arab kapitalizmus lehet a nacionalisták szemében nem-kizsákmányoló. Ali Szabri, aki az Arab Szocialista Unio főtitkára volt, a nemzeti burzsoázia szerepéről szólva megjegyzi: „arra hivatott, hogy együttműködjék a dolgozók más forradalmi erőivel, kizsákmányolás, egyéni törekvések vagy osztálykülönbségek nélkül. . . Nem törekszik-e az ember ember általi kizsákmányolás megszüntetésére?. . . A szocialista társadalom elismeri a nem kizsákmányoló, nem elhajló kapitalizmus létjogosultságát."[25]

A nemzeti sajátosságok nacionalista értelmezése kilúgozza e sajátosságokból a nemzetközi és osztálytartalmat, komponenseket. A partikulárisnak az elszakítása az általánostól misztifikálja mind a partikulárist, mind az általánost. Így kerülnek háttérbe az osztályszempontok, pontosabban: így válik lehetővé a partikuláris osztályérdekek össztársadalmi érdekként való feltüntetése. Azzal a mechanizmussal találkozunk itt, amelyet Marx és Engels leírt a „Német ideológiá"-ban. „. . . ha megállunk ott, hogy egy korszakban ezek meg ezek a gondolatok uralkodnak, anélkül, hogy törődnénk e gondolatok termelésének

[23] Idézi Anouar Abdel Malek: „La pensée politique arabe contemporaine", Ed. du Seuil, Párizs 1970, 72—75.
[24] in: „La pensée politique arabe contemporaine", 219—220.
[25] Idézi M. Kamel: „Renaissance du monde arabe", 392—393.

feltételeivel . . . ez a történetfelfogás . . . arra a jelenségre bukkan, hogy egyre elvontabb gondolatok uralkodnak, vagyis olyan gondolatok, amelyek mindinkább az általánosság formáját öltik".[26] Így fogalmazódnak meg a nacionalista ideológiákban a Sajátszerűség, az Autenticitás, az Arab Szocializmus és más, tartalmat nélkülöző általános fogalmak.

Ezért is bírálja Amilcar Cabral a pánafrikanizmust, a négritude-öt, azokat az áramlatokat, amelyek szerint a függetlenség fő tartalma a nemzeti újjáéledés, az autenticitás visszaszerzése, a forrásokhoz való visszatérés — mert ezek „a politikai opportunizmus tudatos vagy spontán megnyilvánulásai azok részéről, akik a gyarmati hatalom kulturális befolyása alá kerültek. . . Innen adódik az, hogy a forráshoz való visszatérés annál fontosabbnak tűnik, minél nagyobb a kispolgárság (vagy a bennszülött elit) elszigetelődése." A népben nem halt ki a kultúra — hangsúlyozza Cabral —, hiszen „elnyomottan, üldözötten, megalázottan, a külföldiekkel kompromisszumot kötő egyes társadalmi rétegektől elárultan, de városokban, erdőkben, az elnyomás áldozatainak tudatában rejtőzve, a kultúra minden vihart túlél, hogy — a felszabadítási harc segítségével — visszanyerje teljes képességét a kibontakozásra. Nos ezért nem merül, és nem is merülhet fel ‚a forrásokhoz való visszatérés' vagy a ‚kultúra reneszánszának' problémája a néptömegek számára, mert ők maguk a kultúra hordozói, a kultúra forrásai és ugyanakkor az egyetlen olyan közeg, amely valóban képes a kultúra megőrzésére és megmentésére, a történelem formálására."

Cabral nem becsüli le a kultúrát, a kultúra szerepét, hiszen — ahogyan ő mondja — a felszabadító harc a kultúra tényezője is. Amit Cabral hangsúlyoz, az, hogy nem a „sajátosat" kell keresnünk, felmagasztalnunk, abszolutizálnunk, hanem azt, hogyan lehet minden eszközt, a kultúrát is, a valóságos harc szolgálatába állítani. A forradalmárnak kritikailag kell viszonyulnia a múlthoz és a jelenhez egyaránt. „Ami a felszabadítási mozgalom számára fontos, az nem a népi kultúra sajátos vagy nem sajátos jellegének vizsgálata, hanem ennek a kultúrának a kritikai elemzése abból a szempontból, mennyire felel meg a harc és haladás követelményeinek, az a fontos, hogy elhelyezze azt az egyetemes civilizáció rendszerében, alsóbb- vagy felsőbbrendűségi komplexum nélkül, az emberiség közös örökségének egy sejtjeként, a jelen világban való harmonikus beilleszkedés érdekében."[27]

*

ÖSSZEFOGLALVA

Az antiimperialista nacionalizmus különböző válfajainak az az elemzése, amelyet az itt kiemelt néhány főbb téma vonalán elvégeztünk, lehetőséget nyújt arra, hogy az ideológia kitermelődésének néhány jellegzetes mechanizmusát megragadjuk: a megismerés és a felismerés, a feltárás és az elfedés mechanizmusát, egy olyan valóságra vonatkozóan, amelyet az ideológia megkérdőjelezni, de ugyanakkor elkendőzni hivatott.

A nacionalista antiimperialista ideológiák különböző fokon és mélységben *egyidejűleg* leleplezik a kolonializmus és imperializmus következményeit, tor-

[26] MEM 3, Budapest 1960, 46.

[27] Amilcar Cabral: Előadás az Unesco által 1972 júliusában rendezett konferencián. Vö. „Le Courrier de l'UNESCO", 1973 november, 14—16.

zító hatását, és félremagyarázzák az elmaradottság valóságos forrásait, okait és hatásait, valamint a társadalmi fejlődésért folytatott harc célravezető módozatait.

A hamis és a tisztuló tudatnak ez az összefonódása a nacionalista ideológiákban visszavezethető az őket kitermelő társadalmi viszonyokra és harcokra, azaz: az elmaradottságra jellemző torz, dezintegrált gazdasági szerkezetre; az osztályok, társadalmi blokkok többé-kevésbé kikristályosodott, heterogén, ellentmondásos érdekeire, a hegemóniáért folytatott harcukra. „Az ún. harmadik világbeli ideológiák éppen azáltal, hogy elködösítik a valóságot, fel is tárják azt a valóságot, amely kitermelésük és befogadhatóságuk lehetőségét megalapozza: azokat a sajátosságokat, amelyek a termelési viszonyokból, a társadalom összetételéből, a nemzeti és nemzetközi helyzet alakulásából, a ‚gondolkodási mód' alakulásából adódnak: hol a proletariátus és a burzsoázia harcának hiányából, hol a kapitalista termelési módnak a még kialakulatlan szerkezetre gyakorolt erős hatásából, hol pedig a megadott vagy harccal szerzett függetlenségből stb. — röviden: a valóságosan lejátszódó történelmük ellentmondásaiból."[28]

Az imperializmussal való szembenállás ideológiája és politikája nacionalista jellegű, ha a nemzeti mozzanat különválik a haladó társadalmi mozzanattól, ha az antiimperialista politikai momentum felülkerekedik az antiimperialista gazdasági momentumon. Egy nemzeti követeléseket kifejező politikának és ideológiának nacionalista jellege van, ha nem mozdítja elő a világforradalom három fő áramlatának közeledését, a szocialista világrendszerhez, a nemzetközi kommunista mozgalomhoz való közeledést, ha nem segíti elő a burzsoázia és a néptömegek közötti differenciálódást.

Hogy meghatározhassuk az adott antiimperialista nacionalizmus konkrét típusát, a következő elhatárolási kritériumokat lehet felállítani:

— Végrehajtja-e, és milyen mértékben, a gazdasági struktúrák olyan módosítását, amely elősegíti az adott ország szerepének és helyének megváltoztatását a nemzetközi munkamegosztás rendszerében, a külső és belső dualizmus felszámolását, amely lehetővé teszi az elmaradottság leküzdését, a perifériának a centrum uralma alóli kiszabadulását?

— Milyen jellegű és szintű az együttműködése az antiimperialista világfronttal?

— Szövetségi politikát folytat-e a szocialista országokkal, és milyen következetességgel?

— Hogyan foglal állást az osztályharccal kapcsolatban, nemzeti és nemzetközi vonatkozásban?

— Miként viszonyul a marxizmushoz és a tudományos szocializmushoz?

Ezekből a kritériumokból kiindulva, az antiimperialista nacionalizmus következő fő változatai különböztethetők meg:

1. Reakciós jellegű antiimperialista nacionalizmus.

2. Eklektikus jellegű nacionalizmusok (általában ott, ahol jelentősebb állami szektor létezik, anélkül, hogy a fejlődés útjával kapcsolatban egy következetes orientáció érvényesülne, aminek következménye széles ingamozgás a konzervatív és forradalmi pólusok között).

[28] Georges Labica: Pour une approche critique de la notion d'idéologie; „Revue du Tiers Monde", XV, 1974/57, 44.

3. Forradalmi jellegű nacionalizmusok. A legszélső határon ez az ideológia túllép a nacionalizmus keretein. Nacionalista elemek találhatók egy marxistává váló ideológiában.

Természetesen dogmatikus szűklátókörűség lenne tagadni azoknak az ideológiáknak és politikáknak haladó jellegét, amelyek a politikai és gazdasági önrendelkezési jog érvényesítését szolgálják, még akkor is, ha nem azonosulnak teljesen a nemzetközi proletariátus stratégiai érdekeivel. Buharinnal folytatott vitájában, Lenin az OK(b)P VIII. kongresszusán leszögezte: „Azt mondjuk: tekintetbe kell venni, hogy a szóban forgó nemzet a középkoriságtól a polgári demokrácia felé és a polgári demokráciától a proletárdemokrácia felé vezető út melyik fokán áll... A nemzetek önrendelkezését elvetni és helyébe a dolgozók önrendelkezését tenni teljesen helytelen, mert az ilyen fogalmazás nem számol azzal, hogy milyen nehézségek árán, milyen tekervényes úton halad előre a differenciálódás az egyes nemzeteken belül... Minden nemzetnek meg kell kapnia az önrendelkezési jogot, és ez elősegíti a dolgozók önrendelkezését... A proletariátus és a burzsoázia elhatárolódása a különböző országokban sajátos utakon megy végbe. Ezen az úton a legóvatosabban kell eljárnunk."[29]

A másik tévedés az lenne, ha elhallgatnánk az antiimperialista nacionalizmus, különösen annak forradalmi válfaja gyengeségeit, tévedéseit és torzításait, és kritikátlanul viszonyulnánk hozzájuk. A bírálat még az esetben is szükséges, ha figyelembe vesszük, hogy a tévedések meghaladásához még nem értek meg az objektív feltételek. Érdemes ebből a szempontból újraolvasni Leninnek a forradalmi demokratákról írt szavait. Lenin ugyanakkor, amikor méltányolja forradalmi szenvedélyüket, áldozatkészségüket, gondolkodásuk elmélyültségét, kemény bírálatnak veti alá téveszméiket, ingadozásukat, utópizmusukat. Lenin 1912-ben, „Demokrácia és narodnyikság Kínában" című írásában a következőképpen értékelte Szun Jat-szen és mozgalmának elméleti-politikai platformját: Szun Jat-szen „forradalmi demokrata, telve nemeslelkűséggel és hősiességgel, egy olyan osztály tulajdonságaival, amely nem hanyatlóban, hanem fellendülőben van, amely nem fél a jövőtől, hanem hisz benne és önfeláldozóan harcol érte... A kínai demokraták szubjektíve szocialisták, mert ellene vannak a tömegek elnyomásának és kizsákmányolásának... Ez az elmélet, ha a doktrína szempontjából vizsgáljuk, a kispolgári reakció ‚szocialista' elmélete... a kínai proletariátus minden bizonnyal meg fog alakítani valamilyen kínai szociáldemokrata munkáspártot, amely Szun Jat-szen kispolgári utópiáit és reakciós nézeteit megbírálva bizonyára gondosan különválasztja, megóvja és fejleszti majd politikai és agrárprogramjának forradalmi demokratikus magvát."[30]

Fejtegetéseinkben azt akartuk aláhúzni, hogy a „harmadik világ" problematikája jelen korunk égető kérdéseinek szerves részét képezi. Másodszor, hogy a különböző kérdések megoldásában eltérő osztályálláspontok ütköznek, és elengedhetetlen, hogy a marxizmus is állást foglaljon ebben az eszmei és politikai konfrontációban. Harmadszor, hogy a fejlődő országok problematikájában, még ha a gazdasági és társadalmi fejlettség tényezői végső soron, az általános irányok vonatkozásában meghatározó szerepet játszanak is a fejlődési utak és alternatívák konkrét megválasztásában, a felépítmény jellegű

[29] Lenin Összes Művei **38**, Kossuth 1973, 154., 155.
[30] Lenin Összes Művei **21**, Kossuth 1969, 386., 387., 389—390.

intézmények, eszmei koncepciók rendkívül nagy horderejűek. Ezért is elengedhetetlen, hogy a marxista filozófusok ne kezeljék e problematikát a közgazdászok „reszortfeladataként", hogy ne foglalkozzanak „perifériku san" a „periféria" problémáival. Tekintsék munkájuk szerves részének, az eszmei-ideológiai offenzíva organikus és aktuális feladatának a fejlődő országok, az antiimperialista nacionalizmusok problematikáját. Ha a marxizmussal gazdagítjuk a harmadik világ kérdéseinek megoldását, akkor maga a marxizmus is gazdagodni fog.

PARTIKULÁRIS ÉS UNIVERZALISZTIKUS IDEOLÓGIAI TENDENCIÁK

BALÁZS GYÖRGY

A vallás és a nacionalizmus összefüggéseit Hahn István professzorhoz kapcsolódva egy olyan korban kezdeném elemezni, amikor a nacionalizmus még nem alakulhatott ki: a kereszténység elterjedésének korában. Az a fejlődési vonal, amely a primitív etnikai vallásosság korai formáitól az őskereszténységig vezetett, ideológiai tükrözése egy olyan nagyszabású társadalmi fejlődésnek, amelynek kezdetén kis létszámú nemzetségi társadalmak, fejletlen struktúrájú közösségek állnak, míg az időszámítás kezdete körüli időben hatalmas monarchikus birodalom fogadta magába az egyes territoriális-etnikai egységek partikularitását. A misztériumvallások fejlődési vonalát folytató páli kereszténység, mint láttuk, sajátos univerzalizmus-igényt hirdetett meg: isten előtt az emberek nemcsak társadalmi, de etnikai hovatartozásuktól függetlenül is egyenlőek. Köztudomású, hogy ezen isten előtti egyenlőség a kereszténység szociális tartalmát tekintve visszalépést jelentett az őskeresztény közösségek primitív és fogyasztási, de immanens demokráciájához és kommunizmusához képest egy transzcendens, halálon túli, s a földi igényekhez nem kapcsolódó egyenlőség-fantáziához. Az is ismeretes, hogy a páli kereszténységet ugyanazon okok késztették a judaizmus etnikai határainak szétfeszítésére, mint a korábban elvetett rabszolgatartó rend elfogadására, sőt igazolására. Kérdés azonban, hogy nincs-e valami mélyebb összefüggés a szociális tanítás háttérbe szorulása és az univerzalisztikus igények előtérbe kerülése között?

Úgy véljük, a III—IV. sz. kereszténységének története megadja erre a választ. A kereszténység univerzalisztikus igényei és társadalmi gyakorlata közt csakhamar megmutatkoztak a repedések. A páli kereszténység egy olyan történelmi pillanatban lépett fel, mikor a római birodalmon belül a centripetális erők túlsúlyban voltak. A birodalmat alkotó provinciák közt az árucsere fejlődésével valamiféle inter-territoriális munkamegosztás alakult ki, amely a civilizációs folyamat előrehaladásához vezetett. „Róma békéjének" áldásait is jobban méltányolta még e kor, amely emlékezett még a korábbi évszázadok állandó háborúira, s amelyet nem nyomasztottak még a későbbi elviselhetetlen adóterhek.

Ez az állapot azonban átmenetinek bizonyult. A gazdasági nehézségek és a növekvő adóterhek kiélezték az egyes provinciák közti ellentéteket. Ez egy társadalmi-gazdasági disszimilációs folyamat megindítója lett, amelynek természetesen felépítményi igazolásra is szüksége volt. Az egyes provinciák valamikori ideológiai hagyományaira azonban már csak alig lehetett e tekintetben számítani: a keleti tartományokban a már régen ható hellenizálódás, a nyugatiakban a később kezdődött, de a kolonizáció és a légiók révén gyorsan előrehaladó romanizálódás, nyelvi és kulturális értelemben egyaránt, jelentősen csökkentette a hagyományok folyamatosságát. A misztériumok, majd a Mithras- és a Sol Invictus-kultusz után a kereszténység elterjedése jelentette e

(természetesen vallási formában végbemenő) folyamat betetőzését. Az új territoriális-etnikai partikularizálódás tehát csak a kereszténységből meríthetett, és onnan is merített vallási-ideológiai indítást.

A kereszténységen belül a görög, illetve a latin rítus az egyházi hagyomány szerint igen korán, de a II. században már biztosan elvált egymástól. Mivel azonban a rivalizáció nem szorítkozott a kelet—nyugati ellentétekre, sőt többnyire nem is ezek játszották a főszerepet, így az ideológiai partikularizációnak más fogódzókra volt szüksége. Ezt a szükségletet végül is azok a teológiai — többnyire krisztológiai — spekulációk és viták elégítették ki, melyek a III. sz.-tól kezdve a keresztény közösségekben elharapództak. Természetesen, eredendően semmi köze sem volt a provinciák vetélkedéséhez az olyan kérdéseknek, hogy Krisztus isten-e vagy csak kiváló ember, ha isten, azonos-e az Atyával vagy külön személy-e, s ha külön személy, akkor egylényegű-e vele vagy csupán hasonló lényegű. Konstantinus császár, aki — anélkül hogy maga kereszténnyé lett volna — támogatta a kereszténységet államrezonból, ugyancsak államrezonból szükségesnek tartotta, hogy keresztény hívei egységesek legyenek. Ezért hívta össze a niceai zsinatot és kényszerítette a zsinatra az egységes hitvallást 325-ben. A latin nyelvű közösségek azonnal, a görög nyelvűek azonban csak 381-ben fogadták el az egylényegűség dogmáját. S aligha véletlen, hogy a hasonló lényegűség ariánus tanítása éppen ekkor kezdte hódító útját — a birodalom ellenségei, a barbár gótok és más germán törzsek között...

Közben azonban más eretnekségek bukkantak fel, és létükhöz szívósan ragaszkodtak. Császári tilalmak és egyházi megtorlások éppen azért nem bizonyultak hathatós eszközöknek velük szemben, mert az eretnekségek a lassan dezintegrálódó birodalom egyre önállóbb perifériális központjaiban: Antiochiában, Alexandriában, Karthágóban jöttek létre és terjedtek el, s Konstantinápolyból vagy Rómából kezdeményezett üldözésük a teológiai nézetkülönbségeket másodlagosakká, magának a vitának tényét és lefolyásának módját — tehát a formát — elsődlegessé tette.

S ezeket az eretnekségeket többnyire az is jellemzi, hogy őskeresztény reminiszcenciákra és az evangéliumi hagyományokra hivatkozva a hivatalos egyháznál érzékenyebbek voltak a szegények és az elnyomottak sorsa, a szociális problémák iránt. Egyes esetekben a szociális tartalom lényeges elemmé vált: így a Karthágóban fellépő donatizmus a IV. sz.-ban még csak rigorózus tisztaság-igényével hívta fel magára a figyelmet, de a következő század elejére már Africa provincia, s különösen az ottani földmívesek és pauperok sajátos külön vallásává vált. A donatizmust rigorozitása és szociális radikalizmusa miatt császárok és zsinatok ítélték el; az V. sz. elején megfosztották híveit polgárjoguktól is — mégsem tudták kiirtani a VII. sz.-i arab-iszlám hódításig.

A korai eretnekségek történetéből tehát kiderül, hogy a partikularizálódási tendenciák vallási ideológiáinak a fokozott szociális érzékenysége nem véletlen jelenség. A császárságtól eltávolodni kívánó partikuláris mozgalmaknak szükségszerűen popularitásra kellett törekedniük, amennyiben meg akarták valósítani önmagukat. Csak tömegeik fanatizmusát állíthatták szembe a túlnyomó erejű, de helyileg természetesen nem teljes erejével jelentkező császári erőszakszervezettel, s az egyház ideológiai apparátusával.

Mellesleg jegyezzük meg, hogy a vallási, vagyis hamis tudat — bár e korban nem lett volna reális ideológiával helyettesíthető, s így nélkülözhetetlen volt — Africa provincia szeparatizálódó törekvéseinek nemcsak ösztönző eszköze, de korlátja is volt. Miután ugyanis a donatisták istentiszteleteit betiltották s

templomaikat elkobozták, a provincia társadalmának széles rétegeit arra kényszerítették, hogy vallási igényeiket a hivatalos egyház keretei közt elégítsék ki. Miután pedig így a donatizmus széles eredeti szociális bázisa leszűkült, nem szolgálhatott tovább a területi partikularizmus ideológiája gyanánt. Létét csak mint leszűkült spirituális-szociális mozgalom tengethette tovább. Másfelől: a donatizmust háttérbe szorító hivatalos egyház nemcsak a maga befolyását, hanem a birodalmi adminisztrációt is megszilárdította e provinciában a népvándorlás történelmi kataklizmájáig.

A birodalom keleti felében a népvándorlás és az arab hódítás szétesési folyamatot indított meg. A függetlenülő vagy új hatalmi szférákba integrált területek keresztény egyházai is önállósultak — nem annyira a teológikus különbségek, mint inkább a saját liturgikus nyelv és független egyházi szervezet révén. Így jött létre pl. az örmény, a kopt, a szír egyház.

Az univerzalitás, amely a páli kereszténységet kis létszámú, ismeretlen szekta korában egy rövid időszakra jellemezte, követelményből hamarosan igénnyé sorvadt, s ez az igény is spirituálisból hatalmivá vált: a „katolikus" (= egyetemes) egyház igényévé valamennyi keresztény gyülekezet irányítására. Más szóval: a kereszténység partikuláris oldala azonnal megmutatkozott, mihelyt teológiai spekulációból történelmi jelenséggé változott.

A nyugati kereszténységben az antikvitás bomlása és a feudális rend megszilárdulása annyiban hozott új helyzetet létre, hogy vezetője, a pápa nemcsak valamennyi katolikus lelki atyja és vallási bírája volt (s természetesen a minden országból befolyó „szentpéter-fillérek" haszonélvezője), de egy viszonylag kicsiny egyházi állam monarchája is. Az egyetemesség igénye (a mindenkori invesztitúra-viták oka) és a partikularitás ténye így intézményesen is kifejezésre jutó ellentétbe került. Így aztán jóval azelőtt, hogy a reformáció formálisan is felbontotta a nyugati egyház egységét, a territoriális elkülönülés elemei jelentkeztek nemcsak az ultramontán-német ellentétben, de a két legelőbb központosított nyugat-európai országban: Franciaországban és Angliában is. Az előbbi a pápák avignoni fogságával, s a gallikán felfogás kezdeteivel reagált az itáliai igényekre, az utóbbi pedig Wyclif tanaival, amelyek nemcsak Huszon és Lutheron keresztül, de közvetlenül is hatottak az angol reformációra.

E hozzászólás kereteibe nem fér be a középkori eretnekségek vallási partikularizmusának elemzése; elegendő Wyclif és Husz példájára utalni, hogy emlékeztessünk: ezek a korai polgári fejlődést tükröző mozgalmak nemzeti *és* szociális problémákat akartak egyszerre megoldani.

A katolikus egyház univerzalizmus-igényeire a keleti egyházszakadás után a reformáció is újabb súlyos csapást mér; ezúttal az egyházi állam ellentmondó jelensége a konstantinusi adománylevél jogi védelmét sem élvezi már, hiszen ennek hamisítvány-volta ekkor már kiderült. Az európai tőkés fejlődés létrehozza a polgári nemzeteket, s pl. az olasz nemzeti egységnek egyre súlyosabb akadálya a pápai állam. Nem véletlen, hogy ennek az akadálynak az eltávolítása ama IX. Pius alatt történt éppen, aki néhány évvel korábban, 1864-ben kiadott „Syllabus"-ában a szocializmus és a kommunizmus minden tanítása mellett még a felvilágosodás és a polgári liberalizmus, sőt maga a haladás eszméjét is indexre helyezte. S ez az aktus a porosz—osztrák háború után néhány évvel, s a porosz—francia háború előestéjén zajlott le, mikor éppen Rómában ülésezett az első vatikáni zsinat — amelyen a pápai csalatkozhatatlanság (infallibilitás) feletti vita ürügyén a német, francia, osztrák és magyar bíborosok saját nemzeti álláspontjukat akarták keresztülvinni...

Pius utóda, XIII. Leó szakított elődje irányvonalával, s igyekezett kihasználni annak előnyeit, hogy a pápák a Vatikán szűk falai mögé szorulva mint államfők nem voltak többé tényezők. E változás a pápa kezét szabaddá tette a valóság: a tőkés fejlődés elismerésére. S ezzel aligha lehetett soká várni, mert az egyház presztizse mélyponton volt. Így született meg 1891-ben a „Rerum novarum" enciklika, ez a jelentős dokumentum, amely nemcsak a kapitalista fejlődés tényét ismeri el, de rögtön fel is ajánlkozik e rend védelmére. Mert az ebben kifejtett szociális doktrína csak formálisan, a történeti folyamatosság látszatának megőrzésére hivatkozik az evangéliumi tanításra — valójában kora kérdéseire összpontosítja érvelését. S míg egyfelől maga e doktrína is megosztotta az egyházat, másrészt e doktrína értelmezése is két ellentétes irányzathoz vezetett. Az elmaradottabb országokban — így Magyarországon is — a vezető klérus túlságosan radikálisnak tartotta Leó pápa doktrínáját, s az osztályrend (és saját birtokai) védelmét legszívesebben az államhatalomra, a hagyományos erőszakszervekre bízta. A doktrína elfogadói közül egyesek a kereszténységszocialista mozgalom szervezésében, mások egy „szociális" tőkés államtípus támogatásában képzelték el megvalósítását. Mindez az imperializmus korszakának előestéjén zajlott le, egy olyan világban, amelyet ugyan még a burzsoázia nemzeti szervezettsége és viszályai jellemeztek, de amelyben már megjelentek a nagy nemzetközi konszernek, s velük együtt a nacionalizmus mellett a kozmopolitizmus tendenciái is.

A jelenkori katolicizmus irányzatai egyebek között e tendenciák szerint is megoszlanak. Napjainkban, mikor a szocialista világrendszer léte újra meg újra kiélezi a kapitalista világon belüli irányzatok küzdelmét, a katolicizmus belső vitái is éleződnek.

Az egyik fő tendencia mintegy válasz arra a tényre, hogy a fejlődés kétszeresen is veszélyezteti a katolicizmus befolyását: nemcsak társadalmi bázisa csökkentésével, de a szocializmus terjedésével is. Ezért ez az ún. integrista irányzat elveti a haladást, s országonként, világrészenként igyekszik a régi társadalmi viszonyok és politikai rendszerek fennmaradását elősegíteni az egyházon kívül. Ellenzi természetesen az egyházon belüli reformok kibontakozását is, hitelvek, rítus és egyházi szervezet tekintetében egyránt a régi hagyományok fenntartásához ragaszkodik. A befolyása alatt álló tömegeket konzervatív-reakciós irányban igyekszik befolyásolni, s emiatt élesen ellenzi a haladó mozgalmakkal való párbeszédet is. A katolikus egyház és a többi keresztény egyházak közötti kapcsolatok fejlesztését, az ún. ökuménikus mozgalmat csak úgy tudja elképzelni, mint a katolikus egyház hitelveinek és a pápa felsőbbségének elismertetésére irányuló fejlődést, amelynek során majd a szakadárok és az eretnekek visszatérnek az egyház kebelébe.

A katolikus egyház másik, kevésbé körülhatárolható irányzata nagyon széles skálán képviseli az egyház szociális doktrínájában megfogalmazott készséget a mai világ rugalmasabb szemléletére. Ez az irányzat, amely langyos szólamoktól egészen a haladó mozgalmakkal való politikai együttműködésig igen különböző árnyalatokat foglal magában, hasonló változatossággal képviseli az egyházon belül is a reformok ügyét. Ez az irányzat az, amely evangéliumi hagyományokra hivatkozva az egyház Konstantinus előtti arculatát kívánja helyreállítani a szocialista országokban, de a kapitalista országokban is a munkások és más dolgozó rétegek közt igyekszik befolyást szerezni. Ezzel az irányzattal kell tehát a legélesebb ideológiai harcot vívnunk, miközben politikai dialógust folytatunk velük.

A MARXISTA—LENINISTA FILOZÓFIA TARTALMI STRUKTÚRÁJÁRÓL. II.*

HORVÁTH JÓZSEF

A marxista—leninista filózófia *tartalmi struktúrájának* kimunkálása történeti folyamat, amely elméleti kísérleteknek, hipotézisek kialakításának, eltérő vélemények összecsapásának az útján valósul meg. A klasszikusok, mint láttuk, elsősorban és döntően az új filozófia fő elvi-elméleti tartalmi vonatkozásait, a materializmust és a dialektikát dolgozták ki. Ez sem jelenti azonban azt, hogy e tartalmi elemek és viszonyuk értelmezésében nem folynának (és folyhatnának) további viták. Hiszen Engels is és Lenin is hangsúlyozta, hogy a tudományos materializmus az általános tudományos fejlődésnek megfelelően maga is változik. Egy ilyen változás szükségességének kialakulása tudatosodott az elmúlt évek folyamán a marxista filozófiai gondolkodásban. Közel két évtizede folynak viták világszerte a marxista—leninista filozófia továbbfejlesztésének útjairól. Erőfeszítések történnek, és különböző kísérletek születnek formaváltozásának megvalósítására, tartalmi aspektusainak, oldalainak sokoldalú kimunkálására. Ez a tudományos kísérleti áramlat hozta magával az ontológiai és gyakorlati tartalmi vonatkozások kifejtésére, az ontológiai és ismeretelméleti aspektusok viszonyának feltárására vonatkozó elképzelések és álláspontok sokaságát.

1. A marxista—leninista filozófia *ontológiai vonatkozásainak* feltárására irányuló elméleti tevékenység az 50-es évek közepe táján már több irányban folyik. A probléma felvetésének okai, és a különböző megoldási kísérletek indokolásai eltérőek. V. P. Rozsinnál, amint azt bemutattuk már, a marxista filozófia egy felosztási lehetőségeként vetődik fel. Értelmezésében az ontológia és a gnoszeológia, a mi nómenklatúránk szerint, tárgyi felosztásként nyer jellemzést — az ontológia a természetről, a társadalomról, a külvilágról (az objektív dialektikáról), a gnoszeológia pedig a megismerésről (szubjektív dialektikáról, logikáról) szóló része a marxista—leninista filozófiának. Ennek megfelelően lát el azután ontológiai és gnoszeológiai funkciókat.[1] Más vonatkozásban az ontológiai oldal szükségessége egy egyoldalúság, az úgynevezett gnoszeologizmus leküzdési kísérleteként jelentkezik. E szerint a marxista—leninista filozófia a lét tudománya is és nem szűkíthető le csupán a gondolkodás és a megismerés törvényeire. Tartalmazza a természet materialista magyarázatát, a társadalmi élet materialista kutatása is feladatkörébe tartozik.[2] Az

*A tanulmány I. része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle" 1974/6. számában. — *Szerk.*

[1] V. P. Rozsin: „A marxista—leninista filozófia tárgya és struktúrája", Leningrád 1958, 29—30.

[2] F. V. Konsztantyinov—P. N. Fedoszejev: A marxista—leninista filozófia alapjainak vizsgálatához; „Voproszi filoszofii", 1960/2, 28.

ontológiai problematika előtérbe kerülése azonban az anyag fogalmának, az anyag—tudat viszonyának értelmezése körüli vitáknak köszönhető.[3] Ez vonta maga után a többi kategória ontológiai vonatkozásainak, egyes szerzőknél a kategóriák ontológiai csoportjának kidolgozására irányuló törekvéseket, és további inspirációkat adott az ilyen irányú rendszertani fejtegetéseknek. Így például Zweiling (NDK) már 1958-ban arról ír, hogy a gnoszeológia mellett az ontológia „az anyagi lét összefüggéseinek tudománya". Tugarinov 1962-ben azt hangsúlyozza, hogy az ontológia az anyag fogalmának egyik tartalmi oldala, aspektusa.

A mai helyzetet véve alapul a viták tengelyébe két egymással szorosan összefüggő kérdés került: 1. az ontológia a marxista—leninista filozófia tárgyi „részének", vagy csupán tartalmi „oldalának" tekintendő; 2. az ontológia diszciplinárisan is elkülöníthető egysége, vagy csupán egyik vizsgálódási aspektusa a marxista—leninista filozófiának. A probléma tehát röviden fogalmazva az, hogy *mit jelent a marxista—leninista filozófián belül, az „ontológia"?*

A Grúz Tudományos Akadémia kiadásában 1973-ban megjelent cikkgyűjtemény erre a kérdésre kíván választ adni. A ma létező *egyik* karakterisztikus álláspontot Sz. S. Avalianyi fejti ki. Szerinte az „ontológia" a marxizmus *önálló tárgykörrel* rendelkező, specifikus filozófiai *diszciplínája*. Specifikuma, olyan filozófiai diszciplínáktól eltérően, mint az ismeretelmélet vagy a történelmi materializmus, abban van, hogy a legáltalánosabb és mint ilyen a marxista filozófiai diszciplínák „magva", „szíve", a marxizmus „philosophia primá"-ja.[4] Az ontológia tárgya a lét mint olyan, pontosabban a lét legáltalánosabb lényege, a végső, az egyetemes, a szubsztanciális lényeg. Ennek megfelelően az ontológia a szubsztanciáról szóló tanítás. Mivel pedig a dialektikus materializmusban az anyag a szubsztancia, a marxista ontológia mindenekelőtt az anyagról szóló tudomány. Az ontológia tárgyának további részei még: a filozófia alapkérdése, a valóság legáltalánosabb anyagi és ideális törvényei.[5] A magyar filozófiai irodalomban tudomásom szerint a 60-as évek második felében Lukács György vetette fel a marxista filozófia általános ontológiájának problémáját és monográfiát írt a társadalom ontológiájáról. Az eddig kiadott részletek alapján azonban nem vállalkozhatunk álláspontja *rendszertani* lényegének megítélésére.[6]

A *másik*, ettől gyökeresen eltérő nézettel talán a leghatározottabban P. V. Kopnyin posztumusz munkájában találkozunk. „Ez idő szerint — írja — kétféle változatban is kísérleteznek egy tudományos, marxista ontológia megalkotásával, vagy az általában vett létről szóló tanításként, vagy az ember társadalmi létének filozófiai értelmezéseként (a társadalmi lét ontológiája-

[3] E viták az NDK-ban már 1952-ben (V. Stern), Lengyelországban 1954-ben (H. Eilstein), a Szovjetunióban 1956-ban (V. P. Tugarinov) megkezdődtek. Magyar szerzők is felvetették a problémát. Így pl. Sipos J. (1960), Horváth J. (1962), Földesi T. (1963).

[4] Sz. S. Avalianyi: A marxista filozófia tárgya; „A filozófia tárgya", Tbiliszi 1973, 45.

[5] I. m. 30., 38—39., 40., 43—44.

[6] Nem itt térünk ki Lukács György tanítványai egy részének úgynevezett társadalomontológiai koncepciójára. Megítélésünk alapján felfogásuk lényegében leszűkített ontológiai értelmezés, melynek valóságos lényege a marxista filozófia gyakorlati oldalának magyarázatával kapcsolatos. Ezért ott elemezzük. Itt csak azt jegyezzük meg, hogy míg Lukács Györgyre a klasszikus német filozófia (elsősorban Hegel) hagyományai, valamint N. Hartmann ontológiája hatott, addig e tanítványok a mai szubjektív idealista polgári antropológiák, élet- és gyakorlati filozófiák hatása alá kerültek.

ként) képzelik el."[7] „Ezek a kísérletek eddig nem jártak sikerrel. Véleményünk szerint erre a jövőben sem számíthatnak, kudarcra van ítélve minden olyan elképzelés, mely szerint bármiféle marxista ontológia mint önálló tudomány vagy annak önálló része lehetséges. . ."[8]

Megállapítható, hogy a marxista filozófusok többsége ma már elismerte az ontológiai vonatkozások feltárásának lehetőségét és szükségszerűségét a dialektikus materializmuson belül. Arról azonban, hogy ez mit jelent, vagy mit fejezhet ki, már igen eltérőek a vélemények. Megítélésünk szerint ennek legtöbb esetben az az oka, hogy a szerzők *az ontológiai aspektusnak* csak egy-egy mozzanatát emelik ki, nem törekedve a pontosabb és átfogóbb körülhatárolásra. Természetesen előfordulnak hibás értelmezések is, melyek mint látni fogjuk legtöbbször a *„lét"* kategória homályos vagy kifejezetten helytelen értelmezésével és használatával vannak összefüggésben.

Az egyik, és talán a legtöbbször előforduló meghatározás szerint „az ontológiai aspektus *a lét legáltalánosabb vonásait* fejezi ki", „a valóság legáltalánosabb oldalainak és kapcsolatainak a tükröződése a kategóriákban".[9] Ebből szinte evidensen adódik, hogy a dialektika fejezi ki legjobban a marxista—leninista filozófia ontológiai vonatkozását, hiszen törvényei átfogják az egész „létet", az anyagi és tudati, objektív és szubjektív valóság egészét. Ennek alapján előfordul az irodalomban az a nézet is, miszerint az anyag fogalma esetében nem beszélhetünk ontológiai aspektusról (meghatározó jegyei ugyanis a tudatra nem vonatkoznak).[10] Egy időben elterjedtté vált az az álláspont, mely levőn, léten „minden létező legfőbb nemét" érti, amely fajként tartalmazza az anyagot is és a szellemet is.[11] Ilyen alapon azután több olyan kategóriarendszer készült, melyben a kiindulópont a „lét" kategóriája. Emellett „az ontológiai vonatkozást" kitüntetett mozzanatként említik meg, mivel itt olyan megközelítésről van szó, melynek során a *valóságot önmagában* (tehát ahogyan van, létezik) vizsgáljuk.[12] T. J. Ojzerman — és mások, mint pl. az idézett Avalianyi — mindezt kiegészíti azzal, hogy az ontológiai megközelítés *„a létező lényegének*, természetének a kérdése. Amikor azt kérdezik: mi a világ? Mi a létező?"[13] Egy másik, szintén eléggé elterjedt nézet az ontológiai aspektust a filozófia alapkérdése, pontosabban az anyag—tudat viszony egyik oldalának tekinti, melyben e viszony történeti oldalának materialista és dialektikus felfogása fejeződik ki. A „világnézet (‚ontológia') — írja M. F. Vorobjov — elválaszthatatlan az anyag—tudat viszonyának kérdésétől, nem egyéb, mint e viszony történeti oldalának" kifejtése.[14] Itt már láthatóvá válik az ontológiai vonatkozások bizonyos *tematikus* körülhatárolása (mely ha közvetett módon is, de tárgyi meghatározottságra is utal). Vorobjov „kétségtelenül ontológiai problémát" lát a világ egységének kérdésében.[15] Ojzerman a szellemi-anyagi reláció

[7] P. Kopnyin: „Dialektika, logika, tudomány", Kossuth 1974, 53.
[8] Uo. 54.
[9] A. P. Septulin: „A dialektika kategóriáinak rendszere", Moszkva 1967, 80.
[10] Lásd erről Hans Klotz: Ist die Energie Materie? Bemerkungen zu einem alten Problem; DZfPh. 1959/2, 311., illetve G. Redlow: Ist die Anerkennung der Leninschen philosophischen Bestimmung der Materie Dogmatismus; DZfPh. 1964/5, 592.
[11] Lásd I. Sz. Kuzmin: „Az ontológiai kategóriák rendszere", Irkutszk 1958.
[12] Az előbb említett jegy mellett Septulin ezt a mozzanatot is megemlíti; i. m. 102.
[13] T. Ojzerman: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez", Kossuth 1973, 68.
[14] M. F. Vorobjov: Az anyag és a tudat kategóriája a marxista dialektikus logikában; „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény", Kossuth 1967, 59.
[15] Uo. 62.

objektív, tudatunktól függetlenül létező viszonyát a filozófia alapkérdésének ontológiai oldalként jelöli meg.[16] Mások evidensnek tekintik — Engelsre hivatkozva —, hogy a filozófia alapkérdésének első oldala ontológiai, a második ismeretelméleti problematikát fejez ki.[17]

A materializmus és a dialektika esetében olyan tartalmi oldalakról volt szó, melyek tematikusan is elkülöníthetők és kimutatható tárgyi megalapozottságuk. Amennyiben az ontológiai vonatkozásokat a marxista—leninista filozófia tartalmi oldalának tekintjük, analóg módon járhatunk el. Fel kell tárnunk e tartalom tematikáját, be kell mutatnunk tárgyi megalapozottságát. Mint látni fogjuk mindkét esetben bizonyos problémák adódnak.

A fentebb idézett szerzők az ontológiai tartalmi vonatkozásokról szólva kivétel nélkül olyan tételeket (a világ egysége, az anyag—tudat viszony, az egyetemes törvények stb.) említettek, amelyek a materializmus vagy a dialektika tartalmi problémaköreinél is szerepelnek. A nehézséget csak fokozza az az irodalomban igen gyakran szereplő megszorítás, miszerint minden filozófiai megközelítésnek az anyag—tudat viszonyból kell kiindulnia. Az adódó nehézségek a következőkkel háríthatók el. Először is a marxista—leninista filozófia „ontológiája" materialista és dialektikus. Azt kell tehát mondanunk, hogy az ontológiai vonatkozásokat kifejező tételek ebben az esetben csak dialektikusak és materialisták lehetnek. A materializmus és a dialektika, mint a marxista—leninista filozófia alapvető elvi tartalmának kifejezői, átfogják egészét, és minden egyéb tartalmi vonatkozását. Másodszor, a materializmus és a dialektika által feltárt kategóriák, tételek stb. tartalma, e másik tartalmi felosztási síkot véve, nem merül ki az ontológiai vonatkozásokban. Tartalmazza még az ismeretelméleti és gyakorlati oldalakat is. Ez nemcsak a filozófia alapkérdésére, hanem olyan tételekre is vonatkozik, mint a világ anyagi egysége, a mozgás egyetemessége, az anyag és a mozgás elválaszthatatlansága stb. Harmadszor, ebből adódik az a feladat, hogy a dialektikus materializmus elveinek, tételeinek és kategóriáinak ontológiai vonatkozásokat kifejező oldalait precízebben kell megadni, pontosabban kell körülhatárolni. Ennek érdekében mindenekelőtt azokat a meghatározásokat kell kritikai elemzés tárgyává tenni, amelyekben az „ontológia", az ontológiai aspektus „a lét legáltalánosabb vonásait", a „létező lényegét" stb. fejezik ki. Az ilyen értelmezések — mint láttuk — óhatatlanul vezetnek vagy vezethetnek ahhoz a már kifejezetten „metafizikai" felfogáshoz, miszerint az „ontológia" olyan önálló marxista filozófiai diszciplína, melynek tárgya a lét végső, abszolút lényege. Ennek következményeként adódik azután az a konklúzió, hogy a dialektikus materializmus mint a lét legáltalánosabb vonásairól és törvényeiről szóló tudomány a marxista—leninista filozófia ontológiája.[18] Kritikai analízisünk első feladata tehát a „lét" kategóriájának vizsgálata.

A klasszikusok a *lét* fogalmát igen gyakran használják a „külső világ", az „anyag", az „objektív valóság", a „társadalom anyagi élete", „az emberek anyagi életviszonyai" szinonimájaként. Ennek elsősorban filozófiatörténeti okai vannak. Az ilyen értelmezés következményei a marxista filozófiai iroda-

[16] I. m. 68.

[17] O. N. Dzsugeli: Az ismeretelmélet tárgyáról; „A filozófia tárgyáról", Tbiliszi 1973, 64—65.

[18] Ilyen nézetet fejtett ki a már idézett I. Sz. Kuzmin. Lásd: „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény", 64.

lomban mindmáig használatos formulák — „a lét és a tudat", „a társadalmi lét és a társadalmi tudat" viszonya stb. Ilyen tartalmi értelmezésben azonban a „lét" fogalma nem azonosítható az ontológiai problematikával, hiszen itt a materializmus általános tartalmi síkját kifejező területről van szó.[19] A lét (és vele egy sorban a létezés, létező) kategóriájának azonban van egy általánosabb és a filozófia történetében — már a görög filozófiában is — használt tartalmi értelmezése.[20] A lét ebben az általános értelmében véve nem jelent és nem is jelenthet mást, mint azt, hogy a tárgyak, jelenségek *vannak*.[21] A „tiszta lét" fogalma rossz absztrakció és mint pl. Vorobjov rámutat „megismerő értéke zérussal egyenlő".[22] A „létből általában" — mint ezt Narszkij és Ojzerman is megjegyzi — semmiféle meghatározott léthez nem juthatunk.[23] A lét, létezés nem alany, hanem állítmány. A lét nem általános, a dolgoktól elválasztható fogalom. A lét mindig valaminek a léte, egy azzal, ami létezik. Önmagában nem jellemez és nem is jellemezhető. Az olyan kijelentések tehát, mint „a lét egyetemes vonásai", „a lét lényege" stb. értelmetlenek. *Az ontológia ebben az értelemben tehát nem „lét"-elmélet.* A marxizmusnak nincs és nem is lehet a létet mint tárgykört vizsgáló filozófiai diszciplínája. Ez egyébként egyenes következménye a régi értelemben vett filozófia leküzdésének, melyre Engels Dühring-kritikájában, Lenin pedig az empiriokriticistákkal folytatott polémiája során közvetlenül is kitér.[24] Dühring első és kiinduló filozófiai diszciplínának a „létezés alapformáiról" szóló tudást, „minden létezés alapelveinek" tanát tekinti. Ezeknek az alapelveknek a természetre és az emberre történő alkalmazása révén kapja meg a természetfilozófiát és az emberről szóló tant.[25] Engels reflexiójának kiindulópontja a következő: „Ha a világszkematizmust nem a fejből, hanem csupán a fej *közvetítésével* a valóságos világból vezetjük le . . . akkor ehhez nem filozófiára, hanem pozitív ismeretekre van szükségünk a világról . . . és amit ennek során kapunk, az ugyancsak nem filozófia, hanem pozitív tudomány."[26] Más szóval az új filozófia *kiindulópontját* a szaktudományok valóságos eredményei alkotják. Az új filozófia nem a létről, hanem a természet és a társadalom konkrét és valóságos jelenségeinek és folyamatainak egységéről ad átfogó, tudományos világnézetet.

Mindez természetesen nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a „létezés" problémája tudományos kutatás tárgya legyen, és ennek kapcsán helye lehessen

[19] Ebben a dimenzióban felvetődhet például egy olyan tárgyinak tekinthető felosztás, mely anyag-elméletet és tudat-elméletet különböztet meg. Ez azonban egyrészt nem tekinthető diszciplináris felosztásnak, hiszen az „elmélet" a „diszciplínától" eltérő „terjedelmű és tartalmú" egysége (eleme) egy tudománynak. Másrészt, mint ezt már többször hangsúlyoztuk az anyag-elmélet nem azonosítható az ontológiával.

[20] Meg kell itt jegyeznünk, hogy a „lét" fogalma leggyakrabban az idealista filozófiák manipulációinak eszköze. Feuerbachnak erről igen szép gondolatai vannak. A XX. században elsősorban az úgynevezett harmadikutas törekvések egyik fő eszköze mind a szubjektív (pl. egzisztencializmus), mind az objektív (pl. N. Hartmann „kritikai elmélete") idealizmusban.

[21] Lásd Engels: Anti-Dühring; MEM 20, Kossuth, Budapest 1974, 46.

[22] „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény", 62.

[23] Lásd: „A dialektikus materializmus ismeretelméletének jelenkori problémái", I Moszkva 1970, 31.

[24] „Úgy, úgy — írja Lenin — Sz. Szuvorov újra felfedezte ‚a lét általános elméletét', miután a filozófiai skolasztika számos képviselője már — ki tudja hányadszor — a legkülönbözőbb formákban felfedezte." Lenin Összes Művei 18, Kossuth 1964, 314.

[25] Lásd MEM 20, 37.

[26] Uo. 39.

a filozófiai analízisnek is. Azonban ebben az esetben sem pusztán a „létezés"-ről, hanem *valamilyen jelenség* létezésének a kérdéséről van szó. Felvetődhet valami létének vagy létezési lehetőségének a kérdése (pl. a fizikában az a probléma, hogy léteznek-e kvarkok, vagy a kozmológiában az úgynevezett anti-világok létezésének a realitása). Leggyakrabban azonban egy dolog, jelenség vagy törvény stb. esetében az a probléma kerül előtérbe, hogy *hogyan* létezik, milyen létezésének *módja, formája*. Ilyen értelemben beszélünk például a mozgásról mint az anyag *létezési módjáról*. Az előtérben levő kérdés itt sem közvetlenül a létezés, hanem az *adott dolog, jelenség* létezésének *módja, formája*. Pusztán a dolog *létéből* nem juthatunk el létének *módjához*. Ehhez a dolgot magát, konkrét meghatározottságait kell tanulmányoznunk. Valamely konkrét jelenség létezésének (pl. időbeli vagy lehetőség szerinti) jellemzőit is e konkrét jelenség egyéb tulajdonságai határozzák meg. Ennek megfelelően nem a létnek, a létezők totalitásának van ilyen vagy olyan, anyagi vagy tudati, természeti vagy emberi lényege. Tudományosan a *fizikai* létezők, a *biológiai* létezők lényegének, a *természeti* és *társadalmi* létezők lényegének a kérdése vetődik fel. Még precízebbek leszünk, ha ezekben az esetekben sem „létezőkről", hanem konkrét tárgyakról, jelenségekről és folyamatokról beszélünk.

Mindezeket figyelembe véve hogyan határozhatjuk meg akkor a marxista—leninista filozófia ontológiai oldalának tartalmi specifikumait és tárgyi alapját?

A többé-kevésbé kimerítő válasz erre a kérdésre csak az ismeretelméleti és gyakorlati oldalak vizsgálata után, illetve alapján adható meg. Az „ontológiai" ugyanis az „ismeretelméletitől" és a „gyakorlatitól" eltérőt fejez ki. Legáltalánosabb megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a vizsgálódás ontológiai aspektusa esetén a természet és a társadalom, az anyag és a tudat jelenségeit *önmagukban* és nem mint ismereteink, valamint gyakorlati tevékenységünk tárgyait vizsgáljuk. Ez azt is jelenti, hogy az ismeret is, és a gyakorlat is, önmagában vett meghatározásai révén ontológiai vizsgálódások tárgya lehet. Az ontológiai tartalmi oldal tárgyi alapját a dolgok, folyamataik, összefüggéseik és törvényszerűségeik immanens meghatározottságai alkotják. A marxista—leninista filozófia tételeinek és kategóriáinak ontológiai oldalában tehát a természeti és társadalmi, anyagi és eszmei dolgok, jelenségek és folyamatok *immanens meghatározottságai* fejeződnek ki. Ezért lehet indokolt az a kijelentés, miszerint az ontológiai megközelítésben a jelenségeket úgy vizsgáljuk, ahogy vannak (léteznek). Az ontológiai tartalmat kifejező közös jegyet azonban nem a van, a lét adja. A hangsúly ebben a formulában is a hogyanra kerül. Az ontológiai analízis éppen arra a kérdésre kíván válaszolni, *hogyan* léteznek önmagukban a jelenségek, *melyek* konkrét meghatározottságaik és *milyen* közös vonásokat fejeznek ki. Egy dolog ugyanis egy tárgy létének, létezésének felderítése, és más dolog annak a megállapítása, hogy milyen maga a létező tárgy. Ezt pedig csak az adott tárgy (és nem léte) konkrét elemzése tárhatja fel. Az ontológiai vizsgálódás tehát a konkrétból indul ki, a kutatás filozófiai szintjén pedig a konkrét sokféleség legáltalánosabb, lényegi jellemzőinek a feltárása kerül a figyelem középpontjába.

Az ontológiai vonatkozások adott meghatározása rávilágít az elsődleges tartalmi dimenzióval, a materializmussal és a dialektikával való szoros egységére. A materializmus alapvető módszertani követelményei, az objektivítás szükségszerűvé teszik a marxista—leninista filozófia ontológiai oldalának létezését. Ugyanakkor a következetesen és tudományosan végigvitt ontológiai analízis szükségképpen elvezet a materializmushoz (és a dialektikához). Az

ontológiai oldal vázolt jellemzése továbbá egyértelműen bemutatja, hogy miért nem lehetséges a marxista—leninista filozófiában az ontológia tárgyi felosztást kifejező önálló filozófiai diszciplína. Végezetül ez az értelmezés rávilágít az ontológiai oldal viszonylagos jellegére, kiegészítésének, az ismeretelméleti és a gyakorlati vonatkozások bevezetésének szükségességére.

2. A marxista—leninista filozófiai irodalmat tanulmányozva az „ismeretelmélet", az „*ismeretelméleti aspektus*" esetében az „ontológiai" vonatkozások helyzetétől meglehetősen eltérő kép tárul elénk. Ezt az összehasonlítási dimenziót véve megállapítható, hogy az ismeretelméleti kutatások kitüntetett helyet foglalnak el, és előtérben vannak. Cikkgyűjtemények és monográfiák sokasága jelent és jelenik meg a természettudományok ismeretelméleti problémái tárgyköréből. Gyakoriak az ismeretelméletet külön tárgyaló monográfiák, melyekben a dialektikus materializmusnak a megismeréssel foglalkozó része önálló tematikus kifejtésben szerepel. Mind a mai napig meg-megújuló törekvésként jelentkezik a marxizmus általános filozófiájának ismeretelméletre szűkítése.[27] Mi az oka mindennek? E helyzet kialakulásának és tartós fennmaradásának többféle oka is van. Alapvető és meghatározó szerepet játszik itt a tudományos-technikai forradalom. A tudományos kutatásban bekövetkező, forradalminak nevezhető változások a tudományos megismerést új és új problémák elé állítják. A kutatási módszerek gyors kibővülése és átalakulása elégtelenné teszi számos ismeretelméleti kérdés hagyományos tárgyalását. Azt lehetne mondani, hogy a 40-es és 50-es évek során bekövetkezett lemaradást a marxista filozófia ezeken — az ismeretelméleti kutatások területén — szüntette meg a leggyorsabban. Ezt segítette a klasszikus hagyaték teljesebb előtérbe kerülése. Így sokoldalúan kibontakozik Lenin filozófiai hagyatékának széles körű feldolgozása, az általa megjelölt kutatási témakörök kidolgozásának, programok megvalósításának munkája. Megítélésünk szerint ez az oka annak, hogy az ismeretelméleti vizsgálatoknak a marxista—leninista filozófia egy másik, az ontológiai, ismeretelméleti, gyakorlati vonatkozásoktól eltérő tartalmi dimenziója került előtérbe, nevezetesen a dialektika, logika és ismeretelmélet egységének a problémaköre. Meg kell jegyeznünk, hogy ez is adott bizonyos lehetőségszférát az ontológiai vonatkozások felvetésére. Egyrészt a dialektika átfogó értelmezése nem nélkülözheti az ontológiai oldalt. Másrészt a dialektikus logika — mint Vorobjov írja — „ ‚ontológiai', világnézeti logika".[28] Ez teljesen egybevág Lenin következő megállapításával: „A logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem ‚minden anyagi, természeti és szellemi dolog' fejlődéstörvényeiről, vagyis a világ egész konkrét tartalmának és megismerésének fejlődéstörvényeiről szóló tan."[29]

Nem hallgathatjuk el azonban az ismeretelméleti problémák előtérbe kerülésénél a neopozitivizmus inspiráló hatását és ezzel együtt befolyásának több negatív következményét sem. A marxista filozófián belül jelentkező egyoldalú „gnoszeologizmus", sőt egyes esetekben „logicizmus" nagymértékben az ilyen jellegű behatásokra, a mai polgári filozófia „eredményei" kritikátlan átvételére vezethető vissza. Meg kell végül azt is említenünk, hogy a marxista filozófusok

[27] Így például A. M. Minaszjan „Dialektikus materializmus" c. könyvében (Rosztov 1972) fellép a filozófia tárgyának hagyományos felfogása ellen, szerinte ugyanis a marxista filozófia „arról szóló tudomány, hogy hogyan keletkezik és fejlődik az új tudás". (40.)

[28] Lásd: „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény", 62.

[29] Lenin Összes Művei 29, Kossuth 1972, 76.

jelentős hányadát az elkövetett hibáktól, illetve visszatérésüktől való félelem vezette a kutatások ilyen területeire. A „világnézeti dogmatizmustól" történő elrettenés következményeként jelentkezik az a még ma is hangoztatott nézet, hogy az ontológiai, általános világnézeti kutatások szükségszerűen vezetnek spekulációhoz, az ontológia pedig a régi materializmushoz, a naturalizmushoz történő visszatérést jelent. Azt már jeleztük, hogy az ontológiai vonatkozások kidolgozására irányuló törekvések részben az egyoldalú gnoszeologizálás kritikai leküzdését és egyben a marxista—leninista filozófia *általános világnézeti jellegének* védelmét is szolgálták, illetve szolgálják. Nem tekinthető tehát véletlennek az egyes szerzőknél található következő formula: „a világnézet (‚ontológia')".[30] Ez arra az összefüggésre utal, mely a marxista—leninista filozófia ontológiai oldala és általános világnézeti jellege között van. Természetesen egyoldalú lenne az ontológiai oldal abszolutizálása, és valóban dogmatikus („metafizikai") világnézeti felfogáshoz vezetne. Jogos tehát például A. P. Septulin egyes kategóriarendszerekről adott következő megjegyzése: a kategóriák kölcsönhatásának problémáját nem lehet kizárólag ontológiai oldalról vizsgálni, figyelembe kell venni, hogy az adott kategóriák egyben a megismerés fejlődésének az eredményei.[31]

Az eddig elmondottak nélkül is belátható lenne a következő egyszerű reláció — az „ontológiai" egy adott értelmezése meghatározza az „ismeretelméleti" ilyen vagy olyan felfogását, és bizonyos keretek között ennek a fordítottja is fennáll. E reláció konkrét tartalma természetesen sokféle lehet. Az „ontologizmus" és a „gnoszeologizmus" szélsőséges egyoldalúságaitól eltekintve, az ismeretelmélet esetében fő kérdéssé jellege és rendszertani elhelyezése kerül.

Sz. S. Avalianyi az ismeretelméletet, az ontológiától — mely a legáltalánosabb filozófiai diszciplína — eltérően, különös jellegű önálló filozófiai diszciplínának tekinti, melynek tárgykörét a megismerés általános törvényei alkotják.[32] O. N. Dzsugeli a gnoszeológiát ontológiai előzményekre alapozott önálló filozófiai diszciplínának tekinti. Meghatározása szerint az ismeretelmélet „a tudat tartalmának lényegét, kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségeit tanulmányozza".[33] E definíció rávilágít egy széles körben is észlelhető úgynevezett probléma (vagy fogalom) csúsztatásra. Itt ugyanis nem az ismeretelmélet, hanem a tudat-elmélet tárgyköre nyer jellemzést. Emlékeztetünk arra, hogy a marxista—leninista filozófia egy-egy elmélete („elméleti része") nem keverendő össze diszciplináris részével. Így tehát az ismeret*elmélet* viszonylagosan elkülönített vizsgálatának a lehetősége, problematikájának specifikus körülhatárolása még egyáltalán nem indokolja és nem bizonyítja önálló diszciplináris jellegét. Így például M. F. Vorobjov amikor az ismeretelméletet a „megismerés forrásairól, formáiról és mozgástörvényeiről szóló tanítás"-ként határozza meg, nem gondol diszciplináris elkülönítésére.[34] Azok a jellemzések, amelyek az ismeretelméletről szólva az anyag—tudat viszony egyik oldaláról, a szubjektív dialektikáról, a megismerés törvényeiről stb. beszélnek, tulajdonképpen a marxista—leninista filozófia ismeretelméleti-tartalmi vonatkozásainak tárgyi alapjára utalnak.[35]

[30] Így pl. M. F. Vorobjovnál, i. m. 59.
[31] Septulin, i. m. 80.
[32] „A filozófia tárgyáról", Tbiliszi 1973, 45.
[33] Uo. 71.
[34] „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény", 58.
[35] Ez fejeződik ki a fentebb idézett Vorobjov-féle definícióban, Dzsugeli azon megállapí-

Azokkal a szerzőkkel értünk egyet, akik az ismeretelméletet nem tekintik a marxista—leninista filozófia tárgyi felosztás alapján elkülöníthető különös szintű filozófiai diszciplínájának, csupán az ontológiai oldallal egy dimenzióba tartozó tartalmi oldalként, aspektusként értelmezik. Ez a tartalmi oldal tárgyilag megalapozott, és ez a tárgyi alap valóban nem más, mint az anyag—tudat viszony, a dialektika meghatározott vonásai. Mint *tartalmi oldalnak* specifikumát azonban *tematikai* jellemzőinek, megközelítési, *vizsgálódási módjának* sajátosságaiban kell keresnünk. Erre vonatkozóan is tekintélyes anyagot halmozott fel az irodalom. V. Sz. Lutáj az ismeretelméleti problematika lényegét: „a megismerés tárgyának és képzeteinknek a viszonyában" látja.[36] I. Narszkij és T. Ojzerman közös írásukban a filozófia alapkérdése második oldalaként jellemezve az ismeretelméleti problémákat, a következő tematikus kérdéseket fogalmazzák meg: „Hogy viszonyul a tudat a léthez, a környező világhoz? Képesek vagyunk-e megismerni a létet, vagy pedig a világ elvileg megismerhetetlen? Itt nem a külvilág lényegéről, hanem megismeréséről van szó."[37] A szerzők egy része ezen túlmenően arra is rámutatott, hogy a filozófia alapkérdésének első oldala is tartalmaz ismeretelméleti vonatkozásokat. Az anyag elsődlegességének és a tudat másodlagosságának ismeretelméleti vonatkozása — írja Vorobjov — „az anyag—tudathoz és a tudat—anyaghoz" való viszonyának az az oldala, amelyben „a tudat által visszatükrözött anyag és az anyagot visszatükröző tudat" viszonya fejeződik ki.[38] Egyet kell értenünk ezzel a gondolattal, sőt még tovább is kell mennünk. A filozófia alapvető kérdése esetében Lenin az első oldal ismeretelméleti vonatkozásait vizsgálva, az ontológiai alapokat kiemelve bírálta a szubjektív idealizmus anyag- és tudatfelfogását. Az alapkérdés második oldalánál az ismeretelméleti vonatkozások kerülnek előtérbe, az ismeretelméleti tematika dominál, amint ezt Engels kiemeli,[39] és Lenin is hangsúlyozza. Azonban ez az „oldal" sem mentes ontológiai aspektusoktól. Amennyiben abból a feltételezésből indulunk ki, hogy a dialektikus materializmus minden kategóriájának és tételének szükségképpen megvan az ismeretelméleti oldala, akkor az „ismeretelméleti vonatkozás, aspektus" specifikumát olyan módon kell körülhatárolni (szűkíteni), hogy legáltalánosabb legátfogóbb mozzanata vagy mozzanatai kerüljenek előtérbe.

A marxista—leninista filozófia ismeretelméleti oldalának, ismeretelméleti aspektusának közelebbi meghatározását annak a megismétlésével kezdjük, hogy a marxizmus filozófiájának ez a tartalmi mozzanata nem azonos sem a tudat-elmélettel, sem az „ismeretelmélettel". Ez utóbbiak — bár azonosságuk mellett eltérő dimenziót, nagyságrendet fejeznek ki — elsősorban tárgyi felosztáson alapuló „részei" filozófiánknak. Más szóval, a dialektikus materializ-

---

tásában, hogy az ismeretelmélet lényegében a filozófia alapkérdésének második oldala (i. m. 64.), vagy Ojzerman fejtegetéseiben (lásd: „A főbb filozófiai irányzatok történetéhez", Kossuth 1973, második fejezet. 3, 4. pont.).

[36] V. Sz. Lutáj: „A dialektikus materializmus rendszerének felépítési módszeréről", Kijev 1970, 129.

[37] „A dialektikus materializmus ismeretelméletének jelenkori problémái", Moszkva 1970, 45—46.

[38] „Dialektikus materializmus szakosító szemelvénygyűjtemény", 58.

[39] A félreértések elkerülése érdekében külön is ki kell emelnünk azt a tényt, hogy Engels a filozófia alapvető kérdésének két oldalát nem az ontológiai és gnoszeológiai vonatkozások felosztásának elve alapján különbözteti meg. Megközelítési módja — ez egész műve jellegéből adódik — a materializmus és az idealizmus pontos elkülönítésének és meghatározásának a szempontjait követi, és tárgyalási módja filozófiatörténeti jellegű.

musnak mint filozófiai diszciplínának olyan viszonylagosan elkülöníthető elemei, amelyek egy-egy tárgyi oldalának elméleti kifejtését adják. Kapcsolatuk elméletek viszonya egy adott diszciplínán belül. Mint elmélet-egységek szubordinációt alkotnak. Nincs dialektikus materialista tudat-elmélet, anyag-elmélet nélkül. Az „ismeretelmélet" a nála általánosabb tudat-elméletre (közvetlenül a tükrözés-elméletre) épül, és így tudományos kifejtése elképzelhetetlen az anyag-elmélet nélkül.[40] Az ontológiai aspektussal egy síkban levő *„ismeretelméleti aspektus"* ettől eltérő, tartalmi rendszertani vonatkozást fejez ki.

Az *ismeretelméleti aspektus* esetében, az ontológiaitól eltérően, abból indulunk ki, hogy az anyag, a tudat, a jelenség, lényeg, ok stb. a megismerés kategóriái, és mint ilyenek ismereteink történeti fejlődésének lépcsőfokai. Ugyanez elmondható a marxista filozófia tételeire, elméleteire vonatkozóan is. Lenin a marxista filozófiának ezt az ismeretelméleti tartalmi oldalát számtalan esetben kiemeli, aláhuzza. Mind a jelenségek világa, mind a magában való világ — írja — „a természet emberi megismerésének *mozzanatai*, lépcsőfokai, *változásai* vagy elmélyülései".[41] A törvény fogalma *„egyik* lépcsőfoka a világfolyamatban levő *egység* és *összefüggés*, kölcsönös függés és teljesség emberi megismerésének".[42] A szubsztancia „fontos lépcsőfok a természet és az *anyag emberi megismerésének* fejlődési folyamatában".[43] Általánosabb formában mindezt így summázza: „Az ember előtt ott van a természeti jelenségek *hálója* . . . A tudatos ember kiemeli magát, a kategóriák a kiemelkedésnek, vagyis a világ megismerésének lépcsőfokai, a háló csomópontjai. . ."[44]

A marxista—leninista filozófia tartalmában a tárgyak, jelenségek, folyamatok és törvényszerűségek immanens meghatározottságai (vagyis az ontológiai vonatkozások) nem egyszerre, tisztán, hanem a megismerés történeti eredményeként, fokozatosan fejeződnek ki. Más szóval *világképünk* nemcsak a valóság tárgyainak, jelenségeinek, folyamatainak és törvényeinek jellegétől, hanem *megismerésünk módjától, adott szintjétől, általános sajátosságaitól is függ*. Milyen következményekkel jár ez? Az *egyik* ilyen következmény ismereteink *megközelítő, viszonylagos* jellege. Minden dolog összefüggésének, az okok összekapcsolódásának eszméje — jegyzi meg Lenin — már évezredekkel ezelőtt megszületett, de az emberi gondolkodás történetében igen sokféleképpen értelmezték, fogták fel ezt az eszmét.[45] „Az ember nem tudja átfogni = visszatükrözni = lemásolni az *egész* természetet teljességgel, ‚közvetlen totalitásában', csak *örökké* közeledni tud hozzá, elvonatkoztatások, fogalmak, törvények, tudományos világkép stb., stb. alkotásával."[46] Az igazság folyamat és „a megismerés első *lépcsőfoka*, mozzanata, kezdete, megközelítése, annak végessége . . . és szubjektivitása. . ."[47] Ebből adódik azután az, hogy szubjektív mozzanatok

[40] A marxista filozófia materialista és így anti-metafizikai jellegéből következik, hogy az „ismeretelmélet" mint az általánosabb tudat-elmélet „része" nem az „ontológia", hanem az anyag-elmélet „párja". A marxizmus filozófiájának fejlettségét, tartalmi gazdagodását mutatja az, hogy egy-egy része, eleme viszonylagosan önálló elméleti kifejtést nyerhet.

[41] Lenin Összes Művei 29, 125.

[42] Uo. 123.

[43] Uo. 130.

[44] Uo. 76.

[45] V. ö. uo. 289.

[46] Uo. 149.

[47] Uo. 170.

kerülnek a kategóriák és törvények tartalmába. „Az emberi fogalmak elvontságukban, elszakítottságukban szubjektívak. . ."[48] Világképünknek ezeket az ismeretelméleti aspektusból adódó viszonylagos, megközelítő jellegét, szubjektív mozzanatait abszolutizálja az agnoszticizmus, a szubjektív idealizmus, és ennek alapján egy szubjektivista ontológiát („csak ismereteink világa létezik", „létezni annyi, mint érzékeltetni") alkot. *Másik* következménye annak, hogy világképünk megismerésünk mindenkori jellegétől is függ az, hogy a tárgyról, jelenségekről, összefüggésekről és törvényekről kialakított ismereteink *nem befejezettek, változnak.* „A legegyszerűbb induktív úton nyert legegyszerűbb igazság *mindenkor* nem-teljes — írja Lenin —, mert a tapasztalat mindenkor bevégzetlen."[49] Ismereteink csak állandóan előrehaladva, elmélyülve adnak egyre hűbb képet a világról. Minden tudás viszonylagos, de a megismerés minden előretett lépésében „abszolút tartalom" van.[50] Azonban csak a mindenoldalú, eleven, a valósághoz vezető út minden árnyalatát figyelembe vevő megismerés vezethet ilyen tartalomhoz. Az egyenesvonalúság és egyoldalúság, merevség és megcsontosodás . . . ezek „az idealizmus gnoszeológiai gyökerei".[51] Ezért hangsúlyozza Lenin a dialektika és ismeretelmélet egységét. A megismerés dialektikus útja vezet az igazság abszolút mozzanatainak, az objektív igazságnak egyre teljesebb feltárásához. Az igaz megismerés pedig nem más, mint a tárgyak, jelenségek, összefüggések és törvények adekvát kifejezése, másként — az ontológiai vonatkozások megjelenítése. Így vezet az ismeretelméleti megközelítés dialektikus értelmezése az ontológiai vonatkozások meglétének és szükségszerűségének felismeréséhez. Ezek után már jobban belátható, hogy miért és hogyan dogmatizálódnak az ontológiai vonatkozások az ismeretelméleti aspektusból adódó következmények figyelembevétele nélkül. Az ismeretelméleti-tartalmi megközelítési mód, aspektus lényege tehát annak az állandó szem előtt tartását jelenti, hogy *ismereteink viszonylagos, állandóan változó, egyre mélyülő jellegéből, az igazság abszolút és viszonylagos mozzanataiból, folyamat mivoltából adódóan világképünk is állandóan változik.* Ez a változás azonban nem abszolút, éppen a megismerés állandó elmélyülésének, az igazság abszolút mozzanatai feltárásának a következtében. Ez a garancia egyébként arra is, hogy a marxista—leninista filozófia ontológiai tartalma egyre gazdagodjék, a marxizmus általános világnézete egyre biztosabb és szélesebb körű tudományos alapokra kerüljön.

3. Az ismeretelméleti aspektus, mint láttuk, nem feltétlen, és nem minden körülmények között vezet helyes ontológiai felfogáshoz. Az eddigiek továbbá még nyitva hagyják azokat a kérdéseket, hogy mi ismereteink állandó változásának oka, hogyan küzdhetők le az ismeretelméletben meglevő és kialakuló szubjektív torzulások, esetlegességek. Önmagában az ember törekvése, célja nem ad kielégítő választ ezekre a kérdésekre. Igaz, hogy az emberi célokat egyrészt az objektív valóság szüli, másrészt e célok feltételezik az objektív valóságot. „De az embernek úgy *tűnik*, hogy céljai a világon kívülről vannak véve, függetlenek a világtól."[52] Az ember akarata elválhat a helyes megismeréstől „és a külsőleges valóságot nem ismeri el igazán-léttel-bírónak (objektív igazságnak). Szükséges a *megismerés* és a *gyakorlat egye-*

[48] Uo. 172.
[49] Uo. 147.
[50] Uo.
[51] Uo. 300.
[52] Uo. 154—155.

sítése."[53] Egy új, harmadik — az ontológiaitól és az ismeretelméletitől eltérő — mozzanat, a marxista—leninista filozófia gyakorlati oldala, az ember valóságos, érzéki, tárgyi tevékenysége[54] szerepének feltárása adja meg a választ fenti kérdéseinkre. A gyakorlat státuszát a megismerés vonatkozásában Lenin így jellemzi: „A *gyakorlat magasabb, mint az (elméleti) megismerés,* mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság rangja is megvan benne."[55]

A dialektikus materializmus vizsgált tartalmi sávjának teljes kibontása, így az ontológiai és gnoszeológiai oldalak pontos tartalmi értelmezése szükségessé teszi *harmadik* elemének, *gyakorlati oldalának* feltárását. A problémaelemzést kezdjük itt is az irodalom rövid áttekintésével.

El lehet mondani, hogy a „gyakorlati oldal" egész filozófiát átfogó jelentőségének az „újrafelfedezése" volt a legnehezebb, legfájdalmasabb elméleti „szülési" folyamat, mely a legtöbb melléktermeket hozta napvilágra. Ebben az esetben is a dogmatizmus következményeinek leküzdése az egyik indító ok. Az elkövetett hibák, különösen a természettudományok filozófiai problémáinak elemzésében, valamint a hibás politikai koncepciók általános világnézeti indoklásánál, arra a következtetésre vezettek számos marxista kutatót, hogy a filozófia mint az anyagi és szellemi jelenségek egész körére érvényes legáltalánosabb törvényeket tárgyaló teória nem rendelkezik „világnézeti" töltéssel, tartalommal, és így képtelen akárcsak az elméleti alapok funkciójának betöltésére is.[56] Itt azonban az ismeretelméleti, logicista vagy úgynevezett szcientista irányzatoktól eltérő törekvések és megújhodási kísérletek kerültek az érdeklődés előterébe. Egyik legdivatosabb elképzelés a marxista filozófia embercentrikus jellegének a gondolata volt. Egyesek (így pl. A. Schaff) kiadták a jelszót: a feladat a marxista filozófia humanizmuscentrikus átstruktúrálása. Felvetődött egy marxista antropológia kidolgozásának lehetősége és szükségessége. Végül is a 20-as évek bizonyos tradícióihoz kapcsolódva fokozatosan előtérbe került az a koncepció, miszerint a marxista filozófia a *praxis* filozófiája, centrális kategóriája, centruma, kiinduló- és végpontja a praxis.[57] Ennek az áramlatnak (mely később a marxizmussal szemben álló irányzattá vált, és képviselői renegátokká lettek) valójában több forrása van. Egyike ezeknek valóban a 20-as évek renegát csoportja, melynek képviselői, így pl. Korsch szembefordultak a leninizmussal és végül is szakítottak a marxizmussal. Gramsci munkássága, mely teljes terjedelmében csak 1948-ban vált hozzáférhetővé, számos olyan mozzanatot tartalmaz, mely valóban szemben áll a marxista filozófia dogmatikus felfogásával, és több, a marxista filozófia gyakorlati aspektusát érintő gondolatot fejt ki, említ meg.[58] Első-

[53] Uo. 178.

[54] Marx és Engels: „Válogatott művek", II, Kossuth 1963, 365.

[55] Lenin Összes Művei 29, 176.

[56] Ilyen gondolatok találhatók Márkus György 1968-as írásában is, aki hivatkozik számos elődjére, azonos nézeteket valló kollégájára. (Lásd Viták és irányzatok a marxista filozófiában; „Kortárs", 1968/7, 1114, 1117.) Itt hívjuk fel a figyelmet arra, hogy a *„világnézet"* fogalma e koncepciót valló szerzőknél sajátos értelmet nyer. Elveszti általános ontológiai bázisát és ennek következtében tartalma sem fejez ki általános világképet. A „világnézeti töltés" azonosul a gyakorlati érdekeket kifejező funkció fogalmával.

[57] Lásd Vajda Mihály: Objektív természetkép és a társadalmi praxis; „Magyar Filozófiai Szemle", 1967/2.

[58] Gramsci konspirációs okokból a marxista filozófia helyett „gyakorlati filozófiát" ír. Ez az irányzat elnevezésének — praxis filozófia — inspirálója. Szélsőséges követői azonban

sorban magyar, de külföldi szerzők is leggyakrabban Lukács Györgyre hivatkoznak. Az ő kutatási terveit, törekvéseit veszik alapul az általuk képviselt irányzat megjelölésére, amikor azt „társadalom-ontológiának" nevezik. A magyar tanítványok azonban szükségesnek tartották jelezni — még Lukács György életében — felfogásuk eltérését mesterük nézeteitől. Ezt az eltérést nekünk is hangsúlyoznunk kell, különösen akkor, midőn e felfogás további forrásaira is felhívjuk a figyelmet. E bő és állandóan fel-feltörő forrás a XX. századi polgári filozófia gyakorlati, antropológiai irányzatainak sokasága, kitüntetetten pedig az egzisztencializmus. Monografikus szinten igen szinvonalasan és bizonyító erővel mutatta ezt be Farkas László.[59] Ilyen hatásoktól gyakran még olyan szerzők sem mentesek, akik elhatárolódási szándékkal bírálják a társadalom-ontológiai irányzatot. Szabó A. György „Praxis és dialektika" c. könyve II. fejezetének mottójául a következő J. Semprun idézetet választotta: „... a marxizmus forradalmi *gyakorlat* és e *gyakorlat* elméleti tudata, ellentmondásos és dinamikus totalitásában megragadva".[60] Írásának zárómondata pedig a következő: „A vázolt marxi gondolatok önmagukban is elegendően bizonyítják, hogy e filozófia *a forradalmi-gyakorlati praxis filozófiája.*"[61] A szerző mindezek során fel sem figyel egy nem lényegtelen fogalomcsúsztatásra, valamint a praxis kategóriájának arra a megengedhetetlen tartalmi leszűkítésére, amely alapvetően befolyásolja a marxista filozófia értelmezését. Ennek a sajnos igen gyakori fogalomcsúsztatásnak az eredménye a következő két kijelentés teljes azonosítása: „a *marxizmus* a forradalmi gyakorlat elmélete (tudata)", „a marxista filozófia a forradalmi gyakorlat elmélete". A „társadalom-ontológiai" irányzat képviselőinél ez az azonosulás egy ponton szükségszerűvé válik. Amennyiben ugyanis felszámoltuk a filozófiának azt a részét, mely az anyagi és szellemi jelenségek egész körének általános meghatározottságait tárja fel, és a hangsúlyt a társadalomátalakító emberi tevékenységre tettük, akkor a filozófia központi feladatává a társadalom átalakítására vonatkozó lehetőségek és alternatívák kidolgozása válik.[62] Ezzel azonban megengedhetetlen elméleti zűrzavarba keveredtünk, *felcseréltük* ugyanis *a marxista filozófia és a tudományos szocializmus tárgyköreit* (az adott esetben pedig azonosítottuk).[63] Ez természetesen csak úgy vált lehetségessé, ha a gyakorlat fo-

helytelenül interpretálják Gramsci számos gondolatát, és elsősorban a szövegeiben valóban előforduló egyoldalúságokat, pontatlan, sőt helyenként hibás megfogalmazásokat emelik ki. Gramsci nézeteinek ezekre a fogyatékosságaira már többen felhívták a figyelmet, magyar szerzők közül pl. Molnár Erik, Huszár Tibor és Hermann István.

[59] Lásd Farkas László: „Egzisztencializmus, strukturalizmus és marxizálás", Kossuth 1972, IV. fej. Egészítsük ezt még ki azzal, hogy az említett szerzőkre igen nagy hatást gyakorolt az úgynevezett újbaloldali mozgalom ideológiája. Irányzatuk politikai-ideológiai töltését tekintve tehát jogosan nevezhető baloldali opportunizmusnak, illetve revizionizmusnak.

[60] Szabó A. György: „Praxis és dialektika", Kossuth 1971, 61.

[61] Uo. 165.

[62] Vö. Márkus György: Viták és irányzatok a marxista filozófiában; „Kortárs", 1968/7, 1117—1118.

[63] A helyzet ezáltal paradoxszá válik. Azok, akik a legnagyobb hévvel ostorozták a dogmatikusoknak rövidzárlatos filozófiai politicizmusát, maguk hozzák létre ugyanazt. Igaz egy lényeges különbözőséggel: akkor a politikai elméletek (stratégia és taktika) igényt tartottak a tudományosságra és ennek egyik zálogát éppen az általános filozófiai megalapozásban látták, az új irányzat hívei azonban egyáltalában lemondanak a politika tudományos jellegéről.

galmát is leszűkítettük. *Nem a praxist* — mint természet- és társadalomátalakító tárgyi tevékenységet —, *hanem csupán* egyik területét, *a társadalomátalakító* (sőt még szűkebben: csupán a *forradalmi* jellegű társadalomátalakító!) *tevékenységet* tettük filozófiai tárgykörré.

E koncepcióban azonban további alapvető problémák jelentkeznek. Ezek egyike az „ontológia" és a „gyakorlat" viszonyának, valamint az „ontológiai" és „ismeretelméleti" megkülönböztetésének értelmezésénél adódik. A jóakaratú elhatárolódás minden kísérlete ellenére Szabó A. Gy. itt is átveszi a társadalomontológusok hibáit. A tudat értelmezésénél bukkant fel nála az a gondolat, miszerint az anyag—tudat ellentét ismeretelméleti kérdésfeltevésének elégtelenségét ontológiai mibenlétének feltárásával szüntethetjük meg, és ezt az ontológiai mibenlétet a gyakorlat fejezi ki.[64] Vajda Mihály ezt így fogalmazza: „az objektum és a szubjektum praxisbeli dialektikus azonossága ontológiai, nem pedig ismeretelméleti megállapítás".[65] Talán először arra a két helyes gondolatra utaljunk, ami ezekben a tézisekben kifejezésre jut. Az egyik ilyen pozitívum az egyoldalú gnoszeologizmus elleni fellépés. A másik annak a felismerése, hogy az anyag—tudat, objektum —szubjektum viszony ontológiai oldalának egyik vonatkozását valóban a gyakorlati tevékenységben kell keresni. Ezek a gondolatok azonban a jelzett koncepción belül egyoldalú felvetődésük és értelmezésük következtében eltorzulnak. A gyakorlati azonosul az ontológiaival. Ez pedig a következőkhöz vezet: 1. Figyelmen kívül marad a marxista—leninista filozófia valóságos, általános ontológiai oldala. 2. Az ismeretelméleti oldal ezáltal elveszíti azt az alapvető (ontológiai) bázisát, amely kizárná szubjektivista értelmezési lehetőségeit. 3. Így azután a marxista filozófia tartalmának csupán két oldala — az ismeretelméleti és a gyakorlati — tárul fel. 4. Mivel azonban a „gyakorlati" és az „ontológiai" lényegileg egybeesik, a gyakorlati oldal, aspektus végül is nem nyer tényleges kifejtést. A marxista—leninista filozófia gyakorlati tartalmi oldala eklektikusan összekeveredik a gyakorlat helyére és szerepére vonatkozó egyéb, elsősorban tárgyi felosztású vonatkozásokat érintő problémakörökkel. A gyakorlat természetesen a marxista—leninista filozófia tárgya. *Nem tekinthető* azonban egyedüli tárgykörének és ilyen értelemben *gyakorlat filozófiának*. A gyakorlati oldal, aspektus, mint a dialektikus materializmus egyik tartalmi eleme, és a gyakorlat mint a marxista—leninista filozófia tárgyköre, különböző dolgok.

A dialektikus materializmus gyakorlati aspektusának széles körű kidolgozási igénye az említett irányzattól eltérő formákban is felvetődik marxista szerzők körében. Legtöbb esetben azonban nem adekvát formában. E szükséglet kielégítésének irányába mutat az az általános törekvés, hogy a gyakorlatról ne pusztán mint az igazság kritériumáról, mint ismeretelméleti kategóriáról beszéljünk. T. D. Ojzerman idézett munkájában a filozófia alapvető kérdésének ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásai mellett felveti, hogy az alapkérdés „dialektikus materialista megoldásának végül sajátos-

[64] Szabó A. György, i. m. 30—32. Gondolatmenetének további zavarosságát jól mutatja következő megállapítása: „A tudat tehát az emberek tényleges életfolyamatában, gyakorlati tevékenységében, a természethez és egymáshoz fűződő *viszonyában* létezik valóságosan, *anyagilag*." (Uo. 32.) Az, hogy valami „valóságosan létezik", és hogy „anyagi", vagy „anyagilag létezik", egyáltalán nem egy és ugyanaz.

[65] Vajda Mihály, i. m. 318.

sága a szociológiai aspektus".[66] További fejtegetéseiből azonban kiderül, hogy itt nem a gyakorlati aspektusról van szó. Egy másik dimenzió, az alapkérdés természeti és társadalmi vonatkozásainak a sávja vetődik fel. Igaz, hogy csak az egyik elem, a társadalmi, szociológiai. Megítélésünk szerint ugyancsak e probléma nem adekvát kifejeződése az a törekvés, hogy a filozófiát mint az ember és a világ viszonyának vizsgálatát fogjuk fel. Másként ez a filozófia alapkérdésének az ember és a világ viszonyaként történő megfogalmazásában nyer kifejezést. A hangsúly itt az ember, a szubjektum aktivitására kerül. V. Sz. Lutáj, a dialektikus materializmus rendszerének három (felépítési) elvét emeli ki: *a)* a világ anyagiságának és fejlődésének, *b)* a visszatükröződésnek és a *c)* szubjektum aktivitásának az elveit. Az elsőt gyakran nevezi ontológiainak, a másodikat ismeretelméletinek. Ennek kapcsán megállapítja, hogy az ontológiai problémák abszolutizálása és elszakítása az ismeretelméleti kérdésektől a marxista filozófia teljes eltorzulásához vezetne, ezért egyik alapvető feladat „az ontológia és a gnoszeológia szintézise a dialektikus materializmusban".[67] Az egységes anyagi szubsztancia és a tükrözés elveinek viszonya mellett — írja — „megvizsgálandó még egy fontos kiinduló elv — a szubjektum aktivitásának az elve".[68] A továbbiakban a következőképpen konkretizálja a „szubjektum aktivitásának elvét": „A gyakorlati átalakító tevékenység a szubjektum aktivitása elvének magva, azaz a gyakorlat elve adja a szubjektum aktivitása elvének lényegét."[69] Ezzel Lutáj már közel jut a probléma adekvát megfogalmazásához, bár „a szubjektum aktivitása" nem elég szerencsés és túl tág formulának tekinthető. Részletesebb tartalmi kifejtést nem ad. Felépítési *elvekről* beszél, és az első kettő — a világ anyagi egysége és a tükrözés — sem esik egybe a dialektikus materializmus ontológiai és ismeretelméleti oldalaival.

Marx és Engels tevékenységének egyik fontos eredménye a szubjektivista gyakorlati filozófiák, valamint az objektív idealista társadalom- és történelemfelfogás leküzdése. Ennek egyik alapvető feltétele, mint az első részben ezt kifejtettük, a társadalom materialista (és dialektikus) magyarázatának kidolgozása. Kétséget kizáróan ennek egyik fő mozzanata a gyakorlat új értelmezése, helyének és szerepének sokoldalú feltárása. A „gyakorlat" a marxista—leninista filozófia tárgya, mely különböző tárgyi és (diszciplináris) egységeiben nyer sokoldalú feltárást. Nyilvánvaló, hogy a gyakorlatot mint tárgykört a történelmi materializmus vizsgálja. A gyakorlat kétségkívül az általános és a társadalomontológiai vizsgálatok tárgyköre. „A gyakorlat mint a mozgás egyik formája", vagy „a társadalmi élet lényegében gyakorlati" — ontológiai megállapítások. Széleskörűen feltárt a gyakorlat szerepe a megismerés folyamatában, az „ismeretelméletben". Amikor azonban a dialektikus materializmus gyakorlati aspektusáról, gyakorlati-tartalmi oldaláról van szó, nem a fentiekre kell gondolnunk. Itt sem szabad összetévesztenünk a „tartalmi oldalt" „tárgyi alapjával".

A dialektikus materializmus gyakorlati vonatkozása esetében *a világot a valóságos érzéki, tárgyi megváltoztató tevékenység nézőpontjából közelítjük meg. Abból indulunk ki, hogy a valóságot nemcsak megismerjük, hanem meg is vál-*

[66] T. Ojzerman, i. m. 72.
[67] V. Sz. Lutáj, i. m. 128.
[68] Uo. 132.
[69] Uo. 136.

toztatjuk. És itt valóban nemcsak és nem is elsősorban arról van szó, hogy „az ember . . . gyakorlatában és a technikában ellenőrzi" a tükröződések helyességét, vagyis „az emberiség gyakorlata a megismerés objektivitásának próbája, kritériuma".[70] Vagy ahogyan Marx mondja, az, hogy „az emberi gondolkodás tárgyi igazság-e, nem az elmélet kérdése".[71] A döntő és elsődleges az, amit Lenin úgy fejez ki, hogy „a világ nem elégíti ki az embert és az ember elhatározza, hogy cselekvésével megváltoztatja a világot".[72] Ebből következik azután az, amire már Engels felhívta a figyelmet, hogy a természettudománynak, a filozófiának nem egymagában a természet mint olyan a leglényegesebb és legközelebbi alapzata, hanem „*a természetnek az ember által való megváltoztatása*".[73]

A dialektikus materializmus gyakorlati oldalában egyrészt az tárul fel, hogy az ismeretek — a kategóriák, tételek stb. — a gyakorlati tevékenységen alapulnak, *a világ megváltoztatásának i s eredményei, produktumai*, másrészt ezek a tartalmi vonatkozások *mutatják be és mérik le kategóriáink, törvényeink, világképünk valóságos ontológiai értékét.*

Lenin a gyakorlati aspektus szerepének számos egyéb vonatkozására is rámutat. A tárgy teljes meghatározásában — írja — része kell hogy legyen az egész emberi gyakorlatnak, mégpedig „olyan tényezőként, amely gyakorlati meghatározója a tárgy kapcsolatának azzal, amire az embernek szüksége van".[74] Hegel pozitívumait kiemelve megállapítja, hogy a gyakorlati tevékenység a szubjektivitás és az objektivitás egyoldalúsága megszüntetésének egyik eszköze.[75] A gyakorlati aspektus következetes végigvitele tehát lehetővé teszi, hogy a dialektikus materializmus ontológiai vonatkozásai ne váljanak merev dogmarendszerré, világnézetünk ne nyerjen a priori, spekulatív jelleget. A gyakorlati aspektus érvényesítése ugyanakkor megóv bennünket az ismeretelméleti szubjektivizmustól, világnézetünk ontológiai vonatkozásának elvesztésétől.

Meg kell itt befejezésül jegyezni, hogy a filozófia objektív gyakorlati meghatározottsága és ennek következtében gyakorlati aspektusának érvényesítése lehet negatív hatású is, reakciós vagy eltorzított gyakorlati érdekek, célok következtében. Ilyen esetben a gyakorlati aspektus az ismeretelméleti vonatkozásokat szubjektivista irányba viszi és ezáltal legyengíti (szélső esetben teljesen megszünteti) az ontológiai vonatkozások tudományos jellegét, tudományos megalapozottságát. A marxista—leninista filozófiában elkövetett hibák felhalmozódásának oka ugyancsak a valóságos érdekeket (és célokat) helytelenül kifejező és így eltorzított gyakorlati aspektusra vezethető vissza.

4. A dialektikus materializmus tartalmának ontológiai, gnoszeológiai és gyakorlati oldalai, a dolog lényegét tekintve tehát a következőket jelentik: *a dialektikus materializmus világképe, elvei, kategóriái és tételei a természet, a társadalom, az anyag és a tudat legáltalánosabb meghatározottságainak imma-*

[70] Lenin Összes Művei 29, 165., 174.
[71] Marx és Engels: „Válogatott művek", II, 365.
[72] Lenin Összes Művei 29, 176.
[73] MEM 20, 504.
[74] Lenin Összes Művei 42, Kossuth 1974, 283.
[75] Lenin Összes Művei 29, 172. Másik eszközként — Hegel nyomán — az elméleti megismerést említi. Ezt fontosnak tartjuk, mivel találkozunk a gyakorlat szerepének eltúlzásával ebben a vonatkozásban is.

nens kifejezői, a megismerés történeti változásának, fejlődésének lépcsőfokai, a világ gyakorlati átalakításának produktumai.

A „tartalmi oldal" kifejezés egyrészt adott, többé-kevésbé körülhatárolható *tematikát*, másrészt meghatározott megközelítési módot, *nézőpontot*, aspektust jelent. A dialektikus materialista kutatásoknak, ha eredményesek és következetesek akarnak lenni, mindhárom — ontológiai, gnoszeológiai és gyakorlati — aspektust érvényesíteni kell. A dialektikus materializmus tartalmának átfogó és teljes kifejtését pedig mindhárom oldal tematikus bemutatása adja.

Természetesen elképzelhető, és jogosult is lehet, hogy egy adott kutatás, feladat esetén az egyik vagy a másik aspektusra kerül a hangsúly, vagy egy adott kifejtés az ontológia, illetve például a gyakorlati-tartalmi vonatkozásokra koncentráltan történik. Azonban ezekben az esetekben is szem előtt kell hogy legyen mindhárom aspektus, helyet kell hogy kapjon mindegyik tartalmi vonatkozás, meghatározott keretek között, alávetett módon. A dialektikus materializmus ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi oldalainak egysége nem merül ki a puszta egymásmellettiségben. Ezek az oldalak egymást feltételező és egymást kölcsönösen meghatározó összefüggésrendszert alkotnak. Egymástól történő elszakításuk, vagy egyiknek a másikkal történő szembeállítása szükségképpen torzulásokhoz vezet, és végső soron a marxista—leninista filozófia fő elvi-tartalmi jellemzőinek, a materializmusnak és a dialektikának a feladását eredményezi. A gyakorlati oldal szembeállítása az (általános) ontológiai oldallal elkerülhetetlenné teszi a gyakorlat egyoldalú értelmezését, az így kialakított világnézet tartalma pedig a szubjektivizmus irányába tolódik el. Az ontológiai oldal „felszámolása" az ismeretelmélet területén is súlyos következményekkel jár. A tükrözési elmélet elvetését eredményezi.[76]

Az ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati oldalak egyaránt *alapvető* tartalmi elemei a dialektikus materializmusnak, sőt a marxista—leninista filozófia minden más tárgyi-diszciplináris egységének.[77] Felvetődhet a kérdés, lehet-e valamelyik oldalt a dialektikus materializmus *fő* elemének tekinteni? A három alapvető oldal közül melyik a *fő oldal*? *A dialektikus materializmus* tárgyi alapjából, valamint elsődleges tartalmi meghatározottságából, materialista és dialektikus jellegéből adódik az a tétel, hogy a három alapvető oldal közül általában és elvileg *a fő oldal az ontológiai.* Sokan kétkedve fogadják e tételt, a dialektikus materializmus, a világnézet dogmatizálását látják benne, vagy azzal érvelnek, hogy a marxista filozófiai kutatásoknak a gyakorlatból kell kiindulnia, elsődlegesen arra kell épülnie. Ez az utóbbi természetesen igaz. Amikor arról beszélünk, hogy a tartalmi oldalak közül melyik a fő, nem a filozófiai kutatások közvetlen kiinduló forrásairól esik szó. Az ontológiai oldal kitüntetettségében a dialektikus materializmus általános világné-

[76] Ennek bemutatását, és e nézetek kritikáját lásd Szigeti József: Megjegyzések a lenini visszatükrözés-elmélet, dialektika és praxis összefüggéséről; „Tájékoztató", 1970/3.

[77] Teljesen jogosult tehát pl. a történelmi materializmus (a társadalomfilozófia) ontológiai vonatkozásairól beszélni, azokat tematikailag is rendszerezve bemutatni. Ezen azonban tényleg ontológiai és nem gyakorlati vonatkozásokat kell érteni. Mivel pedig társadalom nincs természet nélkül, a társadalomfilozófia ontológiai oldala feltételezi természetontológiai alapjainak bemutatását. Végezetül még megjegyezzük, hogy a „társadalomontológia" kifejezés terminológiailag is rossz, itt ugyanis két eltérő dimenziójú kijelentés kerül egymás mellé; a „társadalom" mint a társadalomfilozófia tárgyköre, és az „ontológia" mint a társadalomfilozófia tartalmi jellemzője.

zeti jellege fejeződik ki, valamint az ezt alapozó tárgyi meghatározottsága. Az ontológiai vonatkozásban — mint láttuk — a természet, a társadalom, az anyag és a tudat legáltalánosabb immanens meghatározottságai fejeződnek ki. Az ontológiai oldalban tárul fel az a természet- és társadalomtörténeti folyamat, melynek eredménye a gyakorlat és a megismerő tudat létrejötte. Ebből következik azután, hogy a gyakorlat és a megismerő tudat ontológiai bemutatása tárja fel a gyakorlati átalakító és megismerő tevékenység általános és egységes immanens lényegét és helyét. Az ontológiai oldal tehát terjedelmileg a legtágabb, legátfogóbb. Az ismeretelméleti oldal, közvetlen tárgyi alapját, a tudatot véve terjedelmileg szűkebb. Az ismeretelméleti oldal esetében azonban a tudatot egyik lényegi funkciójában — mint tükrözést — vesszük. Ez egyrészt kibővíti tárgyi alapját, mely így a tükrözött valóság is. Az ismeretelméleti oldal tehát viszonyrelációt fejez ki a tárgyak, folyamatok és az ismeretek jellege között (ebből adódik, hogy fő differencia specifikája az igazság problémája). Másrészt terjedelme is kitágul, sőt egy vonatkozásban korlátlanná válik, nevezetesen a megismerhetőség elvi és potenciális vonatkozásában. A gyakorlati oldal tárgyi alapja is szűkebb az ontológiainál, hiszen csak a társadalmi szféra és annak is csak egyik — elsősorban a társadalmi *mozgás* meghatározott szféráját kifejező — része. Ebben az esetben is beszélhetünk azonban a hatókör terjedelmének korlátlanságáról, ugyancsak potenciális és elvi értelemben, feltételezve, hogy az ember tárgyi átalakító tevékenységének nincsenek elvi korlátai. A gyakorlati oldal egy vonatkozásban azonban terjedelmileg szűkebb az ismeretelméleti oldalnál, nevezetesen az aktuális hatókör vonatkozásában. Az ismeretelmélet aktuális hatóköre tágabb a gyakorlat hatókörénél.

A dialektikus materializmus elveinek, tételeinek, kategóriáinak ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi vonatkozásait ma már egyre szélesebbkörűen tárja fel az irodalom. Az eredmények értékelésénél azonban legalább két dologgal számolni kell. Az ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati vonatkozások egyoldalú és torzított felfogásai következtében számos kategória és tétel tartalmi interpretációjába zavaros mozzanatok kerültek. A dialektikus materializmus különböző elveinél, tételeinél és kategóriáinál a feltárás szintje meglehetősen egyenetlen az ontológiai, ismeretelméleti és a gyakorlati mozzanatok vonatkozásában. Bizonyos esetben az ontológiai, más esetekben az ismeretelméleti oldal a kidolgozottabb. Leggyakrabban a gyakorlati vonatkozások a leggyengébben feltártak. Az ontológiai aspektusú jellemzések az utóbbi időben fokozatosan számolják fel a gnoszeologizmus maradványait. Hosszú időn keresztül például olyan alapvető kategóriák mint a „történetiség", az „általános" vagy a „gyakorlat" csupán ismeretelméleti kategóriákként — a logikai és történeti egysége, az egyes és általános dialektikája a megismerés folyamatában, a gyakorlat mint az igazság kritériuma — kerültek bemutatásra.

E dolgozat keretében nincs mód és lehetőség az eredmények teljes számbavételére, még kevésbé a tartalmi oldalak minden tételre és kategóriára történő alkalmazására. Az alábbiakban hasonló feladatot, a rövid elemzés erejéig, csupán csak az anyag—tudat viszonyára vonatkozó tételek, valamint az anyag, tudat és gyakorlat kategóriák esetében vállalunk.

Teendőnk általános módszerét, sémáját (etalonját) az előzőkben kifejtettek már megadják. Vázoljuk fel ezt az „anyag", a „tudat" és a „gyakorlat" kategóriáira vonatkozóan:

I. Séma

	1	2	3
	Ontológiai aspektus	Ismeretelméleti aspektus	Gyakorlati aspektus
A	Az „anyag" immanens meghatározottságaiban (önmagában, jelenség-jelenség reláció)	Az „anyag" mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka (képmás-tárgy-reláció)	Az „anyag" mint a gyakorlati átalakító tevékenység produktuma (tevékenység-tárgy reláció)
B	A „tudat" immanens meghatározottságaiban (önmagában mint a valóság egyik jelensége)	A „tudat" mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka (a tudat mint a megismerés tárgya)	A „tudat" mint a gyakorlati tevékenység produktuma (a tudat mint a tevékenység tárgya)
C	A „gyakorlat" immanens meghatározottságaiban (önmagában mint a valóság egyik jelensége)	A „gyakorlat" mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka (a gyakorlat mint a megismerés tárgya)	A „gyakorlat" mint a tevékenység produktuma (a gyakorlat mint önmaga produktuma)

II. Séma

	A	B	C
	Anyag	Tudat	Gyakorlat
1	Az „anyag" immanens meghatározottságaiban	A „tudat" immanens meghatározottságaiban	A „gyakorlat" immanens meghatározottságaiban
2	Az „anyag kategória" mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka	A „tudat kategória" mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka	A „gyakorlat kategória" mint a megismerés fejlődésének lépcsőfoka
3	Az „anyag" mint a gyakorlati átalakító tevékenység produktuma	A „tudat" mint a gyakorlati tevékenység produktuma	A „gyakorlat" mint a gyakorlati átalakító tevékenység produktuma

E sémák elsősorban a kategóriák különböző tartalmi oldalait egymásmellettiségükben mutatják be, eltérő specifikumaikra téve a hangsúlyt. A különböző — 1, 2, 3, A, B, C, — vonatkozások összefüggésének, kölcsönös meghatározottságainak sematikus kifejtése igen bonyolult és hosszadalmas lenne. Ezért egy-egy kategóriát vizsgálva, esetenként mutatunk rá az ilyen vonatkozásokra. Természetesen már az adott sémák is lehetővé teszik e kölcsönhatások, egymásba való átmenetek érzékelését. Az I. Séma 1/A—1/C és 3/A rubrikáiban kifejtett tartalmi jegyek összevetése már rávilágít egyrészt a gyakorlatnak az anyag általi ontológiai meghatározottságára [1/A → 1/C], másrészt éppen ennek alapján [1/A ↔ 1/C] ↔ 3/A reláció potenciálisan kifejezésre juttatja, hogy az anyag a gyakorlati aspektusban a tevékenység ↔ tárgy reláció mellett tartalmazza a tevékenység ↔ eszköz, a tevékenység ↔ alap, feltétel relációkat is, ez utóbbi esetében tehát ismét az ontológiai vonatkozások jelennek meg. Hasonló a helyzet a tudat kategóriája esetében is,

az 1/B, 2/C, valamint 3/B rubrikákat összevetve előbukkan a tudatnak gyakorlati aspektusban kifejeződő ontológiai vonatkozása. A tevékenység ↔ képmás reláció egyik lényeges mozzanata a képmás eszköz jellege, és ebből adódó regulatív funkciója.

Milyen tematikusan is kifejezhető *tartalmi jegyek* adódnak mármost e kategóriák esetében ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati megközelítésben? *Az anyag fogalma* körüli viták lényegesen érintették ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásait, de teljesen figyelmen kívül hagyták tartalmának *gyakorlati oldalát.* Eddigi elemzéseink alapján figyelmen kívül hagyhatjuk azt a nézetet, miszerint az anyag fogalmának nincs ontológiai vonatkozása. Ezzel szemben éppen azt kell megállapítanunk, hogy az ontológiai aspektus vezet meghatározásának, tartalmának leglényegesebb mozzanataihoz. Az anyag fogalmának ontológiai oldalában tárulnak fel az „anyag" legáltalánosabb, lényegi immanens tulajdonságai, így alany, szubsztancia jellege, teremthetetlensége és megsemmisíthetetlensége (megmaradása), kimeríthetetlensége (mennyiségi és minőségi sokfélesége, végtelensége). Vita folyik arról, hogy az „elsődlegesség" és az „objektivitás" az anyag fogalmának ontológiai vagy gnoszeológiai meghatározásához tartozó jegyek. Az „elsődlegesség" problémájára az anyag—tudat viszony vizsgálatánál térünk ki. Az „objektivitás", amennyiben a tudattól független létezés *képességeként* értelmezzük, ontológiai meghatározottságot fejez ki, hiszen ez a képesség az anyag immanens tulajdonsága, alany, szubsztancia jellegének egyik kifejeződése. Ez a tulajdonság, éppen mint egy általánosabb meghatározottság megnyilvánulása, ismeretelméleti vonatkozásokhoz vezet, továbbvíve ugyanis tárgy → képmás, illetve képmás → tárgy relációt is kifejez. Az anyagfogalom ismeretelméleti vonatkozásai közül itt elsősorban a következő mozzanatra hívjuk fel a figyelmet: az anyag fogalma mint képmás szintén a megismerés történeti fejlődésének az eredménye, a megismerés lépcsőfoka. Ez a többi között azt is jelenti, hogy a benne feltárt ontológiai vonatkozások, abszolút mozzanatok mellett, számos viszonylagos elemet tartalmaznak, közelítő jellegűek. Az anyag fogalma, fogalmának ontológiai oldala is változik. Nemcsak az ontológiai meghatározottságok következetes végigvitele vezet el az ismeretelméleti oldalhoz, fennáll ennek fordítottja is. Az anyag fogalmának az a vitán felül ismeretelméleti vonatkozása, miszerint *érzékeinkben feltáruló,* lemásolt, lefényképezett *valóság,* ontológiai jegyek feltárásához vezet bennünket. E jegyek által feltárul az anyagnak az az immanens meghatározottsága, miszerint „*az anyag érzékileg létező valóság*". Analóg az anyagfogalom ontológiai és gyakorlati vonatkozásainak kölcsönössége is. A gyakorlati aspektus alapján az anyag fogalma mint a gyakorlati tevékenység tárgya nyer jellemzést. Ennek megfelelően az anyagfogalom gyakorlati tartalmi oldalában az anyag mint a *tevékenység szubsztrátuma,*[78] mint a *tevékenység alapja,* valamint *eszköze* nyer jellemzést. Továbbá, mint az *átalakítás,* a *formaváltoztatás* alanya *feltétel-* és *lehetőség*-rendszerként lesz az elemzés tárgya. E megközelítési mód alapján tárul fel az „*objektív valóság második formája*". A gyakorlati aspektus meghatározott oldalról mutatja be *a természet és a társadalom egységét.* Az anyag mint *átalakított, megváltoztatott* valóság kap értelmezést a gyakorlati oldal által. Ezeken a pontokon válik láthatóvá, hogy a gyakorlati

[78] Nem tekinthető véletlennek, hogy a *kísérletező* természettudós, pl. a kémikus, biokémikus az anyagról általában mint szubsztrátumról beszél.

aspektus is elvezet az anyagfogalom általános ontológiai jegyeihez, mindenekelőtt az anyagnak ahhoz a tulajdonságához, amelyet *önváltoztatási képességként* jellemezhetnénk, vagy ahhoz a sajátossághoz, miszerint az anyag *„tárgyi létező"*.

A tudat ontológiai vonatkozásban, mint a valóság egyik jelensége az elemzés tárgyköre. Fogalmának ontológiai oldalában tárulnak fel alapvető meghatározottságai. Így: *állítmány* jellege, *tulajdonság* volta és specifikus lényegének legáltalánosabb jegye, az hogy *tükröződés*. Ez vezet azután *másodlagos létezőként* értelmezéséhez és ezen keresztül ismeretelméleti vonatkozásaihoz. Ebben, ismeretelméleti tartalmi oldalában kerül előtérbe *szubjektív, eszmei* képmás jellege. Itt kerül elemzésre *megismerő jellege, funkciója*. Így válik egyébként a tudat, és egyik lényegi funkciója a megismerés tárgyává. Itt tárul fel a tudatról alkotott képünk viszonylagos, közelítő volta, az hogy a tudat fogalma is a megismerés történeti fejlődésének lépcsőfoka. A tudat fogalmának gyakorlati oldalánál a tudat, a megismerés mindenekelőtt mint gyakorlati átalakító tevékenység produktuma tárul fel. Az irodalomban talán ez a vonatkozás a legjobban kidolgozott (a gyakorlat szerepe a tudat kialakulásában és fejlődésében, a gyakorlat a megismerés kiindulópontja, alapja, célja és kritériuma stb.). A tudat gyakorlati aspektusú tanulmányozásánál továbbá *regulatív, alkotó, teremtő* mivolta kerül előtérbe. Itt vetődik fel a cél és a tárgyi-anyagi tevékenység összefüggésének a problémája is. Ez az utóbbi vonatkozás vezet el azután — mint erre a fentiekben már kitértünk — a tudat bizonyos ontológiai vonatkozásainak feltárásához.

Célszerűnek látszik itt térni ki az *anyag—tudat viszony*, elsősorban az anyag—tudat egységét és különbözőségét (ellentétét) érintő kérdéskomplexumra. Rövidre fogott elemzésünkben elsősorban azt a tézist igyekszünk cáfolni, miszerint az anyag—tudat viszony ismeretelméleti vonatkozásától eltérően, ahol az anyag és a tudat ellentéte áll fenn, az ontológiai vonatkozásban az anyag és a tudat egységével állunk szembe, a tudat ontológiai vonatkozásban anyagi, ismeretelméleti vonatkozásban eszmei. E felfogás eredetileg az egyoldalú gnoszeologizmus ellen irányult, és a dualista jellegű hibáktól kívánta megtisztítani a marxista filozófiát. Valójában azonban nemcsak hogy nem küzdötte le az anyagi és az eszmei dualisztikus megkülönböztetését, hanem mindezt még azzal tetézte, hogy az anyagot is és a tudatot is kétféle lényeggel ruházta fel. A tudat lényege egyik vonatkozásában anyagiságában, másik vonatkozásában eszmei jellegében van. Ontológiai vonatkozásban minden anyag, ismeretelméleti vonatkozásban viszont van anyag is és tudat is, sőt a kettő egymást kizáró ellentétpárt alkot.

E hibás gondolatmenet egyik ismeretelméleti forrása az ontológia helytelen, a régi, Marx előtti filozófiákra jellemző értelmezésében keresendő. Az ontológiát abban a régi értelemben tekintik *lét*elméletnek, hogy a létezés ténye a tárgyköre. Így adódik, hogy az ontológiai egység a *létezés* kritériumára épül. Valójában azonban azzal, hogy elfogadjuk a tudati létezés tényét, még mit sem mondunk a tudat immanens meghatározottságairól, jellegéről, lényegéről. Sőt, mint ez elkerülhetetlenül kiderül, az anyag és a tudat a puszta létezés síkján sem azonos, hiszen a tudat másként létezik, mint az anyag. Létezésének jellegét tekintve másodlagos létező, létezésének időbeliségét tekintve pedig megállapítható időbeli kezdete, véges volta. Mindezen létezési sajátosságai pedig nem vezethetők le abból az állítólag ontológiai lényegét megragadó meghatározásából, hogy létezik, valóságos.

Az anyag és a tudat mind ontológiai, mind ismeretelméleti vonatkozásaiban egységes is és különböző is. Az anyagnak és a tudatnak egy és ugyanaz a lényege ontológiai és ismeretelméleti dimenziójában. *A tudat legáltalánosabb lényege ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásaiban egyaránt tükörkép jellege és ebből következő másodlagossága.* A tudat az anyag tulajdonsága, mégpedig az a tulajdonsága, melynek differencia specifikája tükröző jellegében van. Az anyag és a tudat között ontológiailag ugyanabban a vonatkozásban van meg az egység is és a különbözőség is. A tudat mint állítmány az anyag (alany) tulajdonsága, tehát egységben van az anyaggal, tudat nincsen anyag nélkül. Egyben azonban különbözik is az anyagtól, mert csak egyik állítmánya, tulajdonsága, és az anyag létezik tudat nélkül. Ismeretelméleti vonatkozásban is analóg a helyzet. A tudat mint tükrözés itt szubjektív eszmei formájában (és funkciójában) lesz a vizsgálódás tárgya. A tudat csupán a tárgy képmása és nem maga a tárgy, ebben áll különbözőségük, mely annyiban fejez ki csak ellentétet, amennyiben a képmás jelleg kizárja az eredeti, a tárgy jelleget, és fordítva. Ugyanakkor azonban ebben a vonatkozásban kifejeződik az egység is. Egyrészt képmás nincs tárgy nélkül. Másrészt igaz képmás esetén a tárgy és képmásának azonossága dominál. Mindehhez még hozzá kell tenni azt is, hogy az ismeretelméleti vonatkozás nem létezik ontológiai nélkül. Az ismeretelméleti tartalmazza az egységnek és a különbözőségnek azt az ontológiai mozzanatát, amely az alany és az állítmány, az anyag és tulajdonsága viszonyában fejeződik ki. Az anyag—tudat viszonyának gyakorlati aspektusú vizsgálata mindezt csak megerősíti, az egység és a különbözőség új mozzanatai, elsősorban a cél és a gyakorlati, anyagi-tárgyi tevékenység egységének és különbözőségének síkját tárva fel.

Az anyag—tudat egysége és különbözősége tehát ontológiai, ismeretelméleti (és gyakorlati) vonatkozásban egyaránt megvan, más-más vetületben, de lényegi azonosságban, melynek következtében ezek a vetületek átmennek egymásba.

Végezetül adjunk még egy rövid összefoglalást a gyakorlat fogalmának ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati oldaláról.

A dialektikus materializmus ontológiai aspektusa a *gyakorlat*ot mint a valóság jelenségét immanens meghatározottságaiban tárja fel. Ontológiai vonatkozású a gyakorlatnak az az általános definíciója, miszerint anyagi-tárgyi átalakító tevékenység. Ontológiai vonatkozások tárulnak fel a gyakorlat természeti és társadalmi komponensei egységének analízisénél. A gyakorlat kialakulása, illetve kialakulásának általános természetdialektikai és egyéb természeti, valamint társadalmi tényezők, feltételek általi meghatározottságának számbavételénél.

Mint ez a fentiekből már következik, egy dolog az ismeretelmélet gyakorlati aspektusa és más dolog a gyakorlat ismeretelméleti aspektusa. Itt ez utóbbiról van szó. A gyakorlat fogalmának ismeretelméleti oldala azt fejezi ki, hogy a gyakorlat a megismerés történeti fejlődése során létrejött kategória, a megismerés történeti fejlődésének eredménye, egyik lépcsőfoka. A megismerés elmélyülésével változik, gazdagodik tartalma, egyre sokoldalúbban tárulnak fel immanens meghatározottságai. Tartalmának fogalmi kifejtését sohasem szabad befejezettnek, lezártnak tekinteni, e tartalom viszonylagos, közelítő jellegét állandóan szem előtt kell tartani.

A gyakorlat fogalmának gyakorlati aspektusa a gyakorlatot mint önmaga produktumát vizsgálja, és az adott gyakorlati átalakító tevékenységet

a gyakorlati átalakító tevékenység tárgyaként szemléli. Ebben az esetben nem a gyakorlat gyakorlaton kívüli feltételeinek, lehetőségeinek, valamint e feltételek, tényezők gyakorlatra történő hatásának tanulmányozásáról van szó. Ez ontológiai kutatási feladat. Itt a gyakorlat belső kölcsönhatását emeljük ki. Azt vizsgáljuk, hogyan, miképpen alakítja, formálja, struktúrálja át önmagát a gyakorlati tevékenység. A gyakorlat fogalmának gyakorlati oldalában tehát a gyakorlati tevékenység mint öntevékenység tárul elénk. A gyakorlat lehetőség megvalósító és lehetőség teremtő szerepe kerül előtérbe. Ez azonban a gyakorlatnak csak egyik lényegi mozzanata, mely önmagában véve viszonylagos. Feltételezi az ontológiai vonatkozásokat, mint megjelenésének és önkibontakozásának feltételeit, és szélesebb értelemben vett okait. Lenin egy helyütt a gyakorlat ismeretelméleti vonatkozásairól írva utal a gyakorlatnak mint az igazság kritériumának viszonylagos jellegére. Ennek a ténynek az okai éppen a fentiekben vannak, hiszen a gyakorlat feltételei által és önváltoztatása következtében megvalósuló állandó fejlődéséről, illetve — ennek az ismeretelmélet gyakorlati aspektusát érintő egyik — következményéről van szó.

Reméljük, hogy a marxista—leninista filozófia ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati oldalairól elmondottak rávilágítottak az úgynevezett „társadalom-ontológiai", „praxis-filozófiai" koncepciók rövidzárlatos egyoldalúságára, arra, hogy a dogmatizmus elleni fellépésük koncepcionális eredménye egy újabb dogmatizmushoz vezetett.

AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM KÉRDÉSÉHEZ. II.*

VOLCZER ÁRPÁD

3. AZ OBJEKTUM—SZUBJEKTUM VISZONY VALÓSÁGOS TARTALMA, VALAMINT AZ OBJEKTUM ÉS SZUBJEKTUM FOGALMÁNAK JELLEGE

3.1. *Ismeretelméleti kategóriák-e csupán?*

Az objektum—szubjektum probléma felfogásában a vélemények e két kategória jellegének, természetének a megítélésében szintén erősen megoszlanak, és egyúttal az egész probléma-komplexumnak talán éppen ez a leginkább összekuszált kérdése. Nagy vitákról, elméleti összecsapásokról, részletes pro- és kontra-érvek felsorakoztatásáról persze nemigen beszélhetünk. Már ez is arra enged következtetni, hogy a vélemények osztottsága jobbára a probléma viszonylagos kidolgozatlanságának a következménye, semmint végiggondolt álláspontok elvi ellentétességének a kifejeződése. Nem utolsósorban a viszonylagos kidolgozatlansággal magyarázható, hogy még ma is széles körben hatnak e téren is régi, rossz beidegződések és előítéletek, amelyek olykor erősebbnek bizonyulnak a következetes gondolkodásnál. Miről van szó közelebbről?

A kérdés lényege voltaképpen abban foglalható össze, hogy *az objektum és a szubjektum kategóriája csupán ismeretelméleti kategória, vagy pedig szerepük, jelentőségük ennél szélesebb*, túlmutat az ismeretelmélet határain? A szerzők tekintélyes része, anélkül azonban, hogy nézetét különösebben megokolná, kifejezetten azt vallja, hogy ezek a kategóriák ismeretelméleti jellegűek. Mások, ha nem is fogalmazzák meg ezt ilyen határozott formában, ténylegesen, mint valami természetes, magától értetődő dolgot, így kezelik őket.

Sz. L. Rubinstein például, akire az eddigiekben már több ízben, túlnyomórészt pozitív értelemben hivatkoztunk, és aki a szubjektum objektumhoz való viszonyát általában nem korlátozza a megismerésre, e kategóriákat mégis konzekvensen ismeretelméletieknek mondja.[1] Található ugyan nála utalás arra, hogy e fogalmak nem mentesek bizonyos ontológiai előfeltevésektől,[2] sőt egy helyen, miután egybeveti az objektum és a lét fogalmát, s kijelenti, hogy az első fogalom ismeretelméleti, a második ontológiai minő-

*A tanulmány első része megjelent a „Magyar Filozófiai Szemle" 1974/4—5. számában. — *Szerk.*

[1] Vö. Sz. L. Rubinstein: „Principü i putyi razvityija pszichologii", Moszkva 1959; 27., 156.; „Lét és tudat", Budapest 1962, 65.

[2] A szubjektum és az objektum „...funkcionális gnoszeológiai fogalmának — írja Rubinstein — ontológiai előfeltevései vannak, minthogy nem minden létező tölthető be e funkciók és szerepek mindegyikét; így csak a tudattal rendelkező ember lehet szubjektum; az anyag (tudat nélkül) a megismerési folyamatban csupán objektum, csupán objektív realitás lehet. Maga a szubjektum és objektum fogalma azonban közvetlenül csak azt a szerepet fejezi ki, amelyben valami a megismerési folyamatban megjelenik." („Principü i putyi..."; 156.)

sítés, megjegyzi, hogy sem az egyiket, sem a másikat nem szabad abszolutizálni.[3] Mindez azonban mit sem változtat a dolog lényegén.

V. I. Csernov, akire szintén több ízben hivatkoztunk már, a következőképpen nyilatkozik: „A szubjektum és az objektum tehát — filozófiai kategóriák, amelyek *a létet az emberi tevékenység jellege és jelentősége* szempontjából tagolják. A lét szubjektumra és objektumra tagolása *gnoszeológiai jellegű*. Az anyag tudat nélkül létezik, az anyag elsődleges; a tudat másodlagos és nem létezik az anyag nélkül. Ezt az ontológiai viszonyt nem lehet fenntartás nélkül kiterjeszteni a szubjektumra és az objektumra. Habár az anyagi az objektumban koncentrálódik, az ideálist pedig kimeríti a szubjektum, maga a ‚szubjektum' és az ‚objektum' fogalma *nem veti fel az elsődlegesség és másodlagosság*, a szubjektív *eredetének kérdését*. E fogalmak a vizsgált jelenségeket *mint már létezőket, mint adottakat veszik és viszonyuk, összefüggésük jellegét fejezik ki*. Az ‚objektum' fogalma implikálja a szubjektum meglétét (nalicsije)." (Az én kiemelésem — *V. Á.*)[4]

Szava Petrov bolgár filozófus igényes és sok vonatkozásban igen figyelemreméltó munkájában, amelyre a továbbiakban még többször visszatérünk, alapjában helyesen határozza meg az objektum és szubjektum fogalmát (bár szubjektumnak csupán az embert tekinti!?), a kifejtés során azonban az objektum leszűkül nála a megismerés objektumára, a szubjektum pedig a megismerés szubjektumára, s ennélfogva a köztük levő viszony csupán mint megismerési viszony jelenik meg. Gyakorlatilag tehát úgy bánik velük, és csak úgy bánik, mint gnoszeológiai kategóriákkal.[5] Itt csak jelezzük, hogy ez azután súlyos tehertételként nehezedik későbbi elemzéseire, munkája központi problémájának megoldására, az objektivitás és szubjektivitás tartalmának feltárására.

Az objektum és a szubjektum fogalmának ilyen vagy olyan minősítése mögött tulajdonképpen az a kérdés rejtőzik, hogy hogyan ítéljük meg, miként értelmezzük az objektum és szubjektum *reális viszonyát*. Amikor tehát gnoszeológiai vagy más jellegű kategóriáknak mondjuk őket, végeredményben reális viszonyuk dolgában foglalunk így vagy úgy állást. Az egyik döntő kérdés következésképpen itt az, hogy a szubjektum objektumhoz való viszonya, azaz az ember, a társadalom stb. viszonya mindenkori tevékenysége tárgyához csak megismerési viszony vagy más is, pontosabban, több-e ennél? Tekintsük át ezért, ha nem is valamennyi vonatkozásában, legalább néhány fontosabb oldaláról az objektum—szubjektum viszony valóságos tartalmát. De ahhoz, hogy a két kategória jellegét helyesen állapítsuk meg, a továbbiakban azt is tisztáznunk kell, hogy mit értsünk az „ismeretelméleti", „gnoszeológiai" és az „ontológiai" kifejezésen, mivel ezek tartalmának és használatának kérdésében sincs egyöntetűség a marxista filozófiában.

3.2. *Az objektum—szubjektum viszony valóságos tartalma*

Az objektum és szubjektum közötti reális korreláció alapja — mint okfejtésünk elején kiemeltük — a szubjektum tudatos tevékenysége, aktivitása. A szubjektum nem valami passzív, csak „befogadó", visszatükröző lény,

[3] Vö. Sz. L. Rubinstein: „Lét és tudat", 65.
[4] V. I. Csernov: „Analiz filoszofszkih ponjatyij", Moszkva 1966, 176—177.
[5] Vö. Szava Petrov: „Ponjatija za obektivno i szubektivno", Szófia 1965, 33—43.

hanem a cselekvő, tevékenykedő, sokoldalú érzéki-tárgyi, gyakorlati, ill. pszichikus, emocionális és intellektuális, érzelmi, megismerő stb. életet élő ember, emberi közösség. Az objektum pedig e viszonyon belül nemcsak hatások forrása, kiváltója, hanem egyszersmind hatások tárgya, „szenvedője". Mindez eleve kizárja, hogy viszonyukat a megismerésre redukáljuk: fogalmilag is nyilvánvaló, hogy *e viszony tartalma több, gazdagabb — csupán a pszichikus oldalát nézve is — a megismerésnél.* Ha kapcsolatukban csak megismerési viszonyt látunk — nem emelkedünk felül a valóság kontemplatív felfogásán, és magát a megismerést is csupán a régi materializmus szellemében, szimplifikáltan értelmezzük, mint passzív recepciót, s nem mint a gyakorlati tevékenység eredményét, ill. az emberi aktivitás egyik oldalát, mozzanatát.

A marxisták egy, az utóbbi években egyre növekvő csoportja elhatárolja magát az egyoldalú „gnoszeológizáló" felfogástól, ill. elméleti magatartástól. „A szubjektum és objektum viszonya a filozófiának évezredek óta központi kérdése . . . A kérdés tudományos tárgyalását csak a dialektikus materializmus tette lehetővé azáltal, hogy kiemelte az *ismeretelméleti* szubjektum—objektum viszony sajátosságát és elhatárolja azt a szubjektum—objektum viszony más megnyilvánulásaitól" — írja Fogarasi Béla.[6] „A dialektikus materializmus abból indul ki, hogy a szubjektum megismerési viszonya az objektumhoz a tárgyi-gyakorlati viszony derivátumaként keletkezik" — mondja V. A. Lektorszkij.[7]

„Az objektum és szubjektum közötti viszonyt gyakran leszűkítik a megismerésbeli kapcsolatra" — állapítja meg Tordai Zádor,[8] majd nem sokkal utána így folytatja: „Az a reális forma, amelyben a szubjektum—objektum viszony létezik — s amely nemcsak történelmileg forrása az emberi tudatnak és öntudatnak, hanem az egyéni tudat tartalmának is alapja —, a cselekvés. A cselekvés egyszerre lényege és gerince e viszonynak, éppúgy ahogy kiszakíthatatlan ‚része' a viszony tudati tükröződése, valamint tudati szintű valósága."[9] „Az objektum és szubjektum viszonya tehát mindenekelőtt tárgyi-gyakorlati viszony és csak mint ennek a tárgyi-gyakorlati viszonynak egyik oldala, mozzanata, megnyilvánulása lehet megismerő viszony is" — hangsúlyozza Lick József.[10]

Az e körhöz sorolható szerzők többsége azonban, miközben határozottan leszögezi, hogy az objektum és a szubjektum viszonya nem csupán, sőt nem is elsősorban megismerési viszony, sajátos módon általában tartózkodó e viszony és a két kategória szakterminológiai minősítése dolgában. Viszonylag

[6] Fogarasi Béla: „Logika", 3. kiad., Budapest 1955, 392.

[7] V. A. Lektorszkij: Objekt; „Filoszofszkaja enciklopedija", 4, Moszkva 1967, 123. — Hasonlóképpen nyilatkozik a „Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie" (Berlin 1968) c. munkájában is (vö. 12—13.).

[8] Tordai Zádor: „Az elidegenedés mítosza és valósága", Budapest 1970, 96.

[9] Uo.

[10] Lick József: „Személyiség és filozófia", Budapest 1969, 25—26. — P. V. Kopnyin, akinek a szubjektum terjedelmére vonatkozó nézetével polemizáltunk (lásd I. rész 2. 1. 2. pontot), ebben a kérdésben mintaszerűen foglal állást: „...a valóság megismerése ... mint a szubjektum és az objektum gyakorlati kölcsönhatásának oldala létezik" — írja, majd pedig megállapítja: „A megismerés — a szubjektum és az objektum közti ellentmondások megoldásának elméleti formája. Azzal, hogy megismertük ... még nem sajátítottuk el gyakorlatilag az objektumot." („Vvegyenyije v markszisztszkuju gnoszeologiju", Kijev 1966, 71., 72.) — Farkas Endre idézett munkájának („Szabadság és egyéniség") egész gondolatmenete szintén arra az alapfeltevésre épül, hogy az objektum és a szubjektum viszonya elsődlegesen reális tárgyi-gyakorlati viszony.

kevesen mennek odáig, hogy direkt jelzőt is alkalmazzanak. E kevesek sorában találjuk T. Ojzermant, aki „az objektum és szubjektum között" levő „ontologikus viszony"-ról tesz pl. említést,[11] és Lick Józsefet, aki az objektum—szubjektum viszonyában „a társadalomontológiai és ismeretelméleti vonatkozások" szoros egymásbafonódottságáról szól, és egyúttal e vonatkozások közül — fenti kijelentésével teljes összhangban — az előbbit mondja „az átfogóbb"-nak.[12]

Az objektum és a szubjektum viszonyát jellemezve egyes szerzők azonban mást is állítanak, nevezetesen: a viszonyon belül *az objektumnak kitüntetett szerepet tulajdonítanak.* „Alapvető, általánosan meghatározó helyzete a két pólus viszonyában az objektumnak van" — írja J. Mužik.[13] „Az objektum és szubjektum korrelatív viszonyának elismerése . . . egyáltalán nem zárja ki, hogy a kettő közül az egyiket *elvileg meghatározónak* tekintsük" — mondja Lick József[14] (az én kiemelésem — *V. Á.*), majd a továbbiakban megállapítja: „Valóban igaz tehát, hogy csakis az lehet objektum, ami a tevékenység hatáskörébe került. — Mégis igaz az is, hogy az objektum a meghatározó, az elsődleges a szubjektummal szemben."[15]

Ezzel a — következetes materialistának látszó, ténylegesen azonban a materializmus egy korábbi történeti formájának szellemét és szemléletét idéző — nézettel vitatkoznunk kell. Miért nem helyes kimondani az objektum és szubjektum viszonyát illetően az objektum „elvileg meghatározó" szerepét?

Az objektum—szubjektum viszony rendkívül sokféle, igen változatos konkrét tartalommal lehetséges. Az esetek egy nagyon jelentős részében valóban kétséget kizáróan az objektum szerepe a domináns, az objektum az elsődlegesen meghatározó. Habár a szubjektum mindig tudatosan reflektálja objektumát — különben nem szubjektum, s objektum—szubjektum viszony helyett csupán dolgok viszonya létesül, a potenciális szubjektum csak mint dolog kerül viszonyba egy másik dologgal —, ez áll fenn valahányszor az objektum—szubjektum viszonyban az objektum uralkodik a szubjektum felett, azaz minden olyan objektum—szubjektum relációban, amelyben a szubjektum tudatos érzéki-tárgyi tevékenysége (akár tudatossága, ismeretei, akár az általa felhasználásra kerülő eszközök elégtelen színvonala következtében) az adott objektumhoz mérten viszonylag fejletlen, és ennek folytán a szubjektum célkitűzései nem, vagy csak korlátozott mértékben valósulnak meg.

Sőt, az objektum nem is elsődlegesen meghatározó, hanem az egyedüli meghatározó az objektum—szubjektum viszonyában — *hangsúlyozzuk, a két oldal egymáshoz való viszonyában,* és most csak erről van szó — valahányszor az adott objektum—szubjektum viszony tartalmát tisztán a szubjektum tudatos pszichikus, ezen belül megismerő reflexiója teszi ki. Lehetséges-e egyáltalában ilyen objektum—szubjektum viszony? Itt nem szabad különböző kérdéseket összekevernünk. Ahogy azt más összefüggésekben az előzőekben már érintettük:[16] 1. a szubjektum sokoldalú szellemi tevékenysége

[11] T. Ojzerman: „Filozófiatörténet — metafilozófia", Budapest 1970, 253.
[12] I. m. 24.
[13] J. Mužik: „Subjekt a objekt", Prága 1964, 103.
[14] I. m. 29—30.
[15] I. m. 32.
[16] Vö. az I. rész 2. 1 .1. pontban az objektum terjedelmével kapcsolatban mondottakkal.

filogenetikusan és ontogenetikusan egyaránt a társadalmi gyakorlatból nő ki, és fejlettségét alapvetően és végső soron a gyakorlat meg is határozza; 2. ugyanakkor a szellemi tevékenység egy bizonyos viszonylagos önállóságra tesz szert, és objektumai kisebb vagy nagyobb mértékben elkülönülhetnek és el is különülnek az érzéki-tárgyi tevékenység objektumaitól; 3. mi több, a szellemi tevékenység objektumai nemcsak elkülönülhetnek térben és időben az érzéki-tárgyi tevékenység objektumaitól, hanem túl is mehetnek azok körén, és ez a transzcendálás — mint mondottuk — alaptendenciájában annál kiterjedtebb, mennél fejlettebb maga a gyakorlati tevékenység. — A szubjektum pszichikus tevékenységének relatív autonómiája ily módon lehetségessé teszi, hogy az érzéki-tárgyi tartalmú objektum—szubjektum viszonyok mellett, valamiképpen ugyan mindig kapcsolódva ezekhez és általuk is determináltan, létrejöjjenek ezektől megkülönböztethető *sajátosan tisztán pszichikus tartalmú* konkrét objektum—szubjektum relációk. A megismerésnek pl. lehetnek olyan objektumai, amelyek még nem objektumai az érzéki-tárgyi tevékenységnek, és akár nagyon hosszú távon sem válnak azokká. A tisztán pszichikus tartalmú konkrét objektum—szubjektum viszonyban a két oldal között nincs szorosan vett kölcsönhatás, csak az objektum hatása érvényesül, és ezért — függetlenül a reflexió eredményeként kialakuló pszichikus tartalom milyenségétől, jellegétől stb., pl. az ismeret adekvát vagy inadekvát voltától — az adott pszichikus tartalmú objektum—szubjektum viszonyban (ismét hangsúlyozzuk, tehát *a két oldal egymáshoz való viszonyában*) egyedül az objektum a meghatározó: csak az objektum hat a szubjektumra, és a szubjektum tárgyilag, alakító módon nem hat az objektumra, azaz az objektum vonatkozásában passzív, bármennyire is aktív ugyanakkor önmaga vonatkozásában. Miután itt csak a két oldal egymáshoz való viszonyáról van szó, ez tehát értelemszerűen nem jelenti azt, hogy a pszichikus tartalmat ilyenkor csak a vonatkozó pszichikus tevékenység objektuma determinálja. A pszichikus tartalom teljes determinációja ennél jóval átfogóbb, szerepet játszanak benne a vonatkozó pszichikus tevékenység objektumán kívül egyéb anyagi és szellemi külső tényezők és az adott szubjektum öndeterminációja is. Itt sem szabad tehát különböző kérdéseket összekevernünk, *egyrészt, hogy* a tisztán pszichikus tartalmú objektum—szubjektum relációban *a két oldal egymáshoz való viszonyában melyik a meghatározó*, és *másrészt, hogy valamely pszichikus tartalom teljes determinációjában milyen tényezők vesznek részt.*

Az objektum—szubjektum reláció két vázolt esetével szemben van azonban egy harmadik is, nevezetesen, amikor a két oldal egymáshoz való viszonyában a szubjektum az elsődlegesen meghatározó. Ez az eset áll fenn, valahányszor az objektum—szubjektum viszonyában a szubjektum uralkodik az objektum felett. Az ilyen viszony eredménye a természet, a társadalom és az ember, az adott objektum tervszerű átalakítása. Ilyenkor a bekövetkező eredmény túlnyomórészt egybeesik azzal, amit a szubjektum szándékolt, amit célul tűzött ki maga elé. Természetesen az objektum—szubjektum viszony, miként az elsőben, ebben az esetben is — lévén reális kölcsönhatás — magába foglalja az objektum hatását, „aktivitását" is, tehát nemcsak a szubjektum aktív, hat a maga objektumára, hanem fordítva is, mind az objektumi oldal, mind a szubjektumi oldal tartalmaz pozitív, „cselekvő" és negatív „szenvedő" mozzanatot. A szubjektum itt is, miközben gyakorlati tevékenysége által önmagát objektiválja, és objektumát átalakítva azt hu-

manizálja, egyúttal az objektum hatására maga is átalakul, benne tárgyi és pszichés változások formájában valamiképpen szubjektiválódik az objektum, de a domináns oldal itt mégis a szubjektum.

Általános érvénnyel tehát nem mondható ki, hogy az objektum—szubjektum viszonyában az objektum az elsődlegesen, az „elvileg meghatározó" oldal. Ehhez azonban világosan kell látnunk:

a) hogy a objektum—szubjektum viszony — amit nem győzünk hangsúlyozni — nem azonos az ember és világ, ill. az ember és környezete vagy az ember és determinánsai viszonyával,

b) hogy az objektum—szubjektum viszony, ill. az objektum és a szubjektum kategóriája csupán egyik vonatkozását jelenti, ill. ragadja meg az ember és világ viszonyának, következésképpen e viszony jellemzésére és értelmezésére korántsem elégségesek, nem pótolhatnak és nem is pótolnak egyéb fontos kategóriákat,

c) hogy a szubjektum fejlettsége, érettsége igen különböző fokú lehet, nem mindig és feltétlenül tevékenysége tárgya uralkodik felette; és hogy az ellenkező végletbe se essünk, a szubjektumot nyilvánítva az objektum—szubjektum viszony mindenkori elsődleges meghatározó oldalának,[17] tegyük hozzá:

d) hogy jóllehet a szubjektumként való fellépésnek, megnyilatkozásnak feltétele a tudatos öndetermináció alapján történő cselekvés — hiszen az emberi tevékenység hordozóját szubjektummá éppen az teszi, hogy nem csupán kölcsönhatás-kapcsolatban, tehát a maga részéről is aktív, „cselekvő" kapcsolatban áll más jelenségekkel (ez különben minden dolgot, az élettelen tárgyakat is kisebb vagy nagyobb mértékben jellemzi), hanem hogy ennek az aktivitásnak „emberi", céltudatos, teleológikus jellege van (azaz, hogy az aktivitás magában a szubjektumban kialakuló célok megvalósítására irányul) —, a szubjektumi mivoltnak az viszont már nem feltétele, hogy céltudatos aktivitásának (mivel ez a tudatosság igen eltérő szintet, mélységet, terjedelmet érhet el) az eredménye egyben összhangban legyen, megfeleljen is a szubjektum célkitűzésének; a megfelelés mértéke külön kérdés, már a szubjektum érettségének, fejlettségének, az emberi szabadságnak a problémája.

Az objektum és a szubjektum egymáshoz való viszonyát jellemezve, helyesen tehát azt kell mondanunk, hogy *mindig az objektum—szubjektum viszony konkrét tartalma dönti el, melyik a két oldal közül a meghatározó, ill. az elsődlegesen meghatározó.* Ebből a szempontból — mint kiderült — az objektum—szubjektum viszonynak három alaptípusa különböztethető meg, amelyek bizonyos értelemben e viszony három szakaszának, fázisának is felfoghatók:

1. *az objektum uralkodik a szubjektumon — a viszonyon belül az objektum az elsődlegesen meghatározó;*

2. *a szubjektum tisztán pszichés* (emocionális, empirikus vagy absztrakt gondolati) *visszatükröző, elsajátító viszonya az objektumhoz — a viszonyon belül az objektum az egyedül meghatározó,* valamint

3. *a szubjektum tárgyilag-gyakorlatilag uralkodik az objektumon — a viszonyon belül a szubjektum az elsődlegesen meghatározó.*

[17] Ebből a szempontból problematikusnak és egyoldalúnak tűnik még egy olyan általános érvényű megfogalmazás is, amely szerint „...a szubjektum és objektum kölcsönhatásában az ember az aktív erő..." („Filozófiai kislexikon", 2. kiad., Budapest 1962, 349.)

A három alaptípus közül tehát kettőben — az elsőben, amely tárgyi-gyakorlati és a másodikban, amely pszichés tartalmú viszony — az objektum az „elvileg meghatározó" (pontosabban, az elsődlegesen, ill. az egyedül meghatározó), az egyikben viszont — a harmadikban, amely akárcsak az első, szintén tárgyi-gyakorlati viszony — a szubjektum az „elvileg meghatározó".

Amennyiben a három alaptípust feltételesen az objektum—szubjektum viszony három szakaszaként fogjuk fel, a fenti sorrendben egymásra épülnek: az első, a kezdetlegesebb forma alapozza meg a másodikat, a második a fejlettebb harmadikat, mintegy átvezetve hozzá az elsőből. Természetesen a konkrét objektum—szubjektum relációkban ezek sohasem válnak el élesen egymástól, *kölcsönösen feltételezik egymást* és átmennek egymásba, sőt a két tárgyi-gyakorlati forma mindegyike alárendelt elemként mindig tartalmazza a másik mozzanatát: az első, ha adott esetben rendkívül minimális mértékben is, magába foglalja a harmadikat, különben a szubjektum mint szubjektum nem egzisztálhatna; a harmadik pedig az elsőt, amennyiben az uralom sohasem lehet teljes, abszolút.

Miként jutott Lick József mégis az idézett — és általunk kifogásolt — következtetésre, hogy tudniillik az objektum—szubjektum viszonyában a két oldal közül az egyiket, éspedig az objektumot *„elvileg meghatározónak"* kell tekintenünk? — Lick választ keres arra a kérdésre, hogy hogyan érvényesül a determinizmus elve az objektum—szubjektum viszonyában. Úgy látja, hogy a kérdésre az „aktuális" objektum—szubjektum viszony nem ad kellő magyarázatot. Nem ad, mivel azt — mármint az aktuális objektum—szubjektum viszonyt — „... szigorúan a cselekvés közvetlen tárgyára és alanyára korlátozzuk",[18] és „ebben az esetben a kettő egymást feltételező és egymástól elválaszthatatlan egységéhez kell jutnunk".[19]

Mi tehát a megoldás? Álláspontját Lick a következőkben összegezi: „Az objektum és szubjektum viszonya *nem csupán* (a mi kiemelésünk — *V. Á.*) azzal a tárggyal való kölcsönhatásra vonatkozik, amelyben a szubjektum *itt* és *most* tárgyiasítja önmagát. A konkrét tárgyon kívül a tevékenységet és a szubjektumot is meghatározzák e tevékenység *külső feltételei*, amelyek szintén az objektivitás jegyeit viselik magukon. A ‚külső feltételek' tartalma, jellege, terjedelme természetesen változó, de ez nem befolyásolja azt a tényt, hogy a konkrét objektum—szubjektum viszony már eleve mindig meghatározott, az adott objektumon kívül levő körülmények összességét feltételezi, s csak részben és másodlagosan függ a szubjektumtól."[20] Ehhez fűzi rögtön hozzá a korábban már idézett mondatot: „Az objektum és szubjektum korrelatív viszonyának elismerése tehát egyáltalán nem zárja ki, hogy a kettő közül az egyiket elvileg meghatározónak tekintsük",[21] majdpedig később megállapítja: „Az a tény tehát, hogy a tárgyi-gyakorlati tevékenység teremti meg az objektum—szubjektum viszonyt, még nem jelenti azt, hogy csak a közvetlen — és ebben az értelemben mindig egyedi — gyakorlat tárgya vagy eszköze tartozik az objektumok közé. Ez csupán azt mutatja, hogy a köztük levő aktuális viszony mindenekelőtt így érvényesülhet."[22]

[18] Lick József, i. m. 29.
[19] Uo.
[20] Uo.
[21] Uo. 29—30.
[22] Uo. 33.

Mit tesz tehát Lick József? Mielőtt kimondja az egyik oldal, az objektum, „elvileg meghatározó" voltának a tételét, *egyrészt* leszögezi — mint láttuk —, hogy az „aktuális" objektum—szubjektum viszony, mivel a cselekvés közvetlen tárgya és alanya egymást feltételező és egymástól elválaszthatatlan egységet alkot, „... nem ad kellő magyarázatot arra, hogy végül is hogyan érvényesül a determinizmus elve az objektum és a szubjektum viszonyában"[23], *másrészt* a szóban forgó oldalt, az objektumot, szemlátomást éppen ezért — meghagyva közben az „aktuális" objektum—szumbjektum viszonyra vonatkozóan az objektum terminusának „a cselekvés közvetlen tárgya" jelentését is — *terjedelmében mértéktelenül kiszélesíti:* a szubjektum konkrét tevékenységének tárgyán kívül ide sorolja „a tevékenység külső feltételeit is", abból kiindulva, hogy ezek „szintén az objektivitás jegyeit viselik magukon".

Ami az utóbbi problémát illeti: az „objektum" tehát ily módon *egy másik jelentést is kap*, „a szubjektumon kívül levő körülmények összességével" azonosul, az objektivitás szinonimájává válik! A külső feltételek a szubjektumhoz képest valóban objektívek, de bármennyire is azok, elégséges ok-e ez arra, hogy egészükben az objektum kategóriája alá soroljuk be őket? Az objektum—szubjektum viszony mindenesetre így jelenik meg Licknél az „aktuális" objektum—szubjektum viszony mellett egyúttal egy általánosabb, *az ember és világ viszonyává transzformált alakban is*.[24] Miután az „aktuális" objektum—szubjektum viszonyt közelebbről nem vizsgálja meg, és a korrelativitást — úgy tűnik — egyenrangú oldalak kapcsolatának tartja, ezen túllépve, a szubjektum külvilág általi meghatározottságát emeli ki, és erre gondolva deklarálja — ragaszkodva egyúttal az objektum terminusához, de így az objektum terminusának egyszersmind elkerülhetetlenül poliszemantikus jelentést is kölcsönözve — az objektum *„elvileg meghatározó"* jellegét. A poliszémia azonban megbosszulja magát. Minthogy az objektum terminusa az okfejtésben ilyen kettős szerepet játszik, és korántsem állapítható meg mindig egyértelműen, hogy a kettő melyikében tűnik fel éppen, nem csekély homályosságot visz Lick József a maga, egyébként sok szempontból igen pozitív tartalmú koncepciójába.

Ami pedig az előbbi problémát illeti — ad-e vajon kellő magyarázatot az „aktuális" objektum—szubjektum viszony arra, hogy hogyan érvényesül a determinizmus elve az objektum és a szubjektum viszonyában — azzal érdemlegesen a fentiekben részletesen foglalkoztunk. Ennek a tanulságaira is támaszkodva itt beérhetjük a következőkkel:

[23] Uo. 29.

[24] Amennyire igaza van Licknek, amikor azt mondja, hogy „... az objektum és szubjektum viszonya nem egyszeri és egyszerű aktus" (i. m. 34.), épp annyira nincs igaza viszont — ha csak a tárgyi-gyakorlati objektum—szubjektum viszonyt tartjuk szem előtt, ahogyan ő teszi — abban, hogy — amint már idéztük — „az objektum és szubjektum viszonya nem csupán azzal a tárggyal való kölcsönhatásra vonatkozik, amelyben a szubjektum *itt* és *most* tárgyiasítja önmagát". (29.) Nincs igaza, mert az objektum és a szubjektum viszonya valóságosan mindig konkrét, következésképpen igenis mindenkor *„itt"* és *„most"* viszony, amely folytonosan valamiképpen megoldódik és változó konkrét tartalommal folytonosan újra is termelődik. Egyébként más helyen éppen ő mondja: „Az emberi tevékenység nem egyszerűen közvetítő láncszem objektum és szubjektum viszonyában, hanem olyan jelenség, amelyben ez a viszony *egyáltalában* létrejöhet, egzisztálhat és kifejeződhet." (I. m. 39—40., az én kiemelésem — *V. Á.*) Ha valóban az emberi tevékenység az, amelyben ez a viszony, az objektum és szubjektum viszonya „egyáltalában létrejöhet, egzisztálhat és kifejeződhet" — hogyan lehet nem „itt" és „most" viszony mindenkor?

Teljességgel megalapozatlan az a feltevés, miszerint az „aktuális" objektum—szubjektum viszony — tekintettel arra, hogy benne a két oldal egymást feltételezi és egymástól elválaszthatatlan egységet alkot — nem ad kellő magyarázatot a determinizmus elvének érvényesülésére az objektum és szubjektum viszonyában. Megalapozatlan és egyben tarthatatlan is, mert — miért és mennyiben akadályozza két egymást feltételező és egymástól elválaszthatatlan egységet alkotó jelenség viszonya a determinizmus-elv e viszonyon belüli érvényesülésének magyarázatát? Ha valóban úgy volna, ahogyan azt Lick József speciálisan az „aktuális" objektum—szubjektum viszonyra vonatkozóan feltételezi, nem juthatnánk egyebek között a mennyiség és a minőség, a tartalom és a forma viszonyát, sőt általánosabban, egyetlen kölcsönhatást illetően sem kellő magyarázatához annak, hogy hogyan érvényesül bennük a determinizmus elve! Természetesen — amire menetközben szintén kitértünk — egyetlen konkrét objektum—szubjektum viszony sem tartalmazza a szubjektum teljes determinációját. *Egy dolog azonban valamely korrelatív viszony komponenseinek teljes determinációja, és megint más az adott viszonyon belüli determináció problémája!* Semmiképpen sem engedhető meg, hogy az utóbbit felcseréljük vagy helyettesítsük az előbbivel, azaz, hogy fejtegetéseinkben az utóbbit az előbbivé transzformáljuk!

3.3. *A „gnoszeológiai" és az „ontológiai" jelentéséről*

Mit értsünk helyesen egyfelől az „ismeretelméleti", „gnoszeológiai", és másfelől az „ontológiai" kifejezéseken a marxista filozófiában? Ahhoz, hogy érdemlegesen állást tudjunk foglalni az objektum és a szubjektum fogalmának jellegét illetően — mint említettük —, a kellő egyöntetűség hiányára való tekintettel, noha itt csupán vázlatosan tehetjük meg, ki kell térnünk erre a problémára is.

Mi szorul tisztázásra e megjelölésekkel, terminusokkal kapcsolatban? Evidensnek látszik, hogy jelentésüket főnévi alakjukkal, az „ismeretelmélettel", a „gnoszeológiával", ill. az „ontológiával" összefüggésben keressük.

„Az ismeretelmélet — írja A. Kosing — a megismerés törvényszerűségeiről szóló filozófiai tanítás. Az ismeretelmélet a filozófia keretében viszonylagosan önálló diszciplínát alkot a maga sajátos, relatíve körülhatárolt tárgykörével, amely a következő fő problémákat öleli fel: a megismerés tárgya, forrásai és lényege, a megismerés alapjai és hajtóerői, a megismerés fokai, formái és módszerei, a szemiotika, az igazság, az elmélet és gyakorlat viszonya, tudományelméleti kérdések."[25] Közel áll ehhez az a meghatározás, amit V. Lektorszkijnál olvashatunk: „Az ismeretelmélet (gnoszeológia, episztemológia) — a filozófiának az az ága, amelyben a megismerés természetének és lehetőségeinek, az ismeret realitáshoz való viszonyának a problémáit tanulmányozzák, a megismerés egyetemes előfeltételeit kutatják, feltárják megbízható és igaz voltának feltételeit."[26]

Mellőzve a két meghatározás behatóbb elemzését, megállapíthatjuk, hogy az ismeretelmélet mindkettő szerint egyértelműen a filozófia alapkérdésének

[25] A. Kosing: Erkenntnistheorie; „Philosophisches Wörterbuch", I, Lipcse 1969, 316—317.

[26] V. Lektorszkij: Teorija poznanyia; „Filoszofszkaja enciklopedija", 5, Moszkva 1970, 216.

ún. másik oldalával — a világ megismerhetőségének kérdéséhez kapcsolódó problematikával foglalkozik. Ha az ismeretelméleten filozófiánkban egységesen ezt értenék, nem is kellene tovább időznünk ennél a kérdésnél.

A probléma éppen abból adódik, hogy ez a kifejezés olykor — igaz, az utóbbi években egyre ritkábban — az előbbivel szemben *szélesebb jelentésben is feltűnik* filozófiánkban. Ennek okait e helyütt részletesebben szintén nem kutathatjuk. Két dolgot azonban — úgy véljük — enélkül is megállapíthatunk: egyfelől, hogy a kiterjesztő jelentéshasználatnak vannak bizonyos tradíciói a marxista filozófia történetében, többek között Lenin munkásságában is megtalálható, másfelől, hogy e tradíció kialakulása részben összefüggött a régi ontológia elutasításával és a megismerés gyökerében új felfogásának kidolgozásával a marxista filozófiában.

A kiterjesztő jelentéshasználat létrejöttével az ismeretelmélet terminusa poliszemantikus jelleget öltött filozófiánkban, ami a maga nemében meglehetősen bonyolult helyzetet teremtett, nem kevés zavart és félreértést okozva filozófusaink körében, különösen a „dogmatizmus időszakában", de még azt követően is, minthogy elmulasztották az eltérő jelentéstartalmak egzakt megkülönböztetését. Közismert például, hogy egész könyvtárnyi anyagra rúg azoknak az írásoknak a száma, amelyek Leninnek a logika, dialektika és ismeretelmélet, a logika és a gnoszeológia, ill. a dialektika és az ismeretelmélet egybeeséséről[27] szóló megállapításaival foglalkoznak, s hogy mennyire élesen polarizálódottak bennük a vélemények a lenini megállapítások interpretációja tekintetében. De emlékeztethetünk az anyag fogalmával kapcsolatos, az 50-es évek végén és a 60-as években lefolyt vitára is, amelyben a filozófusok egy csoportja az anyag fogalmának ismert lenini meghatározását — jobbár korábbi dogmatikus beidegződések hatása alatt, anélkül hogy komolyabban számot vetett volna a kifejezés jelentéstartalmával — differenciálatlanul, teljes egészében ismeretelméleti jellegűnek nyilvánította. Egyébként ennek a vitának egyik eredményeként könyvelhető el, sok minden más mellett, hogy számottevően hozzájárult a kiterjesztő jelentéshasználatból adódó problémák határozottabb és szélesebb körű felismeréséhez, s ezzel erőteljes lökést adott a tradíciójától való elszakadás folyamatának. Ilyen irányú hatása különben a marxista filozófia tárgyáról és struktúrájáról az utóbbi évtizedben folyt, s teljesen lezártnak ma sem tekinthető vitának is volt. S itt rögtön megjegyezhetjük, hogy a két vita egyben jelentősen elősegítette, ill. meggyorsította az ontológia terminusát körülvevő homály eloszlatását és a vele szemben meggyökeresedett averzió és előítéletek fokozatos felszámolódását is.

A kiterjesztő jelentéshasználat egyik sajátossága, hogy — ami bizonyos fokig érthető, ha figyelembe vesszük, hogy meghonosodása, mint mondottuk, összefüggött a régi ontológia elutasításával és a megismerés radikálisan új koncepciójának a kidolgozásával a marxista filozófiában — azoknál a szerzőknél, akik azt, ill. a kettős jelentéshasználatot fenntartás nélkül helyeslően magukévá tették, az ontológia terminusa pozitív értelemben többnyire úgyszólván teljesen száműzötté vált a marxista filozófiából.

Egy másik szintén nem elhanyagolható sajátossága, hogy tartalmát tekintve a kiterjesztő jelentéshasználat nem egységes és gyakran nem kellőképpen körülhatárolt. Még ugyanazon szerzőknél, sőt egy-egy adott munkájukban

[27] V.ö. Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Budapest 1972, 141., 149., 157., 276., 299., 391. stb.

sem ritkaság, hogy több változatban, vagy legalábbis a kellő körülhatároltság híján többféleképpen értelmezhetően fordul elő. S hogy ez a nagyfokú variálódás és „cseppfolyósság" mennyire tág teret nyit az egyes előfordulások legkülönbözőbb egyéni interpretációinak, és az egyéni interpretációk milyen messzire mehetnek, s milyen extrémek is lehetnek, csupán egyetlen példára hivatkozunk. I. Sz. Narszkij egyik tanulmányában — amely egyébként a szóban forgó témakör vonatkozásában is sok értékes gondolatot tartalmaz — az anyag fogalmának lenini meghatározásáról szólva így ír: „Azt (mármint az anyag fogalmának lenini meghatározását — V. Á.) ‚gnoszeológiainak' nevezik, de nemritkán nem gondolkodnak el azon, hogy az adott esetben a ‚gnoszeológiai' ‚filozófiai materialistá'-t, végső soron pedig ‚dialektikus materialistá'-t jelent, minthogy Lenin a megismerés fejlődésének dialektikáját maguknak az objektumoknak és a szubjektumok objektumokkal való gyakorlati kölcsönhatásának fejlődésfolyamatában veszi figyelembe."[28] Narszkij szerint tehát a „gnoszeológiai", midőn vele az anyag fogalmának ismert lenini meghatározását jellemzik, „filozófiai materialistát", sőt egyenesen „dialektikus materialistát" jelent! A lenini meghatározás természetesen és vitathatatlanul filozófiai materialista, illetőleg pontosabban dialektikus materialista. De vajon nem módfelett különös és szokatlan — még ha e meghatározásról van is szó — a „gnoszeológiainak" ilyen jelentéseket tulajdonítani? Hiszen a „gnoszeológiai" („ismeretelméleti") terminusával — bármennyire is poliszemantikussá vált használata — a legkevésbé sem szokás valamely filozófiai irányzathoz tartozást kifejezni. Noha valóban gyakran mondják a szóban forgó lenini fogalommeghatározásról, hogy gnoszeológiai — amit különben szintén helytelenítenünk kell —, ezzel azonban általában nem annak *világnézeti tartalmára* kívánnak rámutatni, hanem csupán formájára, válfajára, módjára! (Ha a magunk részéről ennek ellenére sem helyeseljük a lenini meghatározást *en bloc* gnoszeológiainak minősíteni, azért van, mert a „gnoszeológiai" itt ez esetben csak akkor lehetne egyáltalában elfogadható, ha azon „filozófiai"-t, „filozófiai-világnézeti"-t, illetve még pontosabban „a filozófia alapkérdésének összefüggésében adott"-at vagy „a tudatra vonatkoztatott filozófiai-világnézeti"-t értenénk, azaz a gnoszeológiai terminusának valamilyen kiterjesztő jelentéshasználatával élnénk, márpedig ezt mindenképpen filozófiánkban nemkívánatos, zavaró jelenségnek, s éppen ezért egyszersmind elkerülendőnek tartjuk.)

A két említett sajátosság együttes jelentkezésének pregnáns és nem is olyan túlságosan régi megnyilvánulása B. M. Kedrovnak a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egységéről írott és az előzőekben már szóba hozott munkája, amelyben egyrészt az ontológia terminusának határozott ellenfeleként lép fel, másrészt a gnoszeológia kifejezést párhuzamosan többféle tartalommal, szűkebb jelentése mellett a „filozófiai", differenciálatlanul „a filozófia alapvető kérdésére vonatkozó", ill. „az anyag és tudat viszonyára vonatkozó" értelmében, vagy egyenesen a „materialista" szinonimájaként használja.[29] — Az „ontológia", „ontológiai" ellen felhozott legfőbb érve, hogy ezek a terminusok a létnek mint olyannak a vizsgálatát, annak emberi megismerésén és meg-

[28] I. Sz. Narszkij: Jescso raz o predmetye i funkcijah filoszofii markszizma; „Filoszofszkie Nauki", 1971/1, 88.

[29] Vö. B. M. Kedrov: „Jegyinsztvo dialektiki, logiki i teorii poznanyija", Moszkva 1963, pl. 31—32., 37., 115., illetve 19., 113—114.

változtatásán kívül feltételezik.[30] Szükségtelen bővebben bizonygatni, hogy a két terminus mint megjelölés önmagában eleve még egyáltalán nem feltételez ilyesmit. A „gnoszeológiai" kiterjesztő jelentéshasználata mögött pedig az áll Kedrovnál, hogy — amint az egyes megfogalmazásaiból, levezetéseiből kiviláglik — felfogása szerint maga az ismeretelmélet szélesebb értelemben az anyag és tudat viszonyának problematikáját teljes egészében, tehát maradéktalanul mind a két oldal tekintetében átfogja.[31]

Miként foglalhatunk hát állást az ismeretelmélet, gnoszeológia és az ontológia terminusának, valamint melléknévi alakjaiknak a dolgában?

Az „ismeretelmélet", „gnoszeológia" kiterjesztő jelentéshasználatát a marxista filozófia fejlődése nem igazolta, s ezzel együtt a nagyobb formai egzaktságra törekvés jegyében már hosszabb ideje megindult és erősödik egyfelől kiszorulásának, másfelől a szűkebb jelentéshasználat kizárólagossá válásának a tendenciája. E folyamattal összhangban — amely filozófiánk tudományos jellegének is egyik kifejeződése — a szűkebb, *az ismeretelméletet a filozófia alapkérdésének ún. másik oldala problematikájára korlátozó* jelentéshasználatot tartjuk egyedül helyénvalónak és követendőnek. Az *ismeretelméleti, gnoszeológiai* terminusán pedig ennek megfelelően értelemszerűen kizárólag *„a megismeréshez an sich tartozó"*-t, *„a megismeréssel an sich összefüggő"*-t, *„a megismerésre an sich vonatkozó"*-t stb. értjük, ahogyan az egyre általánosabban természetessé válik. Az „an sich" mozzanatát azért kell itt hangsúlyoznunk, mert nem minden, ami valamiképpen összefügg a megismeréssel egyben automatikusan gnoszeológiai is. A megismerés funkciójának, az ismeret — akár az egyén, akár a társadalom életében játszott — szerepének a problémája például, az ismeretelméleten magán messze túlmutató, következésképpen jellegében már nem is gnoszeológiai probléma.

Ami az ontológia és az ontológiai terminusát illeti, fokozatosan felszámolódik — miként említettük — a velük szemben megnyilvánuló averzió és megvalósul „recepciójuk", mindinkább polgárjogok nyernek „saját" terminusokként a marxista filozófiában. De hogy mennyire erős volt e tekintetben a korábbi időszakot jellemző idegenkedés, mutatja többek között egy olyan széles látókörű gondolkodó, mint Fogarasi Béla egyik 1955-ös megnyilatkozása is: „A marxista filozófia terminológiájában nem fordul elő ez a kifejezés: ‚lételmélet' (ontológia). Ennek egyik okát nyilván abban kell keresnünk, hogy a léttan, a lételmélet fogalma [pontosabban szólva, a lételmélet terminusa — *V. Á.*] a filozófia története folyamán metafizikus jelentéseket szívott fel magába, metafizikai tartalommal van átitatva. Nevezetesen lételméleten a tudományok felett álló elméletet, a lét filozófiai elméletét értették. — Ha mármost ettől eltekintünk, úgy nézetem szerint lehet azt mondani, hogy a filozófiai materializmus, nevezetesen a dialektikus materializmus a lételmélet által régebben felvetett kérdésekre tudományos, racionális választ adott, és akkor azt is mondhatjuk, hogy ennyiben ‚lételméletet' nyújt. A lényeges az, hogy elismerünk-e valamilyen külön lételméletet, mint tudományt, amely a dialektikus materializmuson kívül állna, vagy akár amellett állna? A dialektikus mate-

[30] „Az ‚ontológia', ‚ontológiai' terminusa — írja szó szerint Kedrov — idegen a marxista filozófiától, minthogy a létnek mint olyannak a vizsgálatát a lét ember által történő megismerésén és megváltoztatásán kívül feltételezi." (I. m. 114.)

[31] Vö. i. m. 23., 31—38. stb.

rializmus tanítása a világ egységéről és anyagiságáról magában foglalja a lét elméletét, a lét materialisztikus magyarázatát."[32]

Az ontológia terminusának korábbi merev és egy időben szinte általános elutasítása filozófiánkban, mélyebb metodológiai alapját tekintve — megítélésünk szerint —, jelentős részben *a fogalmak és terminusok bonyolult sajátos kapcsolatának* a figyelmen kívül hagyásával, illetőleg meg nem értésével függ össze. Mire gondolunk ennek megállapításával?

A fogalmak — mint ismeretes — mindig nyelvi formákhoz, szavakhoz, terminusokhoz kötődnek és viszont. Egy adott fogalom és egy adott terminus kapcsolata, összetartozása azonban már korántsem feltétlen, amennyiben egzisztálásuknak ez nem az egyetlen lehetséges formája. Erre vall egyebek között — miként az előzőekben láthattuk — a poliszémia jelensége, amikor is egy terminus egyidejűleg több fogalmat jelöl, és a szinonímia jelensége, amikor viszont egy fogalmat jelöl egyidejűleg több terminus, úgyszintén ezek kialakulása vagy esetleges megszűnése.

A fogalmaknak és a terminusoknak egyaránt története van. De éppen történetük tanúskodik arról, hogy fejlődésük, változásuk sem nem feltétlenül szinkron, sem nem feltétlenül közvetlen kauzális viszonyt mutató folyamat, hanem egymástól többé-kevésbé elkülönülő, egymáshoz képest viszonylagosan autonóm mozgások. S ez tulajdonképpen szükségszerű következménye és egyúttal egyik kifejeződése is a nyelv és a gondolkodás kapcsolatában — szoros összetartozásuk és kölcsönhatásuk ellenére is — érvényesülő relatív önállóságnak.

A fogalmak köztudottan gyorsabban változnak, mint a terminusok. Sőt, a meglevő fogalmak változása, miután a nyelv lexikai készlete egy bizonyos fejlettségi szintet elért, ezzel többé-kevésbé arányosan, egyre általánosabban a vonatkozó terminusok változatlansága mellett megy végbe, ami a terminusok viszonylag nagyfokú stabilitására utal. De egy teljesen új fogalom kialakulása sem mindig jár együtt új terminus megjelenésével. Az ilyenkor lehetséges variációk egyike, hogy a régi terminus elveszti előző jelentését és az új fogalom válik kizárólagos tartalmává. Ez azonban aránylag ritka eset. Lényegesen gyakoribb, hogy a régi terminus, miközben felveszi az új jelentést, hosszabb-rövidebb ideig megőrzi a korábbit is, s ily módon poliszemantikussá válik. De előfordulhat az is, hogy az új jelentést felvéve az adott nyelvrendszer egészében ugyan poliszemantikussá válik, egy körülhatárolt ismeretterület szaknyelvében, terminológiájában ennek ellenére mégis monoszemantikus terminusként lép be és funkcionál. Természetesen az sem kizárt, hogy az új jelentés felvételével a terminus nemcsak a nyelvrendszer egészében, hanem egy adott szaknyelvben is poliszemantikus jellegűvé alakul át.

Az említettek csupán néhány elvont és kiragadott példa a fogalmak és terminusok összekapcsolódásának változatosságára, az összekapcsolódás dinamikájának sokszínűségére, s távolról sem merítik ki a lehetséges variációk széles skáláját. Mindazonáltal talán ezek is hozzájárulnak annak belátásához, hogy egy fogalom elvetésének nem kell automatikusan és szükségszerűen minden esetben maga után vonnia a vonatkozó terminus elvetését is. Nyilvánvaló azonban, hogy a bennünket ebben az összefüggésben foglalkoztató problémának ez *csak az egyik oldala*. Abból ugyanis, hogy egy terminus nem okvetlenül osztozik az általa denotált fogalom sorsában, magától értetődően még

[32] Fogarasi Béla: „Tudomány és szocializmus", Budapest 1956, 85.

nem következik, hogy a régi terminusokat maradéktalanul és elengedhetetlenül át is kellene venni. Annyi viszont mindenképpen következik, hogy az átvételnek új fogalomtartalom jelölésére abszolút elvi akadálya nincs. S ha a régi terminus bizonyos szemiotikai követelményeknek megfelel, etimológiailag és morfológiailag nem implikál olyasmit, ami kizárná átvételét, és koherens módon beilleszthető az adott ismeretrendszer terminológiájába, átvételének az ismeretrendszer belső formai feltételei szempontjából gyakorlati akadálya sincs.

Ám annak, ami elvileg és gyakorlatilag lehetséges, még mindig nem kell feltétlenül meg is történnie! Hogy bekövetkezik-e ilyen körülmények között is, és ha igen, mikor, egy régi terminus átvétele vagy sem, további tényezőktől függ, s éppen ez *a probléma másik oldala.*

Az átvétel első és legelemibb további feltétele, hogy az adott ismeretrendszernek legyen olyan — immanensen hozzátartozó — fogalma, amely külön terminussal való jelölést igényel. De ha van is, a fogalom sokáig rejtett maradhat, s így a külön terminus iránti szükséglet kielégítése mint közvetlen aktuális feladat csak egy idő múltán, az adott ismeretrendszer fejlődésének egy előrehaladottabb fokán fog jelentkezni. Ez esetben magának a fogalomnak és a terminus iránti szükségletnek a felismerése időben szintén elhúzódhat. S itt az előzőek kiegészítéseképpen hadd jegyezzük meg: egy régi terminus kategorikus megtagadása módszertani alapját tekintve, nemcsak a fogalmak és terminusok kapcsolódásformái variabilitásának a meg nem értéséből táplálkozhat, hanem egy fogalom létjogosultságának, realitásának a fel nem ismeréséből is!

A felismerés mindenesetre egy dinamikus ismeretrendszerben előbb-utóbb megtörténik; ha előbb nem, úgy később, de az ismeretrendszer fejlődésének, kidolgozottságának egy bizonyos fokán tovább semmiképpen sem tűr halasztást.

S csak akkor, amikor a fogalom dolgában megvan a pozitív állásfoglalás, merülhet fel egyáltalában a jelölés formájának, a terminus megválasztásának a kérdése. A választást szintén több tényező befolyásolja.

Ebből a szempontból kiváltképpen bonyolult a helyzet a filozófiában, aminek a magyarázata elsősorban a filozófia nagyfokú tartalmi megosztottságában keresendő, mindenekelőtt abban, hogy fejlődését gyökerében ellentétes koncepciók, egymással szemben álló és küzdő tanítások egyidejű jelenléte és egymásrakövetkezése jellemzi. A készen talált terminológiához való viszonyt, a kifejezési forma egészét, következetességének fokát a filozófiában általában olyan tényezők is erősen meghatározzák, mint az eszmei harc belső logikája, valós vagy vélt következményei, a más koncepciókkal való rokonság vagy szembenállás, a kontinuitás vagy diszkontinuitás hangsúlyozására való törekvés, de nem csekély mértékben különféle előítéletek, szubjektív szenvedélyek, vonzalmak és ellenérzések, sőt indulatok is motiválhatják.

Egy tudományos ismeretrendszerben, bár sokkal korlátozottabb mértékben, bizonyos előítéletek vagy egyéb szubjektív momentumok szintén szerephez juthatnak. A tudományban azonban a választást végül is az objektíve megalapozott racionalitás szempontja dönti el: minden szükségest egybevetve, rendelkezünk-e az új fogalom jelölésére jobb, megfelelőbb, alkalmasabb terminussal, mint a kínálkozó s a formai követelményeket is kielégítő régi, s ha nem rendelkezünk, ezt a régit recipiáljuk (ami természetesen nem zárja ki esetleges felváltását új, más terminussal egy későbbi időpontban). A marxista filozófiában, minthogy a tudományos filozófiát reprezentálja

bizonyos kétségtelen sajátosságai mellett is, az alaptendenciát tekintve szükségképpen szintén ez a szempont dominál.

Ez utóbbit tanúsítja az ontológia terminusának megvalósuló recepciója is filozófiánkban. Az objektíve megalapozott racionalitás jegyében kerekedik végül is felül annak belátása, amit I. Sz. Narszkij idézett írásában igen találóan úgy fogalmaz meg, hogy az ontológia terminusa „... önmagában véve semmivel sem ‚rosszabb', mint a ‚gnoszeológia' terminusa — minden a terminus helyes értelmezésén és alkalmazásán múlik".[33]

Mindemellett az ontológia és az ontológiai terminusának használata még nem teljesen egységes és nem is mindig következetes filozófiánkban. Általában azonban etimológiájukkal összhangban „lételmélet"-et, ill. „lételméleti"-t értenek rajtuk, természetszerűen materialista tartalommal,[34] az ismeretelmélet-től, az ismeretelméleti-től megkülönböztetésül, amit a magunk részéről is helytállónak és elfogadhatónak vélünk. Ehhez kapcsolódva és ennek megfelelően *ontológiainak azt nevezzük, ami nem a megismeréshez an sich, hanem a valósághoz mint a megismeréstől megkülönböztetett léthez* (tekintet nélkül arra, hogy általánosan vagy specifikusan) *tartozik, ezzel függ össze, erre vonatkozik* stb.

Az „ontológiai" és a „gnoszeológiai" ily módon *dichotomikus* — a lét és a lét megismerésének reális különbségén alapuló — megkülönböztetést, felosztást jelent: ontológiai az, ami nem gnoszeológiai, azaz ami a megismeréstől megkülönböztetett létre és nem a megismerésre an sich vonatkozik, ill. gnoszeológiai az, ami nem ontológiai, azaz ami a megismerésre an sich és nem a tőle megkülönböztetett létre vonatkozik.

Egyes szerzők az ontológiát az „anyagelmélet"-tel vagy az „objektív dialektiká"-val azonosítják.[35] Az ilyen azonosítás azonban félreértések forrásává válhat, tekintettel arra, hogy a pszichikumnak, a tudatnak, ill. a szubjektív dialektikának is van ontológiája, ontológiai oldala, amire helyesen mutatott rá Sz. L. Rubinstein mellett V. P. Tugarinov is még az 50-es évek végén.[36] Különben is, ha az egyik oldalon az ismeretelméletet emeljük ki, logikailag-szemantikailag sem látszik helyénvalónak *komplementumának* az anyagelméletet vagy az objektív dialektikát tekinteni.

Az ontológiai és a gnoszeológiai — akárcsak magának az ontológiának és a gnoszeológiának — megkülönböztetése egy igen sajátos és — mint mondottuk — dichotomikus felosztást jelent. Olyan felosztást, amelyben a megismerésnek mint *sui generis* jelenségnek, folyamatnak a problematikáját, azt tehát *ami reá*, a megismerésre mint olyanra vonatkozik, éppen attól különböztetjük meg, *amire ő maga*, a megismerés, mint hozzá képest külsőre és tőle függetlenre vonatkozik. Következésképpen ez a felosztás *a tárgy és a tárgy sajátosan emberi visszatükrözésének valóságos viszonylatán és különbségén alapul.* A felosztás ezért sem nem fiktív, sem nem önkényes, hanem reálisan megalapozott és jogos, sőt nélkülözhetetlen is!

Amikor azonban ezt kiemeljük, látnunk kell azt is, hogy az ontológiai és a gnoszeológiai mégsem foghatók fel minden vonatkozásban abszolút ellentéteknek. S e tekintetben legalább két dolgot kell figyelembe vennünk:

[33] I. Sz. Narszkij, i. m. 88.

[34] „Ontológia, azaz a dialektikus materializmus tanítása a *létről*..." — mondja pl. Rubinstein (vö. „Principü i putyi...", 8.).

[35] Vö. pl. I. Sz. Narszkij, i. m. 90.

[36] Vö. Sz. L. Rubinstein: „Principü i putyi...", 8—9., 155., 216—217., illetve V. P. Tugarinov: „Szootnoszenyije kategorij isztoricseszkovo materializma", Leningrád 1958, 15.

a) egyrészt azt, hogy a szubjektum léte a maga nemében olyan lét, amelyhez mindenkor hozzátartozik a megismerés is („megismeréssel egybefonódott lét"), s ezért *itt az ontológiai és a gnoszeológiai amellett, hogy ellentétek* (ellentétes oldalak, meghatározottságok), *egyszersmind egységet is alkotnak*, méghozzá olyan egységet, amelyben — mivel a szubjektum léte elsődlegesen érzéki-tárgyi, és megismerő tevékenysége ennek alárendelt — *az ontológiai oldal fogja át a gnoszeológiait, s a gnoszeológiai egyáltalában csak mint ennek a sajátos ontológiainak specifikus megnyilvánulása lehetséges* (tehát: „a gnoszeológiai maga ontológiaiban van" !);

b) másrészt azt, hogy ismereteinket kivétel nélkül szintén a két mozzanat, a gnoszeológiai és az ontológiai egysége jellemzi; *minden ismeretünk* ugyanis *egyfelől egzisztenciájának minősége szerint gnoszeológiai*, minthogy léte nem a megismeréstől megkülönböztetett lét, hanem közvetlenül éppen a megismerésben és a megismeréssel adott, s ennyiben a megismerésre *an sich* vonatkozó lét, *másfelől viszont ontológiai, és nemcsak egzisztenciájának ontológiai feltételezettsége értelmében, hanem tartalma és funkciója szerint is*, minthogy mint visszatükröződés tárgyát és funkcióját tekintve mindig egy tőle megkülönböztetett létre vonatkozik, még ha ez egyébként közvetlenül történetesen egy másik ismeret vagy maga a megismerés is (tehát „a gnoszeológiaiban mindig ontológiai is van", miközben — mint láttuk — „a gnoszeológiai maga ontológiaiban van" !).

Egy következetes materializmusnak tehát az egyik oldalon szükségképpen tartalmaznia kell az ontológiai és a gnoszeológiai megkülönböztetését, nem vallhatja az ontológia és a gnoszeológia egybeesését, mint pl. Hegel tette,[37] mert a lét általában nem azonos valamiféle megismeréssel, nem általa és benne adott, hanem ellenkezőleg, mint olyan független az őt reflektáló megismeréstől, a tárgy független az azt eszmeileg elsajátító visszatükrözéstől; a másik oldalon viszont az ontológiai és a gnoszeológiai különbségét, ellentétét nem tételezheti minden vonatkozásban abszolútnak, mert a megismerés nemcsak nem független a tőle megkülönböztetett léttől, nemcsak a létből nő, fejlődik ki, hanem e lét egy meghatározott szférájának, formájának — a társadalmiságnak — specifikus megnyilvánulása, s tartalma, valamint funkciója szerint is reá vonatkozik: a tudományos gnoszeológiának ezért nem csupán elengedhetetlenül tudományos ontológia a feltétele, nem csupán erre kell épülnie, hanem magát ezt a gnoszeológiát is *végső soron* mint a tudományos ontológia egy sajátos részterületét, határesetét kell felfognunk, ismereteinket pedig a két vonatkozás, az ontológiai és a gnoszeológiai egységében értelmeznünk !

Itt azonban egy újabb problémába ütközünk: ha valóban minden ismeretünk az előbbiek értelmében ontológiai és gnoszeológiai mozzanatok egysége, nem következik-e ebből elkerülhetetlenül, hogy e két jelző egyikével vagy másikával magában véve legfeljebb ismereteink, kijelentéseink tárgyait — a megismerés-

[37] „... Marx pontosan elválasztotta az önmagában létező valóságot mint folyamatot megismerése útjaitól. Hegel idealista illúzióját ... éppen az okozza, hogy Hegel a létnek és magának a létrejövésnek az ontológiai folyamatát túlontúl közel hozza a megértés ismeretszerűen szükséges folyamatához, sőt ez utóbbit az előbbi pótlékának, méghozzá annál ontológiailag magasabb formának látja" — írja Lukács György (Marx ontológiai alapelvei; „Magyar Filozófiai Szemle", 1973/3—4, 245—246.), majd a továbbiak során megállapítja: „...Marx ... nemcsak élesen elválasztja egymástól az ontológiát és az ismeretelméletet, hanem éppen ennek az elválasztásnak az elmulasztásában látja Hegel idealista illúzióinak egyik forrását". (Uo. 254.)

től megkülönböztetett lét jelenségeit, mint ontológiaiakat, ill. a megismerés an sich jelenségeit, amennyiben éppenséggel közvetlenül nem ismertek, kijelentések (pl. a megismerés reális folyamatának meghatározott oldalai, mozzanatai, sajátosságai, amelyek a róluk alkotott ismeretek, kijelentések vonatkozásában szintén a megismerés tárgyaiként szerepelnek), mint gnoszeológiaiakat — jellemezhetjük, de ismereteinket, kijelentéseinket magukat már semmiképpen sem?

Nem, ilyesmi — véleményünk szerint — nem következik ebből, s ez egybevág a marxista filozófiában egyre inkább meghonosodó „gyakorlattal" is. Ismereteinket, kijelentéseinket *általános módon jellemezve* természetesen nem tekinthetünk el bennük a két oldal, az ontológiai és a gnoszeológiai egységétől. Általános jellemzésük mellett azonban *lehetséges speciális jellemzésük is.* Ismereteink, kijelentéseink ilyen speciális jellemzését adva, már csupán tartalmukból indulunk ki, és ennek differenciálásával arra kérdezünk rá, hogy az — tartalmuk — *közelebbről milyen létre*, éspedig — mivel a differenciális alapja változatlan marad — *a létre mint megismerésre vagy a létre mint nem megismerésre vonatkozik.* E speciális jellemzésük keretében ismereteink, kijelentéseink közül értelemszerűen azokat kell gnoszeológiai jellegűeknek mondanunk, amelyek közelebbi tartalma a megismerésre vonatkozik, ill. ontológiai jellegűeknek azokat, amelyek közelebbi tartalma nem a megismerésre vonatkozik.

Figyelembe véve mindezt, nyilvánvaló, hogy *fogalmainkat* — lévén az ismeret sajátos formái — *általános módon* szintén *csupán az ontológiai és a gnoszeológiai egységének* szem előtt tartásával jellemezhetjük. *Speciális jellemzésüket adva azonban* — amikor tehát közelebbi tartalmukból indulunk ki — *már vagy mint ontológiaiakat, vagy mint gnoszeológiaiakat minősíthetjük őket:* ontológiaiaknak — amennyiben a bennük tükröződő lét nem a megismerés, a megismerés körébe tartozó valamely jelenség, és gnoszeológiaiaknak — amennyiben a bennük gondolatilag tükröződő lét nem más, mint maga a megismerés, ill. ennek valamelyik oldala, összetevője, mozzanata.

3.4. *Az objektum és szubjektum mint a társadalmi ontológia kategóriái*

Milyen jellegű kategóriáknak tekintsük végül is az előbbiek szellemében — tehát ún. speciális jellemzésüket adva — az objektum és a szubjektum fogalmát?

Egész okfejtésünkből nyilvánvalóan következik, hogy semmiképpen sem tekinthetjük minden további nélkül ismeretelméleti, gnoszeológiai kategóriáknak őket, hiszen közelebbi tartalmuk, de mindenekelőtt magának az objektumnak és a szubjektumnak egymáshoz való valóságos viszonya jóval szélesebb, kiterjedtebb a megismerésnél, még pszichikus viszonyuk sem merül ki a megismeréssel. Bármennyire is filozófiatörténeti tény lehet, hogy a két fogalom alaposabb kidolgozásához az ismeretelmélet keretei között fogtak hozzá, és ezt követően hosszú ideig ez volt fejlődésük úgyszólván kizárólagos terrénuma — elleplezheti-e e körülmény, hogy tartalmuk és funkciójuk túlmutat az ismeretelmélet határain, minden gnoszeológiai kérdésfeltevésen, hogy az objektum és szubjektum viszonya elsődlegesen tárgyi-gyakorlati viszony, s hogy a megismerés ennek a viszonynak egyik oldala, mozzanata

csupán?[38] Elleplezni ugyan elleplezheti, de semmiképpen meg nem szüntetheti!

Noha nem kétséges, hogy minden fogalmunk a megismerés során jön létre, annak eredménye, terméke, korántsem mindegyik vonatkozik a benne foglalt közelebbi tartalom szerint egyszersmind az emberi megismerő tevékenységre, vagy legalábbis csupán erre. Tisztán gnoszeológiai fogalmaknak speciális jellemzésük keretében — az előzőekkel összhangban — azokat mondhatjuk, amelyek csakis a megismerésre, a megismerés körébe tartozó valamely jelenségre vonatkoznak, csak azt írják le, jellemzik és értelmezik. A megismerésre vagy a körébe tartozó jelenségre is vonatkozó, de annál átfogóbb hatókörrel rendelkező fogalmainkat szélesebb hatókörüknek megfelelő minősítéssel kell illetnünk. Ezen belül azután természetesen beszélhetünk, sőt beszélnünk is kell gnoszeológiai oldalukról és funkciójukról. Az objektum és szubjektum fogalma éppen ilyen fogalom filozófiánkban!

Mindezek fényében következetlenségnek kell mondanunk azoknak a marxistáknak — mint Rubinstein, Csernov, Szava Petrov stb. — az eljárását, akik az ontológia, ontológiai terminusát elfogadják, ugyanakkor az objektum és szubjektum kategóriáját mégis gnoszeológiaiként jellemzik. Csernov ráadásul egy másik hibát is elkövet, amikor valamely fogalom, ill. viszony minősítését egészen különös kritériumhoz kapcsolja: szavaiból értelemszerűen az derül ki (és éppen ennek dokumentálhatósága céljából idéztük az előzőekben kissé hosszabban[39]), hogy ontológiai csak az a fogalom, viszony lehet, amely úgymond „felveti az elsődlegesség és másodlagosság, az eredet kérdését"; az objektum és szubjektum fogalma azért nem ontológiai, mert ezt „nem veti fel," hanem „a vizsgált jelenségeket mint már létezőket, mint adottakat veszi, és viszonyuk, összefüggésük jellegét fejezi ki" — így hát mind a két fogalom gnoszeológiai!? Egyet lehet-e érteni azonban azzal, hogy — ebből következően — az együttlétezési viszonyok, ill. az ezeket kifejező fogalmak (azok a fogalmak, amelyek „a vizsgált jelenségeket mint már létezőket, mint adottakat veszik és viszonyuk, összefüggésük jellegét fejezik ki") eleve nem lehetnek ontológiaiak és szükségképpen gnoszeológiaiak?!

Mielőtt megadnánk a két kategória minősítését, befejezésül egy további kérdéssel is szembe kell néznünk: állíthatjuk-e, hogy maga a valóság objektum—szubjektum szerkezetű?

Az egész valóságról — s ez eddigi okfejtésünkből, azokból az elméleti alapfeltevésekből (az objektum és szubjektum fogalmának értelmezéséből stb.), amelyekre elemzésünk épült, szintén logikusan következik — nyilvánvalóan nem mondhatjuk. Egy ilyen állítással — mint az előzőekben láthattuk is — szubjektív idealista elemet vinnénk be felfogásunkba, ill. antropomorfizálnánk a valóságot. De a valóság egy bizonyos, s hozzáfűzhetjük, egyre tágló területének, amely a természeti valóság önfejlődésének produktumaként

[38] Ez utóbbira tekintettel pontatlannak, túlságosan szélesnek kell tartanunk az ismeretelméletnek azt a meghatározását, amely szerint az „a megismerő szubjektum és a megismerendő tárgy viszonyáról szóló tudomány". (Vö. A. Schaff: „A marxista—leninista igazságelmélet néhány problémája", Budapest 1955, 36.) Az ismeretelmélet a szubjektum és objektum viszonyát nem a maga totalitásában vizsgálja, hanem annak csupán egyik oldalát. Ezért helyesebb „a szubjektum és a tárgy (objektum) *megismerési viszonyáról* szóló tudománynak" mondanunk.

[39] Lásd a 3. 1. pontban.

jelent meg — a természet, valamint az ember, a társadalom közti kölcsönhatás szférájának, úgyszintén a társadalom, a történelem világának — van objektum—szubjektum struktúrája! Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e valóságszféra ugyanakkor nem lenne más módon, más formában is struktúrált, hiszen minden jelenség struktúráltsága egyidejűleg sokféle, különböző szintű és formájú struktúrát foglal magába. S nem téveszthet meg bennünket e tekintetben az sem, hogy e valóságszféra objektum—szubjektum szerkezetének feltárásához a szemlélet bizonyos fokú „antropoorientáltságára", „antropocentrikusságára" van szükség. Az „antropoorientáltság", „antropocentrikusság" egészen más valami, mint az „antropomorfizmus", és korántsem vezet a megismerésben feltétlenül hibás, torz, „szubjektivisztikus" eredményre.[40]

Milyen jellegűeknek tekintsük ezek után az objektum és szubjektum kategóriáját? Kézenfekvő az elmondottak alapján, hogy minden további nélkül, „sine clausula" nem minősíthetjük ontológiai alapfogalmaknak, ill. általános ontológiai fogalmaknak őket filozófiánkban, minthogy a valóság a maga egészében nem objektum—szubjektum szerkezetű. Másrészről viszont kitűnt, hogy elfogadhatatlan egyoldalú gnoszeológiai minősítésük is, mert a megismerés ugyan objektum—szubjektum struktúrájú, de az objektum—szubjektum viszony nem merül ki a megismeréssel. De azt is láttuk, hogy az objektum és szubjektum fogalma, ha nem is az egész valóságra, mégis valóságstruktúrára vonatkozik. Ezért szükségképpen ontológiai jelentéssel bírnak, státuszuk — ontológiai státusz. Mindez azt jelenti, hogy *nem általános ontológiai fogalmak, hanem specifikusak*, azaz *a társadalmi ontológia fogalmai*, vagy ha úgy tetszik, általános szociológiai, történetfilozófiai alapkategóriák, *amelyek egyúttal gnoszeológiai oldallal, funkcióval is rendelkeznek.*[41]

Ebben az összefüggésben teljes mértékben egyet kell értenünk Lick Józseffel, amikor azt mondja, hogy az objektum—szubjektum viszony mindenekelőtt a történelmi materializmus problémája.[42] A két kategóriát ugyanakkor a maga részéről a dialektikus materializmus sem nélkülözheti, ami sok minden más mellett szintén a marxista filozófia ezen — a hagyományos és leginkább elterjedt felosztás szerinti — két alkotóelemének szerves egységére, kölcsönös feltételezettségére és egymástól való elszakíthatatlanságára utal. De ha már szóba került, talán nem időszerűtlen megjegyeznünk: nem utolsósorban az objektum és szubjektum kategóriájának a tanulmányozása is figyelmeztet arra, hogy ez a hagyományos felosztás bizonyos problémákat rejt magában,

[40] Lukács György az „antropocentrizmust" és az „antropomorfizmust" olykor szinonim értelemben használja. Ezzel szemben a kettő megkülönböztetésének indokoltságára helyesen mutat rá, véleményünk szerint, az „Esztétikai kislexikon" (2. kiad., Budapest 1972, 34—36.).

[41] E tekintetben az objektum és a szubjektum fogalma megegyező vonást mutat *a gyakorlat* fogalmával. Bármennyire is kiemelkedő szerepe van a gyakorlat fogalmának a dialektikus materializmus ismeretelméletében, mégsem tekinthető egyszerűen vagy akár elsősorban gnoszeológiai fogalomnak.

[42] Vö. Lick József, i. m. 27. — Lick József különben — amint az előzőekben (3.2. pont) már hivatkoztunk rá — az objektum és a szubjektum viszonyában „a társadalom-ontológiai és ismeretelméleti vonatkozások" szerves egymásbafonódottságáról szól, és közülük az előbbit minősíti az „átfogóbb"-nak (i. m. 24.), ill. viszonyukat lényegében véve mint elsődlegesen társadalom-ontológiai viszonyt értelmezi (vö. i. m. 26—28, 39—41).

elsősorban az ismeretelmélet elhelyezése szempontjából a marxista filozófia struktúrájában. Ahogyan a társadalmi ontológia — minthogy a társadalom a természet része, folytatása — szerkezetileg az általános ontológiára épül, a gnoszeológiának — minthogy a megismerés a társadalmiság egyik megnyilvánulása — hasonlóképpen, tehát szerkezetileg is a társadalmi ontológiára kellene ráépülnie a következetesen végigvitt materialista filozófiában![43]

[43] Főként az utóbbi években a nemzetközi és a hazai marxista filozófiai irodalomban gyakran találkozunk hasonló, vagy ilyen irányba mutató megállapításokkal. — Az ontológia és a gnoszeológia viszonyát illetően vö. pl. Szava Petrov, i. m. 9—12. — Jóllehet szerzője nem fűzött hozzá mélyebb elméleti indoklást, ebből a szempontból figyelmet érdemlő és a maga idejében úttörő kísérlet volt az a sorrend, amelyben M. Cornforth három egymást követő kötetében a marxista filozófia alapjait tárgyalja. E munka megőrizve a kifejtés eredeti rendjét, néhány évvel később orosz nyelven a Szovjetunióban egységes foglalatban is megjelent. (Vö.: „Materialism and the Dialectical Method", London 1952.; „Historical Materialism", London 1953., „The Theory of Knowledge", London 1954. —, ill. „Dialekticseszkij materializm", Moszkva 1957.)

EINSTEIN ELTÁVOLODÁSA A POZITIVIZMUSTÓL

ILLY JÓZSEF

BEVEZETÉS

Einstein filozófiai hovatartozását sokan és sokféleképpen boncolgatták. A vélemények különbözősége mellett a kutatók egyben általában megegyeztek: Einstein kijelentéseit attól függetlenül használták, mikor hangzottak el. Ha valamelyes rendet akarunk teremteni az Einstein-idézetek sokféle értelmezhetősége területén, meg kell vizsgálnunk, nem változott-e világnézete az idők folyamán.

Emiatt a következőkben Einsteinnek csak olyan nyilatkozatait használhatjuk, amelyek a vizsgált időszakból, az 1900—1920 közötti két évtizedből valók.

A cikkben Einstein filozófiai nézeteinek olyan változásáról lesz szó, amely már ismert a tudomány történetében: ifjúkori pozitivizmusának meggyengüléséről és „realista"- racionalista nézetei erősödéséről. E téma kapcsán röviden összefoglalom mindazt, amit erről eddig megállapítottak, s újabb okot hozok fel e változás indoklására.

EINSTEIN ÉS MACH TÖRTÉNETI KAPCSOLATA

Einstein 1897 körül ismerkedett meg Mach két művével: a Mechanikával és a Hőtannal[1]. Különösen a Mechanika gyakorolt rá nagy hatást.

Einstein első relativisztikus cikkében (1905) Holton[2] két mozzanatot tulajdonít Mach hatásának: Einstein azon álláspontját, hogy a fizika alapproblémáit mindaddig nem lehet megérteni, míg a tér és az idő fogalmát ismeretelméletileg nem elemeztük, valamint azt, hogy Einstein számára a valóság azonos az érzékileg adottal, az „eseményekkel".

A figyelmes olvasó, kivált, ha szeme előtt tartja Einstein későbbi írásait, nem-pozitívista gondolatok csíráit is felfedezheti első írásaiban, mégis kétségtelen, hogy Einstein filozófiai vándorútja a pozitivizmustól indult el. Ő is így gondolta, többször is ennek megfelelően nyilatkozott későbbi írásaiban. Ezek közül kiemeljük azt a levelét, amelyet Machnak 1913-ban írt.

Ez a levél egyenes válasz Planck azon régebbi kijelentésére, hogy Mach ismeretelmélete semmilyen természettudományos eredménynek nem lehet melegágya. Ha az általános relativitáselmélet igazolásának tekintett megfigyelés

[1] C. Seelig, *Albert Einstein und die Schweiz*. Europa, Zürich, Stuttgart, Wien, 1952. 39.

[2] G. Holton, Mach, Einstein and the Search for Reality, *Ernst Mach Physicist and Philosopher*, ed. R. S. Cohen, R. J. Seeger, Reidel Dordrecht, 1970, 165.

pozitív eredménnyel jár, írja Einstein, „. . . az Ön zseniális kutatásai, amelyek a mechanika alapjaira vonatkoznak — Planck alaptalan bírálata ellenére —, fényes igazolást kapnak. Akkor szükségképpen adódik, hogy a tehetetlenség a testek valamilyen kölcsönhatásában gyökerezik, teljesen azon megfontolások értelmében, amelyeket Ön a Newton-féle vödörkísérlethez fűzött . . . Nagy örömet jelent számomra, hogy ezt Önnel közölhetem, mivel Planck bírálata mindig teljesen alaptalannak tűnt előttem."[3]

Planck és Mach között öt évvel e levél előtt, 1908-ban kezdődött vita.

Planck a következő kérdésre keresett választ: „Mit jelent számunkra alapjában véve az, amit fizikai világképnek nevezünk? Csupán valami célszerű, de alapjában véve önkényes alkotása-e szellemünknek, vagy az ellentétes felfogás felé hajlunk, hogy e világkép valóságos, tőlünk független természeti folyamatok visszatükröződése?"[4] A válasz keresése során Planck áttekinti a fizika fejlődési irányait, s azt az általános következtetést vonja le, hogy a fizika arra törekszik, hogy megszabaduljon az antropomorf elemektől, s tételeit a megismerő szubjektumtól, tértől és időtől függetlenül fogalmazza meg. A feltett kérdésre a következő választ adja: „Amikor az eddigiek szem előtt tartásával e kérdésre igennel válaszolok, teljes tudatában vagyok annak, hogy e válasz bizonyos ellentmondásban van a természetfilozófia egyik irányzatával, amely épp napjainkban, Ernst Mach vezetésével, éppen természettudományos berkekben előszeretetnek örvend. Eszerint nincs más valóság, csak az egyes érzetek, s a természettörvények végső soron csak gondolataink gazdaságos illesztését jelentik érzeteinkhez, amely illesztésre a létért való küzdelem ösztönöz bennünket. A fizikai és a pszichikai közti határ csupán gyakorlati és megállapodásszerű; a világ sajátos és egyedüli elemei az érzetek."[5]

Miért van Machnak nagy sikere? Mert a mechanikus világszemlélet ellen lépett fel. E kritika hibája, hogy a mechanikus világképpel együtt a fizikai világképet is degradálja, állapítja meg Planck. A machi rendszer belső ellentmondásoktól ment, jelentősége azonban csak formális, olyan, ami a természettudomány lényegét nem érinti. Planck szerint ugyanis „minden természettudományos kutatás legfőbb ismérve: az állandó, az idők és népek változásától független világkép megkövetelése".[6]

Mach válasza másfél év múlva jelent meg.[7] A Mach filozófiai fejlődése szempontjából is érdekes dokumentumokat tartalmazó első rész után foglalkozik részletesen Planck előadásának bírálatával. Mach válaszának az a lényege, hogy a Planck által egymást kizárónak említett lehetőségek (a fizikai világkép vagy önkényes teremtménye szellemünknek, vagy tőlünk független világ tükröződése) valójában nem zárják ki egymást. E világkép szükségképp függ a megismerő egyéntől, máskülönben mi magyarázná, miként különbözhet egymástól Newton, Huyghens, Biot, Young és Fresnel optikája, Poinsot és Hertz mechanikája. Természetes azonban az is, hogy a társadalmilag megmaradó világkép, a kutatók váltakozása révén, mind függetlenebbé válik az egyéntől, s ez előmoz-

[3] A levelet pl. Heller közli, *Ernst Mach, Wegbereiter der modernen Physik*, Springer, Wien, New York 1964, 147.

[4] Die Einheit des physikalischen Weltbildes, Phys. z. *10* (1909) 73

[5] Ugyanott

[6] Ugyanott, 74.

[7] Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen, Phys. Z. *11*(1910)605.

dítja a tények tisztább kifejezését. Általában minden megfigyelésnél, minden véleménynél kifejezésre jut mind a környezet, mind a megfigyelő.

Mach válaszára Planck ismét válaszolt. Írásának egyik lényeges momentuma az a megállapítása, hogy Mach átértékelte Denkökonomie-fogalmát. Míg eddig ez az elv az ember gyakorlati szükségleteivel állt összefüggésben, most Mach válaszcikkében „egyáltalán nem szorítkozik az ember gyakorlati-gazdaságossági szükségleteinek vizsgálatára, és nem kapcsolódik hozzájuk".[8] Planck megállapítja, hogy az elv, ilyen általánosítása révén, elveszti eredeti jelentését, s metafizikai (ontológiai) jelentést kap.

A másik lényeges momentum: Planck szerint Mach elmélete tudományos téren gyakran helytelen eredményre vezet. Ezt példázza „az a Mach által állhatatosan védelmezett, de fizikailag teljesen tarthatatlan gondolat, hogy valamennyi transzlációs mozgás relativitásának megfelel valamennyi körmozgás relativitása is, pl., hogy nem tudunk különbséget tenni, vajon az égbolt forog-e a nyugvó föld körül, vagy a föld forog a nyugvó égbolthoz képest . . . az ilyen nagyon formalista elmélet . . . képtelen bármiféle határozott fizikai eredményt, akár helyeset, akár hamisat, megérlelni".[9]

E megjegyzésre válaszolhatott Einstein 1913-ban, Machnak írt levelében, hiszen Planck e szavakkal az általános relativitási elv érvényét vonta kétségbe.

Az első nyilvánvaló jelet, amely Einstein felfogásának lassú változására utal, Einstein egyik barátjának, Bessónak 1918-ban írt levelében találta Holton. Ebben Einstein a perpetuum mobile lehetetlenségét, Newton első törvényét, a fénysebesség állandóságának elvét, a tehetetlen és a súlyos tömeg egyenértékűségét tényeknek nevezi.[10] Ez már nem machista felfogás, hiszen, mint Holton rámutatott, Machnak még az olyan alapvető fogalmak is problémát jelentettek, mint az anyag, a tér és az idő.[11] 1919-ben Ehrenfestnek írt levelében pedig Einstein egyenesen empirikusnak nevezi valamennyi inerciarendszer ekvivalenciáját.[12]

A gondolatok ilyen irányát ismerve szembetűnik, hogy Einstein 1907-ben már többre becsülte az elmélet átfogó jellegét a kísérleti tényekkel való megegyezésénél. Kaufmann az idő tájt végzett kísérletei Bucherer és Abraham elektronelméletével jobban összhangban álltak, mint a relativitáselmélettel, Einstein mégsem veti el saját álláspontját. Nem azon az alapon, hogy Kaufmann eredményeit megbízhatatlanoknak tartaná, hanem azon, hogy ezek az elméletek nem olyan átfogók, mint a relativitáselmélet.[13] Ugyancsak nem pozitivistára vall az az álláspontja, hogy amikor a fényelhajlás számított és mért értéke 10%-kal eltért egymástól, egyáltalán nem ítélte meg a dolgot jelentősnek, nem tekintette az általános relativitáselmélet cáfolatának vagy nem kellő pontosságú igazolásának, „mivel az elmélet fő jelentősége nem annyira az apró hatások igazolásában áll, mint inkább a fizika egész elméleti alapjának nagyfokú egyszerűsítésében".[14]

[8] Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis, Phys. Z. *11* (1910) 1186.
[9] Ugyanott, 1187.
[10] A. Einstein, M. Besso, *Correspondance 1903—1955*, ed. P. Speziali, Hermann, Paris, 1972, 138.
[11] Mach, Leitgedanken, 605.
[12] Holton, i. m. 175.
[13] Über das Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen, Jahrb. Radioakt. Elektronik *4* (1907) 428.
[14] Id. Holton, i. m. 180.

Einsteinnek ez a tulajdonsága, ez a személyes tapasztalatot szinte megelőző „hite" elméleti konstrukcióiban minden jelentős felfedezésénél megfigyelhető. Nem kételkedett a tehetetlen és a súlyos tömeg egyenértékűségében sem, habár még nem tudott Eötvös kísérleteiről; a Brown-mozgás elméleti tárgyalásakor sem tudott a jelenség tényleges megfigyeléséről.[15] Ezzel a magatartásával magyarázható az is, miért bizonytalankodott abban, ismerte-e a Michelson—Morley-kísérlet eredményét 1905 előtt: nem tartotta fontosnak egy magától értetődő tétel (az elektrodinamika és optika relativitása) kísérleti igazolását.[16]

Ezt a magabiztosságot érezhette meg Mach már 1913-ban nemcsak Einsteinen, hanem a relativitáselméleten munkálkodókon általában, amikor, az előzményekhez képest váratlanul, minden közösséget megtagadott az elmélettel. Általános okként azt hozta fel, hogy a relativitáselmélet mind dogmatikusabbá válik[17] — s valóban ez Einstein szilárd, elvi meggyőződésének külső látszata. Machnak ez az írása csak 1921-ben jelent meg. Einstein csak ez után szakított nyíltan is Machhal, „szegényes filozófusnak" nevezve egykori mesterét.

Miért szakított Einstein Machhal?

A SZAKÍTÁS OKAI

Eddig két filozófiai és egy fizikai jellegű okot hoztak fel. Mindhárom Einstein nyilatkozataira alapul.

A FILOZÓFIAI OKOK

Az egyik ok az volt, hogy másképp ítélte meg Einstein és Mach az elméletek és a jelenségek relatív jelentőségét. Einstein nagyobb jelentőséget tulajdonított a kutató egyéni teljesítményének, fogalmainak, leleményének, „intuíciójának", mint Mach. (Lásd a 29. jegyzetet). Jó példa erre az atom fogalma, amelyet Mach gondolati dolognak, képzeletszüleménynek tartott, s hevesen ellenezte, hogy valóságos létezést tulajdonítsanak neki.[18] Einstein ellenvéleményét alátámasztotta az atomhipotézis bizonyossággá való átminősülése a tízes évek folyamán. Ezt sokan a pozitivizmus vereségének értékelték.

[15] Autobiographisches, *Albert Einstein Philosopher-Scientist*, ed. P. A. Schilpp, Tudor, New York, 1949—1951, 46.

[16] Vö. nyilatkozatait a következő írásokban: R. S. Shankland, Conversations with Albert Einstein, Amer. J. Phys. *31* (1963) 47; R. S. Shankland, Michelson-Morley Experiment, Amer. J. Phys. *32* (1964) 16; G. Holton, Einstein and the „Crucial" Experiment, Amer. J. Phys. *37* (1969) 969. Ez utóbbi cikkben Holton azt próbálja bizonyítani, hogy Einstein, 1905-ös cikkének megírásakor nem tudott a Michelson—Morley-kísérletről, vagy legalábbis ez nagyon elhanyagolható szerepet játszott nála. Érvelése nem fogadható el, hiszen Einstein még 1898 körül megismerkedett H. A. Lorentz *Versuch einer Theorie der electrischen und optischen Erscheinungen in bewegten Körper* c. könyvével (Brill, Leiden, 1895), amelyben külön fejezet foglalkozik a kísérlettel, s részletes leírás található nemcsak az interferométer felépítéséről, hanem a kísérlettel kapcsolatos elméleti és gyakorlati nehézségekről is. Holton állítása egyébként azt célozza, hogy tudománytörténeti érvet nyújtson M. Polányi intuicionista tudományelméletének, amely előnyben részesíti az egyént („private science") a társadalommal („public science") szemben. Holton érvelését e szempontból cáfolja G. Gutting, Einstein's Discovery of Special Relativity c. cikke (Philos. Sci. *39* (1972) 51.

[17] *Die Prinzipien der physikalischen Optik, historisch und erkenntnispsychologisch entwickelt*, Barth, Leipzig, 1921, Bevezetés.

[18] *Die Mechanik in ihrer Entwickelung historisch-kritisch dargestellt*, 3. Aufl. Brockhaus, Leipzig, 1897, 482—483.

Ugyancsak erre vonatkozik a Denkökonomie felfogásában köztük mutatkozó különbség. Einstein kifogásolta, hogy Mach ezt a fogalmat pszichológiai erőmegtakarításnak fogja fel; szerinte e fogalom elsősorban logikai. Machhal folytatott beszélgetése során erről is beszélgettek, s akkor Mach biztosította Einsteint, hogy nem lélektani ez a fogalom.[19] Einsteint azonban nem győzte meg végérvényesen Mach, pedig, amint a Mach—Planck-vitából láttuk, Mach már éppen ez irányban módosította felfogását, s Einsteinnel e vitát követően (kb. 1910-ben) találkozott.

A Denkökonomie „logicizálása" szintén nem a jelenségeknek akar nagyobb jelentőséget tulajdonítani: a rendező szubjektum gondolkodásának ad nagyobb súlyt.

A másik ok a szemléletesség machi felfogásától való kényszerű eltávolodás volt. „Csakhamar láttam — írja Einstein —, hogy a nemlineáris transzformációk bevonása az elméletbe, amint ezt az ekvivalenciaelv megkövetelte, végzetes a koordináták egyszerű fizikai interpretálására — azaz, hogy többé nem követelhetjük meg, hogy a koordinátakülönbségek ideális mérőrudakkal, illetve órákkal végzett mérések közvetlen eredményeit jelentsék . . . Sokáig nem tudtam belátni, hogy akkor mit jelentsenek a koordináták a fizikában. Csak 1912 körül találtam meg a dilemmából kivezető utat . . . nem a koordinátakülönbségeknek van fizikai jelentése, hanem a hozzájuk tartozó Riemann-metrikának."[20]

Erre az eltávolodásra mutat rá Frank is: „Amikor Einstein általános elméletén dolgozott . . . úgy találta, hogy túlzott egyszerűsítés lenne, ha azt követelné meg, hogy minden fizikai állítás közvetlen átfordítható legyen megfigyelhető mennyiségek közti viszonyokra."[21]

A FIZIKAI OK

Több pozitivista (Ph. Frank, J. Petzoldt) Einstein elméletét Mach Newton-kritikája beteljesítésének tekintette, s úgy értékelte, hogy Einstein a machi fenomenalisztikus ismeretelméletre támaszkodva forradalmasította a fizikát, mégis zavarta őket a fénysebesség állandóságának elve, s ezt ki akarták küszöbölni, vagy legalább módosítani.[22] Lehetetlennek, elfogadhatatlannak tűnt ugyanis szemükben, hogy abszolútum szerepeljen egy elméletben.

„Sok machistának . . . az általános elmélet egyszerűen túl spekulatív volt, minden kapcsolatát elvesztette az érzéki tapasztalattal és bizonyossággal, s még inkább a gyakorlati felhasználással" — folytatja Blackmore. „Einstein most kettős dilemma elé került: először, választania kellett Mach fenomenalisztikus ismeretelmélete (ez a fénysebesség állandóságának elvetését jelentette) és a speciális relativitáselmélet között, másodszor, a machi fenomenalisztikus tudo-

[19] Ph. Frank, *Albert Einstein, His Life and Times*, Cape London, 1949, 131—132.

[20] Néhány adat az általános relativitáselmélet keletkezéséről, A. Einstein, *Hogyan látom a világot*, Faust, Budapest, 1935, 201—202. alapján idézve *(Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam, 1934, 252—253, 254.). Hogy ez a késői, 1933-as nyilatkozat nem utólagos interpretáció, bizonyítja Einstein hasonló értelmű kitétele a Principe de relativité et ses conséquences dans la physique moderne c. cikkben, Arch. Sci. Phys. Natur. *29*(1910), 5.§

[21] Einstein, Mach, Logical Positivism; az *Albert Einstein Philosopher-Scientist* c. gyűjteményben, 273.

[22] J. T. Blackmore, *Ernst Mach, His Work, Life and Influence*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972, 250—251.

mánymódszertan egyik fő programpontja (egyetlen elméletnek, egyetlen feltevésnek sem lehet más, mint ideiglenes értéke a tudományban) és a speciális és az általános relativitáselmélet között (amelyek, legalább potenciálisan, kikerülhetetlen adalékok a tudományhoz) . . . Einstein külön erőfeszítést tett, hogy közeledjék berlini kollegája, Max Planck félkantiánus, fél-reprezentacionalista álláspontja felé."[23]

E közeledésben azonban nemcsak a fénysebesség állandóságának konkrét elve játszott szerepet, hanem az elvek szerepének megítélésében Einstein és Mach között általában mutatkozó különbség. Ezt részletezem a továbbiakban.

AZ ELVEK SZEREPE

Mach elutasítja az anyag és a szellem, a belső és a külső világ megkülönböztetését, s így a természetkutató számára rokonszenves, monisztikus világfelfogást vall. Ez a monizmus természetesen formális, a valóság előtt húzódik, az érzetek monizmusa. Az érzeteket rendszerező elme az újabb és újabb érzetek és az addig kialakult tudásegész közti ellentmondást többféleképpen oldhatja fel; azt a változatot választja, amely a legkevesebb szellemi erőfeszítéssel a leggyorsabban vezet célra. Ebben a gondolkodásökonómiai elvben gyökereznek az elvek (megmaradási tételek) is. A szubjektum a célból állítja fel őket, hogy hozzájuk, mint ,,állandókhoz" viszonyítva könnyebben reprodukálhassa magában az érzetek változását.

Ezek az elvek formálisak, a jelenségek adott csoportját csak pillanatnyilag rendezik. Habár Mach meg van győződve a jelenségek egyetemes összefüggéséről, tagadja, hogy konkrét kerettörvények (elvek) tőlünk függetlenül érvényesek lehetnének.

Tiszavirágéletet szán Mach az elvekre épülő elméleteknek is, ezért hangoztatja az interpretáció nélküli, tisztán matematikai leírás fontosságát. Szerinte a kutató elme így ledobhatja a helyhez és időhöz kötődő interpretáció ballasztját s szabadon alkothat, csupán belső, gondolkodásökonómiai, egyszerűségi meggondolások szabályozzák útját. Ez a szabadság korlátlan lehetőségeket ígér, de feláldozza a valóságot.

Einstein kutatásaiban nagy szerep jutott az elveknek. ,,. . . már röviddel 1900 után, azaz röviddel Planck úttörő munkája után nyilvánvalóvá vált előttem, hogy sem a mechanika, sem a termodinamika nem vindikálhatja magának a teljes pontosságot . . . Mennél tovább és mennél elkeseredettebben kutattam, annál inkább arra a következtetésre jutottam, hogy csak általános formális elv felfedezése vezethet megbízható eredményre. Mintául a termodinamika szolgált. Ott az általános elvet a következő állítás mondta ki: a természettörvények olyanok, hogy lehetetlen örökmozgót . . . építeni. De hogyan találjunk ilyen általános elvet?"[24]

Az elv megtalálásában nyilvánvaló Poincaré hatása.

Einstein Poincaré ,,Tudomány és föltevés" című könyvével az Olympia Akadémiának nevezett baráti körben ismerkedett meg, röviddel a könyv megjelenése után.[25] A Poincaré régebben elhangzott előadásaiból, könyveinek részletei-

[23] Ugyanott, 256—257.
[24] Autobiographisches, 52.
[25] H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1902; idézetek az 1909-es kiadás szerint.

ből és eredeti fejezetekből összeállított könyv magán viseli szerzője vibráló, nyughatatlan, gondolatait gyakran váltó gondolkodásának jegyeit, emiatt nehéz is Poincaré filozófiai rendszeréről beszélni. Álláspontja kétségtelenül pozitivista, de más hangsúllyal, mint Mach. Mielőtt ezzel foglalkoznánk, adjunk választ arra a kérdésre, miképp segítette Einsteint az általános elv, a relativitási elv felfedezésében.

„Tekintsünk valamely tetszés szerinti anyagi rendszert— írja —, tekintsük egyrészt e rendszer különféle testeinek ‚állapotát' (pl. hőmérsékletét, elektromos potenciálját stb.), másrészt térbeli helyzetüket; azok között az adatok között, amelyek e helyzetet meghatározzák, megkülönböztetjük a testek kölcsönös távolságát, amely relatív helyzetüket határozza meg, és azokat a feltételeket, amelyek a rendszer abszolút helyzetét és a térben való abszolút orientációját határozzák meg.

Az ezen rendszerben lejátszódó jelenségek tövényei a testek állapotától és kölcsönös távolságától fognak függni, de a tér relativitása és passzivitása miatt egyáltalán nem függnek a rendszer abszolút helyzetétől és orientációjától.

Más szóval a testek állapota és egymástól vett kölcsönös távolsága, bármely időpillanatban, csakis e testeknek a kezdeti időpontban vett állapotától és kölcsönös távolságától függ, de független teljesen a rendszer kezdeti abszolút helyzetétől és kezdeti abszolút orientációjától. Ez az, amit rövidség kedvéért a *relativitás törvényének* fogok nevezni . . . relativitási törvényünk így is kifejezhető: a műszereinken bármely időpillanatban végezhető leolvasások csak azoktól a leolvasásoktól függhetnek, amelyeket ugyanezen műszeren a kezdeti időpontban végezhettünk volna.

Az ilyen kijelentés pedig teljesen független a tapasztalat bármilyen értelmezésétől."[26]

A Mach által Einsteinben filozófiailag „katalizált" gondolatok (az elmélet szakmai: elektrodinamikai és optikai előzményeiről nem beszélek) Poincaré matematikusabb, minden „állhatatlansága" mellett is egzaktabb gondolatmeneteinek további ösztönzésére vezettek 1905 tavaszára a speciális relativitási elv megszületésére.

Poincaré sajátos konvencionalizmusa olyan színezetet adott az elveknek általában, s így a relativitási elvnek konkréten, amely elősegítette Einstein eltávolodását a pozitivizmustól.

Miben áll Poincaré konvencionalizmusa?

Abban, hogy lépten-nyomon arra a következtetésre jut: fogalmaink, elveink, elméleteink csupán időleges megállapodások, konvenciók, pillanatnyi megoldást jelentenek csak, s mihelyt kényelmetlenné válnak, bátran eldobhatók.

Mi az alapja ennek az álláspontnak?

Az, hogy ugyanazon jelenségcsoportot többféleképpen is lehet interpretálni, tehát a tapasztalat, Poincaré szerint, nem nyújt elegendő adatot ahhoz, hogy egyetlen interpretációt kitüntessen, s így azt joggal nevezhetnénk igazinak, adekvátnak. Egyedül a kényelmesség (egyszerűség) az, ami miatt inkább használjuk az egyik értelmezést, mint a másikat, ez azonban nem jelent számbeli korlátozást.

Einstein ezzel szemben tudatosan akarja korlátozni a lehetőségek számát: „. . . a relativitáselmélet egyáltalán nem eszköz arra, hogy semmiből még ismeretlen természettörvényeket vezessünk le. Mindössze egyetemlegesen alkal-

[26] I. m. 96, 98.

mazható princípiumot ad, amely korlátozza a lehetőségek számát: e vonatkozásban az energiamegmaradás elvéhez vagy a termodinamika második főtételéhez lehet hasonlítani."[27]

E korlátozó szerep a következőből áll: a newtoni fizikát többféleképpen lehet általánosítani. „A lehetséges általánosítások számát a relativitási elv korlátozza, amennyiben ez utóbbinak megfelelően, az időkoordináta éppen úgy szerepel az összes egyenletrendszerben — előjelétől eltekintve —, mint a három térkoordináta."[28]

Ezek a szavak még az általános relativitáselmélet végleges alakjának megszületése előtt íródtak le. Az elmélet megalkotása után, 1918-ban pedig így ír Einstein: „A fizikus legfőbb célja tehát azoknak a legáltalánosabb elemi törvényeknek a kutatása, amelyekből — tiszta dedukció útján — a világképet megalkothatjuk. Ezekhez az elemi törvényekhez azonban nem logikai út vezet, hanem csakis a tapasztalatba való beleélésen alapuló intuíció. Ennek a módszernek a bizonytalansága azt az érzést kelthetné, hogy az elméleti fizikában tetszés szerinti számú, magában véve megindokolt rendszer létezhetnék; ez a vélemény elvileg találó. De a fejlődés azt mutatta, hogy az összes elképzelhető konstrukcióból egyetlenegy volt csak, amely a többi felett állónak mutatkozott. Senki sem tagadhatja, aki e tárgyban tényleg elmélyült, hogy a tapasztalatok világa az elméleti rendszert gyakorlatilag egyértelműen határozza meg, annak ellenére, hogy a tapasztalatok és az elméleti alapelvek között semmi logikus kapcsolat nincs, és éppen ezt nevezte Leibniz oly találóan ‚eleve meglevő harmóniának'. A fizikusok sok ismeretelméleti kutatónak azt vetik szemére, hogy ezt a tényt nem méltányolják eléggé. És én azt hiszem, hogy ebben gyökerezik a Mach és Planck között néhány évvel ezelőtti vita."[29]

A vitáról az előző fejezetben volt szó. Helyesen értékelte-e Einstein e vitát, amikor azt állította, hogy a filozófusok (elsősorban Mach) nem vették kellően figyelembe azt a körülményt, hogy az elméleti rendszert a megfigyelések gyakorlatilag egyértelműen meghatározzák?

Feltétlenül. Einstein ugyanis ezzel megfogalmazta: a machi (és poincaréi) pozitivizmusnak az az alapja, hogy az elméleti rendszerek többféleségéből következtet ontológiai megbízhatatlanságukra.

Láttuk, hogy Einstein nemcsak Mach, hanem Planck hatására is látta be az elvek fontosságát és szükségességét. 1929-ben, Planck doktori értekezése megvédésének 50. évfordulóján mondott beszédében így emlékezik vissza erre: „Ön megértette . . . hogy az Ön által újonnan bevezetett állandó, a h mögött a történések valamilyen szerkezeti tulajdonságának kell rejteznie, amelynek tisztázása a következő évtizedek legfontosabb célja kell, hogy legyen. Elvi szempontból e program megvalósítása az új elméleti fizika legfontosabb fejlődési irányának tartalma.

Lehet-e csodálni, hogy én is az Ön problémaköréhez vonzódtam? A legáltalánosabb formális szempontból mélyebben megértettem a jelenségek összefüggését, amely megértés, az Ön alapvető munkássága nyomán, a fizikusoknak mind újabb és újabb gyümölcsöket hoz. Különösen két gondolat volt az, amely köré erőfeszítéseim csoportosultak. Az, ami a természetben végbemegy, úgy tűnik,

[27] Zur. Relativitätsproblem, Scientia (Bologna) *15* (1914) 337.
[28] Zum gegenwärtigen Stande des Gravitationsproblems, Phys. Z. *14* (1913) 1250.
[29] A kutatás elvei (1918); *Hogyan látom a világot*, 133—134. alapján; *Mein Weltbild*, 168—169.

annyira determinált, hogy nemcsak időbeli lefolyásukat, hanem kezdeti állapotukat is erős törvények kötik."[30]

Planck Einstein legelső tekintélyes pártfogója volt. 1905-ös cikkéről (amelyet Planck, mint az „Annalen der Physik" szerkesztője fogadott el publikálásra) már ugyanazon év őszén beszámolt berlini tanszékén. Többször kelt később is Einstein védelmére, s 1913-tól ő győzte meg kollégáit arról, hogy Einsteint ki kell nevezni a Kaiser-Wilhelm-Institutba. Planck e rokonszenves viselkedése Einstein tudományos eredményeinek szólt, s nem akkori nézetei helyességéből táplálkozott. Einstein 1906-tól már nem értett egyet a kvantumelmélet Planck által javasolt továbbfejlesztésével, s a Maxwell-elmélet revízióját sürgette, a fény korpuszkuláris természetére alapozva.[31]

Később nézeteik közeledtek egymáshoz: Planck közeledett Einstein fizikai nézeteihez, Einstein pedig Planck filozófiai álláspontjához.

ÖSSZEFOGLALÁS

Einstein a speciális relativitáselmélet kidolgozása során Mach hívének vallotta magát, a relativitási elvet formálisnak fogta föl, amely segít a jelenségek egyszerűbb leírásában. Már ekkor azonban erősebben ragaszkodott az elvhez, mint Mach, de e ragaszkodás oka még csak lelkialkatában rejlett. Poincaré élesebben fogalmazta meg az egymással egyenrangú interpretációk közti tapasztalati döntés lehetetlenségét, s ezzel Einsteinben kiélezte az addig rejtettebb kételyeket.

Az általános relativitáselmélet megteremtésének folyamata már ismeretelméleti érvekkel támasztotta alá ezeket a kételyeket, oly módon, hogy mihelyt Einstein feladta azt a pozitivista követelményt, hogy elmélet csak közvetlen megfigyelhető elemekből építhető föl, sikerült átfogó gravitációs elméletet felállítania, és csak így sikerült elméletet felállítania. Einstein saját magán tapasztalhatta, hogy a jelenségek beleszólnak leírásukba, determinálják a kutató elméjében kialakuló képüket.

Einstein filozófiai felfogásának e megváltozásában végül jelentős szerepet játszott Planck. Nem Machhal folytatott vitájával, filozófiai érveivel, hanem még 1900-as fizikai eredményével: azzal, hogy a h-ban Plancknál is a valóság szólt bele saját leírásába. Különös, de az az Einstein, aki eladdig, a pozitivizmus talaján állva, elvileg minden matematikai leírást elfogadhatott volna, ha az eléggé egyszerű és gazdaságos, a kvantumfizika valószínűségi értelmezésének ádáz ellenségévé válik, a determinizmus sokszor már ódivatúnak kikiáltott védelmezőjévé. Ez ismét annak a lélektani és ismeretelméleti folyamatnak az eredménye, amely a pozitivizmustól eltávolította.

Miért éppen a realizmushoz közeledett? Mivel ez, a külvilág objektivitásának elismerésével, a pozitivizmusnál határozottabb támpontot ad a kutatás számára, s mégis elég tág keretet szab meg a kutatónak, azzal, hogy nem követeli meg a materializmus és az idealizmus közti döntést.

[30] Ansprache von Prof. Einstein an Prof. Planck, Forschungen und Fortschritte *5* (1929) 248.

[31] Über die Entwicklung unserer Anschauungen über die Wesen und die Konstitution der Strahlung, Phys. Z. *10* (1909) 817, 826.

Einstein realizmusa racionalisztikus. Ennek elsősorban ismét lélektani oka van. Mach szerint az egyén ugyan nem különbözik a környezetétől (éppen a fizikai és a pszichikai lényegbeli azonosságát hangsúlyozza), mégis egy gondolatait tetszés szerint változtató, kombináló egyed áll szemben a környezettel, aki hiába hiszi, hogy valami mást is megtudhat a környezetéről, mint ami érzékeinek közvetlen adva van, képtelen erre. Az egyén belsőleg ugyan szabad, de ez a szabadság az álmodozás, a fantáziálás szabadsága.

Amikor az egyén mégis tudatára ébred gondolatai értékének (ontológiai értékre gondolok), óvatosan, majd mind mámorosabban próbálgatja, mennyire merészkedhet el a titokzatos valóság „kigondolásában". Einstein messzire merészkedett, s a siker megdöbbentette. „Nincs érthetetlenebb a világon, mint az, hogy a világ megérthető" — mondotta. Érthető, hogy ez az út az ész önálló képességei valamelyes túlbecsüléséhez vezet.

Einstein racionalizmusával most nem foglalkozom, úgy vélem, ez filozófiai fejlődésének következő, harmadik szakasza. Az éppen elhagyott pozitivizmus és a még át nem gondolt racionalizmus mezsgyéjén szükségképp fedezi föl felfogása rokonságát Leibniz praestabilita harmoniájával, a világ és az ész, a fizikai és a pszichikai párhuzamában. Abban a párhuzamban, amelynek okát, a párhuzamos világok kapcsolatát, még nem elemzi a kutató elme.

D. P. GORSZKIJ TANULMÁNYA A FIZIKÁBAN HASZNÁLT MEGHATÁROZÁSOKRÓL

SOLT KORNÉL

A definíciók problémája egyike az ismeretelmélet, a logika és a szemantika sokat vitatott kérdéseinek. E témakör irodalma — *D. P. Gorszkij* tollából — értékes új tanulmánnyal bővült.[1] A tanulmány hat részből áll. Ezek: *I. A meghatározásokról általában. II. A fizikában használt meghatározások különböző fajai. III. Bridgman operacionális meghatározásai. IV. A konstitutív meghatározások a fizikában. V. A mennyiségi szintetizáló meghatározások. VI. Az operacionális meghatározások státusa.* — Az alábbiakban igyekszem *Gorszkij* főbb megállapításait bemutatni.[2]

I. A MEGHATÁROZÁSOKRÓL ÁLTALÁBAN

A legkülönbözőbb eljárásokat értik meghatározáson, így — többek között — a *példálozó*, a *terminológiai* és a *definiáló* meghatározást. Az utóbbi a „teljes értékű meghatározás": a definíció. Az utóbbival szemben *logikai* és *matematikai* követelményeket támasztanak. Logikai követelmény pl. az, hogy a definiendum (*Dm*) és a definiens (*Ds*) *extenziója* legyen egyenlő. Ami a matematikai követelményeket illeti, abból kell kiindulni, hogy a definíció célja az adott elmélet bővítése új fogalmakkal. Bizonyos alapfogalmakat axiómák útján kell meghatározni, majd e meghatározások segítségével további fogalmakat lehet definiálni.[3] Ezek a definíciók: helyettesítési szabályok.

Meghatározáson mindazokat az eljárásokat érti, amelyek terminusok jelentésének a megállapítását, pontosabbá tételét teszik lehetővé. Szerinte a meghatározás szükséges és elégséges követelményei ezek: *a) A Dm és a Ds extenziójának egyezése* (eliminálhatóság), *b) a Dm és a Ds viszonyának egyértelműsége* és *c) a circulus vitiosus hiánya.* (171.) — Ugyanazt a terminust különböző módokon is meg lehet határozni.

II. A FIZIKÁBAN HASZNÁLATOS MEGHATÁROZÁSOK

A fizikában bonyolultabb a meghatározások kérdése, mint a matematikában. Ennek több oka van. Így a matematika nyelvének csak két szintje van: a *tárgynyelv* (amelyen az elmélet kijelentéseit írják le) és a *metanyelv* (amelyen a

[1] Д. П. Горский: Проблемы определений в теориях математического естествознания (на примере физических теорий). In: Логика и эмпирическое познание. Редактор: П. В. Тавanец. Издательство »Наука«. Москва, 1972, 169—197.

[2] A szövegben zárójelben írt számok Gorszkij tanulmányának oldalszámaira utalnak.

[3] Pl. Lukasiewicz logikai kalkulusában axiómákkal definiálja az implikációt és a negációt, majd az utóbbiak segítségével a konjunkciót, diszjunkciót, ekvivalenciát.

tárgynyelvet írják le). A fizika nyelvének viszont több szintje van. Így a közvetlen tapasztalatnak a megfigyelés nyelve felel meg („protokoll-sík"). A fizikus a közvetlen tapasztalat tényeit elemezve ún. „absztrakt objektumokhoz" jut, amilyen pl. a *hosszúság*, a *térfogat* stb. Ekkor a „megfigyelt konstruktumok nyelvét" alkalmazzák. Az absztrakt objektumok mennyiségi elemzése szükségessé teszi a nyelv kiegészítését logikai-matematikai terminusokkal. Az eddig említett nyelveket gyakran „az empirikus szint nyelvének" nevezik. Erre van szükség a fizika *empirikus* törvényeinek a leírásához. (172—173.) Ezután megkezdődik a *fizikai elmélet* kidolgozása. Ennek során olyan új fogalmakat kell megalkotni, mint pl. a „tehetetlenség", az „ideális gáz", az „anyagi pont", az „abszolút szilárd test", az „atom" stb. Ezek a fogalmak a fizika nyelvének egyszerűsítését teszik lehetővé. Ezeknek heurisztikus, didaktikai jelentőségük van. A fizika így létrejött nyelvét *Gorszkij* a „teoretikus szint nyelvének" nevezi. (173.)

A fizikai kutatás és a megfelelő fizikai nyelv különböző szintjein más-más szintű meghatározások lépnek fel. E tekintetben Gorszkij — *P. Caws* nyomán[4] a következőkre mutat rá: a) A fizikai kutatás *első* szintjén *osztenzív* és *példálózó* meghatározásokat is felhasználnak. (Pl. Kérdés: „Mi a Zeeman-effektus?" Válasz: „Tekintsen rá a spektrométernek erre a sárga vonalára, majd figyelje meg, mi történik, amikor az elektromágnest bekapcsolom. Ez a Zeeman-effektus.") b) A *második* szinten a *deskriptív* és a *konnotatív*, főként pedig a *nem-* és a *fajfogalmon* alapuló, valamint az *absztrakció* útján történő és az *operacionális* meghatározásokat alkalmazzák. c) A *harmadik* szinten kidolgozzák a rendszer logikai-matematikai apparátusát. Ilyenkor széles körben alkalmaznak *nominális* meghatározásokat (új jelek bevezetését hosszabb jelsorok rövidítésére). d) A *negyedik* szinten történik a (materialista) logikai kalkulus kidolgozása, mely a vizsgált objektumokról szóló ismereteinket egységes rendszerbe foglalja, amelynek keretei között az elmélet alapfeltevéseiből deduktív logikai konklúzióként adódhatnak egyes empirikusan megismert viszonyok. e) Az *ötödik* szinten (áttérés az empirikus szintről az elméletire) már meg nem figyelhető objektumokkal (pl. modellobjektumokkal) van dolgunk. Ezeket *norminális-szemantikai* meghatározásokkal definiálják. f) A *hatodik* szinten *konstitutív* meghatározásokat alkalmaznak az elméletalkotás céljára.

A mai kvantumfizikában különösen bonyolult a meghatározások problémája, mert az elmélet meg nem figyelhető objektumok létezését tételezi fel a mikrovilágban, mert a megfigyelést mindig eszközök közvetítik, mert a mikrovilág objektumai nem rendelkeznek a makrovilág objektumainak állandóságával.

A fentiek folytán a meghatározások a fizikában alapvetően különböznek a matematikai meghatározásoktól. A matematikában a meghatározások alapján megengedett a *Dm* helyettesítése a *Ds*-el. (Minthogy: *Dm=Ds*.) A fizikában többről van szó. Így nemcsak arról, hogy bonyolult fogalmakat meghatározás segítségével egyszerűbbekre redukálunk, hanem arról is, hogy a meghatározás tárgyát mérnünk kell, a méréssel pedig a kérdéses fogalmat visszavezetjük valamely megfigyelt objektum — *számmal* kifejezhető — sajátosságaira. (177.) „Ha a fizikus — írja Gorszkij — nem operálna olyan meghatározásokkal, amelyek biztosítják az elmélet és a tapasztalat szilárd kapcsolatát, akkor az elmélet — fejlődésének bizonyos szakaszán — azt kockáztatná, hogy... a metafizikai spekulációk útjára lép." (177.) Ezért új fizikai mennyiségek meghatározásait úgy

[4] P. Caws: The Function of Definition in Science; „Philosophy of Science", 1959/VII.

kell felépíteni, hogy a jelenség mérésének eredményei egyezzenek a számítások eredményeivel. — Gorszkij a továbbiakban kizárólag a *mérések* és a *számítások* eredményein alapuló fizikai meghatározásokkal foglalkozik.

III. BRIDGMAN KONCEPCIÓJA AZ OPERACIONÁLIS MEGHATÁROZÁSOKRÓL

A természettudományok logikájába *Bridgman* vezette be az *operacionális meghatározások* fogalmát.[5] A meghatározásoknak ezt a típusát a *hosszúság* fogalmán mutatta be. Egy tárgy hosszúságát különböző mérési eljárásokkal állapítjuk meg. Más-más mérési eljárást igényel egy mozdulatlan merev test vagy egy mozgó test hosszának a mérése. A mérési eljárás rendkívül bonyolódik, ha nagy sebességgel mozgó tárgy hosszát kell megmérnünk. Ennek a bonyolult feladatnak a megoldását egyszerűbbre — a nyugvó test hosszának a mérésére — igyekszünk visszavezetni. (Ezt az utat követte *Einstein* is. Ő azonban megállapította, hogy a tárgy hosszúsága sebességének a függvénye.) — Ismét más mérési eljárást alkalmazunk pl. nagy földterületek hosszának mérésénél: ún. optikai eljárást (merev mérőrúd vagy mérőszalag helyett) teodolittal és számításokkal. Az optikai mérés eredményei egyeznek a mérőrúddal történő mérés eredményeivel. Ezért földi feltételek között nem kell más nevet adnunk az optikai eszközökkel mért hosszúságnak, mint a mérőszalaggal mért hosszúságnak. Ha azonban optikai úton kozmikus távolságokat mérünk, a helyzet alapvetően megváltozik: ekkor a hosszúság *optikai jellegűvé* válik. (Kétséges, hogy az kielégítő módon leírható-e *Eukleidész* geometriájával.) Ezért — hangsúlyozza Bridgman — ilyen kijelentések: „két égitest távolsága 5 fényév" és „1 m 70 cm magas vagyok" — a hosszúság eltérő fogalmain alapulnak. — A mikrovilágban a helyzet ismét megváltozik. Milyen értelmet tulajdoníthatunk pl. annak, hogy az elektron átmérője 10^{-13} cm? A hosszúság ekkor olyan számmá változik, amelyet elektrodinamikai egyenletekből nyerünk, behelyettesítve azokba bizonyos kísérleti úton nyert adatokat.

Bridgman — a hosszúság, az idő, a tömeg, az erő stb. fogalmának elemzése alapján — végeredményben *a fizikai mennyiségek azon meghatározásait érti operacionális meghatározásokon, amelyek az előbbiekre vonatkozó specifikus kísérleti-mérési operációkat írják le.*[6] Ezek a meghatározások tehát nem kapcsolatosak gondolati (számítási) operációkkal. (Az utóbbiak az ún. „papír-ceruza operációk".)

A fizikában döntő jelentősége van a tapasztalatnak, a kísérletnek. Bridgman nem fogad el a priori elveket. Természetesnek tartja azt az igényt, hogy cseréljük fel a fogalmak *tulajdonságait leíró* meghatározásokat operacionális meghatározásokkal. Arra a — Gorszkij szerint „túlságosan erős" — következtetésre jut, hogy *egy fogalmon nem értünk többet, mint operációk összességét; a „fogalom" és az „operációk összessége": egymás szinonimái.* Ebből kiindulva lehet kiküszöbölni a fizikából bizonyos értelmetlenségeket, mint amilyen pl. az „abszolút

[5] „The Logic of Modern Physics", New York 1954.

[6] Bridgmannek a meghatározásokra vonatkozó fenti koncepciója azon a filozófiai-metodológiai alapon nyugszik, amelyet ő operacionalizmusnak nevez és amely a neopozitivista filozófia egyik változata. Bridgman beállítottsága azonban pragmatikus és ebben eltér a Bécsi Körtől. — (A pragmatizmusról lásd pl. A. Sz. Bogomolov: „A pragmatizmus", Budapest 1966.)

idő" fogalma.[7] — (Bridgman azonban, ennek ellenére, nem zárja ki a fizikából az elemzés olyan módszereit sem, mint pl. az *extrapoláció*, a *hipotézis*, az *összehasonlítás*.) — Szerinte egy terminus igazi jelentését annak megfigyelésére kell alapítani, amit *végrehajtunk azzal* és nem arra, amit *mondunk róla*.

Gorszkij — Bridgman elméletének bemutatása után — behatóan bírálja azt, megjegyezve, hogy ugyanaz a mozzanat — ti. az elmélet szigorúságára, az egzaktságra törekvés — determinálja a koncepciónak mind a gyenge, mind az erős oldalait. Az elmélet gyengeségeit a következőkben látja:

1. Operacionálisan nem lehet meghatározni a klasszikus fizika valamennyi mennyiségét, nem szólva a mikrofizika mennyiségeiről. Számos fizikai mennyiség meghatározásához a „papír-ceruza operációk" is szükségesek. (182—183.)

2. Egyoldalú Bridgmannek az a megállapítása, hogy a „fogalom" és az „adott mérési operációk összessége": szinonimák, hogy tehát *különböző mérési operációk esetén különböző fogalmakkal van dolgunk*. (184.) Bridgman hajlik arra, hogy eltérő fogalmaknak tekintse pl. az elemi hosszúságok, a kozmikus körülmények között optikai úton mért hosszúságok, vagy az elektron átmérője hosszának a fogalmait. Gorszkij nem vitatja, hogy e hosszúságok azonosságának a bizonyítása bonyolult feladat és hogy ma megoldatlan pl. az elemi hosszúságok és a kozmikus hosszúságok, vagy az elemi hosszúságok és az elektron átmérője hosszának az azonosítása. De — szerinte — Bridgman nem bizonyította ennek az azonosításnak az elvi lehetetlenségét. Ezért, Gorszkij szerint, „a hosszúság különböző fogalmai" helyett megfelelőbb „a hosszúság fogalmának különböző fajairól" beszélni.(185.)

Rámutat Bridgman koncepciójának erős oldalaira is. Ilyenek pl.: Az operacionális meghatározások kapcsolatot biztosítanak az alapvető fizikai mennyiségek és a tapasztalat között.[8] — Továbbá: Számos fizikai mennyiséget nem tudunk közvetlenül megfigyelni (úgy pl., mint egy tárgy formáját, méreteit); vannak fizikai mennyiségek, amelyek csak kísérletek, mérések útján nyilvánulnak meg. Ezért előnyös eljárás az, ha ezeket operacionálisan határozzuk meg.

IV. A KONSTITUTÍV MEGHATÁROZÁSOK A FIZIKÁBAN

Ugyanaz a fizikai objektum több, különböző módon is meghatározható. (Pl. „az erő a mozgás oka", „az erő az, ami semlegesíti a súlyt", „az erő a test eltérésének oka az egyenes vonalú egyenletes mozgástól", „az erő egyenlő tömegszer gyorsulás" stb.) Ezért gyakran be kell bizonyítanunk különböző meghatározások ekvivalenciáját. (186.)

A meghatározások között vannak olyan *mennyiségi meghatározások*, amelyek *nem operacionális meghatározások*. (Ilyen pl. ez: „az erő egyenlő tömegszer gyorsulás".) Ezek az ún. *konstitutív* meghatározások, amelyeknek igen nagy a jelentősége a fizikában.

[7] Nem tudunk olyan eljárást elképzelni, amellyel egy esemény „abszolút idejét" mérni lehetne. — (Bridgman nem tagadja az elméleti modellek jelentőségét a fizikában. De pl. olyan fogalmaknak, mint az „elektromágneses tér" vagy az „atom", nem tulajdoníthatunk fizikai realitást. Ezért ezek a fogalmak, szerinte, kevéssé különböznek pl. a „flogiszton" fogalmától.) (183.)

[8] Bridgman szerint csak azoknak az elméleti konstrukcióknak van fizikai értelme, amelyeket le lehet írni kísérleti-mérési operációkkal.

Tehát a konstitutív meghatározások nem kísérleti-mérési operációk leírásai, hanem azok absztrakciókra, a természeti törvények matematikai leírására támaszkodnak. Egy fizikai mennyiséget (legalább) két másik mennyiség összefüggésével határoznak meg. (Pl. „az erő egyenlő: tömegszer gyorsulás".) Végeredményben *Gorszkij* szerint *egy konstitutív meghatározás nem más, mint azoknak a gondolkodási, formális operációknak a leírása, amelyek lehetővé teszik egy mennyiség jelentésének a meghatározását más mennyiségek jelentésének ismerete alapján.* (189.)

Egy konstitutív meghatározás: ekvivalencia-kijelentés, amely a „két oldalnak" (az alanynak és az állítmánynak) az extenzionális azonosságát állítja. Ez a helyzet pl. az „erő" imént említett meghatározása esetén.

Számos fizikai mennyiséget nemcsak konstitutív úton, hanem operacionálisan is meg lehet határozni. Így pl. az „erőt" — „az erő egyenlő: tömegszer gyorsulás" konstitutív meghatározás mellett — operacionálisan is meg lehet határozni, leírva dinamométerrel történő mérését. Ez azonban nem általános érvényű megállapítás. Távolról sem lehet valamennyi konstitutív meghatározást operacionálisra felcserélni. (Pl. az elektron átmérőjének a hossza csak konstitutíven határozható meg, operacionálisan nem.)

Gyakran arra törekszenek, hogy konstitutív úton is meghatározzák azt, ami operacionálisan meghatározható. Ez általában lehetséges a klasszikus fizikában. Így pl. a sebességet meg lehet határozni operacionálisan (leírva sebességmérővel történő mérését) és konstitutív úton is (s/t útján).

Egy operacionális és az annak megfelelő konstitutív meghatározás akkor ekvivalens, ha a kérdéses objektum fizikai jellemzőinek mért és számított jelentései egyeznek egymással. — Az operacionális és a konstitutív meghatározások szoros kapcsolata biztosítja a fizika termékeny fejlődését.

V. A MENNYISÉGI SZINTETIZÁLÓ MEGHATÁROZÁSOK

Vannak a fizikában olyan objektumok, amelyeknek létezést tulajdonítanak, amelyek azonban közvetlenül nem tapasztalhatók. Ilyenek pl. a molekulák, az atomok, az elemi részecskék. Ezek a modell szerepét töltik be a fizikában. Az ilyen modell-objektumokat meghatározások segítségével vezetik be a tudományba. A megfelelő meghatározásokban a modell-objektum lényeges és specifikus tulajdonságait rögzítik, mégpedig úgy, hogy azok mennyiségi értékelést kapnak. Így pl. amikor meghatározzák az elektront, akkor rögzítik annak lényeges és specifikus tulajdonságait, így az elektron tömegét, töltését, átmérőjét stb. Az ilyen meghatározásokat nevezi Gorszkij *mennyiségi szintetizáló* meghatározásoknak.

Számos pozitivista beállítottságú fizikus nem tulajdonít fizikai realitást az ilyen fizikai objektumoknak. Szerintük az atom, az elemi részecskék, a mezők — nem léteznek valóságosan. Gorszkij nem osztja ezt a nézetet, s így azt sem, hogy a mennyiségi-szintetizáló meghatározásoknak kizárólag nominális jellegük lenne, azokat tehát nem lehetne a denotatív valóságra alkalmazni.

VI. AZ OPERACIONÁLIS MEGHATÁROZÁSOK STÁTUSA

Gorszkij nem osztja Bridgmannek azt a véleményét, hogy a fizikában használatos valamennyi meghatározást vissza lehet, ill. vissza kell vezetni operacionális meghatározásokra. De nem ért egyet azzal a nézettel sem, amely szerint

az operacionális meghatározások egyáltalában nem meghatározások, a fizika valamennyi objektumát tulajdonságainak a leírásával kell meghatározni. (Ez a véleménye pl. *M. Bungénak.*[9] Szerinte még azok is, akik az operacionalizmus józan tételeit elfogadják „nyugodtan túlélik" az operacionális „meghatározások" halálát.) Gorszkij álláspontja az, hogy az operacionális meghatározások eleget tesznek a meghatározásokkal szemben hagyományosan támasztott és *Arisztotelészre* visszanyúló követelményeknek; a fizika objektumai — többnyire — tulajdonságaikkal is és operacionálisan is meghatározhatók.

Nemcsak a fizikai kutatás empirikus, hanem elméleti szintjén is eredményesen lehet felhasználni az operacionális meghatározásokat. Azok — az utóbbi szinten — a helyettesítési szabályok szerepét töltik be, kölcsönös megfeleltetéseket tesznek lehetővé. Szabad teret nyitnak a természet mennyiségi elemzése előtt. Lehetővé teszik az elmélet alkalmazását a gyakorlatra.

Befejezésül a következő megkülönböztetést teszi. Vannak szűkebb értelemben vett operacionális meghatározások, ezek: a) a Bridgman-féle operacionális meghatározások és b) azok, amelyek sajátos kísérleti operációkat írnak le (ilyen pl. az a meghatározás, amely a savakat annak leírásával jellemzi, hogy miként reagál azokra a lakmuszpapír) és vannak tágabb értelemben vett operacionális meghatározások, amelyek közé — a már említetteken felül — célszerű felvenni a konstitutív maghatározásokat.

*

Gorszkij a meghatározás kérdéseit az absztrakció igen magas szintjén és — ugyanakkor — a fizika konkrét összefüggéseinek gazdag anyagára támaszkodva vizsgálja. Rendkívül gondolatébresztők a Bridgmanre vonatkozó kritikai elemzései. Dolgozatának tanulmányozását mindazok hasznosnak fogják megítélni, akik érdeklődnek a meghatározás problémái, a fizikai meghatározások különböző típusai és különösen Bridgman operacionális meghatározásainak helyes értékelése iránt.

[9] М. Бунге: Существуют ли операциональные определения физических понятий? (»Вопросы философии«, 1966/11.)

CONDILLAC ELMÉLETE A NYELVRŐL MINT A GONDOLKODÁS ANALÍZISÉRŐL

KELEMEN JÁNOS

Az alábbi tanulmány egy nagyobb munka része, mely „A lélek és a nyelv" címmel a XVII. és XVIII. sz. nyelvfilozófiai és grammatikai elméleteinek történetét rajzolja meg. E munka célja, hogy azt a paradox következményeiben máig sem teljesen meghaladott tradicionális nyelvkoncepciót rekonstruálja, mely a racionalista és empirista metafizikákhoz kapcsolódik, s melynek középpontjában a gondolkodásnak a nyelvvel szembeni elsődlegességére és a nyelv privát jellegére vonatkozó tételek állnak. Az elemzés tárgyául választott gondolati mezőt egyrészt Descartes és Locke nyelvkoncepciója,* másrészt Rousseau nyelvelmélete határolja. Az e néhány névvel is jellemezhető korszakon belül a kifejezetten filozófiai nyelvelméletek mellett jelentős hely illeti meg az ún. „általános grammatika" körébe tartozó grammatikákat, melyek tradícióját a Port-Royal Grammatikája és Logikája alapította meg. A grammatikusok közül e helyütt is érdemes az enciklopédisták egyik mesterének tartott Du Marsais-t kiemelni, aki a karteziánus racionalizmussal szemben az angol szenzualizmus egyik első meghonosítója volt Franciaországban, s a karteziánus fogantatású grammatikákat jelentősen meghaladó elemzéseivel Condillac törekvéseire is nagy hatást gyakorolt.

A rekonstruálandó gondolati mező legjellegzetesebb képviselői, s a nyelvelmélet területén is hagyományt teremtő kialakítói kétségtelenül Descartes és Locke, míg Rousseau-nak a nyelv eredetéről kialakított elképzelése már közvetlenül mutatja e klasszikus korszak gondolati struktúráját belülről feszítő ellentmondásokat, éles fényt vetve a racionalista-empirista metafizika és a hozzá kapcsolódó „általános grammatika" repedésvonalaira.

Úgy vélem, a XVII. és XVIII. sz. nyelvfilozófiájának elemzése nem egyszerűen a történeti erudíció körébe vág, hanem több tekintetben igen aktuális feladat. Egyrészt a marxizmusnak is válaszolnia kell arra a kihívásra, mely abból adódik, hogy széles polgári tudományos körökben fordulnak vissza — s itt Foucault kifejezését használom — a „klasszikus episztemehez", nem utolsósorban éppen a nyelvelmélet síkján tudatosuló ideológikus ösztönzések hatására (elég Chomskynak a „karteziánus nyelvészetről" kialakított koncepciójára, s a körülötte folyó vitára, illetve a strukturalizmusra gondolnunk). Másrészt olyan feladatról van szó, melynek megoldása a polgári gondolkodás egészének mozgását segít jobban megérteni, hiszen a fundamentális filozófiai problémákra adott válaszok belső ellentmondásait teszik nyilvánvalóvá, s ezek-

*Lásd Kelemen János: A lélek és a nyelv — Descartes: A nyelvprobléma helye a racionalizmus metafizikájában; „Világosság", 1973/8—9. — Az ideák jelei (Locke nyelvelmélete); „Világosság", 1973/12.

nek az ellentmondásoknak köszönhetik létüket a vizsgált nyelvkoncepciók. S mivel a filozófiai gondolkodásnak mint olyannak a marxizmus és a polgári filozófiák vitájában kibontakozó mozgását máig meghatározó hagyománnyal állunk szemben, egy ilyen vizsgálat a tudományok mai szintjén felvetődő problémák pozitív megoldásának is része lehet.

A tradicionális nyelvkoncepció, s a nyelv és a gondolkodás viszonyára vonatkozó tradicionális elmélet rekonstruálásakor érdemes különös figyelemben részesíteni Condillac nézeteit. Nem azért, mintha Condillac minden tekintetben eredetit alkotott volna, vagy része lenne magának a szóban forgó hagyománynak a megteremtésében. Hanem azért, mert az adott gondolati mezőn belül egyáltalán lehetséges elgondolások, melyek egymást keresztező mivoltukban is egy tőről fakadnak, együttesen jelennek meg nála, ezzel hozzájárulva a „klaszszikus episztemé" Rousseau-nál már tetten érhető felbomlásához. Az a sajátos hely, melyet Condillac az újkori nyelvkoncepció elmélyítésében és végső konzekvenciáinak levonásában elfoglal, lehetővé teszi, hogy az alábbi tanulmány a jelzett munka szélesebb összefüggéseiből kiemelve is olvasható legyen.

*

A nyelvről mint a gondolkodás analíziséről szóló elméletet, melyet Du Marsais az „általános grammatikába" bevezetett, metafizikailag Condillac alapozta meg. Ez az elmélet annak az empirista hagyománynak a kiteljesedése, melyet Locke teremtett meg, a szavak és az ideák kapcsolatait, a szavaknak az ideák összefűzésére gyakorolt hatását, és a nyelvek szemantikai síkon is megmutatkozó szerkezeti különbségeit elemezve. Az a locke-i felismerés, hogy a nyelvek nem egyszerűen hangtani állományukban különböznek egymástól, ott van annak a tipikus felvilágosodás kori elgondolásnak gyökerei közt, melynek értelmében minden nyelvnek megvan a maga „géniusza", s mely konceptuális keretet szolgáltatott a nyelvek empirikus sokféleségének értelmezésére.

Condillac az analizist a módszer általános alapelvének tekinti. Mint látni fogjuk, ebben az értelemben mondja azt, hogy a nyelv a gondolkodás analízise. A nyelv így a módszer spontán, természetadta mintája, melynek tudatossá tételével megkapjuk a tudományok vezérelvét, az új igazságok feltárásában és az ismert igazságok kifejtésében egyaránt követendő szabályok példáját. Az analízis egyetlen módszertani alapelvvé tétele természetesen polemikus színezetű: magában foglalja a szintézis, vagyis a descartes-i dedukcionizmus teljes elvetését. Condillac még a matematikusoknak (a „geométereknek") is szemére veti, hogy előnyben részesítik a szintézist, aminek következtében minden esetben elvesztik a „pontosságot" és a „világosságot", amikor „kalkulusaikból kilépve" különböző természetű kutatásokba fognak. A „geometriai szellemet" követő metafizikusokkal szemben Locke az igazi példakép: „Négy híres metafizikusunk van, Descartes, Mallebranche, Leibniz és Locke. Egyedül az utóbbi nem volt geométer, és mennyire felülmúlta a másik hármat!"[1]

Az ideák forrásának és természetének, az „egyszerű" és „összetett" ideák viszonyának kérdésében Condillac nagyjából Locke-ot követi, az innátista metafizikai rendszerek elleni empirista—szenzualista polémiát azonban új vonásokkal gazdagítja. Megmutatja, hogy a karteziánus kétely terméketlen, s éppen valódi célját: téveszméink lerombolását hibázza el. Kételkedhetünk

[1] Condillac: Essai sur l'origine des connoissances humaines; „Oeuvres philosophiques de Condillac", I, Le Roy kiad., Párizs, PUF 1947, 117 (a továbbiakban: „Oeuvres").

ugyanis abban, hogy kétszer kettő négy, vagy abban, hogy az ember eszes állat, de maga ez a kétely csak azáltal lehetséges, illetve pontosan azzal egyértelmű, hogy „rendelkezünk a kettő, a négy, az ember, az állat és az eszes ideáival". „A kétely tehát meghagyja olyannak az ideákat, mint amilyenek: így — mivel tévedéseink onnan származnak, hogy ideáink rosszul vannak megalkotva — nem tudja ezeknek elejét venni."[2] Arról, amit Condillac mondani akar, pontosabban úgy adhatnánk számot, hogy valaminek az állítása és tagadása meghatározott előfeltevéseket foglal magában. Ha kételkedünk, csak felfüggesztjük az állítást és a tagadást, de nem kerülünk ki abból a mezőből, melybe az adott állítás vagy tagadás logikailag illeszkedik.

A téveszmék eloszlatásához az kell, hogy ezeket az előfeltevéseket, illetve — Condillac szerint — magukat a szóban forgó ideákat romboljuk le. Ezt követően vissza kell mennünk eredetükig, vagyis az érzékletekig, hogy a „legegyszerűbb ideákból" újra felépítsük tudásunkat. Condillac hangsúlyozottan megkülönbözteti a maga „legegyszerűbb ideáit" a Descartes-féléktől, ti. „nem az absztrakt fogalmakra" vagy „a filozófusok általános alapelveire" gondol, hanem — mint Locke — azokra a „partikuláris" ideákra, melyek az érzékekben és a reflexióban tárgyszerűen is „legelőször" alakulnak ki.

A tudásnak ez a legegyszerűbb ideákból való újjáépítése a maga egészében analízis. Az analízis ti. nem áll másban, mint abban, hogy „visszahatolunk az ideák eredetéig, kifejtjük keletkezésüket, különbözőképpen összetesszük és szétbontjuk őket, hogy minden oldalról, mely megmutathatja kapcsolataikat, összehasonlítsuk őket".[3]

A Locke-ra való állandó hivatkozás nem jelenti, hogy Condillac bizonyos pontokon ne szakadjon el példaképétől is. Újításai éppen az analízisre és ebből következően a jelek szerepére vonatkozó nézeteiben mutatkoznak meg. Locke — véli Condillac — nem ment eléggé vissza a lélek legelső műveletéig. Ő azonban — miután teljessé tette az értelem vizsgálatát — felfedezte „a jelek abszolút szükségességét és az ideák kapcsolatának elvét".[4]

Ezt a nyilatkozatot komolyan kell vennünk, főleg azért, mert ha más szempontból is, tehát ha nem is kifejezetten nyelvelméleti vonatkozásban vizsgáljuk Condillac munkásságát, akkor sem lehetünk meg a jelek szerepéről alkotott felfogásának elemzése nélkül. Az érzékelés—észlelés és a magasabb lelki műveletek viszonyának Condillac-i koncepciója lényeges változásokon ment át az „Essai sur l'origine des connoissances humaines" és a „Traité des sensations" megírása közt: a változások jórészt annak köszönhetők, hogy módosult a nyelvnek a magasabb lelki tevékenységek (a képzelet, az emlékezet stb.) kialakulásában játszott szerepéről vallott álláspontja. Maupertuis-hez intézett 1752-es levelében maga Condillac is jelzi nézeteinek módosulását, polémikusan fordulva szembe korábbi művének leglényegesebb pontjaival. Maupertuis-t nemcsak az érzéki tárgyak realitására vonatkozó berkeleyánus metafizikai elképzelései miatt bírálja, hanem azért is, mert — mint korábban saját maga — túl nagy szerepet szán a jeleknek a tudati alakzatok konstitutálásában. „Kívánnám, hogy sikerüljön megmutatnia, hogyan függ a szellem haladása a nyelvtől. Kísérletet tettem erre az Emberi értelem eredetéről szóló Értekezésemben, de tévedtem, és túl sokat bíztam a jelekre."[5]

[2] Uo. 112.
[3] Uo. 113.
[4] Uo. 114.
[5] Condillac à Maupertuis, 25 juin 1752; „Oeuvres", II, 536.

Az „Essai" és a „Traité" közötti különbségnek az a lényege, hogy míg az előbbiben az értelmi képességek előfeltételezik a nyelvet, addig az utóbbi szerint az értelem a nyelvtől függetlenül, a nyelv „feltalálását" megelőzően fejlődik ki. A „Traité" azt a kérdésfeltevést viszi végig, hogy egy előzőleg semmilyen ismerettel sem rendelkező, de ugyanakkor minden szükséges szervvel ellátott egyén — illetve a hipotézis szerint egy szobor, melynek egymás után ébresztjük fel érzékszerveit — pusztán érzékei segítségével milyen ideákra és lelki képességekre tehet szert. Az elemzés szerint egyetlen érzékszerv is elegendő minden lényeges szellemi művelet kialakításához: „az értelemnek egyetlen érzékkel annyi képessége van, mint mind az ötnek az egyesítésével".[6] Tehát csupán a szaglás birtokában — s hangsúlyozzuk, minden emberi érintkezésen kívül — képes Condillac szobra arra, hogy figyeljen, emlékezzen, összehasonlítson, ítéletet alkosson, különbségeket tegyen, elképzeljen valamit, vagy hogy „absztrakt ideákat", pl. számfogalmat alkosson. E módszer alkalmazásának — mint ismeretes — Condillac a plágium vádját köszönhette. Nemcsak Buffon előzte meg hasonló gondolat felvetésében, hanem Diderot is, aki a süketnémákról szóló levelében „egyezményes süketnémákon" (muet de convention) javasolja a nyelv kialakulását tanulmányozni. „Az egyezményes néma eszméje — mondja Diderot —, illetve az az eszme, hogy egy embert megfosszunk a beszédtől, felvilágosíthat a nyelv keletkezéséről. Ez az eszme, kissé általánosítva, oda vezetett, hogy úgy fogjam fel az embert, mint annyi egymástól elválasztott és megkülönböztetett lényt, ahány érzéke csak van."[7] Condillac a vád ellen védekezni kényszerült. Egyrészt azt hozta fel, hogy már Diderot 1751-ben kinyomtatott levele előtt foglalkozott — bizonyos mademoiselle Ferrand sugallatára — a szobor gondolatával, másrészt azt, hogy bár mindketten „többé-kevésbé ugyanazt a tárgyat" vizsgálták, más-más eredményre jutottak.[8] Mindkét hivatkozási szempont jogos. Az első arra vonatkozik, hogy nem olyan elgondolásról van szó, melynek felvetése önmagában bárkinek elsőbbséget, tulajdonjogot biztosítana, hanem egy olyan általános elképzelésről, mely a „levegőben lógott", s szervesen következett a kor minden filozófusa számára közös episztemológiai előfeltevésekből. Sőt, Condillac tovább is mehetett volna. Hivatkozhatott volna arra, hogy már az „Essai"-ben is találhatók olyan passzusok, melyek a szobor-hipotézis szemléletmódjának felelnek meg. Az „Essai" alapgondolatával ellentétben, melynek értelmében a magasabb értelmi képességek a nyelv nélkül nem jöhetnének létre, e passzusok tartalmazzák már annak az embernek a fikcióját, aki a nyelv elsajátítását megelőzően az „ész tökéletes használatáról" tanúskodik, mivel első pillanattól kezdve kifejlett érzékekkel jött világra. Condillac azt ajánlja, hogy — amennyiben meg akarjuk érteni a tudás mibenlétét — képzeljük magunkat ennek az embernek a helyébe. „Egy ember, akit Isten érett vérmérséklettel és oly fejlett szervekkel teremtene meg, hogy az első pillanatoktól fogva bírna az ész tökéletes használatával, nem ütközne az igazság keresése közben olyan akadályokba, mint mi. Csak olyan mértékben találna ki új jeleket, amilyen mértékben új érzékletei lennének és új reflexiókat alkotna. Első ideáit azok szerint a körülmények szerint kombinálná, amelyekben találná magát, minden kollekciójukat partikuláris nevekkel rögzítené, és amikor két összetett fogalmat akar-

[6] Condillac: Traité des sensations; „Oeuvres", I, 239.

[7] Diderot: Lettre sur les sourds et muets; „Oeuvres Completes de Diderot", I, Assezat kiad., Párizs, Garnier, 1875, 357.

[8] Condillac: Réponse à une reproche; „Oeuvres", I, 318.

na összehasonlítani ezeket könnyen elemezhetné, mivel nem esne nehezére azokra az egyszerű ideákra való visszavezetésük, amelyekből megalkotta azokat. Így csak azután képzelne el szavakat, miután ideákat alkotott magának, fogalmai mindig pontosan meghatározottak lennének, és nyelve nem lenne olyan homályosságoknak és kétértelműségeknek kitéve, mint a miénk. Képzeljük tehát magunkat ennek az embernek a helyébe, menjünk át minden olyan körülményen, melyben lennie kell, lássunk vele együtt, érezzük amit érez, alkossuk ugyanazokat a reflexiókat, szerezzük meg ugyanazokat az ideákat, elemezzük őket ugyanazzal a gonddal, fejezzük ki magunkat hasonló jelekkel, csináljunk magunknak — hogy úgy mondjuk — egy teljesen új nyelvet."[9] A „Traité" a későbbiek során ezt a spekulatív programot valósította meg.

Az idézett helyek a condillac-i nyelvelmélet belső szerkezetének és fejlődésének rekonstruálása szempontjából rendkivül jelentősek. Alapot adnak annak — a hagyományos filozófiatörténeti beállítással minden bizonnyal szemben álló — tételnek kimondásához, hogy Condiallacnál kezdettől fogva két nyelvkoncepció áll egymás mellett: egyrészt a nyelvről mint a gondolkodás analíziséről és a gondolkodás konstitutív tényezőjéről szóló elmélet, másrészt az az igen elterjedt, Locke-ig visszamenő felfogás, hogy a nyelv ideáink, észleleteink utólagos rögzítése. Amikor Maupertuis-hez intézett levelében Condillac önbírálatot gyakorolt, lényegében az történik, hogy észreveszi: az első rendkívül modernnek ható változat (mely mellesleg szükségszerűen tartalmazza a nyelv társadalmiságának eszméjét) ellentmondásban van azzal a szenzualista ismeretelmélettel, amely mellett elkötelezte magát. Ez az első változat azoknak az egyre szaporodó megfigyeléseknek volt merész általánosítása, melyek azt mutatták, hogy az emberek vélekedését és tudását nagyban befolyásolja nyelvük. Véleményének egyértelmű kidolgozása azonban magának a „klasszikus episztemológiai struktúrának" a felszámolását jelentette volna. A második változat, melyet a „Traité" vagy a Maupertuis-hez írt levél annyiban képvisel, hogy az ismeretszerzés folyamatának leírásakor egyszerűen eltekint a nyelvtől, mindamellett nem szorítja ki teljesen és véglegesen az elsőt: Condillac „Logiká"-ja és „Grammatiká"-ja[10] nagyrészt megismétli azokat a tételeket, melyek abból az elméletből következnek, hogy a nyelv a gondolkodás analízise.

Az analízis elmélete egyszerre kíván a nyelv természetének (a pszichikus struktúrában elfoglalt helyének) és a nyelv keletkezésének a magyarázata lenni. A nyelvprobléma így történeti dimenzióba kerül, ami magában foglalja a magyarázat deduktív sémájának az induktív sémával való felcserélését. Maga a történeti dimenzió persze csak pszeudo-formában nyílik meg: jobbára annak a megközelítési módnak kiteljesedéséről van szó, melyet Locke „historical plain method"-nak nevezett. Nem válik szét az individuális pszichikus történet és a társadalomtörténet síkja, vagy — ahogy szintén mondhatnánk — a nyelv „onto"- és „filogenezise". Sőt, az előbbire vonatkozó hipotézisek válnak az utóbbira vonatkozó hipotézisek alapjává és elméleti keretévé, ami megfelel a korai polgári gondolkodás általános beállítottságának, annak a magyarázó modellnek, melyet Locke-tól kezdve Maupertuis-n át Ch. de Brosses-ig és Court de Gébelinig különböző típusú nyelvelméleti spekulációkban figyelhetünk meg. Pontosan ebben kereshetjük annak a gyökerét, hogy az analízis-elmélet — melyről ismételjük meg: túlmutat a maga korán — nemcsak a szenzualista

[9] Condillac: Essai; „Oeuvres", I, 111.
[10] Condillac: Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, II—V; „Oeuvres", I.

ismeretelmélettel való ellentéte, hanem belső következetlenségei miatt is csak bizonyos határok között jelenthetett előrelépést a nyelv természetének megértésében.

Mivel a felvilágosodás empirista beállítottsága a nyelv természetének kérdését (ahogyan az ideák természetének a problémáját is) a genezis oldaláról igyekszik megválaszolni, rá kell mutatni: az alapvető nehézség abban rejlik, hogy miként jöhetett létre a nyelv a természetből. Condillac az első, aki összefüggő elméletté kovácsolja azt a nézetet, hogy a nyelv — a maga kezdeti formáiban — a természet műve. Ez nemcsak az isteni közreműködés kizárását jelenti, hanem annak a naiv — Locke által is vallott — elképzelésnek tagadását, hogy kész ideáinkat szándékosan és egyedi aktus eredményeként kapcsoljuk össze jelekkel. A természeti elv emellett a karteziánus racionalizmus igen konkrét formában való meghaladását is magában rejti. Ha Descartes-nál a nyelv csak a tisztán racionális gondolattartalmak, és hangsúlyozottan nem a szenvedélyek kifejezéseként a lélek ismérve (hiszen ez a szint az állatoknál is megvan), akkor Condillacnál, s főleg Rousseau-nál, éppen a szenvedélyek vezérlik a nyelv első lépéseit. Természet és szenvedélyek, íme a nyelvgenezis elméletének két egymást támogató pillére. Összefüggésük különösen Rousseau-nál figyelhető meg, amikor kijelenti, hogy „a beszéd — lévén az első társadalmi intézmény — csupán természeti okoknak köszönheti alakját"[11], és hangsúlyozza, hogy „a szenvedélyek ragadták ki az első hangokat".[12]

A nyelv, pontosabban: a hangnyelv — kiegészítés, s minden további fejlődése egy kiegészítő elemnek a belépését jelenti. A kiegészítő elemnek a beépülése a természetes és a mesterséges közti újabb szakadást, a megkettőződések láncolatát hozza magával.

Condillacnál a „kiegészítés" gondolata úgy jelenik meg, hogy felméri: a gesztusok a szemhez szólnak, s ezért szükség van a hangokra, a kiáltásokra, melyek rájuk irányítják a figyelmet. Mint Rousseau is írja: „a látható jelek pontosabban utánoznak, de az érdeklődést a hangok jobban felcsigázzák".[13]

A kiáltások a természet „akcentusai", s a bennük levő érzelmektől függően variálódnak. Természetességük lényeges mozzanata, hogy artikulálatlanok, mert a szájüregben képződnek, az ajkak és a nyelv közreműködése nélkül, s így minden ember számára közösek. Az ajkak és a nyelv már különbözőképpen módosítják a hangot, az artikuláció megjelenése tehát meg fogja bontani az emberi nyelv egységét.

Amit a természet adományának tekinthetünk, az tehát nem más, mint a gesztusok és a nekik alárendelt hangok kombinációja. Ezt minden ember megérti, mert egyedül az emberi test felépítésének sajátosságai határozzák meg. De már e természeti alapokon belül is megvan a mesterséges elem megjelenésének, a mesterséges jelek létrejöttének lehetősége. Amit Condillac úgy magyaráz, hogy a természet — épp azáltal, hogy jeleket adott nekünk — elindított azon az úton, hogy a már meglevők mintájára újakat alkossunk.

A condillaci nyelvelmélet logikai helyét és belső szerkezetét már az is tükrözi, hogy az „Essai" mely fejezeteiben, milyen problémákkal összefüggésben kerül sor a nyelv vizsgálatára. Az „Essai" első része „ismereteink anyagával",

[11] Rousseau: Essai sur l'origine des langues; „Oeuvres Completes", III, Párizs, Firmir—Didot MDCCCLXXVI, 495 (a továbbiakban: „Oeuvres").
[12] Uo. 497.
[13] Uo. 496.

tehát az „ideákkal", valamint a lélek műveleteivel foglalkozik, a második része pedig teljes egészében a nyelv és a módszer kérdéseivel (ezek — mint jeleztük — azonosak). Ugyanakkor az első részben is szükségesnek tartja Condillac, hogy közbeiktasson egy-egy olyan fejezetet, mely megvilágítja a jelek szerepét részint a „lélek műveleteinek" (a képzeletnek, a figyelemnek és az emlékezetnek), részint az ideáknak a kialakulásában. Ez önmagában különbséget jelent Locke álláspontjával szemben, aki csupán az „Értekezés az emberi értelemről" harmadik könyvében beszél a szavakról, ezzel is kifejezésre juttatva, hogy az ideák eredete és kialakulása nyugodtan tárgyalható a nyelv tekintetbevétele nélkül. Szükségszerűen tűnik fel már ezen a ponton is a Locke-nak címzett számos dícsérő és bíráló condillaci megjegyzés egyike, Locke — véli Condillac — példája annak, hogy mily lassan halad előre az emberi szellem: bármennyire is jó ügyet szolgált, bármennyire is felismerte a jelek fontosságát, elegendő volt egy kis figyelmetlenség ahhoz, hogy ne vegye észre, „mennyire szükségesek a jelek a lélek műveleteinek gyakorlásához". A Locke-interpretáció és a Locke-kritika itt hallatlanul világos formát ölt. Mint Condillac észreveszi, Locke „azt feltételezi, hogy a szellem olyan mentális mondatokat alkot, melyekben a szavak közbelépése nélkül kapcsolja össze és választja szét az ideákat". Mindez „igen kevéssé egzakt": pontosan ez az, ami az analízis-elmélet fényében nem megy. Az idézett észrevétel a karteziánusokra és Malebranche követőire is vonatkozik, akikre Condillac szigorú következetességgel terjeszti ki a kritikát: „Hogyan lehet a jelek szükségességét feltenni, ha azt gondoljuk Descartes-tal, hogy az ideák velünk születtek, vagy Malebranche-sal, hogy mindent Istenben látunk?"[14]

A lélek műveleteinek magyarázata egy általános szemiotikai, illetve jeltipológiai keretbe illeszkedik. A természetes és intézményes jelek implicite Descartes-nál is meglevő megkülönböztetését Condillac árnyaltabb formában fogadja el, funkcióikat és a köztük levő viszonyt pedig egészen más megvilágításba helyezi. Három jeltípusról beszél: „véletlen" „természetes" és „intézményes" jelekről. Az első csoportot azok a tárgyak alkotják, melyek alkalomszerűen, egy meghatározott helyzetben kapcsolódnak valamelyik ideánkhoz, oly módon, hogy ennek az asszociációnak a hatására képesek ezt felidézni. A második csoportba az érzelmeket: a fájdalmat, örömöt, félelmet stb. kifejező kiáltások tartoznak. Az „intézményes jelek" pedig azok, melyeket „magunk választottunk", melyek tehát „önkényes" kapcsolatban vannak ideáinkkal.

A jelek három típusa hierarchikusan épül egymásra, annak megfelelően, hogy egyre magasabb rendű lelki műveleteket tesznek lehetővé. Az intézményes jelek nélkül is lehetséges már a képzelet és az emlékezet „valamilyen" gyakorlása, hiszen egy „alkalomszerű" jel, vagyis egy olyan tárgy megjelenése, melyhez valamelyik észleletünk előzően hozzákapcsolódott, képes ezt az észleletet felidézni. Ekkor azonban külső és véletlen körülményektől függ lelki tevékenységünk: „a képzelet gyakorlása nem áll az ember hatalmában".[15] A kiáltások először nem is jelek, mert észleleteinknek nem kiváltói, hanem következményei. Ha egy érzelem és egy kiáltás kapcsolata állandósul, akkor létrejön a jelviszony, de mind a szóban forgó érzelem, mind a megfelelő jel külső hatásra jelenik meg, s ez ismét nem ad alkalmat arra, hogy magunk rendelkezzünk velük, hogy tehát „hatalmunk" legyen a lelki tevékenységek felett. Mivel az emlékezet nem

[14] Condillac: „Oeuvres", I, 48.
[15] Uo. 19.

más, mint „az a képesség, hogy ideáink jeleit felidézzük", a szó igazi értelmében vett emlékezetet, s az összes olyan tudati aktust, mely az emlékeket magában foglalja, az intézményes jelek teszik lehetővé, a jeleknek az a típusa, mellyel a külső feltételektől függetlenül rendelkezünk. Ez azt jelenti, hogy *a gondolkodásnak a nyelv a feltétele.*

A mondottakból következik az emberi léleknek az állatival szembeni fölénye. Condillac az „Essai"-ban megismétli azt a descartes-i és locke-i gondolatot, hogy az ember és az állat közti különbségnek a nyelv a mércéje, s hogy a nyelv megléte vagy hiánya nem a testi szervek berendezésétől függ: egyrészt nincs az állatok hatalmában, „hogy ideáikat önkényes jelekhez kapcsolják, másrészt bizonyosnak tűnik, hogy az erre való képtelenség nem egyedül a szervezetből származik. Testük nem alkalmas-e ugyanúgy a gesztus-nyelvre, mint a miénk? Többségüknek nincs-e meg mindaz, ami a hangok artikulálására szükséges? Ha képesek lennének ugyanazokra a műveletekre, mint mi, miért nem adják tehát ennek bizonyosságát?"[16] Ezek szerint Condillac sem megy tovább a nyelv meglétének vagy hiányának, mint végső adottságnak a rögzítésén, nem keresi az ember és az állat közti különbség mélyebben fekvő okait. Ami természetes, hiszen hiányzik ehhez a munkáról és a termelésről alkotott történelemfilozófiai koncepció. Ennek hiánya érződik akkor is, amikor a „Traité des animaux"-ban az állatok természetéről, illetve az állat és ember közötti különbségről árnyaltabb koncepciót igyekszik kidolgozni, melynek az a lényege, hogy az állatok bizonyos korlátozott értelemben rendelkeznek *nyelv*vel (langage), míg az embernek a *beszéd* (parole) adománya adatott meg. A különbség elemzése így az *állati kommunikáció* és az *emberi kommunikáció* összehasonlításának síkjára tevődik át. Egy-egy állatfaj egyedei ezek szerint kommunikálnak egymás közt. Mivel azonban csak annyi ismeretre tesznek szert, amennyit minden egyed képes külön-külön megszerezni, kis mértékben „járulnak hozzá egymás kölcsönös tökéletesítéséhez".[17] Az állatok azért teszik mindig ugyanazt és ugyanolyan módon, mert az adott fajon belül minden egyed ugyanazoknak a szükségleteknek engedelmeskedik: „együtt élnek, de majdnem mindig külön gondolkodnak". Ezzel szemben az emberek mindent a beszédnek köszönhetnek: az egyének a beszéd segítségével sajátítják el ismereteiket, sőt érzelmeiket is, ez az alapja kölcsönös tökéletesedésüknek, a szellem fejlődésének. Mindent azoktól kapnak, akiknek megadatott a beszéd: „lelkük összes szokásukkal együtt belénk hatol, tőlük vannak gondolataink".[18] E kitűnő megállapítások ellenére, melyek tartalmazzák azt a felismerést is, hogy az állati viselkedésben és kommunikációban a biológiai mehatározottságnak van döntő szava, s csak másodlagos szerep jut a tanulásnak, Condillac szkeptikus megnyilatkozásokra kényszerül: kételkedik abban, hogy az állat és az ember jellemzésekor egyáltalán lehetséges-e „homályos", és „képletes" meghatározásoknál többre jutni.

Az adott határon belül Condillac mégis a legvégső pontig jut el: a nyelv (a kommunikáció sajátos emberi eszköze) nemcsak ismérve, hanem feltétele is az emberi léleknek. Locke-nak vagy még inkább Berkeleynek azzal a feltételezésével szemben, hogy nemcsak lehetséges, hanem — amennyiben minden tévedést ki akarunk küszöbölni — szükséges is gondolatainkat a szavaktól „lemezteleníteni", bebizonyítja: ily módon nemcsak a tévedéstől, hanem az igazságtól

[16] Uo. 21.
[17] Condillac: Traité de animaux (1755); „Oeuvres", I, 361.
[18] Uo. 360.

is megszabadulunk — az az ember, akit megfosztanak a jelek minden használatától, „gyengeelméjű". „Ha azt hiszik — írja Condillac, mintha csak Berkeleynek címezné szavait —, hogy szükségtelenek a szavak, tépjék ki őket emlékezetükből, s próbáljanak elmélkedni a polgári és erkölcsi törvényeken, az erényeken és a bűnökön, végül pedig mindenfajta emberi cselekedeten, s el fogják ismerni tévedésüket. Be fogják látni, egyetlen kombináció esetében sem fognak jelekkel rendelkezni ahhoz, hogy meghatározzák az egyszerű ideáknak a számát, melyeket össze akarnak gyűjteni; alig fognak egy lépést tenni anélkül, hogy ne észleljenek mást, mint csupán káoszt. Ugyanolyan zavarban lesznek, mint az a valaki, aki úgy akarna számolni, hogy többször mondja: egy, egy, egy, s aki nem kíván minden kollekcióhoz jeleket képzelni. Ez az ember soha nem alkotna ideát magának a húszról, mert semmi sem biztosítaná arról, hogy pontosan megismételte minden egységét." Az ebből adódó egyetlen konklúziót — azt tehát, hogy jelek nélkül nem tudnánk gondolkodni — Condillac világosan és egyértelműen ki is mondja: „. . . .ahhoz, hogy legyenek ideáink, melyekre reflektálni tudjunk, jeleket szükséges elképzelnünk, melyek az egyszerű ideák különböző kollekciói közti kapcsolatot szolgálják, s fogalmaink csak annyiban pontosak, amennyiben rendre feltaláltuk a jeleket, melyeknek rögzíteniük kell őket".[19]

A gondolkodás és a lélek nyelvi feltételezettsége egyik alapvető formája az egyéni pszichikum társadalmi feltételezettségének. Azt mondhatnánk, ennek az összefüggésnek egyik eszmetörténeti bizonyítéka, hogy a gondolkodás és a nyelv belső kapcsolatának feltételezése még a hagyományos polgári gondolkodás individualizmusának keretei közt is *maga után vonta* a magába zárt individuum, a minden tekintetben autonóm lélek fikciójának bizonyos mértékű feladását. Condillac különböző megfigyelések alapján azt is igyekszik igazolni, hogy a jelek — s így az ideák — csak az emberek kölcsönös érintkezésében alakulhatnak ki. Hivatkozik pl. egy született süketnéma, egy huszonhárom éves chartres-i ifjú 1703-ban közzétett esetére, akinek érzékszervei váratlanul rendbejöttek, s ezt követően úgy számolt be előző állapotáról, hogy „tisztán állati életet folytatott, s teljes egészében a jelenlevő érzéki tárgyak foglalkoztatták".[20] Idézi egy Litvániában talált tízéves gyermek példáját is, mely egyébként emlékeztet a XVIII. sz. óta állandóan szóba kerülő „farkas gyerekek" problémájára. A litvániai gyermek — aki medvék közt nevelkedett — „semmi jelét sem adta az észnek, négykézláb járt, nem volt semmilyen nyelve, s úgy képezte a hangokat, hogy semmiben sem hasonlítottak egy ember hangjára". Miután lassacskán megtanult beszélni, s korábbi állapotáról kérdezték, erre nem emlékezett jobban, mint ahogy mi emlékszünk arra, ami a bölcsőben történt velünk".[21] Szükség telen figyelmeztetnünk, hogy a hasonló esetek értelmezésében a modern tudományoknak is mennyire óvatosan kell eljárniuk (hogy mást ne is említsünk, olyan kérdésekről van itt szó, melyeket nem lehet tisztán induktív úton eldönteni: mint Lévi-Strauss is megmutatta, a szociális antropológia vajmi kevésre jut csupán az induktív módszer segítségével).[22] A Condillac által felhozott tények természetesen ellenőrizhetetlenek, s interpretációjuk fölöttébb naiv. Ez azonban nem változtat annak a megállapításnak *logikai* helyességén,

[19] Condillac: „Oeuvres", I, 43.
[20] Uo. 44.
[21] Uo. 46.
[22] Claude Lévi-Strauss: Le champ de l'anthropologie; „Anthropologie structurale deux", Párizs, Plon 1973, 30.

melyet Condillac a chartres-i ifjúról szóló beszámolóból idéz: „az emberek ideáinak legnagyobb alapja kölcsönös érintkezésükben van"[23], s melyet ő maga így fogalmaz meg: „Mivel az emberek csak annyiban alkothatnak jeleket maguknak, amennyiben együtt élnek, ennek az a következménye, hogy amikor szellemük formálódni kezd, ideáik alapja egyedül kölcsönös érintkezésükben található."[24]

A magasabb lelki képességeknek a nyelvhez és a társadalmi együttéléshez való kapcsolása az idea-terminus jelentésében is változást hoz, szűkiti a racionalizmus és az empirizmus metafizikájában hozzátapadt homályosságot. A karteziánusok és locke-iánusok — az idea-terminus mindent magába foglaló értelmezésére támaszkodva, mely együtt járt a lelki jelenségeket differenciálatlanul összemosó fejtegetésekkel — az előző tétellel szemben azt hozhatnák fel, hogy már az emberekkel való kapcsolatot megelőzően is vannak ideáink, mert vannak észleleteink. Condillac természetesen nem mondhatja erre, hogy ilyen esetben még észlelni is másképpen észlelnénk. Megjegyzi azonban, hogy „azok az észleletek, melyek sohasem voltak a reflexió tárgyai, tulajdonképpen nem ideák. Ezek csak a lélekbe nyomott impressziók, melyeknek ahhoz, hogy ideák legyenek, hiányzik, hogy képmásoknak tekintsék őket."[25] Az „idea" reflektált észlelet, az érzéki anyag tudatosítása: Condillac tehát a fogalmi gondolkodás szintjére alkalmazza a terminust. Figyelemre méltó, hogy a „Traité"-ben, ahol — mint szóltunk róla — megváltozik a condillaci nyelvkoncepció, visszatér az „idea" hagyományos, differenciálatlan és tág jelentése is.

A nyelv és a gondolkodás szükségszerű kapcsolatának elismerésében Locke-ot többek között nyelvkritikája is akadályozta. A nyelvvel való visszaélésekről szóló tanítása és a helyes gondolkodás lehetőségének megmentésére irányuló ezzel egyidejű elméleti igény szintén sarkallhatta arra, hogy az ideák megalkotásának folyamatát a nyelv nélkül is elképzelhetőnek gondolja. Condillac ebben a kérdésben szembefordul példaképével, de ez nem jelenti, hogy elveti nyelvkritikáját. Az, hogy „a szellemi műveletek többé-kevésbé a jelek használatának arányában fejlődnek", egyben komoly nehézség forrása: „ha szellemünk csak jelek segítségével rögzíti ideáit, fennáll a veszély, hogy következtetéseink csak szavakon fordulnak meg", ami pedig számtalan tévedést okozhat.[26] A gyógymódra azonban nem a nyelv kiküszöbölhetősége, hanem a matematika példája ad biztosítékot. Az „Essai"-nek a matematika pontosságára vonatkozó megjegyzése, mely a matematikát a nyelv bajaira való orvosságnak tűnteti fel, már tartalmazza azt a gondolatot, hogy a matematika — s általában a „tökéletes tudomány" — nem más, mint jól formált nyelv: ezt fogja már címében is kifejezni Condillac késői műve, „A számolás nyelve".[27]

Condillac jeltipológiájából, melynek kifejtésére a magasabb lelki műveletek tárgyalásakor kerül sor, önmagában még nem derül ki, hogy a nyelv szemiotikájának vonatkozásában is fontos újításokat és előremutató belátásokat tartalmaz. Mint láttuk, az intézményes jeleket első megközelítésben egyszerűen úgy határozza meg, hogy „önkényes" kapcsolatban vannak ideáinkkal. Ezt a hagyományos meghatározást azonban „Grammatikájá"-ban tovább finomítja, meghaladva az intézményes jelek port-royalista felfogását. Ide vonatkozó meg-

[23] Condillac: „Oeuvres", I, 44.
[24] Uo. 47.
[25] Uo.
[26] Uo. 48.
[27] Condillac: La langue des calculs (posztumusz kiadás, 1798); „Oeuvres", II, 419—529.

állapításai — mint E. Benveniste joggal figyelmeztetett rá — a jelek önkényességéről és motiváltságáról folyó mai vitákban is mérvadók lehetnek.[28] Aláhúzza ugyanis, hogy az intézményes jelek, vagy — a „Grammatiká"-ban használt terminussal élve — a „mesterséges jelek" bizonyos értelemben nem önkényesek. Az „önkényesség" az ok és megalapozottság nélküli választást foglalja magában, ami kizárja a megértést. A mesterséges jeleket viszont oly módon alkotjuk meg, hogy kiválasztásuk az észen alapul. „Úgy kell elképzelnünk őket, hogy az értelem elő legyen készítve a már ismert jelek által."[29] Új jeleket tehát a már ismert jelek mintájára, *analógiájára* alkotunk, s ez nem más, mint annak kimondása, hogy jeleink motiváltak. A motiváltság nem a jel és a megjelölt tárgy közötti „természetes" szükségszerű kapcsolatot jelenti, hanem a nyelv saját törvényeinek való engedelmeskedést. Abban, hogy az abszolút fizikai szükségszerűség és az önkényesség hagyományos alternatívájával szemben új megoldást tudott találni, Condillacot nyilván segítette az a nézete, hogy a nyelv az emberek együttélésében, „kölcsönös érintkezésében" gyökerezik. Ily módon — ha még elégtelenül is konceptualizálva — új dimenzió nyílik a nyelv vizsgálatában: a jelek *inherens* társadalmiságának dimenziója. Az idézett eszmefuttatástól nem áll messze a nyelv privát voltának a cáfolata sem: az a kijelentés, hogy az új jelek *elő vannak készítve* a már ismert jelek által, persze pontosításra szorul, de a XX. század nyelvfilozófusának megfogalmazása ugyanannak az ösvénynek a folytatását jelenti. A condillaci gondolat úgy fejleszthető tovább, hogy az új jelek *bevezetésének* és *használatának módját* szabják meg a nyelv implicit szabályai. Egy nyelv grammatikája „előre látja" azokat az üres helyeket, melyeket a jelek *egyáltalán* elfoglalhatnak. Ebben az értelemben nincs önkényesség a nyelvben.

Itt kanyarodunk vissza ahhoz a kiinduló problémához, mely — mint jeleztük — az egész condillaci, majd pedig a rousseau-i nyelvkoncepciónak is középpontjában áll. Honnan vannak a „már ismert" jelek? A természetes jelekből milyen úton-módon jönnek létre az intézményes jelek, hogyan jön létre a nyelv?

Az a korábbi kijelentésünk, hogy Condillac összefüggő elméletté kovácsolja a nyelvnek a természetből való eredeztetését, magyarázatra szorul. Verbálisan ugyanis nem tagadja a bibliai hipotézis jogosultságát: „Ádám és Éva nem a tapasztalatnak köszönhették lelkük műveleteinek gyakorlását. Isten kezéből kikerülve, egy rendkívüli segítség révén abban az állapotban találták magukat, hogy gondolkodtak és közölték gondolataikat." Az tehát, hogy a nyelv Isten ajándéka, *történetileg* igaz. Condillacnak azonban nem ez a problémája. Bár tényszerűen isteni ajándék a nyelv, szerinte *létrejöhetett volna* természeti úton is, s ennek *lehetőségét* kell a filozófiának megmutatnia. Mivel ezt a lehetőséget elemzi, a teológiai magyarázatot ki lehet emelni rendszeréből, anélkül, hogy annak logikája megtörne. „De feltételezem, hogy kevéssel az Özönvíz után két gyermek — az egyik és másik nemből — szétszórodott a pusztaságban, mielőtt bármely jel használatát megismerte volna . . . Ki tudja, nincs-e olyan nép, mely ne egy ilyen eseménynek köszönhetné eredetét? Engedtessék meg, hogy ezt feltegyem: ekkor az a kérdés, hogy ez a születő nemzet miképp alkotott egy nyelvet?"[30] E kérdés egy csapásra megváltoztatja a probléma egész szerkezetét,

[28] E. Benveniste: Nature de signe linguistique; „Problèmes de linguistique générale", Párizs, Gallimard 1966, 49.
[29] Condillac: Cours d'études..., II, Grammaire; „Oeuvres", I, 429.
[30] Condillac: „Oeuvres", I, 60.

áthelyezve annak középpontját az immanencia szférájába. A természeti elvet Condillac tudatosan és programszerűen a *tudományosság* kritériumaként fogalmazza meg. Warburton hasonló gondolatmenetéhez[31] a következő kommentárt fűzi: „Ha feltételezem, hogy két gyermek abban a helyzetben volt, hogy a nyelv egészen legelső jeleit volt szükséges elképzelniük, azért teszem, mert úgy vélem, egy filozófusnak nem elég azt mondania, hogy egy dolog rendkívüli úton jött létre, hanem kötelessége megmagyaráznia, hogy *jöhetett volna* létre természeti eszközökkel."[32]

A nyelv fokozatosan lett azzá, ami — vagyis a gondolkodás analízisévé. Fejlődésének első állomása a gesztus-nyelv, a „langage d'action" volt, melyre az ember pusztán természeti felépítésénél fogva képes. A természettől kapott eszközök elsősorban a vágy, az elutasítás, az érzelmek, a szenvedélyek kifejezésére voltak alkalmasak, az egyedek közötti érintkezésnek mintegy spontán, ösztönös formáját alkották. A pusztában szétszórodott két gyermek — akiről a hipotézisben szó van — már csak egymás megfigyelése révén is hozzászokhatott lassanként ahhoz, hogy ugyanazokhoz a spontán mozdulatokhoz és kiáltásokhoz ugyanazokat az észleleteket társítsa. Ez önmagában maga után vonta azoknak a primitív lelki műveleteknek (az észlelésnek, a figyelemnek, az emlékezet halvány megjelenési formájának) finomodását, melyek már a kiindulópontban, az állati lét szintjén adva voltak. A jelek és a lelki műveletek fejlődése így kölcsönösen hatott egymásra: „A jelek használata lassanként terjesztette ki a lelki műveletek gyakorlását, emezek pedig . . . a jeleket tökéletesítették. Tapasztalatunk bizonyítja, hogy ez a két dolog kölcsönösen segíti egymást."[33] E kölcsönhatás során egyre inkább állandósult bizonyos ideák és bizonyos mozdulatok vagy kiáltások kapcsolata, illetve egyre több mozdulat vagy kiáltás vált valamilyen lelkiállapotnak a jelévé.

Az új jelek képzésének törvénye már a gesztus-nyelvben is az analógia, mely magában a természeti kiindulópontban — a kiindulópont saját logikájánál fogva — létrehozza a természeti és a mesterséges közti szakadást. E folyamat leírásakor Condillac azt a szemiotikai álláspontját érvényesíti, melynek eredményeként elvetette a hagyományos önkényesség-fogalmat. A természeti és a mesterséges viszonyára, melyben a „mesterséges" jelek nem önkényesen, hanem a „természetes" jelek által előkészítve jelennek meg, példa a római komédiások pantomimja. A pantomimjátékosok által használt jelek nem lehettek önkényesek, hisz ebben az esetben a nézők csak akkor érthették volna őket, ha előtanulmányokat folytattak volna, amiről bizonyosan nem volt szó. A komédiások „a természetes jelekből kiindulva, melyeket mindenki megértett, az analógiát választották vezérül azoknak a jeleknek kiválasztásában, melyeket szükséges volt feltalálniuk".[34]

Condillac e fejtegetéseinek általános szemiotikai jelentősége van, de — hadd húzzuk alá — gondolatai művészetszemiotikai szempontból is érdekesek. Valóban jellemző a művészi jelrendszerekre az egységnek és távolságtartásnak az az összefonódottsága, melyet a jel és a kifejezendő tartalom viszonyában az analó-

[31] Warburton: „Essai sur les hiéroglyphes des Egyptien, où l'on voit l'Origine et le Progres du Langage et de l'Ecriture...", Párizs 1744, 48.; Warburton e könyve, melyet „The divine legation of Moses" (1741) c. munkájából fordítottak, a primitív nyelv metaforikus jellegéről szóló tézisével nagy hatást gyakorolt Condillacra és Rousseau-ra.

[32] Condillac: „Oeuvres", I, 60.

[33] Uo. 61.

[34] Condillac: Cours d'études..., II; „Oeuvres", I, 429.

gia létesít. Problémánk szempontjából ugyanakkor az a lényeges, hogy a föntebbiekben tulajdonképpen két gesztus-nyelvről esik szó: „egy természetesről, melynek jeleit a szervek felépítése adja meg, és egy mesterségesről, melynek jeleit az analógia szolgáltatja". Az előbbi igen korlátozott, de az utóbbi „elég kiterjedt ahhoz, hogy az emberi szellem minden elgondolását visszaadja".[35]

Mit jelent konkrétan a természetesnek és a mesterségesnek ez a hasadása, mely az analógia által biztosított egységen és átmeneten belül már a gesztus-nyelvben is megjelenik?

A pusztán természetes nyelv esetében a jelként funkcionáló cselekvés vagy gesztus összetett képet szolgáltat: megjelöli a tárgyat, kifejezi a róla alkotott ítéletet és az általa keltett érzelmet. Ezek a komponensek a cselekvésben egyszerre adottak, mint ahogy elménkben is egyszerre vannak jelen. A gesztus által kifejezett komponenseket egy szempillantás alatt felfoghatjuk, de ahhoz, hogy a gesztust lefordítsuk, hosszú beszédre van szükség.

A természeti és a mesterséges közti különbség így a szimultaneitás és a szukcesszivitás különbségére megy vissza: „a szimultán ideák nyelve az egyedüli természetes nyelv. A szukcesszív ideáké ellenben kezdettől fogva mesterségesek . . ."[36]

Ebből következik, hogy a tisztán természetes gesztus-nyelvnek van egy nagy előnye és egy nagy hátránya. Előnye a gyorsaság, mert erőfeszítés nélkül egyszerre mond ki mindent, míg a beszédben lassan vergődünk ideáról ideára. Hátránya, hogy összemossa azt, ami az artikulált hang-nyelvben megkülönböztetett.

Mivel azonban kezdetektől fogva megvan a gesztus-nyelv mesterségessé válásának a lehetősége, az említett hátrány fokról fokra kiküszöbölődik. Ami azt jelenti, hogy az ember már a gesztusok révén is megtanulja gondolatait elemezni, részekre bontani, mégpedig oly módon, hogy a szimultán mozdulatokat szukcesszív mozdulatokra váltja.

A mozdulatok szukcesszivitása — mely már a gondolkodás analízise — további lépést jelent a tulajdonképpeni mesterséges nyelv kialakulásához, s mintát szolgáltat a gondolkodásnak a hangok általi tagolásában. A hang-nyelv esetében már teljesen az analógia és az analízis birodalmában vagyunk, s ezzel a szukcesszivitásében is, mert „analizálni nem más, mint sorrendben és szukcesszíve megfigyelni".[37]

Olyan birodalom ez, melyben a természet már majdnem mindent „ráhagy" az emberre. Az itt mutatkozó összefüggések felfogásában rejlő ambivalencia miatt Condillacnak mindjárt el kell azt is ismernie, hogy a természet ennek ellenére továbbra is kézen fogja az embert. Hiszen a hang-nyelvben szintén jelen van, s éppen az analógia révén, mely eredetileg a tőle való elrugaszkodás eszköze volt. Az analógia új jelet teremt — olyat, amely nincs meg a természetben —, de a természet mintájára. A nyelv megalkotásának kezdetén az ember egyáltalán nem választhatta meg önkényesen ezt és ezt a szót, hogy ezt és ezt az ideát jelentse. Először is adva voltak az akcentusok, melyek minden artikuláció nélkül képződnek, és ezért minden nyelvben közösek. Az eredeti, minden nyelvben közös természetiséget majd csak az artikulációk bontják meg — az

[35] Condillac: „Oeuvres", I, 429.
[36] Uo. 430.
[37] Uo. 431.

artikuláció a mesterséges jelleget képviseli — de úgy, hogy az első artikulált hangokban az akcentusok megőrződtek. S ahogyan a gesztus-jelek utánozhatták az érzéki képeket, úgy utánozhatták az első szavak is a tárgyak hangjait. A szoros értelemben vett hangutánzáson túl a természet még az olyan analógiákban is a nyelv segítségére siethetett, mint amelyek a hallási, a látási stb. érzékletek között vannak. Így bizonyos hangokat bizonyos színekre lehetett alkalmazni stb. Miután a szavak első készlete ily módon rendelkezésre állott, az analógia segítségével éppúgy lehetett újabb jeleket alkotni, ahogy a gesztusnyelven belül is.

A hangutánzás, majd az analógia révén az ember elég szóval rendelkezett ahhoz, hogy legyőzze azokat az akadályokat, melyek az új tárgyak megnevezésének útjában álltak. Ha olyan tárgyat kívánt megjelölni, melyekben több érzéki minőséget fedezett fel, elég volt egyesítenie azokat a szavakat, melyek ezeket a minőségeket fejezték ki. A nyelv a kombinatorika síkján fejlődött és funkcionált tovább: „az első szavak olyan elemekké váltak, melyekből újakat illesztettek össze: s elegendő volt különbözőképpen kombinálni őket, hogy különböző dolgok sokaságát nevezzék meg".[38]

A nyelv és a gondolkodás viszonya itt elveszti azt az átlátszó egyszerűségét, melyben a grammatikusok olyannyira hittek. A nyelv a gondolkodáshoz képest a reprezentáció egy újabb, sajátos rendjévé szerveződik, melynek megvannak a maga elvei és törvényei. Igaz, a nyelvek rendszere továbbra is a gondolkodás rendszerét mintázza, a nyelvek továbbra is az ideákkal vannak arányban. Sőt, megmarad a nyelvi rendszer univerzalitásának képzete is: „mivel az ideák rendszerének mindenütt ugyanaz az alapja, szükséges, hogy a nyelvek rendszere alapjában véve mindenütt ugyanaz legyen". „Következésképpen — vallja Condillac — minden nyelvnek közös szabályai vannak.[39] Nyelvi univerzálénak tartja pl. azt, hogy minden népnél találunk szavakat a különböző fajok, és a szavak közti kapcsolatok megjelölésére. A nyelvi rendszer és a gondolkodás közti harmónia azonban két különböző alapon szerveződött rend leképzési viszonya. Mindenekelőtt a reprezentáció szimultán összefüggései vetítődnek az idő lineáris rendjére. Nem mintha nem gondolkodnánk időben, vagyis nem az időben követnék egymást gondolataink. De önmagában minden egyes gondolatunk szimultán egység, a reprezentáció elemei egyetlen pillanatban adottak: „szellemünkben minden olyan idea szimultán, mely egy gondolatunkat alkotja . . ." Ha a szellem képes lenne úgy kiejteni az ideákat, ahogy „felfogja őket"[40], minden bizonnyal egyetlen pillanatban tenné azt. Csak azért nem teszi, mert nem teheti. „A gondolkodás egyszerű művelet", „kiejtése szukcesszív művelet" — mondja Sicard abbé, Condillac gondolatát visszhangozva.[41]

A nyelv szukcesszivitásából adódik, hogy a gondolkodást — s a gondolkodás közvetítésével a valóságot — csak egy kombinatorika prizmáján keresztül tükrözi. A nyelv az a gondolkodásnak, s a jelek többi fajtájának, mint ami az algebra a geometriának. Csakis szukcesszív rend mivoltában a gondolkodás elemzése. Foucault interpretációjában: „nem egyszerű tagolás, hanem a rend mélyreható bevezetése a térbe".[42]

[38] Uo. 432.
[39] Uo. 435.
[40] Uo. 436
[41] Abbé Sicard: „Éléments de grammaire générale" (3. kiad., Párizs 1808), II, 113.
[42] Foucault: „Les mots et les Moses", Párizs, Gallimard, 1967, 97.

Condillacnál bizonyos irányban eldőlnek azok az ingadozások, melyeket az általános grammatika a grammatika és a logika viszonyának tárgyában tanúsított. Az eredeti racionalista kiindulópont szerint a grammatika tulajdonképpen logika, és viszont. Sem a Port-Royal, sem követői nem vihették azonban teljesen végig ezt az azonosítást. Az általános grammatika sajátos tárgya végül is nem a gondolkodás, de nem is a nyelv, hanem — mint Foucault helyesen megállapítja — a *beszéd* mint verbális *jelek sorozata*. Innen a szórend problémáinak kiemelkedő fontossága a kor grammatikusainál és filozófusainál.

Míg a reprezentáció és az eredeti nyelv szimultaneitása természetes, addig a verbális jelek sorozata, vagyis a szórend, mint szukcesszív rend: mesterséges. Éppen *ezért*, s nem *ennek ellenére* (mint Foucault engedi sejtetni), nem lehet ugyanaz minden nyelvben. Egyesek a cselekvést jelölő szót a mondat közepére, mások a végére helyezik stb.

Miután nyilvánvalóvá vált, hogy annak, amit az általános grammatika vizsgál, a szukcesszív és kombinatorikus rend a lényege, újabb probléma merül fel. Mi a viszonya ennek a nyelvről nyelvre változó rendnek ahhoz a szükségszerű és univerzális rendhez, melyet a tudomány és az algebra állít fel?

Az eltérés nem a lényeget érinti. A szukcesszivitás és a kombinatorika mindkét rend jellemzője. A nyelvek középen helyezkednek el a szimultán reprezentáció, valamint a tudományok és az algebra: a tökéletes spontaneitás és a tökéletes mesterségesség között. A nyelvek mesterségesek a reprezentációhoz, spontán-természetesek a tudományokhoz képest. A tudományok spontán formáját, a szellem még kontrollálatlan logikáját kell bennük látni. A hangsúly azon van, hogy a *tudományok* spontán formái, tehát végtelenül közelebb állnak az igazi filozófiához, mint a reflektálatlan közvetlenséghez: „a legegyszerűbb melléknév feltalálása — kiált fel a hasonló gondolatkörben mozgó A. Smith — több metafizikát kíván, mint hinnénk".[43]

A mesterségesség, mely először a nyelvek különbözőségét jelenti, a tudományok szintjén visszájára fordul: a tökéletes, és ezért az egyetlen rendet képviseli. Így — bezárva a kört — azonosul a természetessel, legalábbis a természetesnek azzal az aspektusával, hogy szintén univerzális és egyetlen rendet alkot.

Ennek alapján nem tűnik most már ellentmondásnak, hogy a XVIII. században annyit beszéltek a francia nyelv „természetességéről", s hogy a nyelvek tökéletességét — a nyelvekét, melyek *mesterségesek!* — azon mérték, mennyiben képviselik a „*természetes* rendet". Az a „természetes rend", melyre a viták során gondoltak, *per definitionem* nem lehet az analizálatlan gondolkodásé, a szimultán reprezentációé. Éppen ellenkezőleg: a gondolkodás tökéletesen végigvitt analízisének, a szukcesszivitás és a kombinatorika tökéletes és univerzális formájának a rendje, mely már *a* tudomány. Pontosan ebben a szellemben jelenti ki Condillac, hogy „egy jól kifejtett tudomány nem más, mint egy jól megalkotott nyelv".[44] Tudományelméletének tanúsága szerint a szeme előtt lebegő tökéletes nyelv az algebra, mely példázza, hogy „a tudományok haladása egyedül a nyelvek haladásától függ".[45]

A „természetes" és a „mesterséges" közé ékelődik az a mező, melyben kibontakozik „a nyelvek géniusza". E fogalomnak a condillaci nyelvelméletben ját-

[43] A. Smith: Considération sur l'origine et la formation des langue; VL, 313.
[44] Condillac: La langue des calculs; „Oeuvres", II, 420.
[45] Condillac: La logique; „Oeuvres", II, 409.

szott szerepét Rosiello domborította ki.[46] A chomskyánus nyelvészettörténeti koncepcióval vitázva joggal húzta alá, hogy a „nyelvek géniuszának" fogalma, mint a felvilágosodás jellegzetes terméke, szemben áll a racionalizmus univerzalisztikus és innátista szemléletével, konceptuális keretet szolgáltatva a nyelvek empirikus sokféleségének és egyedi jellemvonásainak értelmezéséhez.

Igazság szerint már a condillaci nyelvkoncepció kiinduló gondolata problematikussá teszi a „természetes szórendet". Ha a gondolkodás szimultán és tagolatlan művelet, s csak maga a nyelv visz bele szukcesszív rendet, eleve elesik annak a lehetősége, hogy ideáink között van valamilyen kötelező sorrend, melyet egyes nyelvek mondatai hűen tükröznek, s melytől más nyelvek mondatai elszakadnak.

Condillac nyiltan is szembeszáll a „természetes szórend" koncepciójával, illetve — ami ezzel problématörténetileg egyet jelent — a francia nyelv „természetességének" hiedelmével: „Azzal hízelgünk magunknak, hogy a franciának az antik nyelvekkel szemben megvan az az előnye, hogy a szavakat úgy rendezi el a beszédben, ahogyan az ideák a szellemben maguktól elrendeződnek." Ezzel a tétellel szemben egy teljesen spekulatív és tarthatatlan történeti hipotézisre támaszkodik, melynek értelmében a nyelv először nevekből állt, később pedig, amikor a primitív emberek már mondatokat alkottak, a természetes körülmények azt követelték, hogy először az ige vonzatát, majd az igét mondják ki, és legutoljára tegyék az alanyt. Az viszont, amit ennek alapján megállapít, kevésbé hangzik naivan: „Amit itt természetesnek hívnak, az a nyelvek géniuszától függően szükségszerűen változik."[47]

A nyelvek géniusza a népek jellemével van összefüggésben, ez utóbbit pedig egy természeti és egy történeti tényező, a klíma és a kormányzat határozza meg. Az előbbi azonban csak „egy szükséges feltételt", egy igen tág lehetőségszférát alkot, nem „oka" tehát „a mesterségek és tudományok fejlődésének". Ily módon a történeti tényező lép előtérbe, bár Condillac nem pontosítja a kormányzati formák, a népek jelleme és a nyelvek géniusza közti összefüggésekre vonatkozó gondolatait. Ezt helyette Rousseau fogja majd megtenni. Elemzésében inkább a fordított irányú hatásokra van figyelemmel, azt vizsgálva, hogy a nyelvek géniuszától mennyiben függ a különböző szellemi tevékenységek, a költészet, a tudomány, a filozófia területén a talentumok, a „zsenik" megjelenése. Anélkül, hogy hipotéziseit részletesen tárgyalnánk, megalapozottan mondhatjuk: Condillac a romantika néhány nagy témáját előlegezi. Olyan elgondolásoknak a gyökerei, mint amilyenek a nyelv „Weltbild"-jének, a nyelv által meghatározott világképnek a fogalmában tükröződnek, a felvilágosodásig nyúlnak vissza, ami — mint Rosiello is leszögezi — arra figyelmeztet, hogy a felvilágosodás és a romantika közti összefüggéseket jó néhány kérdésben differenciáltabban kell megrajzolni.[48]

Ha pusztán nyelvelméleti síkon maradunk, szembeötlik, hogy a „nyelvek géniusza" nem merül ki a különböző szórendi megoldásokban. Bár az inverzió körüli viták nagyban hozzájárultak a nyelvek egyedi jellegzetességeinek mint problémának a tudatosításához, és Condillac is az inverziók vizsgálatából indít, végül is szemantikai kritériumok válnak döntővé: „. . . minden nemzet számára természetes, hogy ideáit sajátos géniuszának megfelelően kombinálja, s hogy a

[46] Rosiello: Linguistica Illuminista; „Il Mulino", Bologna 1967, 79—92 (a továbbiakban: Rosiello).
[47] Condillac: „Oeuvres", I, 92.
[48] Rosiello, i. m. 82.

fő ideák bizonyos alapjához különböző mellékideákat fűzzön . . . Ezek a kombinációk, melyekre a hosszú használat jogosít fel, alkotják egy nyelv géniuszát."[49] Locke-nak a nyelvek különbözőségére vonatkozó megállapításai és Du Marsais szemantikájának implikációi találják meg itt — az analizis-koncepció elméleti alapjára helyezve — a maguk fogalmi kifejeződését.

Az egyes nyelvek — melyek ugyanannak a gondolati anyagnak különböző analízisei — két szélső pont által meghatározott skálán helyezhetők el. E skála nem egyszerűen az empirikusan létező nyelveket tartalmazza, hanem meghatározza az egyáltalán *lehetséges* nyelveket. A nyelvek ugyanis — s ez nyilvánvalóan nem empirikusnak, hanem logikailag szükségszerűnek szánt állítás — nem rendelkezhetnek egyszerre ugyanazokkal az előnyökkel; vagy a képzelet serkentésére, vagy az analízisre, a gondolati pontosságra alkalmasak elsősorban. „Az analízis és a képzelet két annyira különböző művelet, hogy rendszerint akadályozzák egymás fejlődését."[50] A francia pl. „konstrukcióinak egyszerűségével és tisztaságával", tehát az analízisre való alkalmasságával tűnik ki, míg az antik nyelvek inverziói a gondolati világosság rovására a képzelet mozgását segítették elő. Innen adódik, hogy a modern filozófia felülmúlja a régit, a modern költők viszont alulmaradnak antik elődeikkel szemben. A nyelveknek ez a logikai tipizálása egyben egy fejlődési sor felvázolását is jelenti, ami nemcsak Vico hasonló elképzeléseivel mutat rokonságot, s nemcsak Rousseau-t vagy Diderot-t befolyásolja, hanem ismét a romantika szemléletmódját előlegezi. A képzelet és az analízis condillaci szembeállítása leginkább a szenvedély és az ész konfliktusának rousseau-i elméletében tér vissza, azzal a különbséggel, hogy míg Condillac egy olyan nyelvnek adja a pálmát, mely a két szélsőpont között középen található, addig Rousseau-nál a másik oldalra, egyértelműen a szenvedélyek javára billen a mérleg. Az a mezsgye, mely Condillacot a nyelvek értékkritériumaiban Rousseau-tól elválasztja, már az egész „klasszikus" episztemológiai struktúra törésvonalát jelzi.

E probléma szálait e helyütt el kell ejtenünk. Amit most szemügyre kell vennünk, az az, hogy az analízis-elmélet hogyan befolyásolja az általános grammatika feladatainak, tudományos-metafizikai státuszának felfogását. A grammatika az a tudomány, „mely az analitikus módszer alapelveit és szabályait tanítja" — mondja Condillac, levonva a következtetést abból a tételből, hogy a nyelvek megannyi analitikus módszert képviselnek, és alátámasztva azt is, amit Foucault-val egyetértésben mondtunk, azt nevezetesen, hogy az általános grammatika tárgya nem maga a nyelv és nem maga a gondolkodás, hanem a beszéd szukcesszív rendje (az analízis — mint láttuk — maga a szukcesszivitás). Ehhez hozzáteszi, hogy van általános és különös grammatika, s az előző „azokat a szabályokat tanítja, melyeket az a módszer minden nyelv számára előírt".[51] Az általános grammatikának ez a meghatározása nem jelenti, hogy Condillac és a XVIII. sz. grammatikusai szerint csak egy általános grammatika van, mely a nyelvek általános törvényszerűségeit vizsgálja. Ellenkezőleg: minden nyelvnek megvan a maga általános grammatikája, mely az illető nyelvet annyiban tárgyalja, amennyiben a gondolkodás analízisének *egyik* módszere. Ha a gondolkodás analízisének különböző útjai lehetségesek, s ha az egyes nyelvek ezek egyikét képviselik, jogos hogy rendelkezzenek a maguk általános grammatiká-

[49] Condillac: „Oeuvres", I, 103.
[50] Uo. 102.
[51] Condillac: Cours d'études..., II; „Oeuvres", I; 443.

jával. Innen fakad az „általános" és a „filozófiai" grammatika egyre érezhetőbbé váló megkülönböztetése. Míg az előbbinek a gondolkodás *egyfajta* analízisével van dolga, addig az utóbbi „az összes nyelv grammatikája".[52] De a „filozófiai grammatika" programjába az is belefér, hogy túl a gondolkodásnak az egyes nyelvek által végrehajtott artikulációján, megállapítsa azt a tökéletes rendet, melyet az univerzális nyelv képviselne.

Visszatérve az univerzális nyelv problémájára, pontosabban arra, hogy mi lehet a helye az univerzális nyelv hagyományos eszméjének a condillaci rendszerben, arra kell felhívni a figyelmet, hogy nincs ellentétben a „nyelvek géniuszának" problematikájával. Egy univerzális nyelv a gondolkodás abszolút végigvitt analízise lenne, ami a gondolkodás és a nyelv teljes és végső egybeesését jelentené, nem abban az értelemben, hogy a nyelv redukálódna a gondolati reprezentáció szimultán egységére, hanem abban az értelemben, hogy a gondolkodás oldódna el az egyidejűség rendjétől, s változna maga is az elemek lineáris és kombinatorikus rendjévé, nyelvévé. Ha tehát — mint láttuk — „egy jól kifejtett tudomány nem más, mint egy jól megalkotott nyelv", akkor azt a Leibnizre emlékeztető tételt is el kell fogadni, hogy „a gondolkodás egész művészete a helyes beszéd művészetére redukálódik", s „beszélni, gondolkodni . . . alapjában véve ugyanaz a dolog".[53] A tudomány, a gondolkodás és a nyelv azonosságát — mint várható — az analízis biztosítja, az analízis teremti meg ugyanis a nyelveket, a mesterségeket és a tudományokat.

A nyelvnek a gondolkodásra gyakorolt konstitutív befolyása, tehát olyan értelmű befolyása, hogy a gondolkodás válik nyelvvé, elemeinek szukcesszív rendjévé, a hang-nyelvek kialakulásától kezdve érvényesülő tendencia, melyet egy univerzális nyelv csak teljessé tenne. A gondolkodást különbözőképpen analizáló nyelveink, és az univerzális nyelv között csak mennyiségi, és nem minőségi különbség lenne. A hang-nyelv konstitutív szerepét Condillac világosan kimondja: „úgy tűnik, hogy ezek a nyelvek, melyek második természetünkké váltak, lelassítják minden képességünk cselekvését. Nem rendelkezünk többé azzal a szempillantással, mely átfogja a dolgok sokaságát, s nem láthatunk másképp, mint ahogy beszélünk, azaz szukcesszíve."[54]

Az a folyamat, mely a vázolt fokozatokat egymásból létrehozza — immár összefoglalva —, a következőképpen írható le. Kezdetben van az abszolút természetes nyelv, mely a gondolatokat még analizálatlanul fejezi ki. Ezt követően a gesztus-nyelv és a hang-nyelv — a természetes analógiákra támaszkodva — végrehajtja a gondolkodás analízisét. Ezen a ponton különböző nyelvek jönnek létre, melyek csak tökéletlenül és különböző mértékben, sajátos géniuszuknak megfelelően teljesítik ezt a feladatot. Végül a tudományok (az algebra) formájában megjelenik a tökéletes nyelv. A nyelv „természetessé" válik abban az értelemben, hogy a természetes rend abszolút hű tükörképe lesz, a gondolkodás pedig „mesterségessé" válik, hiszen ennek a tökéletes nyelvnek a közegében jelenik meg, sőt — mint láttuk — ezzel azonosnak mutatkozik.

A fejlődés e különböző fokozatai a nyelv konstitutív szerepének más és más formáit mutatják. A középső stádiumban — a hang-nyelvek, a köznyelv szintjén — a nyelv a tévedések forrása, míg a fejlődés utolsó állomásán maga az igazság, a helyes gondolkodás. A köznyelv paradoxona, hogy a természetes nyelv-

[52] D. Thiébault: „Grammaire philosophique", I, Párizs 1802, 6.
[53] Condillac: La logique; „Oeuvres", II, 402.
[54] Condillac: Cours d'études..., I; „Oeuvres", I, 430.

ből kiemelkedve lehetővé teszi ugyan a gondolkodás analízisét, de eltéveszti az igazságot. Tehát — az algebrához hasonlóan — az eredeti természetes nyelv is „megfelelőbb" a gondolkodás számára: ahogy távolodunk tőle, úgy szaporodnak hamis vélekedéseink, előítéleteink. A köznyelv tökéletlenségét már az is mutatja, hogy nem egy nyelv létezik. Ebben eleve benne van, hogy itt a mesterséges vagy az intézményes a konvencionálissal jár együtt. A konvencionalitás — s ez ismét csak a köznyelv paradoxona — abból fakad, hogy az intézményes jelek az analógia révén a természetet utánozzák. Az analógiát ugyanis a hasonlóság törvénye irányítja: a dolgok pedig különböző vonatkozásokban hasonlítanak egymásra, így különböző analógiák segítségével ragadhatjuk meg őket, adhatunk számukra jeleket. A legjobb eset az, amikor egy nyelv a maga útját követi, tehát a már egyszer megvalósított analógia logikájat folytatja. Nyelveink azonban hatnak egymásra, máshonnan kölcsönzünk új szavakat, melyekben már nem ismerhetjük fel az analógiát. E keveredés eredménye a teljes zűrzavar. „A jó metafizika — mondja Condillac a vázolt gondolatmenetnek megfelelően — a nyelvek előtt kezdődött" („nyelveken" itt a köznyelvet érti), „és a metafizika akkor lett tudomány, mikor megszűnt jónak lenni."[55]

A „második stádium" szintjén — mint látható — egy Maupertuis-re emlékeztető nyelvkritikával van dolgunk, melynek lényege a nyelv és a metafizika kritikájának összekapcsolása: a „rossz" metafizika a „rossz" nyelvnek, vagyis a köznyelvnek a következménye. (Condillac itt Maupertuis tanítványának mondja magát, akinek könyveit azért ajánlja olvasásra, mert a „világos és precíz" gondolkodás „modelljei".)

A mesterséges jelek annyiban is konstituálják a gondolkodást, hogy bennük gyökereznek a gondolkodás logikai műveletei. A szellem eredeti tevékenységében az ítélés mint szimultán aktus egyszerre észlelés és állítás: az észlelés és az állítás a szellem egy és ugyanazon művelete. Csak a mesterséges jelek használatának köszönhetjük, hogy képesek vagyunk az állítás önálló, az észleléstől elkülönített műveletére, s mondatot tudunk alkotni. Ha nem lennének mesterséges jeleink, „nem lenne módszerünk, következésképpen nem szereznénk ismereteket".[56]

Ezek az állítások — akárcsak Du Marsais-nál — ellentmondanak annak a feltevésnek, hogy a gondolkodás előzetesen létezik a nyelvhez képest. Ha a mesterséges jelek nélkül nem szerezhetnénk ismereteket, s ha még a módszert is ezek szolgáltatják, mindaz, amit gondolkodásnak nevezhetünk, a nyelvtől függ. Ismét látjuk tehát: Condillac felismeri azt a szerepet, melyet a nyelv magában a megismerés folyamatában játszik.

Az egyéni pszichikus tevékenységeknek az az abszolutizálása azonban, mely mind a szenzualista, mind a racionalista koncepcióban közös, a nyelvnek a megismerésben játszott aktív szerepével kapcsolatos felismerést egy másik véglet irányába csúsztatja. Ezt már a föntebbiek is mutatják. Az idézett eszmefuttatásokban ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy a gondolkodás nyelvi gondolkodás, hanem arról, hogy a nyelv a végső és alapvető mozgatója, strukturálója az ismeretszerzés folyamatának: a nyelv maga a módszer. Condillac ezzel eltúlozza a nyelv gondolkodásformáló szerepét. Egymással ellentétesnek mutatkozó kijelentései arra figyelmeztetnek, hogy nem tud kitörni a nyelv és a gondolkodás viszonyával kapcsolatos hamis dilemmából. Azt a tételt, melyet

[55] Condillac: La logique; „Oeuvres", II, 400.
[56] Condillac: Cours d'études..., II; „Oeuvres", I, 440.

az ember és a nyelv társadalmiságát helyesen koncepcionalizáló filozófiai elmélet úgy fogalmazna meg, hogy azért tudunk önmagunkhoz beszélni, tehát gondolkodni, mert tudunk a többiekkel beszélni („a nyelv a kommunikáció eszközeként a gondolkodás eszköze"), a felvilágosodás — Condillac felismerései ellenére — csak visszájáról vallhatja magáénak: „azért tudunk a többiekkel beszélni — mondja a ‚Grammatiká'-ban maga Condillac —, mert tudunk magunkkal beszélni".[57]

A nyelv és a gondolkodás viszonyáról alkotott felfogásnak az a variációja, mely konstitutív szerepet tulajdonít a nyelvnek, szintén olyan mozzanat, mely előrevetíti a romantikus nyelvfelfogást, sőt az etnolingvisztikai és a relativisztikus koncepciókat. A szakadék természetesen még így is mély a XVIII. század és a XIX. század nyelvelmélete között. A XIX. században a nyelv konstitutív szerepéről vallott nézetek feladják a monologizmust, s helyette — a német filozófia és a romantika hatására — egy többé-kevésbé irracionálisan felfogott közösség-fogalmat működtetnek. Aminek eredményeként a nyelv a „népszellem" kifejezőjévé, pontosabban: konstituálójává válik. Az egyes nyelvek egymástól gyökeresen különböző — a nép lelkületének megfelelő — világképeket határoznak meg. A XVIII. században az ész, a gondolkodás univerzalitása mindvégig megkérdőjelezhetetlen előfeltevés: „. . . az általában vett gondolkodás minden emberben ugyanaz . . . mindenkiben ugyanolyan módon tevődik össze és bomlik alkotórészeire".[58] Bizonyos, hogy az egyes nyelvek a gondolkodás analízisének eltérő módszereit képviselik, de — mint láttuk — a különbségek fokozatiak, s mindegyik az egyetlen univerzális módszerre, a tökéletes kombinatorikus rendre vonatkoztatható. Az alap: minden egyes önmagába zárt emberi individuum pszichikus felépítésének eleve meglevő, a természetben gyökerező azonossága.

A mondottak jól mutatják, hogy a nyelv keletkezésének és a nyelvnek mint a gondolkodás analízisének problémája mennyire egységes elméletet alkot. Attól kezdve, hogy a gesztus-nyelv a gondolkodás analízisére az első példát adta, a kezdetben puszta „kiegészítésként" megjelenő hang-nyelv differenciálódása az analízis elmélyülésének újabb és újabb lépcsőfokát hozta létre.

Az analízis az ideák megkülönböztetését és minden lehetséges vonatkozásban való összehasonlítását foglalja magában, maga után vonva az általánosítás és az absztrakció egyre magasabbra ívelő folyamatát. A folyamat már az érzékek szintjén beindul, mert a tárgyak minőségeinek elkülönítésével minden érzék „részekre bont". Az általánosítás alulról fölfelé irányuló mozgásának megfelelően első ideáink egyediek, majd általánosak, végül nemeknek alárendelt fajokká válnak. Ideáink kialakulásának van tehát egy szükségszerű történeti rendje, s ennek megfelel az a sorrend, mely a dolgok megnevezésében nyilvánul meg.

A nyelv — az általánosítás fonalán haladva — artikulálja a tapasztalatot. A „klasszikus" nyelvelméletben a Port-Royal-tól kezdve teljes egészében a névszók hordozzák az artikuláció funkcióját, részint a fajoktól a nemekig haladó általánosítás, részint a szubsztanciák és akcidenciák határvonalai mentén. A nyelv a felosztásoknak és osztályozásoknak a statikus világra vetített hálója: merev, taxinómia. Történetileg elsődleges rétegét ennek megfelelően a névszók, ezen belül is a főnevek alkotják. Az a hipotézis, hogy a nyelv először csak nevekből állt, a felvilágosodás egész történetében fontos szerepet játszik: összefügg a

[57] Condillac: „Oeuvres", I, 442.
[58] Uo. 443.

nyelvelmélet szerkezetével, és végső soron magával a statikus világképpel. Vita tárgyát legföljebb az képezi, hogy az első nevek közös főnevek vagy tulajdonnevek, önkényesek vagy pedig valamiképpen — a dolgok, illetve a szenvedélyek által — motiváltak-e stb. Ezen a kereten Rousseau lép túl, amikor — előlegezve a humboldti dinamikus koncepciót — az első szavaknak mondatértéket tulajdonít: az emberek „először minden egyes szónak egy teljes mondat értelmét adták".[59]

A föntebbi premisszáknak általában megfelel az az elképzelés, hogy az első nevek tulajdonnevek voltak, és a dolgok összehasonlításával — névátvitel révén — lettek kollektívek, mint ahogyan A. Smith is vallja: „A tulajdonneveknek minden egyes tárgy különös megjelölésére való meghatározása, vagyis a szubsztancia-nevek kiválasztása talán az egyik első lépés egy nyelv kialakulásában."[60] Azon a komplexebb felfogáson belül, mely az első szavakban teljes mondatokat lát, Rousseau is hasonlóan okoskodik, amellett törve lándzsát, hogy az alanynak és az attributumnak a mondaton belül létrejött differenciálódása után „a főnevek először csak tulajdonnevek voltak".[61]

Condillacnak nem egészen ez a gondolatmenete. A föntiekből következik, hogy szerinte is az artikuláció funkciója, s ennek megfelelően a névszók megjelenése az elsődleges, de nála közbeiktatódik egy szakasz, melyben a nevek még nem a dolgokra, hanem az érzésekre és szenvedélyekre vonatkoznak. Aminek az az egyik alapja, hogy a dolgok természete és a nyelv közé iktatja a látszatok, a vélemények, az előítéletek és tévedések közegét. Álláspontjának másik faktora az, hogy — mivel az emberek először saját benyomásaikat figyelték meg — az érzelmekez kifejező artikulálatlan akcentusok lehettek az első nevek, melyek először teljesen természetiek voltak, s csak a különböző artikulációk módosító hatására váltak észrevétlenül mesterségesekké. A nyelvek prozódiája először egyfajta ének volt — vonja le a Rousseau-ra nagy hatást gyakorló következtetést.

Miután az emberek megfigyelték benyomásaikat, figyelmük szükségszerűen érzékszerveikre és az azokra hatást gyakorló tárgyakra tevődött át, ezekre alkalmazva az immár meglevő neveket. A hangok még ebben a stádiumban is a gesztus-nyelv kiegészítői voltak, s csak a fő ideákat kifejező szavak kicsiny kollekcióját foglalták magukban. A gondolat teljes kifejezéséhez akkor még a gesztusok szolgáltatták a járulékos ideákat: a rámutatások ekvivalensek voltak a későbbi személyes névmásokkal, melléknevekkel, prepozíciókkal, és — mint korábban láttuk — az állítás művelete sem lépett túl ezen a szinten.

Abból kiindulva, hogy az „érzéki szubsztanciák", az egyedi dolgok a valóságos létezők, Condillac levezethetőnek véli a főnevek történeti elsőbbségét, de ezeket „strukturálisan" is a nyelv legfontosabb szavainak tartja, mivel az érzéki világ taxonomikus funkcióját képviselik. Rajtuk kívül a mellékneveket, a prepozíciókat és az egyetlen lét-igét tekinti a nyelvben nélkülözhetetlennek, ami egyben a Port-Royal tradíciójának ellentmondásos továbbélését is mutatja.

A lét-ige condillaci elemzésének tulajdonképpeni problémája a kopula funkciója és az általában vett létezés kifejezése közti feszültség. A főnevek történeti elsőbbségének hipotézise feltételezi a nyelvnek egy olyan állapotát, amikor az ige, s ezzel az ige mondatalkotó funkciója még nem jelent meg. Ez ellentmonda-

[59] Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. „Oeuvres", I, 543.
[60] A. Smith: VL, 307.
[61] Rousseau: Discours...; „Oeuvres", I, 544.

ni látszik a lét-ige nélkülözhetetlenségéről szóló tételnek. Az ellentmondást az oldja fel, hogy a primitív nyelv, mely csak főnevekből állt, a gesztus-nyelvvel elválaszthatatlan egységben működött, s a járulékos ideákat az utóbbi szolgáltatta. A primitív nevek a gesztusok révén szerveződtek mondatokká. Rousseaunál a probléma ki is iktatódik azáltal, hogy a legelső szavak mondatok voltak. Így ugyanis magától elesik az a metafizikus kérdés, hogy melyik szófaj született meg előbb és játszik nagyobb szerepet a nyelv konstituálásában.

Condillac a lét-igét nem annyira a kopula funkciójában, hanem a létezés kifejezéseként, az egzisztenciális állítások összetevőjeként elemzi. Az a nézete, hogy az észlelés és az állítás a szellem egy és ugyanazon művelete, ennek a problémának a vonatkozásában nyeri el teljes értelmét. Szerinte egy tárgyat észlelni a szellem számára önmagában annyi, mint létezését állítani, s ha egy tárgynak nevet adunk — ami a tárgy észlelését implikálja ! — szintén az állítás műveletét hajtjuk végre. Tekintsünk el attól, hogy az egzisztencia itt meglehetősen differenciálatlan fogalomként jelenik meg: különböző logikai síkjai, valamint a grammatikai és logikai szempontok nincsenek szétválasztva. Mást jelent azt mondani, hogy az egzisztencia *grammatikailag* predikátum, s ismét mást jelent, ha azt mondjuk, hogy logikailag predikátum. Az utóbbi esetben számtalan probléma vetődik fel. Amit Condillac mond, az így is jelzi, hogy ez egzisztenciális állítások valamiképpen más típusúak, mint a „normális" szubjektum-predikátum szerkezetű állítások, a „lenni" ige másképpen viselkedik az előbbiekben, mint az utóbbiakban. Egy egzisztenciális állításban „nem tesz semmit a szubjektumhoz", hisz a szubjektum nevének kimondása — mint maga Condillac sugallja — már a szubjektum létezésének állítása. S ez jelez még valamit, amiről a modern nyelvanalízis a referenciális aktus vizsgálatakor ad számot. A referenciális funkció a mondat alanyának az a funkciója, hogy megjelöli, kiemeli, azonosítja azt a tárgyat, melyről beszélünk, melyről állítunk valamit. Sikeres teljesítésének egyik feltétele az „egzisztencia-feltétel". Amikor az alany szerepét játszó szót vagy szintagmát kiejtjük, feltételezzük, preszupponáljuk annak a tárgynak a létezését, amelyre a segítségével referálunk. A referenciális aktust a nyelvanalízis emellett *önálló beszédaktusnak* ábrázolja. Condillacnak az a kijelentése, hogy a névadás már állítás, ebben a formában persze rendkívül rudimentális, de olyan jelenségre utal, melyről valamilyen formában — azzal tehát, hogy a referencia *önálló* aktus — egyáltalán számot adhatunk.

Ha a condillaci elemzésnek azt az oldalát tekintjük, hogy egyben történeti hipotézis is, természetesen nyilvánvaló: nem *bizonyítja* a maga tételét, vagyis annak a nyelvi állapotnak a létezését, melyben csak főnevek voltak, sőt indirekten a mondat-alkotás funkciójának kiküszöbölhetetlenségére utal. Maradjunk azonban Condillac logikáján belül, mely egyedül azt a kérdést engedi meg, hogy mi a lét-ige *jelentése*, milyen mentális entitásra vonatkozik. Ez a kérdés azonosulni látszik azzal a problémával, hogy miként jött létre a lét-ige, mint az állítás funkcióját az észlelésből kiemelő és elménk külön műveletévé tevő nyelvi elem, illetve: miként jelent meg a létezés nyelvi kifejezése.

A lét-ige levezetésére az absztrakciók és a szellemi műveletek neveinek magyarázatával összefüggésben kerül sor. A „figyelem", a „reflexió", a „képzelet", a „gondolat" az egyes nyelvekben átvitt értelmű kifejezések, melyek eredetileg érzéki jelentésben használatosak. Érzéki kép mivoltukban ábrázolják elménk műveleteit.

Érzékszerveinkre két állapot jellemző: egyik esetben közömbösen fogadják be a tárgyról érkező hatásokat, a másik esetben cselekvően viselkednek, hogy

inkább az egyiket, mint a másikat fogadják be. A „látni" és a „nézni" különbsége utal pl. a két állapotra. De a hallás is „ismeri" ezt a megkülönböztetést, mint a „hallani" és a „hallgatni" kifejezések mutatják.

Miután ugyanazok az állapotok különböztethetők meg több érzékszerv esetében, lehetőség nyílik arra, hogy összehasonlítsuk őket, s a hasonlókat közös névvel illessük. Azt, ami a „nézni" és a „hallgatni" kifejezések által jelölt érzékszervi állapotokban közös — az érzékszervek aktív állapotát tehát —, egy külön szóval, adott esetben a „figyelem" szóval jelölhetjük meg. A „figyelem", mint elménk egyik műveletének kifejezése, úgy született meg, hogy eredetileg egy érzékszervi állapotot jelölt.

A lét-ige — s tegyük hozzá: a létezés ideája — szintén az érzékszervek állapotainak megfigyeléséből származik. Ahogyan a „figyelem" szót az érzékszervek tevékenységének megjelölésére vezetjük be, miközben a látás, a hallás és a tapintás során „figyelmesek" vagyunk, úgy „a *lenni* szót annak az állapotnak kifejezésére választották, melyben akkor található minden egyes szerv, amikor cselekvés nélkül fogadja be a tárgyak által keltett benyomásokat. Ebben a feltevésben világos, hogy a *lenni* a szemhez kapcsolva azt jelenti, hogy *látni*, a fülhöz kapcsolva pedig azt, hogy *hallani*."[62]

A *lenni* szó az összes benyomás közös nevévé vált, s mint az érzékszervekben megfigyelhető történések kifejezője, alkalmas lett arra is, hogy kifejezze azt, ami a lélekben történik. Amikor elvonatkoztatjuk az érzékszervektől, s önmagában ejtjük ki, „annak szinonimájává válik, amit úgy hívunk, hogy *érzékletekkel bírni*, *érezni*, *létezni*".[63]

Condillac magyarázata megerősíti azt az észrevételünket, hogy amikor a lét-igét a Port-Royal-hoz hasonlóan az egyetlen nélkülözhetetlen igének tartja, nem a Port-Royal által vizsgált kopula-funkcióban, hanem a létezés általános fogalmát kifejező funkciójában tekinti. Mivel az állítás és a létezés kifejezése az érzékszervi állapotok explicitté tétele csupán, ez magyarázatot ad arra, hogy miért tételezhet fel a nyelv fejlődésében egy olyan szakaszt, melyben csak főnevek voltak használatosak. A fenti gondolatsorban azonban az is rendkívül figyelemre méltó, hogy magát a lét-fogalmat honnan eredezteti, s miként értelmezi. A létezés-t, mint láttuk, az „érzékletekkel bírás", az „érzékelés" ekvivalensének veszi, amivel a lét-kategóriát a szubjektum közegében helyezi el, alapvetően szenzualista értelmezést és pszichologista magyarázatot adva neki.

A lét-igével és a lét-kategóriával kapcsolatos condillaci fejtegetést két irányban is „olvashatjuk". Amellett, hogy vehetjük a lenni ige levezetésének, tekinthetjük úgy, mint magának a lét-kategóriának a „lenni" ige elemzése révén történő megvilágítását. Az utóbbi esetben nem egyszerűen egy nyelvi jelenség magyarázatáról van szó, hanem annak a példájáról, hogy miként válik a nyelvanalízis általános filozófiai problémák tárgyalásának közegévé. A filozófiai problémáknak a nyelvi-szemantikai analízisre való visszavezetése — amiben a kezdeményezést oly szívesen tulajdonítják a XX. századi angol filozófiának — a XVIII. század „normális" módszere.

[62] Condillac: Cours d'études..., II; „Oeuvres", I, 446.
[63] Condillac: „Oeuvres", I, 447.

DOKUMENTUM

G. W. F. HEGEL HABILITÁCIÓS VITÁJÁNAK FILOZÓFIAI TÉZISEI LATINUL ÉS MAGYARUL

FORDÍTOTTA ÉS MAGYARÁZÓ JEGYZETEKKEL ELLÁTTA:

SZIGETI JÓZSEF

THESES

I.

Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi.

II.

Syllogismus est principium Idealismi.

III.

Quadratum est lex naturae, triangulum, mentis.

IV.

In arithmetica vera nec additioni nisi unitatis ad dyadem, nec substractioni nisi dyadis a triade, neque triadi ut summae neque unitati ut differentiae est locus.

V.

Ut magnes est vectis naturalis, ita gravitatio planetarum in solem, pendulum naturae.

VI.

Idea est synthesis infiniti et finiti, et philosophia omnis est in ideis.

VII.

Philosphia critica caret Ideis, et imperfecta est Scepticismi forma.

VIII.

Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi.

IX.

Status naturae non est injustus, et eam ob causam ex illo exeundum.

X.

Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda.

XI.

Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit.

XII.

Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat.

Tételek

I.

Az ellentmondás az igaz szabálya, a nem ellentmondás a hamisé.

II.

A következtetés az idealizmus elve.

III.

A négyzet a természet törvénye, a háromszög a szellemé.

IV.

Az igazi számtanban nincs helye más összeadásnak, mint az egység hozzáadásának a kettősséghez, más kivonásnak, mint a kettősség kivonásának a hármasságból, és sem a hármasság nem összeg, sem az egység nem különbség.

V.

Miként a mágnes a természeti emelő, azonképpen a bolygók nehézkedése a Nap felé a természet ingája.

VI.

Az eszme a véges és a végtelen szintézise, és az egész filozófia az eszmékben él.

VII.

A kritikai filozófiából hiányoznak az eszmék s nem más, mint a szkepticizmus tökéletlen formája.

VIII.

A kritikai filozófia felállította észposztulátumnak anyaga, magát ezt a filozófiát rombolja le, s nem más, mint a spinozizmus elve.

IX.

A természeti állapot nem igazságtalan, s éppen ez okból kell túllépni rajta.

X.

Az erkölcs tudományának elve a sors tisztelete.

XI.

Az erény éppúgy kizárja magából a cselekvés, mint a szenvedés ártatlanságát.

XII.

A tökéletes erkölcs ellentétben áll az erénnyel.

Magyar nyelven először jelennek meg Hegel habilitációs vitájának szellemtől sziporkázó tételei, melyeknek megvédése az eljárás alapjául szolgáló (és az egyetem engedélyével utólag benyújtott) filozófiai disszertáció elfogadásával együtt az egyetemi előadás jogát — „licentia legendi" — szerezték meg számára. A disszertáció címe: „De orbitis planetarum" (A bolygók pályájáról). A vita — Schelling támogatásával — Hegel 31. születésnapján, 1801. augusztus 27-én folyt le.

A vitára bocsátott tételek, két tétel (a III. és az V.) kivételével nem a természetfilozófiai gondolatkört kivonatolják. Hegel aforisztikus gondolatai — amelyek szándékoltan is az újrafelidézett ősszavak stiláris homályával kívánnak hatni, persze semmi esetre sem az akkor már különben is felbomlott jénai romantika, hanem a goethei „Urworte. Orphisch" szellemében — sokkal inkább a disszertáció idealista dialektikában fogant filozófiai előfeltevéseit és ezeknek (IX—XII.) a társadalmi-erkölcsi világra kiterjesztett következményeit mondják ki. A két problémakör között a VII. és VIII. tételben nyíltan megfogalmazott bírálat a szubjektív idealizmus objektív idealista és dialektikus bírálata, jelesül a kanti és részben a fichtei kriticizmusé; ám a kriticizmus kritikája, a dialektikus metakritika kimondatlan polémiával voltaképpen az összes többi tételt is áthatja. Nem kívánom Hegel tételeit elhelyezni személyes, valamint a klasszikus német filozófia fejlődésében. Talán nem lesz azonban haszontalan néhány kommentár; elősegítheti a tételek elmélyültebb, bár a közvetlen feldolgozást lényegében meg nem haladó megértését.

I. t.: A „szabály": módszertani szabály, mint Descartes-nál a „szabályok az értelem vezetésére" (regulae ad directionem ingenii), a gondolkodás és kutatás vezérfonala. A tétel hadat üzen az abszolutizált és éppen abszolutizáltságában metafizikus módszertanná duzzasztott formális logikai alapelvnek, a nem ellentmondásnak, amelyet a formális logika ellentmondási elvnek (principium contradictionis-nak) nevez. Minden gondolkodás és kutatás terméketlen marad, amíg az elvont azonosságok között vergődik és nem jut el a vizsgált jelenség összmozgását meghatározó valóságos ellentmondásig. Hegel eme helyes gondolata már a mozgás és változás ellentmondásos lényegének tisztult felfogásán nyugszik. „A mozgás és változás ugyanis nem más, mint az azonosság örökös visszaállítása a különbségből és a különbség újrateremtése, szisztole és diasztole" — írja disszertációjában. („Erste Druckschriften", F. Meiner, 1928, 388.)

II. t.: A következtetés azért az idealizmus elve, mert Hegel a szoros értelemben vett logikai kategóriákat is, tehát fogalmat, ítéletet, következtetést az objektív valóság mozgástörvényeinek tartja. S minthogy a következtetés — legalábbis a későbbi kifejtésekben — a fogalom és ítélet egysége, magasabb szintézise, amely az ellentétek, a szélső fogalmak mozgását a középfogalom segítségével közvetíti (ahol is a következtetés többszörös rendszere lép elénk, mivel minden középfogalom szélső fogalommá és minden szélső fogalom középfogalommá válik), azért ez a konkréttá vált mozgás közvetlenül átvezet az eszmei objektivitáshoz, mint a szubjektum és objektum azonosságának legmagasabb formájához. A később kidolgozott hegeli koncepció racionális magvát Lenin világította meg: „Hegel valóban *bebizonyította*, hogy a logikai formák és törvények nem üres burkok, hanem az objektív világ

tükrözései. Helyesebben nem bebizonyította, hanem *zseniálisan megsejtette.*" (Lenin Összes Művei, 29, Kossuth 1972, 147.) A „megsejtette" kifejezés Leninnél a visszatükrözésre vonatkozik, s nem arra, amire a vulgarizátorok vonatkoztatták, nem a dialektikára, amelyet Hegel teljesen tudatosan dolgozott ki, ha egyben idealista módon misztifikált is. Amit Hegel nem sejtett meg a logikai kategóriák visszatükrözés jellegével kapcsolatban, az az, hogy fogalom, ítélet, következtetés az objektív mozgás sajátosan lerövidített s így minőségileg is sajátos tükrözései a szubjektumban. Fogalom, ítélet és következtetés Hegelnél nem azért szerepelnek később a „Logika tudományá"-nak második részében, „a szubjektív logikában", mintha csak az emberi szubjektum tevékenységére és gondolkodására vonatkoznának, jóllehet erre hatványozottan vonatkoznak, mivel benne válnak tudatos mozgássá, hanem azért, mert az objektivitás, tehát a lét és lényeg kategóriáit végső soron ezek teszik *fejlődő* szubjektummá. A hegeli logikában az *előre*haladás az elvonttól a konkrétig egyszersmind *visszat*érés is azokhoz a mélyebb alapokhoz, amelyek reális mozgási terei a rájuk épülő és bennük működő elvontabb kategóriáknak. Ezért engedhette meg magának Hegel berlini korszakában azt a „tréfát", hogy — mint a holland hegeliánus C. J. P. J. Bolland Leideni Collegium Logicumában (i. k. 354.) közli — egy ízben fordítva, a végén kezdve és a kezdetén végezve adta elő logikája anyagát; a szokásos szintetikus tárgyalás, lét—lényeg—eszme sorrendje helyett a konkrét eszméből kiindulva analitikusan a lényegen át haladt a létig. Mindez 1801-ben jórészt még a jövő zenéje. De a II. tétel nemcsak arra mutat, hogy Hegel ismételten behatóan foglalkozik a formális logika dialektikus meghaladásával, hanem arra is, hogy szemben Kanttal és Fichtével, akik nemigen méltányolták a szillogisztikát, ő új alapon igyekszik a következtetési formákat a logikai érdeklődés középpontjába állítani.

III. t.: Mindkettő játékosan odavetett szimbólum. A háromszög a triádé (tétel—ellentétel—összetétel), amelyről azonban Hegel már akkor is tudta, hogy adott esetben tetrád, a négyszög — még kevésbé adekvátan — a metafizikus természetfelfogásé, akkor is, ha Hegel itt a természetről beszél. Szerinte ugyanis a mechanikus szemléletű természettudomány valóban létező — többnyire négyzetes — összefüggéseket fejez ki, de nem jut el a természet mélyebb, „szellemi" arculatának dialektikus lényegviszonyaiig. Illetve, ha eljut, akkor már más és több mint önmaga — spekulatív természetfilozófia. Ismeretes, hogy Engels — aki elsőként világította meg a természetfilozófia viszonylagos történelmi jogosultságát a schellingi, hegeli, okeni időkre nézve — határozottan elvetette a természetfilozófia szükségességének szisztematikai koncepcióját, amelyben az idealizmus megnyilvánulását látta. A materialista dialektika célját a természettudomány vonatkozásában abban jelölte meg, hogy saját kategóriáival gazdagítsa a természettudomány elméleti és kísérleti eszközeit, ily módon lerövidítse a természetkutatás útját és elősegítse átfogó, adekvát elméleti szintézisek megteremtését. Marxisták célja ezen a téren ma sem lehet más; aligha lehet pl. a természetfilozófia feltámasztása, összekapcsolva azzal a nem kevésbé problematikus felfogással, amely a filozófia módszerét a „spekulációban" látja, mintha a gondolkodás, vagy pláne ennek magasiskolája, a dialektikus gondolkodás, azonos volna a spekulációval. Nem előrelépés, hanem visszalépés lenne ez a múlthoz, s minthogy ez a múlt tovább él a polgári filozófia jelenében, azért végső soron óhatatlanul átcsúszás a polgári álláspontra.

Tudományosan az olyan nagyságrendű tévedés, mint Hegelé, ma is eleven intő példa. Akkor is, ha a tézisek mögött álló Orbitis planetarum természetfilozófiai tévedése korántsem intézhető el úgy, ahogyan a mai polgári tudomány és filozófiatörténet teszi, amely egyszerűen spekulatív számmisztikát lát benne. Nem lehet azonban pusztán a disszertáció függelékeként szereplő harmadik rész problémáit kiragadni. S még ebben a tekintetben is: miért lenne a harmadik rész hipotézise (Hegel maga nevezi ezt hipotézisnek), amelylyel Hegel az akkor ismert bolygók Naptól való távolságának mértékviszonyát kívánta matematikailag kifejezni, egy Platon Timaiosa által ránk hagyott hatványsor segítségével számmisztika, amikor ugyanerre az időre nézve hiteles természettudományos hipotézisnek tekintik a Bode és Titius által felállított ugyanezen mértékviszonyokat kifejező aritmetikai sort. Csak azért, mert Hegel sora a pithagoreizmusból ered? Az egyik feltevést éppúgy nem igazolták a később felfedezett bolygók (Neptun és Pluto) pályái, mint a másikat. Nem a dialektika szédült szárnyalásáról van itt szó. Hegel kísérletében egyszerre mutatkozik meg a Marx emlegette kritikátlan idealizmusa s nem kevésbé kritikátlan pozitivizmusa: végleges tényként fogadja el az adott bolygószámot és sorrendet s nem törődik a megismerés továbbhaladásával, egyik megnyilatkozásaként a dialektikával ellentétes zárt idealista rendszer erőszakolásának. Pedig az asztronómiai előrelépés már megtörtént a disszertáció írása idején, bár Jénában nem tudtak a tényről. 1801. január 1-én fedezték fel Palermóban a Ceresnek elnevezett planetoidot, amely a Mars és a Jupiter közötti távolságot felezvén, Bode és Titius hipotézisét látszott megerősíteni, megszüntetve ily módon a Hegel számára kiindulópontul szolgáló tényt: a Mars és Jupiter közötti „rendellenesen "nagy távolságot. 1817-ben az „Enciklopédia" első kiadásában, tehát az első alkalommal, mikor ismét természetfilozófiai kérdésekről beszél, Hegel önkritikusan el is ejti korábbi hipotézisét. Nem jut el azonban annak felismeréséig itt sem, hogy a valóságos problémát — miért szükségszerű a bolygók adott pályája — csak a Naprendszer dialektikusan felfogott keletkezéstörténete oldhatja meg, Kant kozmogóniai kezdeményezésének magasabb szintű folytatása. S ez a megjegyzésünk már a lényegét érinti a disszertáció idealista tévedéseinek, szemben az állítólagos pithagoreizmussal. Mert éppen a dialektikus fejlődésgondolat hiánya torzítja el újból és újból azokat a figyelemre méltó kritikai szempontokat, amelyeket Hegel a dialektikus módszer birtokában kora természettudományos fogalomalkotásaival kapcsolatban tesz, így az abszolút magyarázó elvként szerepeltetett — tautologikus — erőfogalommmal, a Newton-féle tangenciális és centripetális erők véletlen viszonyával, vagy a matematikai fogalomalkotás és a fizikai realitás viszonyával kapcsolatban. Ismeretes, hogy Engels a természetdialektikában magasabb szinten újra felvetette ezeket a kérdéseket.

IV. t : Az „igazi számtan": a dialektika. Meg kell találni az egység pozitív mozzanatát, azaz a kölcsönös feltételezettséget az egymást kizáró ellentétek kettősségében, így jön létre az „egység hozzáadásával" a hármasság, a triád. S megfordítva: ha kiindulópontként, összjelenségként a triád hármassága van adva, akkor az egységet kell megkeresni oly módon, hogy kiemeljük az egymást kizáró pólusokat — „kivonva a kettősséget" — a hármasságból. S minthogy az azonosság és nem-azonosság azonosságának eme vonatkozásai olyan dialektikus minőségi vonások, amelyeknek külsőséges, esetleges oldala csak a mennyiségi mozzanat, azért Hegel ismételten hangsúlyozza, hogy nincs

itt szó valóságos aritmetikáról, sem összeadásról, sem kivonásról; sem a triád, sem a dialektikus egység, sem a hozzájuk vezető gondolataktus nem mennyiségi, hanem minőségi természetű. Nyilvánvaló, hogy Hegel csak játszik itt az „igazi számtan" gondolatával, nem kíván semmiféle a természetfilozófiához hasonló filozófiai matematikát kiépíteni, bármennyire is érdekelt a matematika filozófiai alapjainak kutatásában. E tekintetben éles ellentétben áll egyes epigonjaival, akik inkább „filozófiai matamatikával", mint a matematika filozófiájával kívántak foglalkozni.

V. t.: Nincs természettudományos értelme, merő természetfilozófiai spekuláció. Hegel ezen a ponton csak a schellingi természetfilozófia megalapozatlan analogizálásait folytatja. E spekulatív áldialektikus elképzelés lényege a következő: Ahogyan a mágnesnek két pólusa van, azonképpen a Naprendszernek is: a bolygópályák ellipszisének két gyújtópontja. Ellentétben azonban a mágnes mindkét pólusának realitásával, a Nap-rendszerben csak az egyik gyújtópontnak van reális jelentősége, annak amelyben a Nap helyezkedik el, a másik gyújtópont csak ideális matematikai pont. A Naprendszernek tehát egyetlen „felfüggesztési" pontja van, s ezért a disszertáció szavaival „a természeti magnetizmus a természeti ingába megy át" („Erste Druckschriften", 388.), ahol is ez az „átmenet" nem reális időbeli egymásután, hanem szerkezeti, „logikai" feltételezettség. A véges földi ingával szemben ez az intenzív végtelen inga nem jobbra-balra leng ki, hanem zárt elliptikus görbét ír le a nehézségi erő hatására.

VI. t.: A kanti és fichtei filozófiában az ész eszméi nem teremtik, csak szabályozzák a megismerést, amelynek folyamatát teljes egészében a véges értelmi kategóriák hordozzák. Hegel egyik alapgondolata az, hogy a részek, részjelenségek is csak egy átfogó tagolt rendszer intenzív végtelenségében ismerhetők meg, a rendszer egészében betöltött funkciójuknak megfelelően. A relatív totalitások, részrendszerek pedig mindig magukon viselik az abszolút totalitás, a legátfogóbb rendszer jegyét, azét amely extenzíve és intenzíve is végtelen; persze a relatív és abszolút totalitás dialektikájának megfelelően ez a részesedés az egészben nagyon különböző képletet mutat. Az eszme az intenzív és extenzív végtelenségben fejezi ki a véges jelenségeket is. Ezért szintetizálódik a dialektikus eszmében a véges és a végtelen. S minthogy a filozófia a legegyetemesebb tudomány, amely a viszonylagos totalitásokat is az abszolút totalitás, a világegész szempontjából érti meg, azért ez a tudomány a maga egészében s részterületeiben is az eszmékben él.

VII. t.: A kritikai filozófiából, Kantból és Fichtéből a fenti értelemben vett eszmék hiányoznak, s nem a közönséges értelemben vett eszmék, a mély filozófiai gondolatok. A valóság eszmei megismerésével való szembefordulás pedig szükségképpen szkepticizmus. De a kriticizmus szkepszise tökéletlen. Egyrészt azért, mert a szkepszis elvét, a kritikai tagadást — hogy valóban következetes legyen — végig kell vinni, ki kell terjeszteni magára a tagadásra is, s a tagadás tagadása már a tagadás megtagadása, vagyis újbóli állítás, az eszme újratételezése. Másrészt a kritikai szkepszis tökéletlen az antik szkepszisen mérve is. Hiszen az antik ott érvényesítette szkepszisét, ahol ez az idealista Hegel szerint nagyon is helyénvaló, az érzékeléssel és az érzéki csalódásokkal szemben, bár nem emelkedett túl teljesen a negativitáson, míg a kanti—fichtei szkepszis ott érvényesül, ahol ez, az előbb kifejtett okokból, a tagadás tagadásának dialektikus szükségszerűsége miatt, az ésszerű (dialektikus, vagy Cusanussal szólva intellectualis) és nem pusztán értelemszerű (meta-

fizikus, vagy ismét Cusanussal szólva, aki kezdeményezője volt a gondolkodás eme két szintje megkülönböztetésének: rationalis) gondolkodás elkerülhetetlensége miatt végső soron lehetetlen: az ésszel, eszmékkel szemben.

VIII. t.: Az „észposztulátumok anyaga" a Kant-féle „gyakorlati ész" posztulátumainak tartalmát jelenti: az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát, isten létét és — legalábbis az objektív idealista Hegel szemében ezek összességeként — a világegészet is. Minthogy ezen posztulátumoknak tartalma ellentétben áll a posztulátum formájával, azzal hogy létező és megismerhető valóság helyett pusztán követelményekként vannak tételezve, azért a kanti filozófia minden egyes része önmagában is ellentmondásos s elméleti és gyakorlati része egymásnak is ellentmond. Hegel azért beszél itt az észposztulátumok anyagáról és nem tartalmáról, mert ezen anyagok specifikus kanti tartalma, legalábbis úgy, ahogyan Hegel végiggondolja ezeket, az „észszerűtlenség". Az észposztulátumok Kell-je „annak bevallása, hogy a végest meg *kellene* szüntetni . . . az észnek léteznie k*ellene*, de csak egy olyan hitbe helyezik, amelynek tartalma üres . . . s ez a tartalom, ha már jellegét pozitívan kellene kifejeznünk, az ésszerűtlenség, lévén egy abszolúte át nem gondolt, meg nem ismert és fogalmilag meg nem ragadott tulsó" (Hegel: „Sämtliche Werke", I, 324.) — írja nem sokkal a tételek után. S megkülönbözteti a *filozófia* szellemét a *kanti* filozófia szellemétől, amelyben a filozófia *szelleme* és a kanti filozófia *rendszere* birkóznak egymással: „a filozófia szelleme abban áll, hogy van tudata a legfőbb eszméről, de ezt a legfőbb eszmét kifejezetten ismét kiirtja. Ezért kétféle szellemet különböztetünk meg, amely a kanti filozófiában láthatóvá válik, az egyik a filozófia szelleme, amely a rendszert állandóan lerombolja, s a másik a rendszer szelleme, amely az észeszme megölésére tör, az utóbbi — szellemtelen szellem . . ." (Uo. 272.). Ezek az ellentmondások s az ellentmondások ellentéte az észposztulátumok anyagával a kriticizmus egész épületét alapjáig rombolják — az „Ítélőerő"-ben tett kanti áthidaló kísérlet ellenére — s a romokból a spinozizmus tűnik elő, azaz a metafizikusan felfogott, nem dialektikus, nem fejlődő szubsztancia, a Deus sive Natura, isten avagy a természet, mint a posztulátumok anyagát egységbe foglaló eszme.

IX. t.: Minthogy az egész az ellentétekben él és mozog, amelyek a legkülönbözőbb formában alakítják és hatják át egymást, ezért Hegel számára elfogadhatatlan mind a Rousseau módjára pozitíve idealizált természeti állapot (= az emberiség társadalmi ősállapota), mind a Hobbes módjára negatíve idealizált. Az ősállapot Hegelnél csak *nem* igazságtalan, de nem is igazságos, mert igazságosság csak a saját ellentétének, az igazságtalanságnak leküzdésével jöhet létre, ezért a nem igazságtalan állapoton szükségképpen túl kell emelkedni. A „nem igazságtalanban" levő negatív mozzanat a negativitás „szörnyűséges hatalmát" jelenti, amely megtagadva önmagát létrehozza a nem nemigazságtalanság, azaz az igazságtalanság állapotát s ezzel az igazság akaratát, megnyitva az emberiség ellentmondásos haladásának szükségszerűen felemelkedő útját.

X. t.: Az előbb vázolt idealisztikus történetfilozófiai háttér történetisége itt sorssá mitologizálva jelentkezik, de világos, hogy Hegel az erkölcsi problémákat — ellentétben a kriticizmussal — e fogalommitológiába szőve is történeti alapra helyezi. Hogy a tisztelet szó nem valami öntudatlan önátadást jelent egy fatalisztikusan fetisizált sorsnak, még kevésbé holmi nietzschei „amor fati"-t, ez kiderül a következő aforizmából.

XI. t.: Kant (és Fichte is) kizárja etikájából az erkölcsi követelmények összeütközésének gondolatát, így az erkölcs mindig ártatlan, mert semmiféle negatív vonatkozása nincs. Szemükben nemcsak az ártatlanság erény, hanem az erény maga az ártatlanság. Hegel az így felfogott ártatlanságban bárgyúságot lát, mert a valódi erényes magatartás mind a cselekvésben, mind a szenvedésben az ellentmondások tömkelegén keresztül tör utat a haladó és magasabb rendű számára.

XII. t.: A fenti értelemben vett konkrét, történelmileg kipróbált erénnyel állítja szembe Hegel az idealisztikusan elképzelt, sehol nem létező „tökéletes", vagyis az ellentmondást nem ismerő erkölcsöt. A reális erény az ellentmondáson, az ideális erkölcs a nem-ellentmondáson alapul. A XII. tétel így visszautal az I.-re: „Az ellentmondás az igaz szabálya, a nem ellentmondás a hamisé" — ez érvényes az erkölcs világában is. Ezzel a kör bezárult, a kígyó a saját farkába harapott, a tételek sora — magasabb szinten reprodukálva a kiindulást — lezárulhat.

TÁJÉKOZÓDÁS

GONDOLATOK A X. NEMZETKÖZI HEGEL-KONGRESSZUSRÓL

VAS IDA

A világ filozófusai közül sokan, akik a hegeli filozófia tanulmányozásával foglalkoznak, a X. Hegel-kongresszuson Moszkvában találkoztak 1974. aug. 26—31. között. A moszkvai kongresszus mint jelzőjéből kitűnik jubileumi kongresszus volt: a 10., amelyet az Internationale Hegel Gesellschaft (Nemzetközi Hegel Társaság) 1956-os megalakulása óta megrendezett. A kongresszus résztvevőinek számát jellemezte az, hogy a plenáris üléseken több mint 1000 ember vett részt, négy szekcióban több mint 220 előadás hangzott el. (Magyarországról kilencen vettek részt a kongresszuson. Az ELTE Bölcsészettudományi Karáról: Szigeti József, Erdei László, Hermann István, G. Havas Katalin, Koncz Ilona, Vas Ida; a Politikai Főiskoláról: Gedő András; az MTA Filozófiai Intézetéből: Görgényi Ferenc, Ágh Attila.)

A kongresszus a hegeli filozófia problémáit árnyaltan, gazdagon tárgyalta, a hegeli filozófia haladó elemeinek és aktuális tartalmainak keresése jellemezte a munkát, s annak a ténynek figyelembevétele, hogy Hegel valóban olyan alakja volt a filozófia történetének, akiről elmondható: művei ma is erőteljesen hatnak. Azonban nemcsak a témák felvetésében jellemezte gazdagság a kongresszust, gazdag volt a témák interpretációja is. Különféle „irányzatok", felfogások, képviselői találkoztak itt azért, hogy tudományos véleményüket kicseréljék, hogy gondolatokban, problémafelvetésekben gazdagabban térjenek haza — hiszen a vélemények őszinte cseréje minden tudományos munka fontos kiegészítője. S külön ki kell emelnünk a kongresszus jellegzetességeivel kapcsolatban azt, ami első hallásra lehet, hogy hivatalos ízű formulának tűnik, de a résztvevők igazi véleményét tükrözi: magas szintű, tudományos eszmecsere jellemezte a kongresszus munkáját és őszinte légkör. A társaság megalakítását eredetileg az a szándék irányította, hogy fórumot teremtsen marxista és polgári filozófusok eszmecseréjéhez — olyan filozófusok eszmecseréjéhez, akik a hegeli filozófia tanulmányozását fontosnak tartják (s mint a kongresszus résztvevőinek száma jelezte, elég sokan vannak ilyenek), — s ezúttal azt kell mondanunk, ennek a szándéknak pozitív előjelű megvalósulását vehettük észre a kongresszuson. Igaz a Hegel-kongresszusok munkáját folyamatosan figyelőben olyan benyomás is támadhatott, mintha a „vitaszellem" csökkent volna az előzőekhez képest. Ez azonban azt hiszem, nagyon szorosan összefügg azzal, hogy mind délelőtt, mind délután alkalmanként 7—8 előadás hangzott el, s ha 15 percet számítunk esetenként — ami optimális számítás —, akkor is látható, hogy vitára nem sok idő maradt. Ennek volt talán az is következménye, hogy az ún. „folyosói viták, beszélgetések" — amelyek ugyancsak fontos kiegészítői egy kongresszus munkájának — nagyon élénkek voltak. S ha már itt tartunk, a szervezett „hivatalos"

vitákról szóló beszámolónál, hadd legyen szabad megemlíteni: nagy kár, hogy az ún. „kerekasztal-beszélgetések" megszervezése nem mindig sikerült jól. Talán éppen azért is, mert meglepően sokan jelentek meg, és szerettek volna részt venni rajtuk, s a körülmények: az elhelyezés ehhez nem mindig adtak megfelelő lehetőséget.

Ha egy ember vállalkozik arra, hogy négy párhuzamosan működő szekció munkájáról beszámoljon, amely szekciókban mint jeleztük több mint 200 előadás hangzott el; akkor úgy hiszem szinte felesleges is azt mondani — mert magától értetődő —, részletes képet a kongresszuson elhangzott előadások összességéről nem lehet adni. Mivel az egyes szekcióknak önálló, állandó profilja tulajdonképpen nem volt, ehelyett a rendezőség arra törekedett — mint ez a programból látszott —, hogy egy alkalomra azonos vagy hasonló, összetartozó témájú előadásokat osszon be; külön-külön a szekciók munkáját, az általuk érintett, megvitatott problémákat sem tudom ismertetni. Ezért választottam a kongresszus munkájáról való beszámolásnak azt a módját, hogy az általam fontosnak ítélt és figyelemmel kísért témák, problémakörök beszámolóját és mérlegét írom le ama általános jellemzés után, amely egyébként — sok-sok személyes véleménynyilvánítás meghallgatása után alakult ki, s merem mondani — a kongresszus legtöbb résztvevőjének véleményével egybeesik.

A kongresszus központi — a rendezőség által meghatározott — témája a dialektika volt. E téma fontosságát, úgy gondolom senki előtt, aki a hegeli filozófiát ismeri (s lehet olyan marxista, aki ne ismerné?!) nem kell indokolni. A dialektikus módszer valóban olyan centrális problémája a hegeli filozófiának, amelyről polgári és marxista filozófusoknak egyaránt bőven van mondanivalójuk.

A kongresszuson elhangzott előadások nagyobb része pozitíven nyilatkozott a hegeli dialektikus módszerről, annak jelentőségéről, s csak nagyon szórványosan hangzott el olyan érvelés, amely a hegeli dialektika jelentőségét vitatta, negatívumait hangoztatta, pl. lényegét irracionalistának nyilvánította — folytatva és feleleventve a Kroner által klasszikusan megfogalmazott érvelést: Hegel irracionalista, mert dialektikus. A jellemzőbb és a konkrét munkához, a problémák megválaszolásához úgy gondolom több gondolatot adó előadások azok voltak, amelyek a hegeli dialektika speciális jellegzetességeit értékelték és magyarázták. Így pl. azt, hogy a hegeli dialektika általános dialektika, nemcsak a gondolkodás dialektikájának megragadására törekszik, többek között a történelem dialektikus folyamatát is átfogja, s ezáltal a dialektika Hegelnél gyakorlati jellegűvé válik (Baumann, Giessen). Mások, pl. F. Fulda (Heidelberg) azt próbálták bizonygatni — de mint a vita jelezte kevés egyetértésre találtak —, hogy a hegeli és a marxista dialektika nem azonos. Nem abban az értelemben, amelyről mi, marxisták is sokat beszélünk, ti., hogy a hegeli dialektika idealista, a marxista pedig materialista, hanem abban az értelemben, hogy a marxi dialektika valamilyen „katasztrófa" dialektikája. E koncepció mögött természetesen ott rejlik az a gondolat — mint a egyik felszólaló helyesen állapította meg és (marxista lévén) elutasította —, hogy ti. a Marx által leírt társadalmi fejlődés, a munkásosztály hatalomátvétele, a tőkés társadalom megdöntése, valamiféle „katasztrófa" lenne, s ennek modellezését szolgálja a marxi dialektika. Érdekesen vetődött fel a dialektikus gondolkodás „veszélyének" problémája G. Schmidt (Bonn) előadásában, aki arról beszélt, hogy a hegeli dialektika tértől, időtől

függetlenül létezik, ezért általános érvényű, de végesre alakalmazva „veszélyessé" válik. Erről a véges szintről bírálta szerinte Feuerbach is Hegelt, de ez a veszély jelentkezik véleménye szerint Lukács Györgynél is, akinél a „Történelem és osztálytudat" c. munkájában ellentmondás keletkezik a dialektika mint általános és a konkrét, a véges, az osztálynélküli társadalomra való alkalmazása között. Az előadás felfogása mögött ott rejlik a hegeli dialektika egy nagyon lényeges — később még érintett jellegzetességének a felismerése, ti. annak a ténynek a felismerése, hogy a hegeli dialektika szubsztanciális összefüggések leírására megalkotott módszer. — Ezért lehet szerintem tértől és időtől független egy bizonyos vonatkozásban. Természetesen nem úgy, hogy az általa vizsgált objektum független a tér- és időkoordinátáktól, hanem úgy független a konkrét tér és időtől, ahogy a törvény is az, ti. abban a vonatkozásban, hogy a közöst, az általánost írja le. De marxista számára már nem fogadható el az a koncepció, hogy a dialektikának konkrét, végesre való alkalmazásakor „veszélyeknek" *kell* keletkezniük, bár kétségtelen, hogy minden helytelen alkalmazásnál előfordul*hat*, hogy „veszélyessé" válik.

A kongresszus központi témájához szorosan kapcsolódtak az objektum—szubjektum egységének — egyesek által azonosságnak nevezett viszony — értelmezéséből adódó problémafelvetések, s magának ezen egységnek az értelmezése. Ehhez a témához hazai filozófusaink közül ketten szóltak hozzá. Bár különböző vonatkozásban érintették a problémát. Hermann István azt hangoztatta, hogy ez az objektum—szubjektum azonosság esztétikai, felvilágosodás kori „álom", idealista utópia egy lehetséges ideális emberi társadalomról. Vas Ida azt fejtegette, hogy ez a jegy a munkatevékenység speciális filozófiai jegye, és a hegeli filozófiában való jelenléte arra utal, ill. arról vall, hogy a hegeli filozófiai rendszerben a munkatevékenység meghatározó szerepet kap. (Itt talán pontosabban fogalmaznék úgy, hogy a *késői* hegeli rendszerben is meghatározó szerepe van a munkatevékenység problémakörének, merthogy a korai rendszerben van ilyen jellege, arról a Hegel-kutatások már jó ideje beszélnek — és a kongresszuson is hallottunk róla.) Hermann előadása széleskörűen vázolta azokat a filozófiai irányzatokat, amelyek kapcsolódtak e Hegelnél már jelenlevő probléma értékeléséhez, és bizonyos konzekvenciákat vontak le belőle, amelyeknek a jellemzése — mint a hozzászólásokban is megjegyezték — nagyon fontos pl. az újbaloldal megítéléséhez. Arra hívta fel a figyelmet az előadás, hogy ezen egység utópikus értelmezése egy negatív konvergenciaelméletet eredményez, amelynek alapján minden létező társadalom: szocializmus és kapitalizmus egyaránt bírálható. A másik előadás arra fordított figyelmet, hogy konkrétan elemezze az objektum—szubjektum egységének tartalmát, s az így adódó eredményből vonjon le a hegeli filozófiával kapcsolatos, a dialektikus módszer szempontjából fontos megállapításokat, amelyek mint a kongresszuson kiderült kapcsolódnak bizonyos, mások által is felvetett problémákhoz. Konkrétan azokra a kutatásokra kell gondolnunk, amelyek a hegeli filozófiában a munka centrális jellegére felfigyeltek. Ilyen koncepciót képvisel pl. Kimmerle (Bochum), aki a hegeli filozófia „Fenomenológia" előtti szintjeit tanulmányozva látta meg a munka jelentőségét a hegeli rendszeren belül, de aki egyben azt is vallja, hogy a munka e meghatározó szerepe a későbbi hegeli rendszerben már nem érvényesül. Így tulajdonképpen azt kell mondanunk: konkrét formában vetődött fel a kongresszuson az ifjú és érett Hegel viszonyának a problémája is, vagy más szóval a hegeli

filozófia fejlődésének problémája. Ugyanez a folytonosság érdekes módon volt témája K. H. Ilting (Saarbrücken) előadásának, aki — mint könyvéből is ismert — a hegeli jogfilozófia problémáit elemezve arra a következtetésre jutott — s az újabban feltárt hegeli művek — konkrétan Hegel egyetemi előadásai —, úgy tűnik, megerősítik ezt a hipotézist— , hogy Hegelnél csak a hatalomnak tett udvarias gesztus volt az a tény, hogy a porosz államot a fejlődés csúcsának nevezte. E hipotézis mellett szól az a tény, hogy a család, az állam levezetése a hivatalos jogfilozófiájában nem dialektikus. A probléma iránti érdeklődés megnyilvánulása volt az, hogy többen jelezték: várakozással tekintenek az új adatok fényében a hegeli filozófiai örökség „átértékelése" elé. E tény eldöntése érdekes adalék lehet a hegeli filozófia egy lényeges jegyének értékeléséhez, ti. ahhoz, hogy az ifjú és érett Hegel között nincs oly negatív különbség, mint sokan vélik — amely tényre pl. véleményem szerint helyesen S. Avineri (Jeruzsálem) is felhívta a figyelmet abban az előadásban, amelyben Hegelnek a polgári társadalomra vonatkozó felfogását elemezte.

A felsorolt témákon kívül a hegeli dialektika központi problémái közé tartozik az ellentmondás. Bőven hallhattunk erről is a kongresszuson. Rosental arról beszélt, hogy ez a kategória kapcsolja szorosan egymáshoz a hegeli és a marxista filozófiát. Természetesen fontos az is, hogy a két filozófus között ne csak a folytonosságot vegyük észre, hanem a különbséget is, azt hogy az ellentétek „kibékítése" nagy szerephez jut Hegelnél. Ugyanakkor polemizált — s ez nagyon lényeges — azokkal a felfogásokkal, amelyek szerint e fogalom — ellentmondás — megfoghatatlan lenne, konkrét problémák megoldásában nem lenne felhasználható. Arról is többször volt szó, hogy a szocialista társadalmat sem tekinthetjük ellentmondások nélküli társadalomnak — bár itt nem antagonisztikus ellentmondásokkal kell számolnunk —; s ezért a társadalomkoncepció szempontjából is nagyon fontos, hogy elemezzük az ellentmondás kategóriáját. Bár a hegeli koncepció idealista, *fejlődés*elmélete jelentős útmutatást ad a napjaink társadalmában jelentkező ellentmondások fejlődésének tanulmányozásához. Érdekesen fejtegette az egyik előadás a fogalom központiságát a hegeli filozófiában. (Soska, Prága) — bár azt hiszem a probléma lényegét az alma-atai Sch. Abdilin fogalmazta meg igazán, amikor arra mutatott rá, hogy a hegeli fogalomfelfogás és az ellentmondás szoros egységben van, mert a hegeli filozófia azáltal, hogy a szubsztanciális összefüggések tanulmányozására fordította a figyelmet, új fogalomstruktúrát teremtett. Olyan új struktúrát, amely az ellentmondás modellezésére alkalmas — s ez a konkrét fogalom. E probléma mélyén az a tudományelméletileg egyáltalán nem közömbös tény húzódik meg, hogy hogyan kell megítélnünk a rendszerek és a tudományos gondolkodás viszonyát, nem utolsósorban magát a rendszereket, ezeknek milyen típusairól beszélhetünk stb. Hiszen ma már egyre inkább elterjedt az a felfogás — amelyről a kongresszuson pl. Lekovic (Belgrád) beszélt —, hogy ti. a hegeli filozófia hibája nem a rendszernek mint olyannak a megalkotása volt, mert rendszer nélkül tudomány nem létezhet. Az alma-atai tudós előadása már arra is utalt, hogy a hegeli felfogás nagy előrelépés a tudományos gondolkodáson belül, s új, a tradicionális fogalomfelfogástól eltérő szemléletet igényel, amely — s ez már saját véleményem a témával kapcsolatban — új rendszerfelépítési elvet is igényel. A hegeli felfogás új vonásait tárgyaló előadás, amely nagy lendülettel és lelkesedéssel — s a hallgatóság tetszését megnyerve mutatott rá arra,

hogy a hegeli és a marxista filozófia kapcsolata itt, a szubsztanciális összefüggések elemzésének tényén keresztül találkozik, elvezet ennak felismeréséhez, miért alkotott Hegel új logikát. — Tehát elvezet a hegeli dialektikus logikához. Hiszen Hegel a dialektikus ellentmondás modellezésére nem látott lehetőséget a formális logikai eszközökkel, ezért alkotott új fogalomstruktúrát, a konkrét fogalmat; szemben a tradicionális felfogással, amely a fogalmat csak általában, konkrét vonatkozásai nélkül elemzi.

A marxista kutatók körében sokan meglepetéssel érzékelték azt, hogy a hegeli dialektikus logika tanulmányozásának igénye a nyugati, polgári filozófusoknál is igen nagy mértékű, mint erről a kongresszuson elhangzott előadásokból is informálódhattunk. Merthogy a marxista filozófia nem mehet el közömbösen a mellett a tény mellett, hogy Lenin a marxizmus logikájának a dialektikus logikát nevezte, ez általánosan elfogadott elv. Azt azonban, hogy a polgári filozófia is egyre inkább foglalkozik a hegeli logikai felfogással mint logikával, kétségtelenül a logikai szemléletmód gazdagodásaként kell elkönyvelnünk. A dialektikus logika tárgyára, feladatára vonatkozó álláspontok azonban sem a marxista, sem a polgári filozófián belül nem egységesek. Ez látszott a kongresszuson elhangzott előadásokból is, de ez a tény úgy gondolom a dialektikus logika jelenlegi kidolgozottsági szintjén egyáltalán nem meglepő jelenség. A „kerekasztal-beszélgetések" egyik témája is a dialektikus logika volt, s ezen pl. a szovjet elvtársak kb. nyolc különféle meghatározást soroltak fel a dialektikus logikát illetően — amely felsorolás ismertetésétől eltekintek, hiszen a szakmai körökben eléggé ismertek. Pl. a formális logika a helyes, a dialektikus az igaz gondolkodás tudománya. A formális logika a gondolatok helyességének normáit, a dialektikus valóság általános törvényeit írja le stb. Külön szó volt a kongresszuson a dialektikus logika formalizálásának kérdéséről. A. Sarlemijn (Eindhoven) a hegeli logika formállogikai eszközökkel való formalizálhatatlanságáról beszélt. Szerinte a hegeli logika — „vorlogische Welt" (logika előtti világ), s ezért nem formalizálható. Érdekes, hogy R. Bubner (Frankfurt) ezzel szemben viszont arra mutatott rá, hogy a hegeli logikai folyamat mélyén a megértés rejlik: a nem pontos köznapi tudásnak megértett, tudományos szintre való felemelkedése; amely folyamaton belül a megértés a gondolkodásban levő ellentmondás megszüntetését eredményezi, s amely folyamaton belül a mérce maga a dolog — amely tény azt jelenti, a dolog fogalmát úgy kell felfognunk, amilyen ez a valóságban. Az érdeklődésre jellemző, hogy sokan cáfolták azt az álláspontot, hogy a dialektikus logika nem formalizálható, és hivatkoztak többek között Rogovszki kezdeményezéseire, amelyek (véleményem szerint) nem oldották meg a dialektikus logika *dialektikus* formalizálásának kérdését, de kétségtelenül felvetettek egy problémát; a formális és a dialektikus logika viszonyának egy konkrét kérdésen keresztül való megválaszolását. — S ezzel egyetemben a dialektikus ellentmondás formalizálásának problémáját. — S ez a kérdés fontos nemcsak a logika, hanem a dialektika értelmezése szempontjából is. Hiszen az olyanfajta érvelések mögött, amelyek szerint a „dialektika" = irracionalizmus, amely mint Gedő András előadása is hangoztatta a mai „kritikai racionalizmus", a pozitivizmus modern formájának jellegzetes érvelése — az a kérdés rejlik, hogy vajon a logikus gondolkodás egyenlő-e a fomális logika által felállított törvények betartásával. (Konkrétan itt az azonosságelv, az ellentmondást meg nem engedő elvről van szó.) A Gedő által cáfolt felfogások szerint ugyanis a dialektika azért egyenlő az irracionalizmussal, mert

„megsérti" az azonosságelvet. S ha az azonosság elve — logikailag szemlélve a kérdést — a racionalitás elve és szférája, akkor az ezen „túli" világ, mint a hegeli is, az irracionalitás világa. Csakhogy éppen az a kérdés, hogy így igaze az az összefüggés. De ezt a kérdést a dialektikus logika által felvetett kérdések megválaszolása nélkül nem lehet megoldani. E kérdésre adott válasz viszont *alapja* lesz minden eddig felsorolt hegeli probléma: az ellentmondás, a dialektika jellege, az objektum—szubjektum azonossága stb. értékelésének. A logikai problémák mélyén tehát valóban a módszer rejlik — a kifejtett logika maga a módszer —, mint Hegel helyesen tanította, ezért az azonosság és nem azonosság azonosságának — mint Szigeti elvtárs utalt rá — helyes értelmezése a hegeli filozófia értelmezéséhez adja meg a kulcsot, és természetesen meghatározza a marxista filozófiának a hegeli filozófiához való viszonyát is. De nemcsak általában határozza meg, hanem konkrétan is, hiszen arra hívja fel a figyelmet, hogy a formális logikai normák túlhajtása végső fokon szükségszerűen csap át a dialektika-ellenességbe. — Hiszen a dialektika olyan viszonyok elismerését igényli, amelyeket a formális gondolkodás nem engedhet meg anélkül, hogy önmagát fel ne adná, viszont éppen e viszonyok modellezése, tudományos leírása teszi szükségessé a dialektikus logikát. S a helyes út nyilván nem a formális logika törvényeinek a feladása, hanem annak belátása, hogy a formális logika törvényeinek határa nem esik egybe *a* logikusság, az ésszerűség határaival. S ekkor természetesen ezeknek be nem tartása nem a logikátlanság, az irracionalitás világába való átlépést jelentő törekvés, hanem egy más típusú gondolkodás megjelenése.

E fontos tartalmi összefüggések mind szélesebb körben való felismerésének könyvelhetjük el, úgy gondolom, azt a tényt, hogy a dialektikus logika értelmezése egyaránt és egyre intenzívebben foglalkoztatja a polgári és marxista filozófusokat. A Hegel-kutatás napjainkban már világviszonylatban elért arra a szintre, hogy felismerték, a hegeli filozófia centrális problémája, a dialektika nem értékelhető anélkül, hogy meg ne oldódna a hegeli logika „rejtélyének" a kérdése.

E rövid beszámoló ha másról nem, arról remélem elég világos képet tudott rajzolni, hogy a X. Hegel-kongresszus munkásságának középpontjában a hegeli filozófia valóban centrális kérdéseinek elemzése állt. S világos képet kaptunk mi résztvevők is arról, hogy sok olyan kutatási eredménnyel rendelkezik a Hegel-kutatás, amelyek túl vannak már a hipotézisek határain, és jelentős pontokon helyenként a hegeli filozófiával kapcsolatos általános véleményünk korrekcióját teszik szükségessé. Más szóval világossá vált a kongresszus munkáját figyelve: az utóbbi években nagy lépéssel haladt előre világviszonylatban a Hegel-kutatás — jelentős és gazdag eredményekről tud számot adni.

FILOZÓFIAI LOGIKA. I.*

A LOGIKA TÁRGYA NEOPOZITIVISTA FELFOGÁSÁNAK BÍRÁLATA A MAI NYUGATI LOGIKA IRODALOMBAN

G. HAVAS KATALIN

A „Radikális Filozófiai Csoport" 1971 novemberében közzétett kiáltványa a következő szavakkal kezdődik: „A mai angol filozófia zsákutcába jutott. Elfordult attól az úttól, amely képes megérteni a világot. . ." E csoport tagjai — főleg angol egyetemi hallgatók és fiatal oktatók — a hivatalos, „akadémiai" filozófia elszegényedésének legvalószínűbb okát, a „kopárság" forrását a lingvicista és analitikus módszerek triviális „problémákra" való alkalmazása természetes következményének tekintik. A „Radikális Filozófiai Csoport" megalakulása egyik példája annak a már kb. 10—15 évvel ezelőtt jelentkező, és a mai nyugati filozófiai közéletben általában elterjedt irányzatnak, amelynek képviselői szembefordulnak az afilozófikus magatartással, a neopozitivizmus filozófiaellenes állásfoglalásaival.

Élesen jelentkezik ez a szembefordulás a logika irodalomban is.

Ismeretes, hogy a logikai pozitivizmus a logikában látta az eszközét annak, hogy „a régi filozófiát kimozdítsa sarkaiból". „Az új logika könyörtelen ítélete előtt — írta Carnap — az egész régi értelemben vett filozófia, akár Platónhoz, Aquinói Tamáshoz, Kanthoz, Schellinghez vagy Hegelhez kapcsolódik, akár pedig új ‚lét-metafizikát' vagy ‚szellemi-filozófiát' épít fel, nem egyszerűen csak tartalmilag hamisnak, hanem logikailag tarthatatlannak, és ezért értelmetlennek bizonyul." [1. 199.] A neopozitivizmus szerint „a metafizika területén (beleértve az egész érték-filozófiát és norma-tant) a logikai elemzés ahhoz a negatív eredményhez vezet, hogy *e terület állítólagos tézisei teljesen értelmetlenek*". [2. 62.] Ma már a logikusok egy jelentős része elhatárolja magát a neopozitivista filozófiától, tiltakozik az ellen, mintha a neopozitivista beállítottság uralkodó tendencia lenne a nyugati logikusok körében. Pl. G. Küng svájci logikus így ír: „Ennek a csoportnak [a Bécsi Körnek — *H. K.*] az aktív propagandája és kifogyhatatlan buzgalma azt a benyomást keltette, hogy a modern logika kizárólag az ő használatukra van, és ennek eredményeként még a mai napig is sok nem-logikus abban a tévhitben van, hogy a matematikai logika azonos a pozitivizmussal. Azonban a legtöbb matematikai logikus nem pozitivista. . ." [3. 19.] A pozitivizmus ellen fellépő logikusok és filozófusok a logikát nem a filozófiai problémák elvetésének, hanem *megválaszolásának eszközeként* kívánja felhasználni. Egyre többen ismerik fel azt az igazságot, amelyet W. V. Quine a következőképpen fogalmazott meg: „Taktikai és metodológiai hiba lemondani a modern logika jótetéményeiről valamely filozófia megvédésében vagy kifejtésében. Taktikailag ez az opponens fölényének az el-

* A tanulmány II. része megjelenik a „Magyar Filozófiai Szemle" 1975/5—6. számában. — *Szerk.*

kerülése, metodológiailag ostobaság, mivel egy az igazsághoz vezető utat negligál." [4. 7.]

A logika és a filozófia egymáshoz való közelítésének csak az egyik oldala az a felismerés, hogy a logikát hathatós *eszközként* lehet felhasználni a legkülönbözőbb filozófiai problémák megoldásánál, a dolog másik oldala annak felismerése (vagy pontosabban újrafelismerése), hogy a logikai problémák nem szűkíthetők le tisztán formális problematikára, hogy maga a logika (illetve ennek bizonyos része vagy interpretációja) filozófiai tudomány, hogy a logikai problémák számos vonatkozásban kapcsolódnak ismeretelméleti, ontológiai problémákhoz, amelyek megoldása komplex (logikai, ontológiai, ismeretelméleti) vizsgálódást igényel. Ezen felismerés eredményeként az utóbbi időben egyre gyakrabban találkozhatunk a nyugati világban a „filozófiai logika" kifejezéssel. A könyvtárak, könyvüzletek katalógusaiban külön címszó alatt található az a nagyszámú könyv, amely az utóbbi időben e témakörben megjelent. 1971 óta külön „filozófiai logikai"[5.] folyóirat jelenik meg, az egyetemeken külön kollégiumokat hirdetnek „filozófiai logika" címmel.

A „filozófiai logika" kifejezés jelentésére vonatkozó magyarázatok eltérnek egymástól. Nincs egységes definíciója e terminusnak. Éppen ezért az alábbiakban szeretnénk e kifejezések néhány jelentését elhatárolni egymástól, a közöttük levő viszony tisztázásához hozzájárulni.

*

Ha a logika történetének kezdeti szakaszát tartjuk szem előtt, akkor ebben a szakaszban a „filozófiai logika" elnevezés még redundáns közlés lett volna, hiszen ebben az időben a logika még a filozófia tudományához szervesen hozzátartozott. A logika — amely arra a kérdésre adandó válaszból jött létre, hogy mik a feltételei annak, hogy az anyaginak a szellemi újratermelése helyes és informatív legyen, nem pedig hamis, illuzórikus — ekkor még az ismeretelmélettel és a metodológiával szétválaszthatatlanul együtt fejlődött. Ismeretes hogy Arisztotelész ismeretelméleti, metodológiai jelentőséget tulajdonított logikai vizsgálódásainak. A szillogisztikus következtetések vizsgálatával elsősorban azért foglalkozott — mint ezt a „Második Analitiká"-ban kifejti —, mert úgy gondolta, hogy a tudományok kimüveléséhez ezek ismeretére szükség van. Nem lehet véletlennek tekinteni azt sem, hogy a középkorban, amikor Arisztotelész logikai vonatkozású munkáit „Organon" címmel összegyűjtötték, ebben a gyűjteményben helyet kapott pl. a kategóriák elmélete is, amit ma semmiképpen sem a logika, hanem az ismeretelmélet tematikájába sorolnánk.

A filozófiai logika mint a matematikai logikától különböző tudomány gondolatának létrejöttét — amint ezt N. Rescher írja a „Tanulmányok a filozófiai logika témaköréből" [6.] c. könyvében — az indokolja, hogy Boolé-től Fregeig a modern logika nagyon határozottan a matematikai érdeklődésnek és alkalmazási lehetőségnek megfelelően fejlődött, és a későbbiek folyamán is a matematikai jellegű problémák centrális helyet foglaltak el a modern logikában. Csak az utóbbi években indultak a modern logikában erősebb fejlődésnek azok a problémák, amelyek filozófiai megfontolások szempontjából fontosak. Rescher a logika jövőjét a következőképpen látja: „Folytonosan növekedő hasadás fog bekövetkezni a matematikai és a filozófiai logika tárgya között. Ezt a szakadékot csak ritka, kivételes elmék fogják tudni áthidalni. Szilárd meggyőződésem, hogy ez a fejlődés — amelyet nem lehet fatális szerencsétlenségnek tekinteni — valójában hosszabb távon elkerülhetetlen. Ennek hatását nem lehet megelőzni. A legtöbb, amit tehetünk az, hogy felvértezzük magunkat

legsúlyosabb következményeivel szemben. A káros hatások csökkenthetők azáltal, hogy azok, akik felelősek a logika specialistáinak képzéséért és azok, akik a matematikusok képzésével foglalkoznak, biztosítják, hogy a hallgatók — bármilyen oldalon is képezik őket — alapos jártasságra tegyenek szert arra vonatkozóan, hogy hogyan fest a dolog a másik oldalról szemlélve." [6. 4.]

Rescher egy bázis logika elismeréséből indul ki, és ebből ágaztatja el a matematikai és a filozófiai logikát. Könyvében érdekes vázlatát adja a logika ágazatainak. Nagy vonalaiban az alábbiakban ismertetjük a felosztását:

(A) A *bázis logika* a tradicionális logikát, az ortodox modern (kijelentés- és kvantifikációs) logikát és a nem-ortodox modern logikát (modális, többértékű, nem standard implikációs rendszerek) tartalmazza.

(B) A *metalogika* logikai szintaxisra, szemantikára, pragmatikára és a nyelv logikájára oszlik.

(C) A *matematikai irányú fejlesztés* részei: 1. Aritmetikai elmélet. 2. Algebrai elmélet. 3. Függvény elmélet. 4. Bizonyításelmélet. 5. Valószínűségi logika. 6. Halmazelmélet. 7. A matematika megalapozása.

(D) *Tudományos irányú fejlesztés* (fizikai, biológiai, társadalomtudományos alkalmazások).

(E) *Filozófiai irányú fejlesztés:* 1. Etikai alkalmazás (az aktus logikája, deontikus logika, a felszólítás és a preferencia logikája). 2. Metafizikai alkalmazás (a létezés, az idő, a rész és egész logikája, Lesniewski ontológiája, a nominalizmus és a realizmus vitája). 3. Ismeretelméleti alkalmazás (pl. kérdések logikája, meggyőződés, tudás stb. intencionális fogalmak vizsgálata). 4. Induktív logika.

Rescher számos helyen rámutat a felosztás nem éles határaira, az egyes területek közötti átfedésekre. Pl. az induktív logika, amely a filozófiai irányú fejlesztés része, kapcsolódik a matematikai irányú fejlesztésben a valószínűségi logikához. A metafizikai alkalmazásban szereplő „létezés logikája" kapcsolódik a logikai szemantika problematikájához stb. Rescher könyve maga is példája annak, hogy az egyes területek között nem lehet éles határvonalakat húzni; a „Tanulmányok a filozófiai logika témaköréből" fejezetei között nemcsak a vázlat (E) pontjához tartozó, hanem a modális logika, a többértékű logika egyes problémáival foglalkozó fejezetek is vannak.

Rescher elképzelésétől némileg eltérőek azok a koncepciók, ahol a szerzők a filozófiai logika és a szűk értelemben vett matematikai logika közötti viszonyt abban látják, hogy az utóbbi *eszköze* az előzőnek. H. B. Curry a „logika" három jelentését különbözteti meg: (1) A logika mint a gondolkodás analízise és kritikája. „A helyes elmélkedés ezen normáinak vagy elveinek a tanulmányozását mindig a filozófia témakörébe sorolták. Azért, hogy megkülönböztessük a logika szó ezen értelmét azoktól, amelyeket később fogunk bevezetni, ezt a logikát *filozófiai logikának* nevezzük." [7. 1.] (2) „A filozófiai logika tanulmányozásában gyümölcsöző matematikai módszereket alkalmazni, vagyis matematikai rendszereket felépíteni, amelyek meghatározott módon kapcsolódnak a logikához." [7. 1.] „Az ilyen rendszerek természetesen szintén a tanulmányozás tárgyává válhatnak és ezt a tanulmányozási objektumot *matematikai logikának* nevezzük." [7. 1] A matematikai logika a matematika tudományába tartozik. Végül (3) a logika terminus használata megint más értelemben történik az olyan összetételekben, mint klasszikus logika, modális logika, arisztotelészi logika, vagyis amikor a matematikai vagy a filozófiai logika valamely rendszeréről van szó.

Curry szintén hangsúlyozza, hogy a filozófiai logika és a matematikai logika között nem lehet éles határvonalat húzni.

A logika filozófiai és nem-filozófiai problémái szerves összefüggését hangsúlyozza J. Hintikka a „Logika a filozófiában — a logika filozófiája" [8] c. tanulmányában. Véleménye szerint nem lehet a logikán belül kiemelni olyan részeket, amelyek különösen megfelelőek filozófiai alkalmazásokra. Vannak olyan problémák, amelyek a jelen pillanatban elsősorban matematikai logikai jelentőségüknél fogva, vagy éppen a matematika megalapozásának szempontjából érdekesek, és ezért tanulmányozzák őket és vannak olyanok, amelyek *jelenleg* filozófiai szempontból lényegesek. De az ilyen elhatárolások nem lehetnek élesek és tartósak. Lehet, hogy az, ami ma filozófiai szempontból érdekes, holnap valamely technikailag gondolkodó logikus számára lesz jelentős. Ha valaki a logikának azon részeit, amelyek jelenleg elsősorban filozófiai szempontból jelentősek — mint pl. a modális logika — „filozófiai logikának" kívánja elnevezni, ez ellen — írja J. Hintikka — nem lehet kifogást emelni, de mindig számolni kell azzal, hogy a logikának a „filozófiai logikából" így kimaradt részeiben is előkerülhetnek filozófiai szempontból éppen annyira értékes fejezetek, mint amilyeneket a filozófiai logikai rész tartalmaz.

Van olyan felfogás is, amelyik a filozófiai logikát szembeállítja a formális logikával. Néhányan — akiknek feltétlenül pozitív szerepük van abban, hogy küzdenek a logika formalista irányba való eltorzítása ellen — a formális logikát mint idealizált logikát nem tartják alkalmasnak a „működő" logika, vagyis a „tartalmi" gondolkodás elemzésére. Ilyen nézetekkel találkozhatunk pl. S. Toulmin „Az argumentumok használata"[9.] c. könyvében. Ilyen nézet felé hajlik P. Strawson is. Az általa szerkesztett „Filozófiai logika" [10] előszavában megkülönbözteti a logika formális és filozófiai részét. A formális logika (amellyel különböző célokból lehet foglalkozni) alapfeladata a kijelentések közötti dedukálhatóság vagy implikálhatóság viszonyának a tanulmányozása. De a formális logika nem foglalkozik a dedukálhatósági relációval teljes terjedelmében, csak bizonyos formai, strukturális sajátosságokkal rendelkező kijelentéseket vizsgál.[1] (Az igaznak feltételezett premisszákból dedukálható igaz tételeket vizsgálja.) Továbbá a formális logika által létrehozott rendszerek egyike sem felel meg teljesen a közönséges nyelvhasználatnak. A formális logika viszonyát a köznyelvhez Strawson a „Bevezetés a logika elméletébe" [12. 57.] c. könyvében ahhoz hasonlítja, mint amikor egy szabálytalan földdarab térképét tisztán geometriai alakzatokkal akarnánk lerajzolni. Ez a térkép soha nem fog teljesen megfelelni az objektumnak. Ezért Strawson szerint a logikus feladata kettős: 1. Tisztán absztrakt rendszerek konstruálása. 2. Jelentés, interpretáció adás. Ez utóbbival foglalkozik a filozófiai logika.

[1] Talán érdemes megjegyezni néhány olyan leegyszerűsítő felfogással szemben, amely szerint a pozitivisták csak a formális logikát ismerik el, hogy a „logika" szűkebb és tágabb értelmének megkülönböztetése megtalálható pl. E. Nagelnél is: „A logika szónak van egy megalapozott értelme, amit általában még a ‚formális' vagy ‚tiszta' minősítéssel is ellátnak. Eszerint a logika kizárólagos feladata az érvényes dedukció szabályainak a megfogalmazása és az állítások közötti szükségszerű implikációk sémáinak kodifikálása. Van azonban egy másik ugyancsak jól megalapozott, de többet magába foglaló és kétértelműbb jelentése is e szónak. Ebben a szélesebb értelemben a logika feladata megmagyarázni azokat a struktúrákat, módszereket, feltételezéseket, amelyeket a megbízható ismeretek elérése céljából alkalmazunk a kutatások összes területein." [11. IX.]

Úgy véljük, feltétlenül pozitívan értékelendő az, hogy Strawson szükségesnek tart olyan logikai vizsgálódásokat (filozófiai logikát), amelyek bonyolult egymást átható kapcsolatban vannak a filozófia más részeivel, amelyeket nem lehet szeparálni az ismeretelmélettől és lételmélettől. [10. 2] Más kérdés az, hogy mint „hétköznapi nyelv-filozófus" Strawson előnybe helyezi a formális rendszerek logikai konstansainál ezek köznyelvi analogonjait és — mint az ezért őt bíráló Geach írja — „fáradhatatlan az igazságfüggvénykapcsolók és a hozzájuk közel álló köznyelvi analóg kifejezések közötti divergenciák kimutatásában". [13. 67.] Úgy véljük Geach ezzel kapcsolatos kritikája jogosult, és igazat kell adni J. Cohennek is, aki Strawsont bírálva rámutat, hogy a logikai rendszerek nem a bennük szereplő törvényeknek a mindennapi szokás alapján kialakult nyelvhasználathoz való viszonyukkal nyerhetnek megalapozást. „A logikát nem lehet igazolni a nyelv által." [14. 275.]

Világosan látni kell, hogy a filozófiai logikát mint tudományos diszciplínát elismerők jelentős része nem a formális logika, a matematikai logika által elért eredmények *ellenére*, nem ezekkel szembehelyezkedve, nem ezen eredményeket kisebbítve kívánja a filozófiai logikát művelni. P. Banks egy a logika filozófiai interpretációjáról írott dialógusban az arisztoteliánus szerepe mögé bújva a következőket írja:

„*Arisztoteliánus:* Meg vagyok győződve arról, hogy a valódi logika az, amit mi ma valamely rendszer metalogikai szabályainak nevezünk.

Mr. Neo: Miért?

Arisztoteliánus: Azért mert a logika szükségszerűen, ha nem elsődlegesen, azoknak a szabályoknak a halmaza, amelyek szerint a tényleges kigondolás megvalósul. No mármost, egy formalizált rendszer ilyen szabályokat csak metalogikai részében tartalmaz.

Mr. Neo: Úgy gondolja, hogy az előbb említett logika haszontalan?

Arisztoteliánus: Semmi esetre sem! Én csak arról vagyok meggyőződve, hogy ebből sok mindent egy bonyolult számológéphez lehet hasonlítani, egy olyan mechanikai szerszámhoz, amelynek a hasznos eredményeit értelmes mondatokba lehet interpretálni." [15. 9—10.]

P. Banks fenti soraihoz hasonló gondolatokat idézhetnénk számos más szerzőtől is. Mindezeknek a lényege számunkra most az, hogy a matematikai logika eredményeinek elismerése mellett fellépnek azon formalista elképzelésekkel szemben, amelyek a logikát csupán tartalmatlan jelek, üres tautológiák tudományává akarták átváltoztatni. A fenti fellépésre példaként még csak egy idézettel szolgálunk: „Mindaddig nem helyezkedem szembe — írja Geach — azokkal a logikusokkal, akik elsősorban matematikai érdeklődésűek, amíg nincsenek határozottan ellene a formális logika más alkalmazásainak, addig, amíg természetellenesen nem akarják levágni a logikáról azokat a gyökereket, amelyek hosszú időn át és még ma is táplálják." [16. X.] Ezek a gyökerek Geach szerint Arisztotelésztől és a sztoikusoktól kezdve a hagyományos logikának a köznapi argumentáció értékelésére vonatkozó vizsgálataiban vannak.

Geach itt azok ellen a logikusok ellen lép fel, akik tagadják a logika kapcsolatát a tényleges emberi gondolkodással, akik a logikát csupán a matematika vagy a nyelvtudomány egy fejezetének tekintik. Ilyen nézet pl. Russell logicista felfogása, amely szerint a modern logikában a „logika matematikaibbá, a matematika logikaibbá vált. Lényegében a kettő egyet alkot." [17. 194.] Russell szerint a logikai struktúrák a lehetséges világok struktúrái. A logika törvényei a tényleges és lehetséges dolgok változatlan lényegét alkotják.

„A filozófusok úgy vélik, hogy a logika törvényei — amelyek a matematika alapját alkotják — a gondolkodás törvényei, olyan törvények, amelyek szabályozzák tudatunk operációit. Ez a nézet nagymértékben kisebbíti az ész tényleges méltóságát, mert ezzel már nem az, ami a tényleges és lehetséges dolgok mély és változatlan lényegét nyújtja, hanem e helyett ezeknek egy többé vagy kevésbé emberi vizsgálatát adja. . ." „De a matematika jóval messzebb visz minket attól, ami emberi, az abszolút szükségesség régiójába visz el, amelynek nemcsak a tényleges világ, hanem minden lehetséges világ meg kell hogy feleljen. . ." [18. 55.]

A Bécsi Kör logikusai szerint — akik bírálták Russell „metafizikai korlátozottságát" — a logika tételei nem tartalmaznak ismeretet sem a gondolkodásról, sem a valóságról. Carnap a „Filozófiai és logikai szintaxis" c. munkájában hibásnak tekintett minden olyan véleményt, „hogy a logika a gondolkodásról, vagy a gondolkodás tényleges műveleteiről, vagy azokról a szabályokról szóló tudomány, amelyek szerint gondolkodni kell. . . A gondolkodás mindenesetre nem a logika, hanem a pszichológia tárgya." [19. 15.] Ebben a munkájában Carnap a logika objektumait terminusoknak, mondatoknak stb. tartotta, a logika feladatát a nyelv vizsgálatában jelölte meg.

Számos logikus hangsúlyozza, hogy az a felfogás, amely szerint „a logika szükségszerűen, talán elsődlegesen azon szabályok halmaza, amelyeknek megfelelően a tényleges kigondolás megvalósul" [15. 9.], — nem jelent visszatérést a múlt század pozitivistáinak pszichologizmusához. „Nem tagadjuk — írja R. B. Angell —, hogy a kigondolás a pszichológia témakörébe tartozik, csak azt tagadjuk, hogy *csak* a pszichológiához tartozik."[20. 44.] A logika ilyen felfogása számos logikai tankönyvben is megtalálható. Az egyik legnépszerűbb amerikai logikai tankönyvből, J. M. Copi: „Szimbolikus logika"-jából [21] idézünk: „A logikát, mint a kigondolás tudományát szokták meghatározni. Habár ez a definíció kulcsot ad a logika természetéhez, mégsem egészen pontos. A kigondolás a gondolkodásnak az a speciális fajtája, amelyet következtetésnek nevezünk, amelyben premisszákból konklúziót vonunk le. Azonban a gondolkodás nem specialisan a logika területe, hanem a pszichológia tárgyának is része. . ." „A logikust nem érdekli a kigondolás aktuális folyamata: a végbement folyamatnak a korrektségével foglalkozik. Kérdésfelvetése mindig a következő: a használt vagy a feltételezett premisszákból *következik-e* az elért konklúzió?" [21. 2.]

A logika tárgyának ilyen felfogásából következik, hogy ezek a szerzők a logika oktatásának egyik fontos célját abban látják, hogy az útmutatást adjon a gondolkodás kritikai elemzéséhez. Fellépve az ellen, hogy a logika elidegenedjen saját eredeti mivoltától és tisztán technikává degradálódjon, úgy vélik, hogy „a logika egyéb alkalmazási lehetőségei nem szoríthatják háttérbe a logikának, mint a racionális kritika módszerének az oktatását". [22. 74.]

Érdemes megjegyezni, hogy Russell, aki a logikát nem tartotta filozófiai tudománynak, ennek ellenére a logika, a matematika kategóriáinak filozófiai vizsgálatát — ellentétben a neopozitivizmussal — hasznosnak tekintette. Míg a neopozitivizmus lényegében azt a célt tűzte ki, hogy a logika filozófiai problémáinak a felvetésével megmutassa a problémák álproblematikus jellegét, megválaszolhatatlanságát, értelmetlenségét, Russell így ír „A matematika elvei" [23.] c. könyvében: „A meghatározatlanról való vita — amely a filozófiai logika fő részét alkotja — igyekszik megvilágítani és mások számára is világossá tenni a kérdéses (matematikai, logikai — *H. K.*) entitásokat azért,

hogy az elmének olyanfajta ismeretei legyenek ezekről, mint amilyenekkel rendelkezik az ananász pirosságáról vagy ízéről." [23. 1.] Világos, hogy itt a „filozófiai logika" terminusnak az eddig idézett szerzőknél használt jelentéstől eltérő alkalmazásával van dolgunk. Russellnél a „filozófiai logika" jelentése az, amit ma inkább a „logika filozófiája" terminussal szokás megjelölni.[2]

Marx írja, hogy az ember nembeli tevékenységének eredményeként a természet az ember művének, valóságának jelenik meg. Az ember „önmagát egy általa teremtett világban szemléli". [24. 50.] Az ember nembeli tevékenységének egyik fontos része a gondolkodás. Az ember a maga gondolkodását is egy maga alkotta világban szemléli. Miután létrehozza ezt a világot, e világban — a logika különböző rendszerekre oszló birodalmában — a gondolati formák „önálló létet kapnak", megvannak a maguk sajátos tulajdonságai, törvényei, olyanok amelyekre a rendszert megalkotó ember nem is gondolt. E „rejtelmes" összefüggések kutatását tűzi ki most már célul. Az így megállapított tételek jelentős része olyan, amelyeknek igazsága nem képezi vita tárgyát a logikusok között. Többnyire egyetértés van abban, hogy melyik logikai rendszer ellentmondásmentes, hogy egy rendszeren belül mi tekinthető érvényes formulának, vagyis hogy mi tekinthető a rendszer törvényének stb.

Korán sincs ilyen egyetértés akkor, amikor e törvények természetére vonatkozó kérdések merülnek fel, amikor a logikus arra a kérdésre keres választ, hogy mik azok a törvények, amelyekkel a logika foglalkozik, vagy általában mik azok az objektumok, amelyek a logika tárgyát képezik. Az e kérdésekre adott válaszok tartoznak a logika filozófiájának problematikájába.

A logika filozófiájának tárgyáról J. Bochenski a következőket írja: „Különböző kérdéseket lehet feltenni magáról a logikáról és törvényeinek természetéről. Miről szólnak ezek? Nyelvi formákról, tudati folyamatokról vagy állapotokról? Mi tulajdonképpen egy logikai törvény? Honnan tudjuk, hogy igaz? Lehet-e egyáltalában ebben a vonatkozásban igazságról beszélni? Önmagukban igazak a logikai törvények vagy csak puszta feltételezések? Továbbá a logikai törvények gyakran tartalmazzák a ‚minden' kifejezést. Mit jelent ez valójában? Van valami ami teljesen általános? Hol van, hol lehet ezt megtalálni? A tudatban, az objektumban, a realitásban, vagy talán csak a nyelvi realitásban? Az ilyen és ehhez hasonló kérdések nem tartoznak sem a formális logikához, sem a metodologiához: ezek a logika filozófiájának tárgyát képezik." [25. 9.]

W. és K. Kneale logikatörténeti munkájukban [26.] a logika filozófiájának kezdetét Platónig vezetik vissza. „Lehet, hogy Platón averzióval viseltetett a formális logikának mint olyannak a tanulmányozásával szemben, de az kétségtelen, hogy ő volt a logika filozófiája területén az első nagy gondolkodó. Hosszasan tanulmányozott három olyan kérdést, amely azonnal jelentkezik, mihelyt a logika természetére vonatkozóan kérdezünk. Nevezetesen: (1) Mi az tulajdonképpen, amit igaznak vagy hamisnak nevezhetünk? (2) Mi az az összekötő kapocs, ami lehetővé teszi az érvényes következtetést, ill. mi ez a szükség-

[2] Egyes szerzők (így pl. J. Hintikka már említett tanulmányában [8]) a „logika filozófiája" terminust a „filozófiai logika" kifejezéssel azonos jelentésben használják, de van olyan álláspont is, amelyből az tűnik ki, hogy a „logika filozófiája" szűkebb terjedelmű fogalom, mint a „filozófiai logika". Így lehetséges az, hogy néhányan, akik elismerik a logika filozófiai problémái vizsgálatának létjogosultságát, ugyanakkor a logikát magát a matematika egy fejezetének tekintve, a filozófiai logikával szemben negatív álláspontra helyezkednek. (A filozófiai logika, a logika filozófiája terminusok összehasonlítására vonatkozóan nem sikerült irodalmat találnom.)

szerű kapcsolat? (3) Mi a definíció természete és mi az, amit definiálunk?" [26. 17.]

Platóntól kezdve a logika történetének egészében tapasztalható az igény a logika filozófiai problémáinak megválaszolására, de ezen tudományos diszciplína önálló megjelenése előfeltételezi azt a fejlődést, ami a logika tudományában csak a XIX. sz. második felében, vagy még inkább a XX. sz-ban következett be. Ez a fejlődés a logikai viszonyoknak a konkrét gondolati tartalomtól a megelőzőnél magasabb fokon történő elválasztásával, a matematikai formális módszereknek a logikai elemzésekre való alkalmazásával megy végbe. Az így kapott logikai kalkulusok önmagukban már nem filozófiai tartalmúak, a kalkusok törvényei közvetlenül már nem a gondolkodás azon operációinak törvényei, amelyeket az anyaginak eszmékké, gondolatokká való „lefordítása", „áttevése" során alkalmazunk. Az így kialakult helyzetben önállósul egymástól a logikai kalkulus és a kalkulus természetére vonatkozó filozófiai elmélet.

E filozófiai elmélet helyét a tudományok rendszerében csak a logika tárgyának, határainak, helyének megjelölésével együtt lehet meghatározni. Attól függően, hogy milyen szélesre vonják a logika határait, a logika filozófiája a logika alkotórészének tekinthető, vagy kívül reked a logikából.

A logika filozófiájáról az utóbbi időben megjelent — a pozitivizmust bíráló — számos irodalomból csak a két legutóbb (1970, 1971) a „Logika filozófiája" címmel megjelent kismonográfiával kívánunk kissé részletesebben foglalkozni.

Az egyik könyv szerzője W. V. Quine, könyve egyik fő célját azon pozitivista doktrína cáfolatában jelöli meg, amely szerint a logikai igazság a grammatika vagy a nyelv által igaz. Cáfolja Carnap nézetét, hogy a logikai igazságnak semmi köze a valósághoz, és azt állapítja meg, hogy a logikai igazság alapja a valóságban van: „A logikai elmélet annak ellenére, hogy szorosan függ a beszélt nyelvtől, mégis inkább valóság orientációjú, mint nyelv orientációjú, és az igazság predikátum teszi ilyenné." [27. 97.] A logikai igazság a világ nem azon sajátosságaitól függ, amelyek a lexikában tükröződnek, „de — teszi fel a kérdést Quine — nem függhet-e a valóság más sajátosságaitól, olyan sajátosságoktól, amelyek a nyelvnek inkább a grammatikai konstrukciójában, mint lexikájában tükröződnek? Kilátástalan lenne az ellen protestálni, hogy a nyelv grammatikai struktúrája ugyanúgy mint lexikája nyelvenként különböző. Valószínűleg a logikai igazság az igazságát a valóság meghatározott jellemvonásainak köszönheti, mely jellemvonások valamilyen módon tükröződnek az egyik nyelv grammatikájában, másik módon valamely más nyelvben, és harmadik módon egy harmadik nyelv egyesített grammatikájában és lexikájában." [27. 95.]

A fentiek alapján Quine hibás kérdésfeltevésnek tekinti a logika filozófiájának azt a kérdését, hogy összefoglalása-e a logika a valóság legáltalánosabb jellemvonásainak, vagy pedig csupán nyelvi konvenció?

A fenti idézetből az is kitűnik, hogy Quine elveti a logikát mint nyelvi konvenciót feltüntető nézeteknek azt a tételét is, miszerint különböző (egymással alapjában ellentétes) logikák lehetségesek.

A másik „A logika filozófiája" c. kismonográfia [28.] szerzője H. Putnam a logika filozófiájának ontológiai problémáival foglalkozik. Azt bizonyítja, hogy a logikában elkerülhetetlen az absztrakt entitásokról való referálás. Putnam itt Quine-nal is vitába száll, mivel Quine elképzelhetőnek tartja, hogy a logika kizárólag nominalista nyelvet használjon. Putnam szerint Quine túlságosan leszűkíti a logika körét, amikor logikai igazságnak csak az olyan mondatot tekinti

mint pl. (1) „Ha minden tehén fekete és minden fekete dolog elnyeli a fényt, akkor minden tehén elnyeli a fényt"; de nem logikai, hanem matematikai igazságnak tartja a következő általános elvet: (A) „Minden S, M, P osztály esetében: ha minden S — M és minden M — P, akkor minden S — P." Vagyis Quine szerint az általános sémában levő üres betűkbe való *minden behelyettesítéssel* logikai igazságot kapunk, de maga az általános séma a matematikába tartozik. Putnam ellenérve egyrészt az, hogy ez ellentmond a logikai tradíciónak, másrészt szerinte nem lehet azt állítani, hogy minden érvényes sémába történő behelyettesítés igazat ad, van olyan helyettesítés is, amely értelmetlenséghez vezet. Nevezetesen olyan esetekben, amikor az alkotó elemi mondatok nem igazak és nem hamisak, hanem értelmetlenek. Putnam szerint a logika önmagában nem mondja meg nekünk, hogy az érvényes üres sémába való behelyettesítés után kapott mondat igaz. Ahhoz, hogy az (1) példa esetében tudjam ennek igazságát, az (A) általános logikai elv ismeretén kívül tudnom kell, hogy az „x tehén", „x fekete", „x elnyeli a fényt" predikátumok igazak meghatározott osztályokra. Mindez azonban már nem *logikai* tudás. Ezért amíg (1)-ről Quine azt állítja, hogy logikai igazság, Putnam szerint minden ilyen mondat a logikai és extralogikai tudás bonyolult keverékét tükrözi. Mindez Putnam számára azért fontos, hogy megmentse az (A) jellegű állításokat a logika számára. Ez viszont olyan állítás, amely absztrakt entitásról, nevezetesen osztályról referál.

H. Putnam a nominalista nyelv kizárólagos használatának lehetősége ellen fellépve, egyben azon neopozitivista nézet ellen is harcol, amely értelmetlennek tekint minden olyan állítást, amely tapasztalat fölött álló dolgokról kíván ismeretet adni. (Carnap, amikor a fizikai világ realitásának tézisét mint értelmetlen állítást elvetette, már a megelőző korok nominalista megfontolásait is e gondolattal rokon gondolatként említi.)

A „Van olyan szám, amely x tulajdonságú" állítást, számos értéke esetén igaznak ismerik el azok, akik az olyan állításokat, mint „számok léteznek", „halmazok léteznek" nyelvileg nem tartják korrektnek. Putnam ezzel kapcsolatban a következőkre mutat rá:

Ha az (1) $/\exists x/$ (szám$/x/ \wedge$ prim$/x/ \wedge 10^{10}/x/$) állítás bele tartozik a nyelvbe, akkor, ha a (2) $/\exists x/$ (szám$/x/$) nem tartozik a nyelvbe, úgy ez a nyelv nem deduktíve zárt, mivel (2) logikailag levezethető (1)-ből. A levezetés alapja: $/\exists x/ (F/x/ \wedge G/x/ \wedge H/x/) \rightarrow /\exists x/ (F/x/)$. A nyelvet deduktíve zárttá tehetjük (2) bevezetésével. Ezzel azonban bizonyított, hogy (2) nem nyelvi elhajlás, hanem szükséges a nyelv deduktív zártságához.

Miért tekintik — teszi fel a kérdést Putnam — értelmetlennek az olyan állításokat, mint hogy „számok léteznek", „halmazok léteznek"? Úgy vélik, hogy ezekkel az „állításokkal" valami baj kell, hogy legyen, mivel ezek csak a filozófiából kerülnek elő. De az a divatos érvelés — mondja —, amely szerint mindaz, ami csak a filozófiában fordul elő ipso facto kétséges, nagyon bizonytalan érvelés. Ezen érv igazságát sem lehet lingvisztikai evidenciával állítani. Hibás kör van abban az érvelésben, hogy „némely olyan szólásmód, amely speciálisan a filozófiában fordul elő, hibás *kell*, hogy legyen, *mivel* ezek speciálisan filozófiaiak, és *mivel* azok a szólásmódok, amelyek csak a filozófiában fordulnak elő ‚furcsák' ". [28. 59.] Minden tudományban vannak olyan terminusok és állítások, amelyek a tudomány speciális terminusai, állításai, és nem érthető miért nem megengedhető ugyanez a filozófia vonatkozásában. Ha például a „materiális objektumok léteznek" állítás nem fordul elő a filozófián kívül, akkor ez azért van, mivel csak a filozófusokat érdekli az, hogy miért hihetünk egy ilyen magá-

tól értetődő kijelentésben, és csak a filozófusoknak van türelmük és szakmai rutinjuk ahhoz, hogy igazoljanak valami olyant, ami ilyen sok nehézséget okozott.

*

Gyakran hangzik el mostanában tudományos vitaüléseken, marxista folyóiratainkban, hogy abba kell hagyni a logika tárgya körüli vitákat és e helyett a tudomány konkrét problematikájának művelésére kell az erőket összpontosítani. Ez alapjában véve igaz. De a konkrét problémák megoldásakor a tudósban szükségképpen fel kell hogy merüljenek ilyen kérdések: Mi a logikai vizsgálódás összcélja, hogyan illeszkedik az adott részprobléma a logika problematikájának egészébe? Logika kutatóink jelentős része nemcsak kutató-, hanem oktatómunkát is végez. E munkához sem elegendő, ha csak a részproblémák kidolgozásával foglalkozik. Feltétlenül minden oktatóban fel kell hogy merüljön a kérdés: Kinek, miért, hogyan és milyen tartalmú logika oktatásra van szüksége? — Távolról sem mondhatjuk, hogy e kérdésekre készek vagyunk a válaszadással. Nincs egységes álláspont közöttünk, marxista logikusok között sem, a logika objektumaira vonatkozóan, a filozófiai logika és a logikai kalkulusok viszonyáról, a filozófiai logika és a logika filozófiájának összefüggéséről. A fentiekben néhány szerző e kérdésre vonatkozó állásfoglalását elemeztük. Azokat a gondolatokat igyekeztünk kiválasztani, amelyek, úgy véljük, hozzájárulhatnak a logika tárgya fogalmának szabatosításához, a probléma megoldásának megtalálásához.

Az ismertetett nézetek alapján, azokat részben kiegészítve a „filozófiai logiká"-ról elmondottakat a következőkben foglalhatjuk össze:

(1) A filozófiai logika a kigondolás azon formáit és törvényeit tanulmányozza, amelyek alkalmas eszközök igaz ismeretek szerzésére.

A kigondolás formái és törvényei tanulmányozásának elősegítésére formális rendszereket lehet létrehozni. A formális rendszerek törvényei (tautológiái) önmagukban nem a kigondolás törvényei. E tautológiákban — a nyelv logikai kifejezéseiben rögzítve — logikai viszonyok nyernek kifejezést. E logikai viszonyok bizonyos igen általános objektív viszonyoknak a megfelelői. Ennek következtében a logikai tautológiáknak lehet tisztán ontológiai megfogalmazást adni. Így pl. a kétértékű predikátumlogikában a v (x) $(\overline{F}|x| \wedge \overline{\overline{F}}|x|)$ kijelentés az összes lehetséges individuumról tartalmaz állítást, nevezetesen: Nem állhat fenn az, hogy valamely individuum rendelkezik F tulajdonsággal és nem rendelkezik F tulajdonsággal. Ilyen interpretáció mellett a logikai formális rendszerek törvényei csak annyiban különböznek a fizika, a kémia vagy a gazdaság törvényeitől, hogy a megismerendő objektumoknak nem valamely részterületére, hanem minden gondolkodásunk tárgyát képezhető objektum tulajdonságaira, viszonyaira vonatkoznak. Ezek metafizikai kijelentések — a szó arisztotelészi értelmében — mivel a létezőkre vonatkozó általános megállapítások, nem pedig olyanok, amelyek kiszakítják a létező egy részét és annak járulékos tulajdonságairól állítanak. Ilyen interpretáció mellett a logikai rendszerek törvényei a metafizikai kijelentéseknek egy speciális részosztályát alkotják. Nevezetesen olyanok, amelyeknek haszna ott jelentkezik, amikor ezeket mint a valóságról elvonatkoztatás útján nyert ismereteket logikai levezetéseknél alkalmazzák.

A logikai rendszerek tautológiáinak értékét — azon kívül, hogy premisszákként alkalmazhatjuk őket logikai levezetésekben — továbbá az adja meg, hogy következtetési módokra történő utalást tartalmaznak. Így pl. a $(p \to q/ \to \overline{q} \to \overline{p})$ kétértékű kijelentéslogikai tautológia alapján tudjuk, hogy $p \to q$ kijelentésből következik a $\overline{q} \to \overline{p}$ kijelentés. Ezek a következtetések módjaira utaló kijelenté-

sek már metalogikai kijelentések. E kijelentéseket — a formális rendszerek tételeitől való megkülönböztetés céljából nevezhetjük filozófiai logikai tételeknek.[3] Ilyen értelemben a filozófiai logika a következtetés, a kigondolás elmélete. Ezen elmélethez részben formális rendszerek törvényeinek (tautológiáinak) következtetési törvényekként való értelmezésével jutunk el. De figyelembe kell venni azt is, hogy a következtetés-elmélet kidolgozásához ma sem csupán logikai formális rendszereken keresztül vezet az út. Sőt, a mai logika gyakorlata éppen azt mutatja, hogy a már meglevő formális rendszerek tanulmányozása során is felmerülhet annak szükséglete, hogy olyan elméletet hozzunk létre, amely pontosabban képes visszaadni a logikai következtetés intuitív fogalmát, mint amennyire pl. erre a materiális, vagy a szigorú implikációt alkalmazó formális rendszerek alapján lehetőség van. Így tehát ma is szükség van olyan elméletek kidolgozására, amelyek formalizálása, és ezen keresztül szabatosítása (amennyiben egyáltalán megvalósítható) jövőbeli feladat. Ezért a filozófiai logika még ebben a legszűkebb értelmezésében sem azonosítható formális rendszerek valamiféle metaelméletével.[4] A tényleges helyzet az, hogy a formális elméletek rendszerint valamely nem-formális elmélet szabatosítása céljából jönnek létre, és a formális elméletek — nagyrészt éppen az elmélet szabatosulásának következményeként — újabb nem-formális elméletek kidolgozásának szükségletét hozzák létre.

(2) A mai logika egészébe különböző logikai rendszerek tartoznak. Az egyes logikai rendszerek törvényei absztrakt, idealizált megragadásai az objektum valamely összefüggésének. Bármely logikai rendszer törvénye szükségképpen valamilyen mértékig homogenizálja a heterogén valóságot. Ezért csak megközelítőleg hűen adja vissza a gondolkodás objektumát. Így pl. az elsőrendű predikátumlogika az individuumok és predikátumaik közötti összefüggések vizsgálata során eltekint a predikátumok predikátumaitól. A magasabb rendű predikátumlogika ezt a homogenizálást feloldja, de eltekint pl. a modalitásoktól stb. Általában a kétértékű logika oly módon homogenizálja az individuumok és a predikátumok viszonyát, hogy egy individuum vagy rendelkezik valamely tulajdonsággal (vagy van valamely viszonyban), vagy nincs meg ez a tulajdonsága (nem sajátja ez a viszony). A többértékű logikák ezt a képet ugyan finomítják, de ezek is szükségképpen homogenizálnak.

Valamely logikai rendszer törvényeinek érvényességi körét, a rendszerre jellemző homogenizálási szint határozza meg. Ha változtatunk az absztrakció szintjén, ezzel megváltoztatjuk azokat a feltételeket, amelyek között a törvények kötelezően hatnak. Az „érvényességi kör" tehát a logikai rendszerek esetében a létezők egy homogenizálási szintű metszetben való leképezése. Ezzel magyarázható, hogy pl. amíg a materiális implikációs rendszerekben (amelyek a konkrét tartalomtól való absztrakció igen magas szintjén álló rendszerek) tautológia a $(\overline{p} \wedge /pvq/) \rightarrow q$ formula, és ennek alapján $\overline{p} \wedge (pvq)$ formájú kijelentés következményének tekintjük a q kijelentést, ugyanakkor némely olyan rendszer alapján, ahol az implikáció kevésbé absztrakt, több tartalmi kapcsolatot feltételez (pl. az E — entailment rendszerben), a $\overline{p} \wedge (pvq)$ kijelentés igazságából nem lehet következtetést levonni q igazságára vonatkozóan.

A filozófiai logika egyik fontos feladata, hogy vizsgálja a különböző rendszerek sajátosságait, a rendszerek közötti összefüggéseket, hogy ezek összevetésé-

[3] Lásd 228. old., Banks-idézet.

[4] A filozófiai logika e pontban adott meghatározása, úgy gondoljuk, Curry elképzelésének felel meg. Lásd 226. old.

vel korrigálni lehessen a különböző absztrakciókból adódó egyoldalúságokat és hogy e sajátosságok ismerete alapján tudatos kritikai állásponttal lehetőség teremtődjön arra, hogy a logikai eszközök jól felhasználható, célravezető eszközök legyenek.[5]

Itt kell megjegyeznünk, hogy e feladata teljesítése közben a filozófiai logikának szükségképpen foglalkoznia kell némely, a logika filozófiájába tartozó problémával. A rendszerek összevetésénél szükségképpen felmerülnek olyan kérdések, mint hogy, mit nevezünk általában tautológiának, következménynek stb., amely kérdések a logika filozófiájának problematikájába tartoznak.

(3) A „filozófiai logika" terminust használhatjuk az előzőknél még szélesebb terjedelemmel is. Ebben az esetben a filozófiai logika nem csupán a kigondolás elmélete, hanem általában a gondolkodás azon formáinak vizsgálata, amely formákban a valóság gondolati visszatükrözése megvalósul. Ilyen értelmezés mellett a filozófiai logika a nyelvi formában megjelenő ismereteket (fogalmakat, ítéleteket, elméleteket) vizsgálja, abból a célból, hogy feltárja a megismerés azon módszereit (ezek törvényeit), amelyekben ezeket a formákat alkalmazzuk.[6] A filozófiai logika feladata nemcsak a következtetések elemzéséből és az ehhez szorosan kapcsolódó egyéb kérdések megválaszolásából áll; a fogalmakat és az ítéleteket, a fogalmakkal és az ítéletekkel végzett logikai műveleteket (pl. meghatározás, felosztás, bizonyítás) nemcsak a következtetésben betöltött szerepük oldaláról vizsgálja; ezek mint a valóság logikai fokon való visszatükrözésének általános eszközei válnak tanulmányozás tárgyává.

A filozófiai logika feladatába tartozik a gondolkodás olyan logikai sajátosságainak a vizsgálata, amelyek nem függenek attól, hogy milyen homogenizálási szinten kiépített rendszerben gondolkodunk. Ezek olyan minden logikai rendszerrel szemben támasztott általános metodológiai elvek, amelyek az emberi nem, mint megismerő sajátosságaiból következnek. Az ember az általa létrehozott logikai rendszerekben az emberi megismerés általános természetének megfelelő módon képezi le az objektív létezőt. Bár viszonylag szabadon létrehozott logikai struktúrákkal operálhat, de ezen a valóságot megismerő struktúrák mindegyike csak olyan lehet, ami megfelel az emberi nem természetéhez hozzátartozó sajátosságoknak. Ilyen az emberi nemre jellemző sajátosság, hogy a megismerés folyamata nyelvi formát öltött fogalmakkal és ítéletekkel végzett tevékenységgel megy végbe.

Ahhoz, hogy ez a tevékenység célravezető legyen, hogy a megismerési funkció megvalósuljon, szükség van arra, hogy a fogalmak és ítéletek, ezek rendszere bizonyos általános követelményeknek eleget tegyenek. Ilyen általános követelmény pl. az elégséges alap elve, az azonosság törvénye, mint a fogalmak határozottságának követelménye; ilyen az ellentmondás elve mint általános metodológiai elv, amelynek értelmében megengedhetetlen ellentmondó kijelentéseket egyaránt igazként állítani, mert ha ezt tesszük, akkor a kijelentések nem tudják betölteni megismerési funkciójukat, nem viszik előre a megismerést. (Azt, hogy mely kijelentéseket tekintünk egymással ellentmondónak, az adott rendszer törvényei határozzák meg, de minden rendszerrel szemben általános követelmény, hogy logikailag ellentmondó kijelentéseket ne lehessen a rendszerben levezetni.)

[5] A filozófiai logika ezen feladatáról beszél P. Strawson. Lásd 227. old.

[6] A logika ilyen széles terjedelmű fogalmára utal pl. E. Nagel. Lásd 227. old., 1. lábjegyzet.

Míg a logikai rendszerek törvényei csak annyiban tekinthetők gondolkodási törvényeknek, hogy a bennük kifejezett összefüggések a megismerő gondolkodási tevékenység szempontjából informatívak — a fent említett általános metodológiai törvények a szó szűkebb értelmében gondolkodási törvények: bármely nyelvben kifejezett gondolkodási tevékenység általános feltételeit foglalják magukba. Olyan alaptörvények, amelyek az embernek mint a természet részének kifejlődésével együtt alakultak ki. Ezek érvényesülése nélkül nem beszélhetünk logikus emberi gondolkodásról.

A filozófiai logika feladata — az eddig említett általános metodológiai elveken kívül — a gondolkodás fejlődésformáinak a vizsgálata, azoknak a törvényeknek a tanulmányozása, amelyek ismereteink dialektikus fejlődésének a törvényei. A filozófiai logika kell, hogy útmutatást adjon ahhoz is, hogyan közeledjünk a valósághoz, ha azt igaz módon akarjuk megismerni, vagyis a dialektika mint metodológia szintén a filozófiai logika részét képezi.

A filozófiai logikának ebbe a legszélesebb értelemben vett terjedelmébe a logika filozófiája részként beletartozik. A logika viszonya a nyelvhez és a valósághoz, a jel, jelentés, információ, struktúra, modell stb. fogalmak tartalmának vizsgálata mind hozzátartozik annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen módon és milyen eszközökkel történik a valóság tudati visszatükrözése a nyelvi formában megjelenő gondolkodás szintjén. Márpedig e kérdés megválaszolása képezi a filozófiai logika tartalmát.

IRODALOM

1. R. Carnap: A régi és az új logika. A Bécsi Kör filozófiája. Gondolat 1972.
2. R. Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. A Bécsi kör filozófiája. Gondolat 1972.
3. G. Küng: Ontologie und logistiche Analyse der Spache. Wien, Springer V. 1963.
4. W. V. Quine: Introduction to J. T. Clarck: Conventional Logic and Modern Logic. Washington 1952.
5. Journal of Philosophical Logic. D. Reidel Publ. Co.
6. N. Rescher: Topics in Philosophical Logic. Reidel Co. 1968.
7. H. B. Curry: Foundations of Mathematical Logic. Mc. Craw-Hill Book. Comp. 1963.
8. J. Hintikka: Logic in Philosophy — Philosophy in Logic. In: Logic, Language-Games and Information. Oxford 1973.
9. S. Toulmin: The Uses of Argument. Cambridge 1958.
10. Philosophical Logic. Ed. P. F. Strawson. Oxford 1967.
11. E. Nagel: Logic Without Metaphysics. Glencoe 1956.
12. P. F. Strawson: Introduction to Logical Theory. London 1952.
13. P. T. Geach: Strawson on Symbolic and Traditional Logic. In: P. T. Geach: Logic Matters. Un. of California Press 1972.
14. J. Cohen: The Diversity of Meaning. Methuen C. London 1962.
15. P. Banks: On the philosophical Interpretation of Logic. An Aristotelian Dialogue. In: Logico-philosophical Studies. D. Reidel 1962.
16. T. Geach: Reference and Generality. Cornell Un. Press 1962
17. B. Russell: Introduction to Mathematical Philosophy. ed. 2. London 1920.
18. B. Russell: The Study of Mathematics. In: Mysticism and Logic. London 1963.
19. R. Carnap: Filozófia és logikai szintaxis. A Bécsi Kör filozófiája. Gondolat 1972.
20. R. B. Angell: Reasoning and Logic. Ohio Weslayen Un. 1964.
21. I. M. Copi: Symbolic Logic. Macmillan C. 1965.
22. E. W. Beth: Aspects of Modern Logic. Reidel 1970.
23. B. Russell: The Principles of Mathematics. Cambridge Un. Press 1903.
24. Marx: Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1970.
25. J. M. Bochenski: Die Zeitgenössischen Denkmethoden. Francke V.
26. W. Kneale—K. Kneale: The Development of Logic. Oxford 1962.
27. W. V. Quine: Philosophy of Logic. Prentice-Hall, Inc. 1970.
28. H. Putnam: Philosophy of Logic. Harper and Row 1971.

A SZEMÉLYISÉGELMÉLET NÉHÁNY IDŐSZERŰ KÉRDÉSE A VÁRNAI FILOZÓFIAI VILÁGKONGRESSZUS TÜKRÉBEN

FARKAS LÁSZLÓ

A bolgár szervezőbizottság az 1973 szeptemberében rendezett kongresszus alaptémájának „A tudomány, a technika és az ember" problémakörét javasolta. Mi azonban a kongresszus munkájának ismertetése és kritikai elemzése vezérfonalául az alaptéma módosított, leszűkített változatát választottuk: *a személyiség helye és jelentősége a tudomány és a technika forradalmának időszakában.* A kongresszusra készített fő referátumokat és előadásokat ebből a szempontból tettük vizsgálódásunk tárgyává.[1]

I

A személyiségelmélet polgári megközelítésének jellegzetes elemeit találjuk a svájci természettudós *André Mercier* fő referátumában. „A filozófia és a tudomány" című előadásában Mercier azzal indít, hogy „A filozófia nem tudomány. A tudomány pedig nem filozófia, sem nem *a* filozófia."[2] A tudományok a legjobb esetben az ember testi jellemzőinek száraz antropológiai vizsgálatáig juthatnak el, de képtelenek megragadni azt, „ami az igazi emberi egzisztenciát alkotja". Ezt a határt különös formában és dogmatikus irányultsággal kísérli áttörni a „marxista szocializmus" — írja Mercier. A „marxista szocializmusban" a tudománynak ott is döntőbírói szerepet adnak, ahol képtelen az autentikus vizsgálódás kritériumait felmutatni, nevezetesen a szellemi-kulturális értékek megítélésében.[3] A tudomány ítélete az objektív világra vonatkozik — folytatja Mercier —; a szubjektív világot — „mely ugyanúgy autentikus és hatékony, mint az objektivitás" — a művészet tárja fel és értékeli, a közösségi viszonyokat pedig az erkölcs, míg a belső szemlélődést a misztika. „Mindezek a módszerek — autentikus ítéletek sajátlagos (generikus) formái."[4]

Mindezek után nem meglepő, hogy a személyiség lényegének vizsgálatát Mercier kivonja a tudományok hatásköréből; azokat a törekvéseket, amelyek szembekerülnek meggyőződésével „szcientistá"-nak bélyegzi. „Ki merné ma kétségbe vonni — teszi fel a kérdést —, hogy a művészi alkotás és az erkölcsi viselkedés nem szül autentikus ítéleteket? Csakis valamiféle szcientizmus hívei hisznek még ma is abban, hogy az objektivitás az egyetlen autentikus módszer, — azok, akik a szellem életét eltorzítva visszautasítják azon módszerek autenticitását, amelyekkel az ember *természeténél és a világban való eredeti helyzeténél fogva* rendelkezik."[5] Mercier szerint a filozófia az, amely — mert nem tudomány — képes integrálni a négy legfőbb vizsgálódási módot, nevezetesen a tudományt, a művészetet, az erkölcsöt és a belső szemlélődést; ez az integráció, ez a találkozás nyújtja azt a lehetőséget, a helyet, „ahol a szellem minden vitája, pereskedése békében megoldódik".[6]

A filozófia csak akkor válhat a személyiség, az ember, a „szellem" békéjének hatékony eszközévé, ha kritikai és ugyanakkor elkötelezett, ha tehát a szeretet vezérli: a filozófia logikai jelentésén túl felebaráti kapcsolat „episztemikus dialektika és ontikus dinamika".[7] A filozófiának ezen határozmányai és funkciói még nem jelentik, hogy a tudományok sorában foglalhat helyet és a személyiség lényegéről számot adhatna, hiszen a perszonalizmus, az egzisztencializmus értelmében az „ontikus" megközelítéssel csupán a mindennapi, a tapasztalati létezőket lehet megragadni, de nem az egzisztencia (a személyiség) lényegét, ún. eredendő természetét és a valóságban kijelölt helyét.

[1] Lásd: „Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy", I–II, Szófia 1973 (a továbbiakban: I., II.).
[2] I. 25.
[3] I. 28.
[4] I. 29.
[5] I. 29. Az én kiemelésem — *F. L.*
[6] I. 30.
[7] Uo.

Mercier gondolatmenetéből az következik, hogy a marxista filozófia, amikor magát tudománynak ismeri el és a társadalmi szféra, valamint a személyiség lényegének vizsgálatát is feladatául kitűzi (méghozzá „értelmezéssel" és nem csupán „megértéssel") — „metafizikába" téved, hideg szcientizmusa megdermeszti a szubjektivitást és a belső szemlélődést, amelyre pedig a személyiségnek mindenekelőtt szüksége van. A szellem, és így a személyiség egyéniségét és kiteljesedését csakis akkor biztosíthatjuk, ha közös erőfeszítés eredményeképpen egy nem-szcientista társadalom váltja fel a kapitalista és „marxista" társadalmakat egyaránt. Előadásában Mercier e „harmadik" társadalom struktúrájára vonatkozó felvilágosítással adós marad. Az az utalás, hogy ez a társadalom „humanista" lesz, hiányérzetünket érthetőleg nem oszlatja el.

Az a törekvés, hogy a személyiség lényegét a társadalmi viszonyok totalitásától, de különösen a társadalmi objektivitástól többé-kevésbé függetlenül vizsgálják és határozzák meg, közös jellemzője volt a kongresszuson szereplő polgári filozófusoknak. Ez a törekvés ugyanakkor a legváltozatosabb formákban került felszínre: e változatok gondos elemzése nélkül lehetetlen az ideológiai párbeszéd ellentmondásosságának megértése, a konkrét feladatok megoldását célzó akcióegység tárgyilagos, tehát hatékony megtervezése. Véleményem szerint — bármennyire is paradoxonnak tűnhet — a marxisták számára az ideológiai párbeszéd és akcióegység lehetősége szélesebb — általánosságban szólva — a *vallásos* töltésű humanista irányzatokkal, mint a „puritán" és komor ateista egzisztencialistákkal és a kései életfilozófusokkal.

Ezt a lehetőséget a többi között az magyarázza, hogy a perszonalista vallásos „egzisztenciál-filozófiák" társadalmi tömegbázisát elég jelentős mértékben a fizikai dolgozók egyes rétegei is képezik. Az „ateista" Heidegger filozófiájának befolyása ez utóbbi rétegekre nem számottevő. Az a tény, hogy a kongresszuson a heideggeri egzisztencializmus bizonyos fokú rehabilitásával és jelentős reaktiválódásával találkozhattunk, mindenekelőtt annak tudható be, hogy a nyugatnémet állammonopolista kapitalizmus belső gondjai kezdik mindinkább felidézni a húszas évek társadalmi-gazdasági problémáit, ami a kispolgárság, a polgári értelmiség nyugtalanságát, szorongását, „lebegését" egyre fokozza. Ezek a rétegek a többi közt a korszerűsített heideggerianizmusban vélnek feleletet találni fenyegető és feszültséggel terhes problémáikra.

A következőkben vázlatosan ismertetjük a *polgári humanista*, majd külön fejezetben a *heideggeri* személyiségelméletnek a kongresszuson bemutatott formáit.

*

Jellemző módon jut kifejeződésre a *polgári humanista tendenciák* és a strukturalizmus nyílt antihumanizmusának összeütközése a mexikói *José Sanabria* „Az ember és a technika" című dolgozatában.

Sanabria az ember problémájának vizsgálatát a filozófia központi feladatának tekinti. Schelert idézve állítja: „Bizonyos értelemben a filozófia minden alapvető problémája összefoglalható egy kérdésben: mi az ember, milyen helyet foglal el a lét, a világ és az Isten totalitásában."[8]

Az ember eredetének, lényegének és sorsának kutatását, feltárását azonban gátolja az a körülmény, hogy csakis saját jólétével törődik, és ráadásul határtalanul bízik a tudományban.[9] A tudomány a mi időnk mítosza lett — írja Sanabria. Pedig „a tudományt elvileg megállítják a határszituációk", amelyek a világ *egyik* magyarázatának szerepkörébe korlátozzák a tudományt és cáfolják azt az indokolatlan igényét, hogy a világnak mindenoldalú magyarázatára vállalkozzon. A tudomány ereje elégtelen „a valóság első okainak, a lényegek" feltárására ... „a tudomány nem filozófia, nem egyszerűen módszertan; a tudomány meghatározott, különös, határolt és konkrét ismeret, amely nem zár ki és nem zárhat ki egyéb ismereteket".[10] A tudomány forradalmának gyermeke: a technika — végeredményben az ember műve.

Sokan helyesen látják — írja Sanabria —, hogy a technika — amit az ember gondolatával, tudományával, alkotó szellemével és szabadságával létrehozott — az embertől elidegenült. A gépben benne rejlik az ember pusztulásának reális lehetősége. Mindezért az ember felelős, aki hármas válság: a teológia, a metafizika és a humanizmus válságának áldozata.[11]

Sanabria személyiségkoncepciójának pillér-kategóriái jól illeszkednek a Heidegger—Gasset-féle egzisztencialista „ontológiai" koncepcióba, változatos egzisztencialista pana-

[8] I. 377.
[9] Vö. I. 378.
[10] Uo.
[11] I. 380.

szokkal és korholásokkal illeti az embereket, akik elfordulnak a belső élettől a külső és mesterséges élet javára, a szellemiség, a szubjektivitás rovására. Ami Heideggertől megkülönbözteti (akinek nevét és szellemét fenntartás nélkül idézi), az elvont humanista és nyíltan vallásos javaslata az emberi probléma megoldására: „A modern ember, az új Prométheusz, megtagadta Istent és mindazt, ami szent volt", és így maga teremtette meg azt a keselyűt, amely szakadatlanul marcangolja — nevezetesen a szorongást. A technikának vissza kell adni emberi arculatát: az ember élete, sorsa, jövője csakis így biztosítható — fejezi be előadását Sanabria, anélkül, hogy elvont, utópisztikus tervének megvalósítására vonatkozó konkrét javaslatait akárcsak utalásszerűen felmutatta volna.

A tudományos eredmények tárgyi reprezentációinak, a technikai eszközök szférájának elidegenedését a kongresszuson szereplő polgári filozófusok általában a tőkés termelési viszonyokban gyökerező gazdasági-politikai, ideológiai stb. elidegenedés *alapjának* kísérelték megrajzolni. Ez a hiposztázis lehetővé teszi a determináns tényező és a következmény felcserélését, valamint kiemelésüket a reális történeti folyamatból. Ez az ideologikus átfordítás — amely végül is a személyiség immanens létstruktúrájának feltételezéséből indul ki, illetve oda torkollik — világosan jut kifejezésre *J. N. Theodoracopoulos*, görög szerző dolgozatában is (annak ellenére, hogy — hasonlóan több polgári ideológushoz — a tőkés termelési viszonyok ellentmondásaira és személyiséget etorzító hatásaira is bizonyos mértékig rámutat).

Sanabriához viszonyítva, „a" társadalom jövőjét illetően Theodoracopoulos némileg derűlátóbb következtetésre jut. Ez vonatkozik a személyiség szerepére, potenciáljaira, és így a személyiség és a technika közötti kapcsolat pozitív lehetőségeire is. Szerinte a technika minden elidegenítő következménye ellenére, korunk embere valóságos, igazi ember: „A technika sem nem rossz, sem nem jó." A mi korunkra inkább az a jellemző, hogy a technika kerítette hatalmába az embert és saját (elvont-antropológiai) lényegének („ussia") ellenségévé vált. „Mindazonáltal az ember képes leküzdeni az őt fenyegető démont." Ehhez el kell mélyíteni tudásunkat a technika értelmére és jelentőségére vonatkozóan: ez tesz képessé bennünket annak felismerésére, hogy a technika nem cél, hanem eszköz, és hogy a cél maga az ember. „Minden az embertől függ, annak a lényegétől, aki a technikát használja, a moralitástól, mely az ember osztályrésze... Az ember szabad marad mindaddig, míg lelkének hatalmával, a maga létével a technika ura tud maradni."[12] Természetesen amennyiben az embernek van egy ilyen elvont „lényege", amely immanensen benne rejtőzik az emberben mint olyanban, akkor nincs is helye annak a kérdésnek, hogy a technika használata függ-e a fennálló társadalmi viszonyoktól, mindenekelőtt a termelési viszonyoktól, és különösen a tulajdonviszonyoktól. A szerzőt az emberi lényeg antropologikus fogalma megkíméli ez utóbbi kérdések felvetésétől.

Tanulságos összehasonlítani a görög Theodoracopoulos és a mexikói *Jaime R. de Santiago* nézeteinek — polgári humanizmusuk azonosságában is kifejezésre jutó — megkülönböztető vonásait.

A mexikói szerző Aquinói Tamás egyik alaptételéből indul ki, mely szerint különböző emberi alkatnak a termelés, az alkotás különböző modalitása felel meg: minél emelkedettebb a személyiség természete, annál bensőségesebbnek, annál inkább sajátjának érzi azt, amit alkotott.[13] A tevékenység színvonala közvetlenül összefügg — Santiago szerint — az emberi haladással és az erkölccsel. A haladás szerfelett ellentmondásos fogalom, amely szenvedélyesen foglalkoztatta a XIX. század gondolkodóit, és — úgymond — érthető módon túlzásokhoz vezetett e kor felfedezéseinek következtében. Ezek a túlzások, bár könnyen érthetők és magyarázhatók, „nehezen igazolhatók annál az oknál fogva, hogy súlyos következményeket vontak maguk után".[14] Santiago nem nevezi néven a gyermeket, de a figyelmes olvasó számára világos, hogy itt mindenekelőtt a marxizmus tanairól és az osztályharc élesebb formáiról, a forradalmakról van szó. A haladás „humanista" fogalmából a szerző két jellemző mozzanatot emel ki: a hatalmat és a tökéletesedést; az emberi tevékenység viszi át az előbbit az utóbbiba. A tevékenység — a technika segítségével — humanizálja a természetet, de ugyanakkor elidegenültté teszi azt. A haladás ilyen körülmények között emberellenes eszközzé változtatja magát a technikát is.

A természet tökéletesítésein túl, mely a hasznosságban, anyagi értékek termelésében realizálódik, az ismeretek fejlődésének, a haladásnak egy más természetű értékfelhalmozást is köszönhet az ember, ami már nem anyagi, hanem intellektuális, spirituális.[15] És itt a szerző áttér az erkölcs, közelebbről az erkölcsi fejlődés fogalmának értelmezésére. „Az er-

[12] I. 390.
[13] Vő. I. 219.
[14] I. 220.
[15] Uo.

kölcs ... az emberi lét egyik lényegi dimenziója. És miben rejlik az erkölcsi haladás? Általánosságban szólva, azt állíthatjuk, hogy ez a haladás az emberi lét szabad megvalósításában áll, mely megvalósítás az ember saját természetének gyökeres követelményeivel egybeesik, és megfelel annak, amit az ész diktál." A félreértések elkerülése végett Santiago tüstént megjegyzi: az ész nem tekinthető „teljesen formálisnak és autonómnak", az ész az „emberi természet alapvető következményeinek kifejeződése". Az ész efféle függő viszonyának tételezése végül is a belső antropologikus-spiritualisztikus emberi természet hegemóniájához, ezen belül is az elvont, az „alkotó" (= isten) kölcsönözte erkölcs vezető szerepének biztosításához vezet. „... amennyiben ezt a technikai, tudományos stb. haladást nem az erkölcs haladása vezérli ... már nem tekinthető emberi haladásnak". Csakis az erkölcsi haladás révén képes az ember meghaladni „a viszonylagos realitások világát" és közeledni „a Végső és Abszolút Jóhoz".[16]

Egy megjegyzést fűznék ehhez a nyílt és eléggé korszerűtlen neotomista ember- és társadalomfelfogáshoz: a kongresszus polgári (beleértve a kifejezetten vallásos) ideológusai Santiagónál nemegyszer jóval több „földi" értéket, javakat igényeltek és ígértek a dolgozó tömegek számára. Illusztrációképpen röviden ismertetem az ugyancsak mexikói *Miguel Mansur Kuri* „Az ember és a technika" című előadását, amelyben a szellem és a test „jogos" igényeit csak egymással összekapcsolva tartja kielégíthetőnek.

Maga a technika — állítja a szerző — az „emberi természet" igényeiből születik, mindazonáltal nem lehet szó valamiféle univerzális, egy sémába szorítható igényekről és kielégítésük azonos útjáról-módjáról, hiszen a véletlen és a szabadság széles diapaszonjával kell számolni. A technika az emberi szabadságnak, az ember szabad tevékenységének függvénye[17] — írja a szerző, aki a személyiség antropologikus-spiritualisztikus értelmezése alapján közelíti meg a technika eredetének és szerepének problematikáját. A technika humanisztikusan produktív szerepet csak abban az esetben játszhat, ha az „erkölcsnek" alárendelve funkcionál. Ennek hiján érthető, hogy a technikát elmarasztalják, mivel a nem ellenőrzött technika képtelen az emberi sorson, feltételeken javítani, sőt az ember elidegenedésének forrásává válhat; a *„fogyasztói társadalomban"* a technika valósággal kilúgozza a személyiségből az élet igazi értelmét.[18] A technikai célok alacsonyabb rendűek a sajátos emberi céloknál. Arra a kérdésre azonban, hogy mi is ad reális tartalmat ezeknek az (elvont-általános) emberi céloknak, a szerző csupán ködös, vallásos-humanisztikus színezetű utalásokra szorítkozik. A társadalom „emberi" problémáit felszámolni végeredményben csak akkor lehet, ha a technika és az erkölcs hatáskörét értelmesen megvonjuk, ha megfelelő hierarchiába rangsoroluk az értékeket (biztosítva az erkölcsi értékek hegemóniáját). De mindez előfeltételezi, hogy a „szellem birodalmát" a „test birodalmával" együtt ismerjük el, „a szabadság birodalmát a szükségszerűség birodalmával, valamint a belső reflexió, az elmélkedés birodalmát a gyakorlat birodalmával, a transzcendentálisét az immanentalitásével".[19] Egyszóval, az ember szellemi és testi szükségleteinek kielégítését „az" erkölcs szabályozta technikának is szolgálnia kell. Arra a kérdésre azonban, hogy „az" erkölcsnek hogyan és miért fog engedelmeskedni a technika, az olvasó válaszkísérletet sem kap.

Ez utóbbi megjegyzés vonatkozik a görög *St. Panou* előadására is, annak ellenére, hogy a szerző, közvetve, valamiféle utópisztikus tervvázlatot vetít az olvasó elé. A technika logikája — állítja Panou — jelenleg még uralkodik az ember felett: az a körülmény, hogy különböző társadalmakban, társadalmi-gazdasági alakulatokban, a technika logikája és a személyiség közötti kölcsönös viszony különböző formában jelenik meg, teljesen elkerüli figyelmét. Az általános „egzisztenciális kérdés", ami korunk emberét nyugtalanítja: vajon az ember áldozatul esik „a technika hatalmának, a technikai fejlődés autonóm törvényszerűségeinek és logikájának", vagy pedig az ember fog uralkodni a technika felett.[20] Az embernek kell választania az antropológiai és a technikai perspektíva között. Az antropológiai perspektíva győzelmének feltételei közé tartozik annak a heideggeri tételnek elismerése és felhasználása, miszerint a technika és a technika lényege között jelentős különbség van: meg kell akadályozni, hogy a technika csak célértékkel telítődjön. A mi korunkban Nyugat-Európában a technika olyan dimenziót ért el, hogy körülfogja, abroncsba szorítja az emberek egész életét.[21] Itt hivatkozik a görög szerző K. Jaspers „Von Ursprung und Ziel der Technik" című munkájára, ami jelzi, hogy a német egziszten-

[16] Uo.
[17] I. 343.
[18] I. 344.
[19] Uo.
[20] I. 363.
[21] I. 361.

cializmus mindkét kiemelkedő gondolkodója „termékenyítőleg" hatott a görög szerző személyiségelméletére. Ez a legvilágosabban akkor derül ki, amikor mintegy megnyugtatóan és elégedetten kijelenti: annak ellenére, hogy maga a „szellem" a technika és a gépek létrehozója, nem eshet maradéktalanul a technicizmus és a mechanizálódás áldozatául, mivel a „szellemben mindig megőrződik egy irracionális elv".[22] Az ember és a technika viszonyának hatalmas szociológiai és kozmológiai jelentősége van, azonban — mondja Panou — a szerzők többsége elfeledkezik arról, hogy a technika problémája egyben szellemi probléma is: a szociális vetületén túl nem képesek belátni, hogy a technika problémája szorosan kapcsolódik „az emberi itt-lét (Dasein)", az „emberi egzisztencia" problémáihoz.[23] Sokan borúlátóan, valamiféle „eszkatológikus" végzetszerűség vizióján keresztül látják és rajzolják meg korunkat és nem találnak a kivezető útra, amely „az emberi logika és az emberi szellem" győzelmének birodalmába vezet. Ez az út, mint látható, jórészt a heideggeri („ateista") és a jaspersi (vallásos) egzisztencializmus köveiből van kirakva.

A társadalom és a személyiség teljességgel elvont fogalmi megközelítése a társadalom valóságos ellentmondásai fölé emeli a francia *Ivan Cobryt* is, aki a „kultúrában" véli megtalálni a világ átalakításának eszközeit. Talán nem érdektelen megismerkedni a Cobry alkotta kultúrafogalommal: „A kultúra a szellemi érték megalapozása, bevezetése az érzékibe." Az érzéki szféra megfelel tulajdonképpen a gyakorlati-tapasztalati mindennapok világának. A szellem termékeny, képes behatolni az anyagba és azt spiritualizálni. A megismerés maga nem kultúra — még a kanti értelemben vett megismerés sem (ti. a világnak ész által történő alkotása). „A technika maga sem kultúra, mivel csak a szellem immanenciájára utal", és a szellemet az élet puszta szolgálójává teszi. A kultúra ingyenes ajándék, melyet spirituális értékek formájában minden ember birtokába keríthet. A kultúra lényegében független „a biológiai és gazdasági érdektől".[24]

Mivel a személyiség értékét, emelkedettségét, igazi gazdagságát ezek a földi érdektől be nem szennyezett spirituális értékek határozzák meg, a társadalom valóságos („érzéki") átalakításának követelménye értelmét veszti. Az előadásban hiába keresünk „hétköznapi-földi" igényekre utaló társadalmi-gazdasági kategóriákat, annál inkább beszél Cobry „az axiológiai tevékenységek" szellemi-értékkutató irányultságáról. A kultúra — úgymond — a hűség és testvériség műve. A szerző még csak nem is utal arra, hogy meghatározott tartalomban és meghatározott társadalmi osztályok számára a hűség és a „testvériség" fogalma sajátos tartalommal telítődhet. Az Igazság, Szépség, Jóság — írja — mint a Testvériség fonalai összekapcsolják a különböző generációk tagjait. A személyiség szerepét és értékét azzal a teljesítménnyel lehet meghatározni, amellyel a spirituális értékek készletét gazdagítja. „A kultúra a személyiség tette... Amennyiben a kultúrának meg kell változtatnia a világot, azt csakis a mi erőfeszítéseink és lemondásunk (!) által képes végrehajtani."[25]

Az emberi szellemi értékek birodalmának hiposztázisával találkozunk — kissé más megközelítésben — az olasz *E. Agazzi* előadásában. Az ún. autentikus emberi-szellemi értékek és a tudomány s a technika szférájának metafizikus szétválasztása és szembeállítása lehetőséget ad a szerző számára — a neopozitivizmus kardinális követelményeinek eleget téve —, hogy kinyilatkoztassa: a tudományos hipotézis igazolása érdekében helytelen, súlyos hiba a tényeket módosítani, javítani; viszont az „értékek"-nél éppen fordítva áll a dolog: az értékek érdekében szükséges „megjavítani a tényeket és a valóságot: úgy módosítani azokat, hogy minél közelebb kerüljenek az érték által képviselt eszményhez".[26]

A személyiség lényegének és szerepének antropologisztikus koncepcióját tartalmazza *R. Arestek* (USA) előadása is, azzal a sajátossággal azonban, hogy az ember transzcendentális értékeinek „perzsa" változatát mutatja be. A szerző szerint a perzsa kultúra különösségét az a tény biztosítja, hogy egy független embercsoport alkotta; és annak ellenére, hogy folyamatosan eleget tett a kreativitás követelményének és válaszolt az egzisztenciális problémákra, nem esett áldozatául a történelem bomlasztó erőinek.[27] A személyiség kiteljesedésének záloga az individuális és közösségi érdek harmóniájának a biztosítása, amit a tudomány és a technika fejlődése újra és újra megpróbáltatásnak tesz ki. A perzsa filozófia azoknak a transzcendentális értékeknek a feltárását vállalta, amelyek segítségével, a hétköznapiságot meghaladva, az ember és a természet, valamint az ember és a társadalom harmonikus kapcsolatát biztosítani lehet. Egyébként — vallja a szerző — amennyi-

[22] I. 363.
[23] I. 364.
[24] II. 29.
[25] II. 32.
[26] II. 149.
[27] II. 158.

ben megfelelő módon elemezzük az európai, indiai, japán és kínai történelem különböző periódusaiban a társadalmi érdeket, az egyéni tetteket és a céhrendszereket, akkor is arra a meggyőződésre jutunk, hogy „lehetséges az értékeknek olyan rendszerét kifejleszteni", mely a feszültséget a minimumra csökkenti és amely lehetővé teszi „az élet és az emberiség iránti maximális lojalitást".[28]

Arnold Corelis (Hollandia) korántsem olyan derűlátó, mint az amerikai-perzsa Arestek, már ami a társadalom és a személyiség harmóniájának biztosítását célzó eszközök kimunkálásának, felhasználásának lehetőségét illeti. Corelis abból az axiómából indul ki, miszerint a társadalomtudományok jelenleg súlyos válságban vannak. Megítélése szerint, a válság leküzdésének kísérletei két alapvető irányzatban egyesültek. Az egyik a fenomenológiában és a késői Wittgenstein tanításaiban merít inspirációt; a másik a marxi tanokból és a társadalmi-politikai emancipációra irányuló mozgalomból. A társadalomtudományokban — a szerző szerint — az eltérő alapnézőpontok különböző episztemológiai indítással kapcsolatosak. A neopozitivista episztemológia (Carnap, Schlick, Popper) a társadalmi tények szubjektivitásából, értékelhetőségéből, valamint módosításuk lehetőségéből a tényeken túli (illetve mögöttük húzódó) mélyebb realitást sugall, és megköveteli, hogy az empirikus tényektől eltávolodjunk. A marxista nézőpontokat az az episztemológiai koncepció inspirálja, miszerint a megismerés lényegében tevékenység, mindenekelőtt termelési folyamatok társadalmi összessége: a „praxis", melynek eredményeképpen átalakul a realitás, és „kibernetikai folyamat" révén az emberek maguk is megváltoznak. A szerző ezen a ponton lényegében valamiféle „társadalom-ontológiai", „praxológiai" marxizmust mutat be az olvasónak és nem lát alapvető különbséget a pragmatizmus és a marxizmus között.[29]

A különböző irányzatok és nézőpontok, a tudományos tevékenység irányultságai, célkitűzései (a „klasszikusok", a „kritikaiak" és az „értelmezők") egyike sem kielégítő Corelis számára. Valamennyien egyoldalúságuk következtében a szektarianizmus sáncaiba húzódnak, és „a megismerés szociológiájában" dúló viták során kölcsönösen megbélyegzik egymást. „Amire szükség van, az nem az előfeltételezések igazolásának egy elszigetelt sorozata; egy olyan társadalmi episztemológia hiányzik, amely számításba veszi a (választott) alapnézőpontok változatosságát a megismerés társadalmi folyamatában."[30] Cornelis dícséretére legyen mondva: őszintén és egyértelműen felmutatja a polgári szociológia gyengeségeit és eklekticizmusát, megbízható tartópilléreinek a hiányát.

Magabiztosabban nyilatkozik a társadalmi-ideológiai problémák tudományosan megalapozott megoldásának elméleti-módszertani lehetőségéről *Ervin László* (USA). Arra vállalkozik, hogy felvázolja „a korszerű tudományos filozófia" alapvonásait, amely lehetőséget nyújtana — túl a tudományos és technikai szakkutatások általános módszertani megalapozásán — a test és az értelem, a pszichikum lényege és összefüggései, valamint a létproblémák megértéséhez és megoldásához.

Ervin László saját filozófiáját „rendszerfilozófiának" kereszteli el utalva arra, hogy ez a filozófia Bertalanffy általános rendszerelméletére épül, annak mintegy pandant-ja és egyben a módszerfilozófia „paradigmája". A tudományok korszerű eredményei az organizáció különböző szintjeinek sajátos törvényszerűségeit tárják fel (magasabb szintre utal pl. Pauli „kizárás-elve", Sommerhoff „irányító korrelációja", Cannon „homeosztázisa", Bertalanffy „ekvifinalitása"). Az organizáció törvényei mindenekelőtt a sajátos rendszerek, illetve rendszereket alkotó összetevők, részek, elemek kölcsönös függését kifejező törvények; az egész, a totalitás törvényei. Ugyanakkor „a rendszerfilozófia mint modern tudományos filozófia a rendszertudományok metaelmélete", amely támaszkodik — az általános rendszerelmélet mellett — a kibernetikára, az információelméletre, a játékelméletre stb.

A személyiségek, csakúgy mint az állatok és a növények, az entrópia tengerében élő negentrópiás szigetekként, totalitásokként foghatók fel. Ezen totalitásokra jellemző az idő és térbeli szekvencia-rend ismétlődő megőrzése, kibernetikai stabilitás, illetve ultrastabilitás, és organizációs bonyolultságuknak megfelelő (egyre magasabb rendű) alkalmazkodó képesség. Ami a pszichikumot illeti, a rendszerfilozófia azt széles, átfogó fogalomnak tekinti, nemcsak az ember vagy az állat határozmányának, jóllehet a feltétlen, a korlátlan panpszichizmust mértéktartóan kell megítélni. A rendszerfilozófia szerint a pszichikumon nem kell feltétlenül tudatosságot vagy öntükrözési képességet érteni. A pszichikum fejlettsége a rendszer kibernetikailag értelmezhető jellemzőinek függvénye.[31]

Az emberi lény — folytatja a szerző — olyan nyitott dinamikus rendszer, mely rendkívül sérülékeny struktúrával rendelkezik; homeosztázisának, önstabilizálásának feltétele

[28] II. 159.
[29] II. 176., 177.
[30] II. 178.
[31] I. 83., 84.

az automatikus idegrendszer szabályozó szerepe, működése a visszacsatolásos folyamatok közvetítésével. Az ilyen önszabályozó, strukturálisan sérülékeny kibernetikai rendszer magában hord stabilizációját szolgáló célokat, motivációkat, és „következésképpen értékeket".[32] Az értékek összefüggnek a rendszer (az ember) sikeres önmegőrzésének lehetőségeivel és kifejezik a vele született képességet a növekedésre és fejlődésre. Az etikai értékeket „a rendszerfilozófia" nem vezeti vissza az érzéki benyomásokra vagy az intuícióra, sem naturalisztikusan-pozitivisztikusan értelmezett vonásokra. Az individuum szociális adaptációja — melynek feltételeként szerepelnek az etikai értékek — genetikailag programozott és kulturálisan megerősíthető. Ez az adaptáció teszi lehetővé a „szociokulturális" csoportokba való beilleszkedést, az azokkal való azonosulást.

László Ervin utal a különböző szociális csoportosulások gazdasági, földrajzi, politikai természetére és változatos formáira — csak éppen a társadalmi osztályok fogalma kerüli el a figyelmét. A személyiség és a szociális csoportok kapcsolatának értelmezésében a strukturalista-pozitivista következtetésekkel lényegében egybehajlóan az információk, személyek, energiák és a (termelt) javak kommunikációját, forgalmát *(a társadalmi objektív viszonylatokból kiemelve)* mutatja be. Ugyanakkor a vallásos tapasztalatot nem tartja „értelmetlennek"; szemben a pozitivizmussal kijelenti, hogy a vallás értelme, jelentősége sem filozófiai, sem tudományos alapról nem kérdőjelezhető meg. A rendszerfilozófia igenis képes — állítja László Ervin — egy olyan konceptuális tervvázlatot bocsátani a kutatók rendelkezésére, mely alkalmas az emberi tapasztalat ezen dimenzióinak vizsgálatára, feltárására. Ezek a dimenziók egyébként közvetlenül kapcsolatosak a személyiség „második", pszichikai perspektívájával (az első, a perspektivikus analízis, fizikai aspektusból közelíti meg a személyiséget mint integrált, dinamikus rendszert).

A rendszerfilozófia, amely a tudományos-technikai forradalom tényleges eredményeire támaszkodik és meghatározott keretek között tudományelméleti-filozófiai-módszertani segítséget nyújthat a természet- és műszaki tudományoknak, világosan példázza a polgári ideológia ellentmondásosságát és válságát, konkrétan azt a tényt, hogy a pozitivista szcientizmus és az (vallásos vagy ateista) irracionalista-egzisztencialista filozófia egymásnak olyan ellentétpárjai, komplementerjei, amelyek nemegyszer egyazon filozófiai doktrínában közös házasságban élnek. A kongresszus erről a kényszerű perszonálunióról bőséges, bizonyító anyaggal szolgált, de talán a legvilágosabban éppen a „rendszerfilozófiában" került kendőzetlenül bemutatásra.

*

Az itt röviden ismertetett előadások a polgári ideológia válságának elmélyüléséről és kiterjedéséről tanúskodnak. Szembeszökő az eklekticizmus erősödése, az epigon-jelleggel összefüggő színvonalsüllyedés, az igénytelenség a bizonyítási eljárásokban, az átfogó, rendszerre törekvést felváltó dezintegrációs szimptómák nyílt felszínre törése. Természetesen ezek a válságjelenségek nem jelentik a pozitív résztörekvések, problémamegfogalmazások és részmegoldásra utaló koncepcionális következtetések hiányát (különösen ismeretelméleti, tudományelméleti vonatkozásban).

Általánosságban szólva az ismertetett előadásokban a materializmussal, és különösen a történelem tudományos, marxista értelmezésével való szembenállás — akár nyílt, akár implicit formában — jellemző fonálként húzódik végig. Ezzel együtt az előadók többsége szükségesnek tartotta kinyilvánítani a társadalom haladásába vetett hitét, és ezzel párhuzamosan kiemelte a személyiség fejlődésének tényét és növekvő szerepét.

Éppen itt mutatkoztak meg leginkább a kongresszuson a polgári filozófia válságának jellemző vonásai. A társadalom humanizációjának és a személyiség — nemegyszer keverten egzisztencialista-perszonalista-tomista indítású — emancipációjának követelménye gyakran teljesen valóságfedezet nélküli, tartalmatlan, ill. utópisztikus-romantikus idealizációkban, képzelgésekben fogalmazódtak meg. A fejlődés és az emancipáció fogalma helyenként szinte terminológiai segédeszközzé degradálódott. A személyiség elidegenedésének elvontan humanista értelmezése és az elidegenedés megszüntetésének igénye nemegyszer valamiféle ideológiai konvergencia szorgalmazásának eszközeként, illetve a már divatos konvergencia-elmélet mellékhajtásaként szerepelt. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a várnai kongresszus időszakában a tőkés világ konjunktúráját még nem zavarták a ma már széleskörűen jelentkező válságjelenségek. Ennek tudható be mindenekelőtt, hogy a polgári társadalom apologetikájának közvetlen formája dominált a kongresszuson. Az „újbaloldali" törekvések (általánosságban szólva, a kritizálva-negálva védelmezők) ritkábban jelentkeztek. A direkt apologéták előadásaiban csak nagyon tompított kritikai

[32] I. ÉS.

megfogalmazásokkal találkozhatunk. Ugyanakkor a gondosabb elemzés még a legderűlátóbb előadásokban is feltárja (a kapitalizmus általános válságát elrejtő konjunktúra dacára) a féltés és félelem jeleit, a kiúttalanságot közvetve kifejező szorongást.

Ebben a mezőnyben az ún. harmadik világ gazdasági-politikai törekvéseinek ideológiája alig jutott szóhoz. Pedig a harmadik világ kispolgári, de antiimperialista „negatív dialektiká"-jának követelményei megbontották volna a „humanista" egymásrautaltság, a „testvériség" általános tablóját, és az ún. egyetemes emberi szabad tervezést az elidegenedés leküzdésére. A kapitalizmus és a szocializmus „meghaladásának" szükségességéről és lehetőségéről szóló javaslatok a marxisták első keresztkérdéseinek fényében a burzsoá apologetika eszközeként lepleződtek le. Egészen nyilvánvaló, hogy amikor például a svájci A. Mercier a „marxista" és „kapitalista" társadalom közös hibáiról és vétkeiről nyilatkozik, végeredményben a marxizmus diszkvalifikálására vállalkozik. Ezeket az ideológiai fegyvereket Mercier is mindenekelőtt az amerikai marxológusok arzenáljából importálta. Az ún. első frankfurti iskola Amerikába emigrált képviselői az Európából átmentett fenomenológiai-egzisztencialista, ill. freudista (sokszor már némileg marxizált) ideológiai harci eszközöket amerikai műhelyeikben adaptálták, és ezeket szállították vissza az anyakontinensre. De ott nemcsak a marxizmussal találták szembe magukat, hanem családon belüli ellenzékkel: balról pl. Sartre részéről, jobbról pedig a heideggeri korszerűsített „fundamentális ontológiával". A *heideggeri egzisztencializmus* (szemben a sartre-i egzisztencializmussal) meglepő erővel és magabiztossággal vonult fel a kongresszuson, és az optimista-antropologisztikus humanizmus egyeduralmát a polgári ideológia hatóterületén megtörte. Úgy gondolom, külön helyet és elemzést érdemel a kongresszusról szóló beszámolómban ez a „*fundamentális ontológia*".

II

A *heideggeri egzisztencializmus* vonalát mindenekelőtt az NSZK-beli *Hans Sachsse* képviselte. Előadásában a technikára vonatkozó marcuse-i és heideggeri nézetek összehasonlító elemzésére és értékelésére vállalkozott.

Amikor élesen bírálja a modern, a teljesítményt hajszoló társadalmat, és felemeli szavát a valódi lét érdekében, Marcuse helyes irányban tájékozódik — írja Sachsse. Ismeretes, hogy Marcuse egyik tanítómestere éppen Heidegger volt, és technika-filozófiájában — a jelentős különbségek ellenére — nem egy lényeges heideggeri gondolat fedezhető fel.

Heidegger „technika-filozófiája" nem örvend jó hírnévnek a gyakorlat emberei körében, pedig — Sachsse megítélése szerint — Heideggert alaptalanul tekintik a technika arisztokratikus ellenségének. A *techné* fogalma nemcsak a technika köznapi értelmét tartalmazza, hanem a tudományos hozzáértést, a világra (létre) vonatkozó megértést is jelöli, akár gondolatról, akár tárgyról van szó. Így érthető — folytatja Sachsse —, hogy Heidegger a *techné* fogalmát kapcsolatba hozza az *episztemé* és a *poézis* fogalmával. A technika ugyan az ismeretlent, a rejtettet hozza felszínre, de ez mint lehetőség már előzetesen, „az erőviszonyok hatásmechanizmusának" formájában létezett. Ezért nevezi Heidegger a technika működésének eredményét valóságossá tételnek. És itt Sachsse — követve Heidegger etimológiai „értelmező" fordulatát — kijelenti, hogy a technika az igazság megragadásának eszközévé válik, hiszen az igazság, az „*aleteia*" eredetileg nyilvánvalót, leleplezettet jelent. Következésképpen maga az ember játssza a fő, az irányító szerepet a feltárási folyamatban; ez az ő feladata, a lét igazságát óvni, hiszen az ember maga „a lét pásztora". Az emberi itt-lét (a *Dasein)* valódi, tényleges belső egzisztenciális struktúráit azonban a technikai tevékenység eredményei veszélybe sodorhatják — mégpedig annak következtében, hogy szakadatlanul a mindennapi tárgyakkal *(Seiende)*, azok életre hívásával foglalkozva, elhanyagolja a „lét" őrzésének feladatát. (Tulajdonképpen a kései Heideggernél a „lét" olyan „lényegi" tartalmat magába záró hiposztazált fogalom, melynek korábbi modelljei a schopenhaueri, nietzschei „akarat", a diltheyi „élet" fogalmak. Sachsse nyomatékkal utal arra, hogy a „lét pásztora" a „*Dasein* saját immanens értékeit", tényleges, valódi egzisztenciáljait védelmezi, amikor magára a „létre" vigyáz, melyből maga is „részesedik".) A hétköznapi életbe, a létező tárgyakba való belemerülés kísértése tehát a technika fejlesztésével fokozódik; egyre inkább az a veszély fenyegeti az emberi létet, hogy értékmércéjét kívülről kölcsönzi. (Lényegében a híres-hírhedt heideggeri *das Man* vizióját vetíti Sachsse olvasói elé.) A kísértésnek engedve a felelősséggel nem járó, de szabadságától megfosztott „tömeg", a hétköznapi ember *(das Man)* értéktelen életét éljük. A valódi élet lehetőségét a technika fejlődése potenciálisan beszűkíti, az eltárgyiasulás és az eltárgyiasult gondolkodás mindinkább elhatalmasodik: ez az a „nyugati metafizika", amelyet Heidegger leleplezett és kárhoztatott. (Bármiféle módosuláson is ment át a második világ-

háborút követő évtizedekben a heideggeri „fundamentális ontológia", „metafizika"-ellenessége nem gyengült; ellenkezőleg, a befelé [a *Dasein*-be] fordulással együtt növekedett a „lét" tartalmának misztifikációja, az „ontológia" azonosítása a közvetlen átéléssel, a „lét" védelme az „ontikus" tárgyaktól és a *das Man* fenyegető hegemóniájától. A „metafizika"-ellenesség Heidegger „fundamentális ontológiájának" alapkövetelménye, ami a tárgyiasulás és az elidegenedés egzisztencialista [nem hegeli] azonosításában jut kifejeződésre, és sajátos formája az objektív valóság tagadásának.) A „metafizika" gátolja a „létre" tekintést, ami egyben a *Dasein* önfelejtésének veszélyével jár. Heidegger úgy véli, hogy a *Dasein* egzisztenciáljainak, a priori, „ontológiai", ősi-eredendő határozmányainak megmentése éppen e veszéllyel való szoros kapcsolatában van: „éppen a veszélyeztetettség fogja az embert ... a technika lényegének felismerésére vezetni, és azt a lét megmentése szolgálatába fogja tudni állítani. Ugyanakkor Heidegger arra is utal, hogy a megmentőnek magasabbrendűnek és egyben rokon lényegűnek kell lennie a megmentettel."[33] Sachsse nem fűz magyarázatot ezekhez a „modern" heideggeri tételekhez, de az olvasóban önkéntelenül újra felhangzik Heidegger 1933-ban, rektori székfoglalójában kifejtett, a „nemzeti-szocializmushoz" igazodó hitvallása: Heidegger akkor az autentikus, igazi életre képeseket, azokat, akik szabadságuk lehetőségét nem rejtik el és megvetik a társadalom szabvány normáit, „hétköznapi" erkölcsi előírásait — kiemelkedő „pásztoroknak" tekintette, a magasabbrendűek kategóriájába sorolta; a fiatalság feladatát vázolva, „akaratát" a „fundamentális ontológia" aktív művelésére, nemzeti-történeti elhivatottságának felismerésére hívta fel.

A heideggeri önmagába, illetve a léthez való fordulás tehát, adott történelmi körülmények között, szükségszerűen átfordul saját ellentétébe, az anarchoid aktivizmusba, az „igazi élet" minden eszközzel való védelmezésébe, a *das Man* megrohamozásába az autentikus lét megmentése érdekében. Sachsse végül is arról akarja meggyőzni olvasóit, hogy Heidegger — szemben a közhiedelemmel és a szakemberek véleményével — nem ellensége a technikának: hiszen elismeri, hogy a termékek rendelkeznek bizonyos önértékkel, és ennyiben az igazság részleges feltártságát képviselik, ez pedig jó mindaddig, amíg túlburjánozva mindent el nem fednek és nem akadályozzák meg a lét egészére való kitekintést.

Igen tanulságos tovább követni Sachsse előadásainak gondolatmenetét, amikor áttér Heidegger kiemelkedő tanítványának és „disszidensének", Herbert Marcuse-nek a technikára vonatkozó nézeteire, és ezzel összefüggésben személyiségkoncepciójának rövid ismertetésére és kritikájára.

A szerző szerint Herbert Marcuse átvette Heideggertől azt a tanítást, miszerint a fogalmi tárgyak összessége nem más, mint kézzelfoghatóan tárgyiasult és technikailag realizált dolgok előformája *(Vorform)*. A nyugati szellemtörténetet Marcuse még Heideggernél is keserűbb szemrehányásokkal illeti, mivel értéknélküli tudományok művelésére tékozolta el legjobb erőit és „egydimenzionálisan" a technikai tudásnak rabszolgájává vált; következésképpen a hatalomnak és az uralom utasításainak vetette alá magát. A technikai teljesítmény elve elfedi a második emberi dimenziót, melynek fő motivációja az élvezeti elv. Tehát az élvezeti elvet ki kell szabadítani a teljesítmény elv uralma alól.[34] Máskülönben a teljesítmény elv az ember második, autentikus dimenzióját szolgáló tényezőként tüntethető fel, holott valójában csupán önámítás annak tételezése, hogy a sikeres teljesítmény ösztönkielégülést jelentene.

Miután Sachsse ismerteti ezeket a gondolatokat, rátér a probléma megoldását célzó marcuse-i javaslat értékelésére, mely szerint az elvesztett „második dimenzióhoz" az út mégiscsak a technika fejlesztésén keresztül vezet. Sachsse itt feloldhatatlan paradoxont, antinómiát lát, mivel éppen az olyannyira szigorúan és hevesen támadott technika segítségével, a tökéletesen automatizált technika szolgálata révén képzeli Marcuse az egészséges élet feltételeit megteremteni, a „második emberi dimenzió" győzelmét biztosítani és szükségleteit kielégíteni. Az automatizálást a haladó ipari társadalom „katalizátorának" tekinteni, amely egy új civilizációhoz való „történeti transzcendenciát" valósítana meg: ez — a szerző szerint — Marcuse illúziójának, koncepcionális tévedésének lényege. Az automatizálástól remélni a személyiség elidegenedésének megszüntetését megalapozatlan előfeltevés; ugyanúgy megalapozatlan az a remény, hogy az automatizálás előrehaladásával a szexuális életre vonatkozó társadalmi-erkölcsi (represszív) normák kalodáját szét lehetne törni, a monogámia kereteit szétfeszíteni, és „a perverzió tabuját megszüntetni"; utópisztikus az a marcuse-i elképzelés, hogy a szexuális szükségletek, és általában az élvezeti elv kielégítése erőfeszítés és gond nélkül végbemehet, „más szóval az emberi itt-lét *(Dasein)* felett uralkodó elidegenült munka törvénye nélkül". Sachsse szerint az a feltételezés, hogy a magasan

[33] I. 373.
[34] I. 374.

differenciált technika a munkát magától végezné el, és így szükségtelenné válna a specializáció fenntartása és a szellemi erőfeszítés — merő illúzió. Így csak olyan ember beszélhet, akinek kevés érintkezése volt a konkrét technikai munkafolyamatokkal. Aki el akarja kerülni az erőfeszítés minden fomáját, annak — mint Diogenésznek és a hippiknek — meg kell elégednie a nap ragyogásával és lemondani mindarról, amit a technika nyújt.[35]

Sachsse hibásnak ítéli Marcuse pszichológiai gondolatmenetét is, mivel az élvezetet önálló „minőségnek" tekinti, megfeledkezve arról, hogy az élvezet intenzitása az élvezet ellentétének, a feszültségnek, az élvezet szomjuhozásának függvénye: „a nemi élvezet éppen azért olyan erős, mert a legmagasabb izgalmi állapot feloldását jelenti". Az emberi pszichológia ezen alapstruktúráján nem változtatna az a (megvalósíthatatlan) körülmény, hogy a technika egyszer majd *teljesen* magától, zökkenőmentesen fog működni — fűzi hozzá Sachsse, és összefoglalásképpen leszögezi: mind Heidegger, mind Marcuse a „nyugati gondolkodásban", közelebbről ennek „metafizikájában" keresi a technika problémájának gyökereit. Mindkettő felismeri az egyoldalú technikai hatás és technikai szemlélet nagy veszélyét, ami a személyiség önelvesztéséhez vezet; a személyiség az egydimenzionális életvitel, az elidegenültség foglya marad. Heidegger és Marcuse útjai ott válnak szét, ahol az elvesztett „második dimenzióhoz" vezető út tervezésére és kimunkálására kerül sor. Marcuse egyfelől hangoztatja, hogy az embernek alá kell rendelnie a technikát, másfelől azonban a technika bűvöletéből nem tud szabadulni. Marcuse, „ez a finom eszű széplélek, aki egy etikai igényből indul ki és találóan jellemzi a technicizmust, végső soron megoldásként nem javasol mást, mint egy új ‚civilizációt' és egy ‚érett' kultúrát",[36] amely a technika utópisztikus tökéletesedésének révén megvalósuló élvezet elven alapulna. Ez a marcuse-i koncepció — folytatja Sachsse — ellentmond a kibernetika egyik alapelvének, mely szerint egy rendszert csak egy rajta kívül levő pontból lehet irányítani, ellenőrizni. Marcuse illuzórikus koncepciójával szemben, Heidegger a technika feletti uralom biztosításának feltételét a technikán kívül, az ontológiai itt-lét értékeiben, egzisztenciáljaiban keresi, és ennek köszönhető, hogy Heidegger — a szerző véleménye szerint — „reálisan látja a technika tényleges jelentőségét és értelmes korlátozásának lehetőségeit".

A technika társadalmi szerepkörére vonatkozó heideggeri radikális kritikának értékelése — amelyet *Wolfgang Schirmacher* (NSZK) előadásában találunk — sajátos vonásokkal egészíti ki Heidegger Sachsse által vázolt portréját. Általában az ember, a technika, a tudomány viszonyait társadalmi függésükben szokták vizsgálni. A heideggeri radikális kritika módszertani követelménye viszont az, hogy visszatérjünk az eredethez, a gyökerekhez, és képesek legyünk elválni a jelenlegi tapasztalatoktól, meghatározásoktól — a fenomenológiai tartózkodás *(epoché)* elvének megfelelően. Csakis így válik lehetővé a történések igazi értelmének megfejtése, ezért nevezi Heidegger a maga módszerét „fenomenológiai hermeneutikának".[37]

A hermeneutika óv meg bennünket attól, hogy bármit (beleértve a tudományos véleményeket) minden további nélkül a mindennapi közvetlenséggel fogjunk fel és fogadjunk el. A mindennapi értelmezés fényében a technika olyan eszköznek mutatkozzék, mely segít az emberi igények kielégítésében és biztosítja további felszabadulását a természeti kényszer alól. Nem lehet azonban a technikát csupán a mi időnk praxisának és gondolkodásának horizontjában szemlélni. A *techné* dolgai az antik görög világban még a kézhez voltak közvetlenül kapcsolva, annak mintegy szerves részei voltak, beleágyazva tehát a *Dasein* életvilágba. A modern technika, amely az emberre és a dolgokra egyaránt vonatkozó kihívással is felhívja figyelmünket, kétértelművé válik. A technika nemcsak feltételezett és metafizikai alakjában dologi lehetőség forrása, hanem lehetséges vezérvonal egy másik világbeállítottság felé történő fordulat számára. Heidegger mindezek alapján arra ösztönöz — folytatja a szerző —, hogy erőfeszítéseinket elsősorban ne a kultúrkritikára (vagy absztrakt utópiák tervezésére) összpontosítsuk, hanem arra, hogy szétzúzzuk a technikára vonatkozó metafizikai elképzeléseket, ami nélkül lehetetlenség alapvető változások tervét elgondolni.[38] A metafizika leküzdésére annál inkább szükség van, mivel az ember (az individuum, a személyiség) társadalmi szerepköre egyre beszűkül, csaknem ideológiai illúzióvá, képzelgéssé vált. Ezt a helyzetet igyekeznek homályba rejteni azáltal, hogy az ember társadalmi jellegét hangsúlyozzák és a társadalmi viszonyok elemzésétől várják az útmutatásokat az egyén (a személyiség) számára.

Schirmacher felteszi a kérdést, vajon a társadalom marxista felfogása alkalmas-e megalapozni a technika egy másik perspektíváját. A szerző „apodiktikusan" bizonygatja hogy

[35] Uo.
[36] I. 375.
[37] I. 383.
[38] I. 385.

a dialektikus materializmusban „a deszubjektivizáció" csak látszat. A technika problémájának marxista értelmezése-értékelése „különösen naiv", már csak azért is, mivel a technikát a szocialista társadalom elvileg problémamentes részének tekinti. „Bizonyítás" gyanánt Schirmacher utal Sztálin „Marxizmus és nyelvtudomány" című munkájára. A valóság heideggeri—schirmacheri felfogása „nem akarja a világ sokféleségét kétségbe vonni", de radikális kritika tárgyává teszi a világ ellentétpárokra való metafizikus szétbontását. Ennek a dichotómiának eredménye: az objektum—szubjektum, elmélet—praxis valóságfedezet nélküli ellentétpárok. A dichotómia helyébe olyan „topológiát" kell állítani — javasolja a szerző —, amelyben az „összefüggés tematikus", az egybetartozás nem másodlagos és kikényszerített. Ez a metafizika-ellenes „topológia" a „fennállóval" szemben „radikális magatartást tanúsít", azt állítja, hogy minden tételezés túlhaladható. Ez a túlhaladás szabaddá teszi az embert arra, hogy „halljon" (Heidegger), és a „hallás" lehetővé teszi számára, hogy a technika *másik* lényegét megértse és ennek megfelelően beilleszkedjék a kozmoszba. Csakis innen kiindulva válik lehetővé az emberi együttélés, a társadalomba való visszatérés.[39]

*

A két nyugatnémet előadó tanulmányának részletesebb ismertetését az indokolta, hogy ők fejtették ki a legnyíltabban a várnai filozófiai kongresszuson a kierkegaard-i—nietzschei—husserli indítású heideggeri „ontológia" — ugyan módosított, de lényegében megőrzött — alapeszméit. A „fundamentális ontológia" ilyen kendőzetlen védelmezése, melyhez más előadók is közvetlen és közvetett utalásokkal csatlakoztak, különös gondot-feladatot jelent a marxista ideológusok számára.

A heideggeri koncepció védelmezői nemcsak a marxizmus ellenfeleként léptek fel, hanem az „első frankfurti iskola" némileg „amerikanizált" irányzata fő képviselőjének, Marcuse-nek (Heidegger volt tanítványának) nézeteivel is nyíltan vagy implicite vitatkoztak. A módosított heideggeri egzisztencializmus és a kései marcuse-i „két dimenziós" koncepció közös (antimarxista) és szétváló vonásait csak akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük e két irányzat némileg eltérő társadalmi-gazdasági talaját. A heideggeri reneszánsz nyilvánvaló összefüggésben és kölcsönhatásban áll a nyugatnémet reakció aktivizálódásával.

A „frankfurti iskolá"-nál komplexebb a helyzet. Ismeretes, hogy legjelentősebb képviselői a hitleri hatalomátvétel után az Egyesült Államokba menekültek és a fasizmus elleni demokratikus nemzetközi koalíció ideológiai támogatói voltak. „Később viszont bár mind az Egyesült Államokban, mind a Német Szövetségi Köztársaságban felfigyelnek a fasisztoid motívumok maradványaira és újratermelődésére, kritikai fegyvereik inkább a szocializmus ellen irányulnak."[40] Azonban az „újbaloldal" képviselője, Marcuse, és a heideggeri „új iskola" szocializmus-ellenességében is van számottevő különbség. Az előbbi irányzat „a harmadik út" keresése közben a kapitalizmus bírálatára is kényszerül, az utóbbi tartózkodik az ideológiai diverzió efféle kétarcú, a demokratikus, antifasiszta akcióegység bizonyos lehetőségét tartalmazó utópikus koncepció támogatásától. Az „újbaloldal" és a heideggeri iskola egyaránt követeli a személyiség „második dimenziójának" felszabadítását. Marcuse a termelőerők fejlődésében látja e felszabadítás egyik zálogát, de a technokrata harmadikutas konvergencia doktrína alapkövetelményének megfelelően, a tőkés tulajdonviszonyok megbolygatása nélkül. A heideggeri „ontológia" értelmében Sachsse és Schirmacher a személyiség „második", az „autentikus dimenziója" megóvásának lehetőségét éppen a technika következtében kiszélesedő *das Man* szférától való tartózkodásban, a „lét" felé fordulásban, a *Dasein*-től érkező jelzésekre való figyelésben, a „hallgatásban" jelöli meg. Heidegger az „itt-lét az „egzisztenciáljainak aktív védelmezésére szólító kiáltványát egy történelmi „határszituációban", 1933-ban fogalmazta meg. Marcuse — aki a freudi pszichoanalízis nyomán a nemi ösztönök kielégítésének gátját képező társadalmi konvenciók, normák szétzúzásában látja fő feladatát — bizonyos vonatkozásokban szembekerül a heideggeri „puritán", arisztokratikus, baljós (ál)tartózkodással.

A polgári irányzatok eszmei tartalmának, a köztük folyó ideológiai vetélkedésnek reális társadalmi-politikai hátterét a várnai kongresszuson részt vett marxista filozófusok sok vonatkozásban megvilágították. Ez a kritikai tevékenység hozzájárult a személyiség problémájának pozitív tisztázásához.

[39] I. 386.
[40] Sándor Pál: „A két frankfurti iskola", 1972, 55—56.

III

Amikor az ember helyének és lényegének kérdését felveti és a kérdés megoldásán munkálkodik, a marxista—leninista filozófia a legszélesebb összefüggésekből, a materialista világnézet alapjaiból indul ki. Ezek közül emeli ki *Herbert Hörz* (NDK) a világ anyagi egységéről, az anyagnak a tudattal szembeni elsődlegességéről, a társadalmi viszonyokról, a termelési viszonyok releváns szerepéről szóló marxista tételeket. A polgári személyiségelmélet — mutatja ki Hörz — már csak a vizsgálódás egyoldalúsága, ismeretelméleti-módszertani korlátozottsága miatt sem képes a naturalizmus és a spiritualizmus, a biologisztikus antropologizmus és a transzcendentális tartalmatlan humanizmus dilemmájától megszabadulni.

Hörz általános következtetéseit mintegy konkretizálva, *M. B. Mityin* (Szovjetunió) „A technika humanizációjának problémája" című tanulmányában sokoldalúan bizonyítja, hogy a polgári szerzők szükségszerűen jutnak el a személyiség lényegének elvont, ahisztorikus értelmezéséhez. A maga módján ebbe a zsákutcába kényszerül a mai polgári irányzat két alapváltozata: „a racionalista, technokratikus irányzat és az irracionalista antropológiai áramlat".[41]

Az irracionalista antropológiai irányzat egzisztencialista töltése a legjelentősebb. Az „emberi lényeg" védelmezése, megmentése érdekében az egzisztencializmus szenvedélyesen követeli a „technika humanizációját". Heidegger éppen azt veti a marxizmus szemére, hogy az végül is képtelen a technika humanizációjának feladatát, problémáját reálisan értelmezni, mivel a materializmus a technikához kötődik és a „technikai messianizmus" vulgáris illúzióját vetíti a személyiség elé.[42]

Mint láttuk, Sachsse hasonló kritikával illeti Marcuse technikai fetisizmusát, csakhogy Sachsse elfelejti megjegyezni, hogy az ő heideggeri ihletésű antitechnicizmusa és a Marcuse-féle technikai ultraoptimizmus érintetlenül hagyja a szent tőkés termelési viszonyokat. Másképp mondva, mindkét irányzat elrejti a társadalmi-gazdasági alakulatok specificitását, a szocialista és a kapitalista termelési viszonyok közötti ellentmondás antagonisztikus jellegét, és egyaránt alkalmas — a heideggeri szubjektív szándék ellenére — a technokratikus töltésű konvergencia-elméletek aládúcolására. A „technikai profétizmus", amellyel az egzisztencializmus a marxizmust vádolja, éppen a Marcuse-iskola „ösztönkielégülést" biztosító, „frusztrációt" oldó anarchisztikus „szabadság"-követelmény kiegészítése, természetes komplementerje. A „technikai profétizmus" tudományellenes, antimarxista lényegéről Mityin kimutatja, hogy az a „technikai társadalom"-ról szóló tanítással egy tőről fakad. A „technikai profétizmus" ugyanakkor a konvergencia-elméletek illuzórikus optimizmusának forrásából táplálkozik.

A konvergencia-elmélet képezi a Fromm-féle messianisztikus utópizmusnak is a lényegét. Fromm egy kategóriába sorolja a szocialista és a kapitalista társadalmat, ti. a „technikai társadalom" kategóriájába. Ezzel megteremti a technika elvont értelmezésének lehetőségét (és az elidegenedés függetlenítését a termelési viszonyoktól). Ezek után mi sem könnyebb, mint a technika humanizációjának meghirdetett programját az ember, a személyiség egyetemes felszabadítása útjának beállítani.[43] Ez az elvont antropológiai orientáció nem látja, hogy az elidegenedést csak új társadalmi viszonyok között lehetséges megszüntetni, csak ezek teszik lehetővé a technika belső struktúrájának és magának az emberi életközegnek a kedvező átalakítását.

Erich Hahn (NDK) hasonlóképpen kritizálja azokat a polgári irányzatokat, amelyek a technikát mint olyat — a termelési viszonyoktól függetlenítve — tekintik a társadalmi fejlődés alapvető meghatározójának. Ilyen alapon, a technikát a társadalmi struktúra alapdeterminánsaként hiposztazálva, könnyű elrejteniük „a modern társadalmak" elvi, minőségi különbségét olyan általános terminusok mögé, mint az „ipari társadalom", a „postindusztriális társadalom", a „technokratikus korszak" stb. A technikát ráadásul úgy állítják be, mint az ideológia szükségszerű felszámolóját, amelyre legfeljebb csak addig volt szükség, amíg a technika egységesítő effektusa még elégtelen volt.[44] A konvergencia-elmélet, a technokratizmus hívei szerint a „dezideologizálás" folyamatát erősíti az a körülmény, hogy a modern szaktudományos diszciplínák (rendszerelmélet, kibernetika, funkcionalizmus stb.) a racionalizmust helyezik előtérbe. Az ideológia felszámolását szorgalmazó irányzatok a neopozitivizmus elvárásainak mennek elébe, amelyek szerint a valóban emberi élet igénye, a személyiség sorskérdései nem is érdekelhetik a tudományt, beleértve a

[41] I. 349.
[42] I. 348.
[43] I. 351.
[44] I. 311.

tudományos filozófiát, mivel ezek a problémák — úgymond — nem is vethetők alá a verifikáció procedúrájának. Ezzel azonban ezeket a kérdéseket a neopozitivista szcientizmus az irracionalista filozófia kompetenciájába utalja. A technika fetisizálói eltekintenek a konkrét történeti vizsgálódás követelményétől, a technika, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus összefüggésétől; következésképpen nem is értik meg, hogy az ember helyét az anyagi termelőfolyamatokban, illetve az ember fejlődésének útját-módját mindig adott termelési viszonyok, konkrét osztályérdekek, konkrét objektív lehetőségek és előfeltételek határozzák meg.[45] A tudományos-technikai forradalom csakis az adott termelési viszonyok közvetítésével hat a személyiség tevékenységének jellegére, gátolja vagy erősíti e tevékenység alkotó jellegét, a személyiség képességeinek a kibontakozását.

Ezeket az összefüggéseket emeli ki *Reinhold Miller* (NDK) „A szocialista kulturális forradalom és a személyiség fejlődése" című tanulmányában. Utal arra, hogy a szocialista társadalom és állam egyre nagyobb figyelmet fordít a mindenoldalúan képzett szocialista személyiség kifejlesztésére, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a tudományos-technikai forradalom és a szocialista gazdaság, a kultúra és az erkölcs, valamint a személyiség fejlődése közötti kölcsönös összefüggések további elméleti kimunkálásának igen nagy gyakorlati haszna lenne.[46] „Az anyagi termelés, a kulturális fejlődés és a személyiségformálás közötti összefüggés marxista felfogása kibékíthetetlen ellentétben áll minden, a kultúrára és a személyiségre vonatkozó elitfelfogással." Számos polgári teoretikus a kultúra fogalmát a tudomány, az irodalom és a művészet együttesére redukálja, ami mindig az antidemokratikus elit-kultúra koncepciónak az alátámasztását szolgálja, más szóval annak kétségbe vonását, hogy a munkásosztály, a dolgozók kultúrát alkotó tevékenységet fejtenek ki. Ezeket a polgári törekvéseket támogatja a „demokratikus szocializmus"-t hirdető revizionista koncepció.[47] A szocialista társadalmakban a személyiség sokoldalú fejlesztésének elméleti kérdései és gyakorlati feladatai mindinkább a figyelem előterébe kerülnek. Ezzel összefüggésben merült fel a kérdés: nem lenne-e célszerű a marxista—leninista elméletet egy speciális filozófiai antropológiával kiegészíteni, más szóval valamiféle „marxista antropológiát" kialakítani a dialektikus és történelmi materializmus mellett? Miller elhatárolja magát ezektől a kísérletektől és kijelenti, hogy csak a történelmi materializmus keretében látja a helyét, értelmét, jogosultságát egy speciális marxista filozófiai személyiségelméletnek, amely a különféle szaktudományok eredményeit szintetizálná és világnézetileg általánosítaná.

I. T. Frolov (Szovjetunió) szintén felveti a „filozófiai antropológia" létjogosultságának kérdését; miután elhatárolja magát mind a szcientizmustól, mind az antropologizmustól, helyesen óv a szcientizmus-antropologizmus dilemmájának csapdájától. Olyan megoldást javasol, amely — szemben Millerrel — bizonyos engedményt jelent a „filozófiai antropológiának". Úgy gondolom, ez összefügg nála Marx 6. Feuerbach-tézisének vitatható értelmezésével.[48] A marxi tézisben ugyanis nem „az ember" lényegéről, hanem az emberi lényegről (das menschliche Wesen) van szó; másfelől, már a „Feuerbach-tézisek"-ből is kiérezhető az, ami az érett Marx életművében vörös fonálként húzódik végig, nevezetesen a termelési viszonyok releváns szerepének, és ezen belül a tulajdonviszonyok kiemelkedően determináló erejének hangsúlyozása: ami legalábbis problematikussá teszi valamiféle külön filozófiai ember-elmélet, ember-tudomány létjogosultságát. A marxista személyiségelmélet viszonylag megkülönböztethető diszciplína, de csakis a marxizmusnak mint tudományos ideológiának szerves részeként fejlődhet (különösen szoros kapcsolatban a történelmi materializmussal).

Frolov, nagyon helyesen, szembeállítja a „reális (kommunista) humanizmust" a modern polgári humanizmus változatos irányzataival. Felhívja a figyelmet azokra az antihumanista irányzatokra is, amelyek a tudományos-technikai forradalom eredményeinek hamis értelmezésére építenek. Ezek között említi az újabb szociáldarwinizmust, a rasszizmust, amelyek szerint a személyiség, az emberi természet inherensen romlottsággal lenne terhelt és olyan tulajdonságokkal rendelkezne, mint a magántulajdon birtoklásának ösztöne, a bűnözés, az agresszivitás, aminek következtében a szociális egyenlőtlenség genetikailag lenne predeterminálva. Ezeknek az ideológiai irányzatoknak a tükrében elkerülhetetlennek tűnik az emberiség végzete, pusztulása a társadalmi mozgás állítólagosan fátumszerű szociális, kibernetikai, genetikai irányultsága miatt, amelynek ellenőrzése lehetetlenné válna éppen a tudományos-technikai forradalom hallatlanul gyors ritmusa következtében.[49]

[45] I. 314.
[46] I. 202.
[47] Uo.
[48] Vö. I. 286.
[49] I. 287.

A tudomány és technika jelenkori gyors fejlődésének következményeivel kapcsolatos polgári koncepciók kritikáját adja *K. Fuchs-Kittovski, H. Tschirschwitz* és *B. Wenzlaff* (NDK) közös előadása is. Alapjában véve két „technokratikus" ideológiai koncepciót különböztetnek meg, nevezetesen a technikai mítoszt és a technikai pesszimizmust, amelyeket összehasonlító kritikai vizsgálatnak vetnek alá. Az előadás fő tartalmát azonban az ember és a termelési eszközök közti dialektikus „párbeszéd" történeti fejlődésének felvázolása képezi. A szerzők végigkísérik a szerszámok, a klasszikus gépek, a klasszikus automaták, az adaptatív algoritmizált automaták, végül a dinamikus automatizált rendszerek és az ember kölcsönhatását. „A tudományos-technikai forradalom jelenlegi korszakának koncentrált kifejezését az ember testi és szellemi tevékenységét segítő *komplex* automatizált eszközök bevezetése jelenti" — írják.[50] Ezzel a ténnyel összefüggésben néhány fontos tézist fogalmaznak meg: 1. „Az emberi tevékenységek objektiválhatósága egyik *szükséges, ha nem is elegendő* feltétele ezek formalizálhatóságának." 2. „Kizárólagosan a formalizálható emberi műveletek képezik az automatizálás tárgyát." 3. „Minden automatizálási aktus emberi tevékenységek helyettesítésének, módosításának, újjászervezésének dialektikus egységét jelenti."[51]

Az emberi fejlődés dialektikájának intenzifikálódása élesen rávilágít arra, hogy az automatizálás elsődlegesen az egész társadalmat érintő folyamat. Ezért az automatizálást nemcsak technikai-szervezési megközelítésében, hanem *mindenekelőtt* társadalompolitikai jelentősége szempontjából kell értelmezni. Az automatizálás törvényszerűen megváltoztatja a munka jellegét, és ezzel együtt az egyéni tevékenység társadalmi lényegét is módosítja. Az imperializmus körülményei között az automatizálás hozzájárul az osztályellentétek élesződéséhez annak következtében is, hogy a termelőerők magántulajdona még erőteljesebben gátolja az ember társadalmi lényegének kibontakozását és egyúttal az egyéni tevékenység társadalmi jellegének kifejlődését. A technika kiemelése a társadalmi viszonyok rendszeréből lehetetlenné teszi a technika és a személyiség kapcsolatának dialektikus, történeti, konkrét vizsgálatát, és szükségszerűen elvezet valamiféle technokratikus koncepcióhoz: a „technicista" utópisztikus optimizmushoz, és annak komplementer ellentétpárjához, a „technicista" pesszimizmushoz.

A burzsoá ideológia „antropológiai" pesszimizmusa, amelynek sajátos kifejeződése az „ember válságáról" szóló tanítás, a modern kapitalizmus reális válságának torz tükröződése. Az „ember válságának" témáját, annak megnyilvánulási formáit teszi vizsgálódás tárgyává *Szava Ganovszki* (Bulgária). A válságjelenségek, az elidegenedés, a szabadság korlátozása vagy megszüntetése, az élet különböző szféráiban erősödő sztereotípia annyira nyilvánvaló a tőkésországokban, hogy a polgári filozófusok egy része képtelen felettük szemet hunyni. Azonban vizsgálódásuk módszertana, a problémák megközelítése egyoldalú és torz, mivel a társadalom életére és fejlődéstörvényeire vonatkozó általános szemléletük téves. A hagyományos vallásfilozófia mellett nyugaton különösen két irányzat divatozik: a „tudományfilozófia" és az „emberfilozófia", illetve a „szcientizmus" és az „antropologizmus". Ez utóbbinak ágai az egzisztencializmus, a filozófiai antropológia, a pszichoanalitikai iskola (a freudizmus és a neofreudizmus), valamint a keresztény antropológia, a neoprotestantizmus, a perszonalizmus, a neotomizmus stb.[52]

Az antropologizmussal szemben — beleértve a premarxista filozófiai antropológiát is — a marxista materializmus azt hangsúlyozza, hogy az embernél a biológiai vonatkozások nem képeznek egy a szociális szférával párhuzamos külön szférát; az előbbi magában a szociális szférában ágyazva, azáltal jelentős mértékben módosítva, humanizálva él és fejlődik. Jaspers és Heidegger a személyiségre vonatkozó kérdéseket a konkrét társadalmi viszonylatokon kívül vizsgálják, az egzisztencialista filozófia jellegzetesen individualisztikus tendenciájának megfelelően.

A freudizmus a biologizmus új, népszerű doktrínáinak egyike. Eszerint az emberi viselkedés fő meghatározói a tudattalan ösztönmotívációk, különösen a szexuális és a halálösztön. (Utalnék ezen a ponton arra, hogy a „nyugati" freudizmus felélénkülésénél nemcsak Marcuse gátlástalan, anarchoid neofreudizmusával találkozunk, hanem a Wilhelm Reich-féle marxizáló neofreudizmussal is, amely Franciaországban szinte járványszerűen terjed. Ez az irányzat Magyarországra nemcsak közvetett úton, a művészeten, irodalmon keresztül, hanem közvetlenül is, így a pszichológia csatornáin az utóbbi években növekvő mértékben érkezik. A neofreudizmussal mint az értelmiség és a fiatalság egyes rétegei ideológiai fertőzésének számottevő ágensével kell számolni.)

[50] I. 293.
[51] Uo.
[52] I. 297.

Ganovszki visszautasítja a marxológusok és pozitivisták kritikáját, mely szerint a marxista személyiségelmélet az individuumot teljesen beolvasztaná, feloldaná a társadalmi totalitásban, de ugyanakkor elhatárolja magát minden olyan kísérlettől, amely a társadalomtól független, „generikus" lényeget kölcsönöz a személyiségnek.[53]

Ganovszkihoz hasonlóan, *Alfred Kosing* (NDK) a személyiség és a társadalom kapcsolatának dialektikus értelmezéséből kiindulva, kimutatja az ember lényegéről vallott antropologisztikus felfogás tarthatatlanságát. Szemben a pesszimista technicizmus koncepciójával, kiemeli, hogy a tudományos-technikai forradalom és a szocialista humanizmus között szerves kapcsolat van. A kapitalizmus viszonyai között a termelőerő, tehát magának a személyiségnek a deformációja is elkerülhetetlen. „Minden társadalmi konfliktus eszkalációja", valamint „az emberek növekvő elidegenedése" a tőkés termelési viszonyok és termelőerők ellentmondásának szükségszerű következménye.[54]

A kapitalizmus viszonyai között a személyiség növekvő elidegenedése azt is jelenti, hogy munkájának alkotó jellegét a sztereotípia, a kényszerjelleg mintegy megrontja. Egyes kispolgári filozófiai irányzatok — így az egzisztencializmus, számos „újbaloldali" iskola, a neofreudizmus — a lázadás anarchisztikus, harsány jelszavait variálva, követelik a személyiség autonómiájának, szabadságának, „immanens" jogainak elismerését, illetve az ezek gyakorlásához szükséges feltételek biztosítását, továbbá az „elfojtás", a „frusztráció" feloldását, a társadalmi kényszerítő struktúrák, gátrendszerek szétrobbantását. Az anarchisztikus törekvések érthetően vonzódnak azokhoz a koncepciókhoz, amelyek a pszichikum reális szerepét eltúlozzák vagy éppenséggel abszolutizálják. E koncepciók között egyre gyakrabban lehet találkozni olyan „marxizáló" változtatásokkal, amelyek a marxizmus klasszikusai egyes tételeinek igénybevételével kísérlik alátámasztani neofichteánus-egzisztencialista személyiségelméletüket.

Az emberi ész uralmának klasszikus polgári meghirdetése a mi időnkben különös formában jelentkezik és bizonyos romantikus szkepszissel kapcsolódik össze. Az ész „rehabilitálása" összefügg a tudományos-technikai forradalom lenyűgöző eredményeivel. Ezek az eredmények ugyanakkor nyugtalansággal és aggodalommal töltik el az ember méltóságát, „igazi lényegét", immanens szabadságra törekvését féltő polgári ideológusokat. *Zdenek Javurek* (Csehszlovákia) hivatkozik H. Marcuse-nek a „technológiai racionalitás" szülte „totalitárius" társadalmat kontesztáló gondolataira, mely szerint ez a racionalitás „az értelem eszméjének utolsó változata, átalakulása" lenne, a „totalitárius" társadalom pedig egysíkú, egydimenzionális, elidegenítő élettere a személyiségnek.[55] A marcuse-i „nagy kontesztálás" formálisan mind a kapitalista, mind a szocialista gazdasági rendszert veszi célba, tartalmilag azonban végül is kacskaringós kitérők után lényegében csak az utóbbit támadja, hiszen a „racionális-totalitás" egydimenziójának kiegészítésére, a személyiség elidegenültségének felszámolására biopszichológiai orientációt sugall-javasol a magukat „idegenül" érzőknek. Ezzel eltereli a figyelmet a tőkés társadalom tényleges, alapvető ellentmondásairól és felelősségéről. A „nagy kontesztáció" nem más — írja a szerző —, mint szélső ellenpólusa annak a klasszikus polgári irányzatnak, amely az értelemnek, a racionalitásnak a történelem vonatkozásában elsőséget kölcsönzött. Javurek utal arra, hogy a „technikai racionalizmus" és a „második dimenzió", a személyiség „autentikus" érdekvédelmének antinómiáját Heidegger sem tudta átlépni, megoldani. A Marcuse kárhoztatta „első dimenziónak" mintegy másaként, analógjaként fogható fel a Heidegger által bírált „egyvágányú gondolkodás", mely szintén a „hatalommal", az „uralommal" és a „technikával" függ össze. A heideggeri figyelmeztetés, szemben Marcuse „optimista" technikai fetisizmusával, „a lét" közvetlen megóvására inspirálja a személyiség autentikusságát féltő „pásztorokat".

Visszatérve Marcuse-hez, a szerző kimutatja, hogy a „nagy kontesztálások", a technika, a tudomány, az értelem címére küldött bírálatai, vádjai és javaslatai végeredményben annak az állammonopolista kapitalizmusnak az apológiáját szolgálják, mely képtelen a tudományos-technikai forradalom által felvetett problémákat az egész társadalom fejlődésének érdekében megoldani.

Mindez vonatkozik a tudományos-technikai „forradalmi racionalizmus" ellentétmására, az egzisztencialista irracionalizmusra is, írja *Jakub Netolopik* (Csehszlovákia), és aláhúzza, hogy a racionalitás történeti kategória. Marxnál a racionalizmus a természeti és társadalmi folyamatok feletti uralom kérdésével, az individuum szabad, mindenoldalú fejlődésének feltételével függ össze. Amíg a humanizmus többé-kevésbé mint az elidegenült racionalizmus kényszerű kiegészítője fejlődött, addig Marx tanításában a raciona-

[53] I. 300.
[54] I. 339.
[55] II. 35

litás a humanizmus kibontakozásának eszközeként jelenik már meg, az ember szabad, alkotó fejlődésének feltételeként.[56]

Az emberi tevékenységben dialektikusan egyesül a gondolkodás, az elmélet a gyakorlattal. A modern polgári ideológiában megfigyelhetők olyan irányzatok, amelyek az értelem és a tett, az eszme és a cselekvés, az elmélet és a gyakorlat közötti szakadék meghaladását, feltöltését ígérik (és gyakran a marxizmus cégérét viselik a hitelesség kedvéért). Amit azonban végső soron ténylegesen követelnek, az nem más, mint a Marx által elutasított ún. kritikai elmélet korszerűsített kiadásának elfogadása. A modern kontesztálóknál is csupán „a tett kritikájáról", a praxis, a cselekvés gondolatáról — és a nem a valóságos cselekvésről — van szó. „Az ő praxisuk — jegyzi meg *Vera Wrona* (NDK) — mindössze ‚koncepciók'-ból, ‚kritikai modellek'-ből áll."[57]

A polgári-kispolgári „kritika", „tiltakozás", „tagadás" — távol áll a tényleges, tárgyi gyakorlattól, az anyagi-forradalmi tevékenységtől. A technikai koncepció torzító prizmája nemcsak a személyiség elidegenedése mélyebb okainak megragadását akadályozza, hanem a tőkés termelés szabályozásának lehetőségét is idealizálja. A tudományos-technikai forradalom technicista, utopisztikus értelmezésén alapuló nézőpont szem elől téveszti, hogy a termelés racionalizálása szükségszerűen csak részleges és korlátozott hatékonysággal érvényesülhet a magántulajdonon alapuló társadalmi alakulatban. „A kapitalista biznisz törvényei hatalmasabbak az erkölcsnél, a jognál, a humanizmusnál — írja ezzel kapcsolatosan *T. I. Ojzerman* (Szovjetunió).[58] A technicista technofóbiások valamiféle „tragikus dialektika" kifejeződésének tekintik azt az állítólagos szükségszerűséget, hogy a tudományos-technikai haladás megsemmisíti saját alapját. A tudományos-technikai forradalom eredményei, a technicista pesszimizmus megítélése szerint, az embert végzetszerűen a gépekhez, a gépet pedig az emberhez teszik hasonlóvá.[59] A technicista pesszimizmus lefegyverzi az embert a tényleges és kétségtelenül növekvő veszéllyel szemben, de ennek leküzdése a tudományos-technikai haladás misztifikálásának tudományos kritikáját tételezi fel.

G. Prestipino a technokrata koncepció egyoldalúságát, torzítását egy sajátos vonatkozásban bírálja. Megállapítja, hogy a marxizmus klasszikusainak az a figyelmeztetése, hogy a termelőerők megvédése a kapitalista rendszer pusztító következményeitől a haladó erők, a szocialista forradalom feladata, ma időszerűbb, mint valaha. Szembeszáll Marcuse állításával, miszerint — szemben a múlt forradalmaival, amelyek a termelőerők szélesebb és racionális fejlődését eredményezték — korunk „túlfejlett társadalmában a forradalom ennek a tendenciának a megfordítását kell hogy jelentse, azaz a túlfejlődés és a regresszív racionalitás kiküszöbölését". Prestipino jogosan állapítja meg, hogy Marcuse, aki helyesen utal a pusztító erők túlfejlődésére a modern kapitalizmusban, magának a termelőerőknek fogalmát tévesen és egyoldalúan használja. Ennek a téves fogalomhasználatnak egyik forrása a marxi szövegelemzés pontatlansága: amikor Marx pl. a tudomány közvetlen termelőerővé válásáról beszél, tartalmilag a tudomány *alkalmazásának* közvetlen termelőerővé válását érti.[60] „A tudomány és a technika hamis [technicista] azonosításában mindazonáltal van egy reális elem is, nevezetesen annak implicit elismerése, hogy a tudomány olyan felépítményi jellemzővel rendelkezik, *amely közvetlenül a termelőerők struktúrájára támaszkodik* és nem a társadalmi-termelési viszonyok struktúrájára."[61]

A kongresszuson a tudományos-technikai forradalom eredményeinek technicista kisajátítása a személyiség polgári felfogásának sajátos alátámasztását szolgálta, mindenekelőtt a korszerűsített szcientizmus, pozitivizmus és irracionalizmus keresztezésével.

J. O. C. Coten előadása ennek a hibridizációnak a kritikáját is adja. Vázlatos, de figyelmet érdemlő képet ad az objektív megismerés polgári koncepciójának jelenkori ellentmondásosságáról. A mélyülő általános válság korát élő kapitalizmus számára a tudományos-technikai forradalom újabb problémákat jelent. Az állandósult válság filozófiai tükröződése abban is kifejeződésre jut, hogy az átfogó filozófiai rendszereket felváltják a különböző irányzatok, iskolák változatos, tarka szövevényei, amelyek azonban két, első pillantásra egyértelműen antagonisztikus tendenciába sűrűsödnek: egyfelől a neopozitivizmusba (az operacionalista, pragmatikus világnézet kiteljesedéseként); másfelől egy misztikus, irracionalista irányzatba, amely radikálisan tagadja a tudományos megismerés szociális-kulturális értékét és objektivitását. Ez a látszólagos antagonizmus egyértelműnek tünhetett egy Auguste Comte számára; valójában azonban „a fenomenalizmus nyitva hagyja a kaput a miszticizmus számára, mi több, egyenesen megidézi azt".[62]

[56] II. 69.
[57] II. 71.
[58] II. 101.
[59] II. 104.
[60] II. 107.
[61] II. 107–108.
[62] II. 79., 80.

Az első világháború után különös jelentőségre tett szert az irracionalizmus, a miszticizmus a heideggeri „fundamentális ontológiában". Ernst Cassier 1939-ben megrovásban részesítette Heideggert a racionalizmus státuszának elvitatása miatt, néhány évvel azután, hogy az „analitikus filozófia" képviselője, R. Carnap is azt bizonyította Heideggerrel szemben, hogy a „metafizika" leküzdhető a nyelvanalízis racionalizmusával. A két irányzat összecsapása mindazonáltal egyazon világnézeten belül következik be, mely világnézetet egy nem dialektizálható ellentmondás jellemez. A neopozitivizmus és a miszticizmus keveréke a fejlett kapitalista országokban vezető világnézetté lett. Magától érthető, hogy ennek megfelelően határozzák meg azután az ember „lényegét", helyét és szerepét. A modern hibridek mellett azonban „az idealizmus és az elvont antropologizmus klasszikus formái ma is élnek és helytelen lenne hatásukat elhanyagolhatónak tekinteni".[63]

A neopozitivizmus és az irracionalizmus közös vonása az emberi megismerés és a gyakorlati tevékenység egységének felbontása. Ebből következik a személyiség valóságátalakító szerepének a lefokozása. Mindez összefügg a törvényszerűségek objektivitásának és feltárhatóságának tagadásával. A polgári progresszió képviselőinek tanítását az emberi ész hatalmáról a természet és a társadalom erői felett, a modern burzsoá ideológusok felváltják az újsütetű „kritikai teóriával". A modern polgári ideológia ezen retrográd tendenciáját elemzi Vera Wrona (NDK) „Munkásosztály és tett" című előadásában. A valóság és a polgári ideológia ellentmondása a pszeudooptimizmus és a pesszimizmus antinómiájában is kifejezésre jut, ami logikusan kapcsolódik a „kritikai modell'-hez. A „kritikai modell" a valóság „szabad" mozgását elválasztja az észtől, az értelemtől, az elmélettől (és közben nemegyszer a marxizmus köntösét ölti magára). A személyiség, a munkásosztály *tudatos forradalmi cselekvésének* lehetőségét kétségbe vonva, azt a harsány (és spekulatív) „protestálással". „kritikával", „tagadással" helyettesíti.[64]

Az ész szerepe irracionalista tagadásának kritikáját tartalmazza Jakub Netopilik (Csehszlovákia) már említett előadása is, amely végigköveti a racionalizmus és a humanizmus fogalmának, és kölcsönös kapcsolatuknak történeti változását, különös tekintettel arra, hogy a modern tudomány és technika gyors fejlődése újszerűen és sürgetően veti fel a szabadság, az emberi fejlődés és a tudományos-technikai haladás viszonyának, csakúgy mint a racionalitás és a gazdasági hatékonyság kapcsolatának kérdéseit.[65] A kapitalizmusban az objektum—szubjektum viszonya a termelés folyamatában mintegy megfordul, a kettő elidegenült formában kerül szembe egymással. A polgári ideológusok az ember és a világ, a humanizmus és a racionalizmus viszonyát egyoldalúan vizsgálják és ideologikusan világítják meg. Egyfelől az ember igazi világának csakis belső világát ismerik el, a külsőt, az objektív világot lényegében mint az emberi értékeket veszélyeztető szférát vizsgálják, amely mindenekelőtt a technológiai determinizmusnak lenne alávetve. Mivel a kapitalizmusban a racionalizmus meghatározott társadalmi-gazdasági tartalmat fejez ki és a tőkések osztályérdekéhez kapcsolódik, mindig korlátozott, torzult alakban fogalmazódott meg és szükségszerűen egészült ki az irracionalizmussal (Descartes komplementerje Pascal, Hegelé Kierkegaard). A monopolkapitalizmus korszakában az irracionalizmus tör előre és válik hegemónná a polgári ideológiában. „Ha eddig a humanizmus többé-kevésbé mint az elidegenedett racionalizmus függvénye, kiegészítője fejlődött, a marxi tanítás a racionalitást a humanizmus kiteljesedésének eszközévé teszi, minden ember szabad, alkotó kiteljesedésének eszközévé."[66]

A humanizmus, illetve a személyiség tudományos vizsgálatának újabb problémáival foglalkozik *Sztefan Angelov* (Bulgária) is, bár — eltérően Cottentől és Wronától — mindenekelőtt tudományelméleti, módszertani megközelítésben. Előadásának vezérgondolata az, hogy a személyiség, a humanizmus újabb problémáinak vizsgálata egyre nyomatékosabban igényli az interdiszciplináris kapcsolatokat, egy komplex metodológia kimunkálását és alkalmazását. Ebben a vonatkozásban elismerően nyilatkozik — minden elvi fenntartás ellenére — egyes nem marxista iskolák, tudósok eredményeiről. Utal itt Teilhard de Chardinra, de kivált J. Piaget-ra, akinek iskolája „különösen értékes és nélkülözhetetlen" eszközöket dolgozott ki az emberre vonatkozó komplex vizsgálódás szempontjából.[67]

Angelov szerint az ember komplex vizsgálatának fő dimenziói, orientációi, módszerei: 1. a tudományos-kognitív reflexió; 2. a kutatás orientálása az emberre mint biológiai struktúrára, mint a munka és a megismerés szubjektumára és objektumára mint személyiségre stb. 3. egy meghatározott teoretikus struktúrára épülő induktív és deduktív axiomatikus rendszer kidolgozása és alkalmazása; 4. a vizsgálódás módszereinek és aspektusainak

[63] II. 81.
[64] II. 71.
[65] II. 59.
[66] II. 61.
[67] II. 153.

egységes rendszerbe való ötvözése, hogy az az emberi természet sokoldalú vizsgálatára alkalmassá váljék; 5. az elméleti és gyakorlati ismeretek szükséges formái „dimenziójának", a személyiségelmélet problémáira való orientációjának gondos számbavétele.

A szerző következtetése, hogy az ember problémáinak „tudományos és axiologikus" megközelítése nem zárja ki, hanem kölcsönösen áthatja egymást. Ez a következtetés — véleményem szerint — egy meg nem oldott problémát hagy maga után. A marxista „axiologia" valóságfedezete ugyanis igazságtartalmában, *tudományos* jellegében tükröződik, következésképpen értelemzavaró a tudományos *és* axiologikus megközelítés effajta szétválasztása. A tudományos és axiologikus megközelítés mély, *elvi* megkülönböztetése — úgy gondolom — „a" tudomány és „az" ideológia elvi megkülönböztetésének egyik mellékhajtása. Adott ideológiai terület (filozófia, etika, esztétika stb.) tudományos vagy nem tudományos jellegét nem a tárgya, nem is feladatkörének célirányultsága („teleológiája") határozza meg, hanem az a tény, hogy tárgyát dialektikusan értelmezett adekvátsággal, vagy pedig ideologikusan jeleníti-e meg (tükrözi). Következésképpen az „axiologikus megközelítés" és a tudományos megközelítés szembeállításának csak akkor van helye, amikor az előbbi „ideologikus" (torzító) jellegű és emiatt „ideologikus" (tudománytalan, fonák, torz) eredményre, „reprezentációra" vezet. Egyébként amikor Angelov leszögezi, hogy „sem a szcientizmus, sem pedig az antropológiai humanizmus nem képesek korrekt megoldást nyújtani az emberre vonatkozó problémákat illetően"[68] — hallgatólagosan utal a tudományos és nem tudományos „axiologia" megkülönböztetésének szükségességére.

Az axiológiai problémakörnek konkrét vonatkozását elemzi *N. V. Motrasilova* (Szovjetunió), nevezetesen a tudatos értékorientáció és a tudomány tartalmi szerepének összefüggését. A szerző értékorientáción a társadalom, az osztály, a szociális csoportok, az individuum olyan eszméjét, beállítódását, ideálját érti, amely a személyiség tevékenységének, közvetlen motívumának, eszmei stimulusának szerepét tölti be.[69] A személyiség értékorientációja és a tudomány társadalmi funkciója közötti kölcsönös függés és kölcsönhatás nyilvánvalóvá válik, ha a tudományos tevékenységben mindenekelőtt a természet, a társadalom és az ember fejlődéstörvényei teoretikus és kísérleti bizonyításának szakadatlan folyamatát ismerjük fel, amelynek célja, hogy a valóság gyakorlati megváltoztatásának egyre hatékonyabb eszközeit adja az embernek; más szóval, a tudomány funkciójához — a társadalom fejlődésének törvényei alapján — értékorientáció kapcsolódik. A szerző ugyanakkor aláhúzza, hogy a tudomány funkciójának és értékorientációjának kapcsolata, egysége „konkrét történeti vizsgálódás fényében változatos-változó tartalommal telítődik meg, ami érthetővé teszi az adott korszak tudósa értékorientációjának sajátosságát".[70] A tudós értékorientációjának ellentmondásossága meghatározott történelmi szituációban rendkívül jelentőssé válhat. Amikor leszögezi, hogy a személyiség értékorientációjának kialakulásában döntő, hegemón szerepet játszanak a társadalmi viszonyok (és ezen belül a csoportviszonyok, és a csoporton belüli viszonyok), a szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy ennek a fontos problémának a vizsgálata sok kívánnivalót hagy még maga után. További vizsgálódást igényel — a többi között — azoknak az utaknak-módoknak konkrétabb feltárása, amelyeknek közvetítésével az (általános és „mikro") társadalmi viszonyok hatása „interiorizálódik", beépül a személyiség belső funkcionális struktúrájába, kialakult és szüntelenül alakuló totalitásába.

V. C. Sürev (Szovjetunió) előadásában ehhez a fontos, időszerű elméleti-módszertani problémakomplexushoz kapcsolódik a szcientizmus és antropológia fogalmainak konkrétabb elemzésével. A szcientizmus a tudományok ellentmondásos és bonyolult társadalmi szerepkörét egyoldalúan értékelő, értelmező koncepció, olyan „világnézeti orientáció, amely abszolutizálja a tudománynak a kultúra rendszerében, az emberi társadalom ideológiai életében játszott szerepét".[71] Ezen belül a szcientizmus a természettudományos módszert a tudományos ismeretszerzés általános eszközének, modelljének, ideáljának tekinti. Ebből ered az a neopozitivizmusra jellemző törekvése, hogy az axiomatikus, formállogikai módszereket — felhasználási területükön túlmenve — a társadalomtudományi kutatások területén egyoldalúan erőltesse. A társadalmi-humán problémák vizsgálatában a matematikai egzakt metodologiai apparátus felhasználása progresszív törekvés, a szcientizmus azonban ezzel is visszaél. Az antiszcientizmus felhívja a figyelmet az ún. egzakt tudományos módszertan szemléleti korlátaira, legalábbis ami az emberi lét alapvető problémáinak kutatását illeti. Az antiszcientizmus — jóllehet viszonylag reális kritikával illeti az „egzakt tudományok" egyoldalúan utilitárius-pragmatikus értelmezését és módszerük megalapozatlan extrapolációját — maga sem ismeri fel a tudományok genezisének reális

[68] II. 152.
[69] II. 247.
[70] II. 248–249.
[71] II. 113.

determinánsait és helyüket a társadalmi jelenségek rendszerében. Az „egzakt" tudományoknak, így a természettudományoknak is, megvan a maguk számottevő szerepe a világnézet szerveződésében.[72] Az ember a maga tárgyi-gyakorlati tevékenységével alakítja-formálja környezetét, élettevékenysége totalitásának komplex feltételei között, a társadalmi viszonyok bonyolult kontextusában. A tudományok szerepének adekvát értékelése csak mindezen tényezők vizsgálatának segítségével válik lehetségessé.[73]

IV

NÉHÁNY ÖSSZEFOGLALÓ KÖVETKEZTETÉS

A Várnai Filozófiai Kongresszuson bemutatott polgári dolgozatok nagy részéből világosan kirajzolódik az a kísérlet, hogy összeötvözzék a neopozitivizmus és az „életfilozófia" alapvető elemeit. Ezeknek a kísérleteknek az eredményessége nem okoz különös meglepetést, tekintettel a két irányzat minden különbsége mellett kimutatható közös gyökereire, lényegi affinitására. A személyiség „sorskérdéseire" vonatkozó párbeszéd, diszkusszió, ideológiai összecsapás sohasem tapasztalt pregnanciával, magasfeszültségű gondolati-érzelmi töltéssel jelentkezett a kongresszuson. A polgári ideológusok „klasszikus" munkamegosztásának lehetősége némileg beszűkült: a neopozitivista indítású filozófusok mind gyakrabban *maguk is* részt vesznek azokban az expedíciókban, amelyeknek célja feltárni az egzisztencializmus számára oly kedves, nem „verifikálható", nem „falszifikálható", de megfelelő hermeneutikával „megidézhető", rejtjelekben kódolt, magát elfedő egzisztenciálok világát. Az a meg nem szűnő, sőt erősödő igény, hogy az egzisztencia, az „ittlét", a „második dimenzionális szféra" gondjainak, más szóval az aggódással és extázissal feltöltött önmagáért létezőnek kell az emberiség sorsáért felelősséget érző és felelősséget vállaló gondolkodók alapproblémájává válnia — galvanizáló hatással van *a pozitivizmus művelőire is.*

A polgári ideológusok egész kórusa — modernista hangszereléssel — szinte a kényszerneurózisra jellemző módon ismétli Mach és Avenarius követőjének, Bleinek a marxisták címére küldött régi panaszát: „a marxizmus az ‚egyéniséget' elhanyagolható tényezőnek, quantité négligeable-nak nyilvánítja, az embert ‚véletlennek' tekinti, holmi ‚immanens gazdasági törvényeknek' rendeli alá..."[74] E kényszerképzetek figyelembevétele és vizsgálata éppoly elengedhetetlen a marxisták alkotó munkája szempontjából, mint túlértékelésük elkerülése. Az a körülmény, hogy a marxista filozófusok a személyiségelmélettel behatóbban foglalkoznak és ennek nyomán a monográfiák egész sora látott napvilágot, a „második dimenzió" és a „lét pásztorainak" panaszát és vádját nem csendesítették le. Ellenkezőleg, a nyíltan „transzcendensek" — egy húron pendülve a marxizálókkal és az „aktivizmus", a „nagy tagadás" marxologusaival — a marxista személyiségelmélet eredményeit produkáló és szintetizáló, egyre szaporodó tanulmányok megjelenése nyomán még harsányabban tiltakoznak és vádaskodnak. A „lét pásztorainak", az „eredeti választás" és a „második dimenzió" védelmezőinek az okoz szenvedést, hogy a marxizmus az „egyéniséget" továbbra is — úgymond — „immanens gazdasági törvényeknek rendeli alá". Most már elsősorban nem a mennyiségi mutatók elégtelenségét firtatják, hanem mindenekelőtt azzal a követeléssel lépnek fel, hogy a marxisták a személyiség problémáit egy „korszerűsített", „humanista", az „emberi lényeg"-ből kiinduló „marxizmus" eszközeivel vizsgálják és értékeljék. Az effajta sürgetésnek mentek elébe a többi között R. Garaudy és társai, megteremtve az „ideológiai békés egymás mellett élés" feltételét: az „elfogadható", a nagy burzsoáziának is rokonszenves pszeudomarxizmust.

R. Garaudy ugyan személyesen nem vett részt a kongresszus munkájában, de akadtak mind bevallottan polgári ideológusok, mind „emberarcú marxisták", akik eszméit tolmácsolták. Mercier a maga előadásában pl. Garaudy — és részben Schaff — liberális „humanista" Marxát idézte meg. A személyiség marxizáló és „társadalomontológiai", pszeudomarxista koncepciója azért nehezíti meg a párbeszédet a jó szándékú polgári *(különösen a hívő)* ideológusokkal, mert azt saját álláspontjuk marxista elismerésének, hitelesítésének vélik; következésképpen a „hagyományos", a nem liberalizált, nem„ humanizált" marxizmussal való párbeszédet, szembesítést már feleslegesnek, értelmetlennek, tárgytalannak

[72] II. 113–117.
[73] II. 116.
[74] Lenin Összes Művei **18**, Kossuth 1964, 299.

tekintik. A munkacsoportokban (részben a plenáris üléseken) a többi között a Szovjetunió és az NDK képviselői a közvetlen diszkusszió során is figyelmet érdemlő elviséggel, és egyben meggyőző érveléssel világították meg a párbeszédet gátló tényezők paradox jellegét. A liberalizált, „humanizált" marxizmus a „hagyományos" marxizmust személyiségidegennek, „szcientistának", dermesztően strukturalistának rajzolja meg. A kispolgárság éppen a bizonytalan egzisztenciájával, lebegésével összefüggő szorongását oldó „megértő" terápiát igényel, ezért keresi fel azokat a forrásokat, amelyekből a perszonalizmus, az egzisztencializmus, a marxizáló vagy antropológiai „marxizmus" vize fakad.

Az a felismerés, hogy a személyiség elidegenedésének igazi oka a monopolkapitalizmus ellentmondásaiban, a tőkés rendszer rothadásában található, feltétele annak a politikai akcióegységnek, amely az elidegendés felszámolását nem illuzórikusan, hanem reálisan tűzi ki célul. Lenin a marxista ateizmus fő módszertani elvét abban a követelményben jelölte meg, hogy a vallásos hiedelmek elleni küzdelmet alá kell rendelni a politikai stratégia fő célkitűzéseinek. Lényegét tekintve ez a módszertani elv érvényes a párbeszédet is magában foglaló általános ideológiai harcra. A várnai kongresszuson is beigazolódott, hogy a burzsoá ideológusok, függetlenül szubjektív szándékuktól, a személyiség antropologisztikus, perszonalista, egzisztencialista, másfelől szcientista-strukturalista értelmezésével (főleg) a kispolgárság ópiumigényét elégítik ki. (Az ópium drazséifikálásának feladatát részben az antropológiai humanista pszeudomarxisták vállalják.)

Az ideológiai diverzió következtében a vallásos dolgozó, a „komplexus" szorongatta kispolgár a valódi szövetségesben ellenfelet lát, a „megértő" egzisztencializmusban, a perszonalizmusban, a „második dimenziót" magasra emelő, ún. felszabadító Fromm, Marcuse, Reich-féle freudizmusban pedig háziorvost. Amennyiben a jelenlegi válság elhúzódik, és a kontesztálás, a „nagy tagadás" lehetetlennek látszik, a konformista beletörődés okozta esetleges önvádolást és bűntudatot a strukturalista személyiségelmélet segíti feloldani (a kongresszuson — jellemző módon — nemegyszer történt hivatkozás Lévi-Straussra, Foucault-ra stb.).

A személyiségelmélet gazdag ismeretelméleti, módszertani lehetőségeket kínál fel az ideológiai konvergencia-törekvések számára, hiszen természeténél fogva alkalmas arra, hogy a mikroléptékek birodalmában maradjunk; továbbá, a szubjektumból való kiindulás, az egocentrizmus, az antropológiai humanizmus „konkrétságának" hamissága nem szembeötlő, és egyoldalúsága — első megközelítésben — elhanyagolhatónak, veszélytelennek tűnhet. A harmadik utat keresők, az ideológiai békés egymás mellett élés szorgalmazói, az ideológiai konvergencia előharcosai olyan fogalmi rendszerrel operálnak, amely reális forrásokra utal ugyan, de másfelől ezt a fogalmi rendszert alávetik a hiposztázis műveletének a szó kettős értelmében: 1. az elvonatkoztatás túlhajtásával a fogalmakat kiszakítják az objektív valóság (a természeti, társadalmi anyagi lét) talajából; 2. a szerepcsere lehetőségét biztosító ideologikus manőverrel az eszmeit, a tudatit, a fogalmi rendszert alappá, elsődlegesen meghatározó tényezővé léptetik elő. A várnai kongresszus plenáris üléseire és a munkacsoportok diszkusszióiba az ilyen hiposztazált fogalmak egész hadosztálya vonult be teljes fegyverzetben: szüntelenül forgalomban volt a „modern", „posztindusztriális" vagy „fogyasztói" társadalom, az „emberi értékek", a „szeretet", „jóság", „szépség", „humanizmus", „második dimenzió", „élvezeti elv", „emberi erkölcsi követelmények", „emberi méltóság" stb. kategóriája; továbbá a tárgyiasulás és elidegenülés azonosításával kapcsolatos perszonalista-egzisztencialista „eredendő" pszichés státuszok, nevezetesen a „szorongás", „aggódás", „extázisok", transzcendentális motivációk-ösztönzések, az önmagáért létező átélhető, de kommunikálhatatlan lét struktúrái és más hasonló fogalmak.

Az ideológiai konvergencia-törekvések erősödésének társadalmi talaja, valóságfedezete az állammonopolista kapitalizmus, a kapitalista világrendszer második világháborút követő gazdasági megerősödése, konjunktúrája, gyógyíthatatlan kóros folyamatokat elfedő viszonylag tartós homeosztázisa. Az újabb időszak gazdasági-politikai eseményei mint a kapitalizmus végzetes ellentmondásainak jelei mind élénkebb színekkel törnek a felszínre. Ennek következtében éleződik a harc a progresszív és a konzervatív-retrográd irányzatok között a kispolgárság megnyeréséért. A kispolgárság „integráns része lesz minden készülő társadalmi forradalomnak".[75] A történelem arról tanúskodik, hogy adott körülmények között a kispolgárság jelentős része, csakúgy mint egyes értelmiségi csoportok, átmenetileg az ellenforradalom erőtartalékává válhatnak. Az ingadozó kispolgárok és értelmiségiek valódi társadalmi érdekeinek védelme csakis az ezekkel az érdekekkel polárisan szemben álló kispolgári ideológia elleni türelmes, kitartó, a konkrétság követelményeit

[75] MEM 27, Budapest 1971, 438.

messzemenően szem előtt tartó, de világos és egyértelmű elvi harc révén lehetséges. Az állammonopolista kapitalizmus egyik szócsöve, Wohlrabe, a CDU képviselője, Brandt kancellár lemondása után, a kispolgári illúziókat erősítendő, az ideológiai diverzió modern frazeológiájában kínálta fel a Mercier-féle ópiumot: „A feszültség csökkentésének egyik feltétele az ideológiai békés egymás mellett élés. További enyhülés csak akkor lehetséges, ha a kommunisták is magukévá teszik ezt a felismerést és megváltoztatják magatartásukat velünk szemben." A kommunisták ezt a javaslatot nem fogadhatják el anélkül, hogy el ne árulnák a munkásosztály, s következésképpen minden dolgozó osztály és dolgozó réteg érdekét, a békés egymás mellett élés tartósságáért folytatott harc marxi—lenini elveit.

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 kevéssé ismert külföldi marxisták közé tartozik, amit a bolgár filozófiai közéletben 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 eltérésével 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 érzelemvilága, valamint az érzéki megjelenítés. A társadalmi problémákat a művész is logikai formákban: fogalmakban, ítéletekben, következtetésekben ragadja meg, azonban fontos feladata e felismert lényeg

* Ангел Бънков: Логика на научното и художественото 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 konkréttól halad az absztrakt felé és emelkedik fel a konkréthoz, 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 ismételten hangsúlyozza, hogy a művészetekben az emocionális oldal alá van rendelve a fogalmi gondolkodásnak, s hogy következésképpen 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 intuíció bergsoni elméletét, amely a logikai oldalt mellőzi s a tudományos feltárást valamiféle misztikus belátásra redukálja. Az ilyen elképzelésekkel szemben Benkov mind a tudományos, mind a művészi alkotás folyamatában a gondolati munka primátusát emeli ki. Ugyanakkor nem tagadja a helyesen értelmezett intuíció szerepét és jelentőségét a felfedezés folyamatában. Érvelése meggyőzőbb lenne, ha az intuíció logikai, nevezetesen dialektikus logikai aspektusának a bemutatására is tett volna kísérletet. Ezt az elvárást az is indokolja, hogy a szerző a feltárás folyamatában a megismerés fejlődését tekinti 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 oldalnál 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 vetheti, hogy az intuíció — 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 intuíció 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 konkréthoz. 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 anyagiságának 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 valósítható meg sikeresen, ha előzőleg a dialektikus módszer felsorolt elveit nem konkretizálják 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 emóciói 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 tárgyalt 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 különösségnek 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 absztrakciók 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. Érdeme az alkotási folyamat dialektikus összefüggéseinek általános, absztrakt tárgyalása, de ebben rejlik fogyatékossága 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 megelőzniük, 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 átértékeli 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 elgondolkodjunk: miért nem látott napvilágot a hazai sajtóban az elmúlt tíz év alatt semmiféle bírálat erről a kötetecskéről és szerzőjének nemzetközileg ismert nézeteiről. Vagy kevésbé naivul fogalmazva: hogyan kaphatta fel a filozófiai divat nálunk és másutt a Petrović által hirdetett eszméket, akár az ő írásai, akár egyéb, markánsabb forrásművek 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 „Bevezetésében" 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" szemlátomást 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, osztályharcok 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.

építménynek 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 igyekszik a premisszához 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 szuverénebb módon bánik a realitásokkal, csak akkor lehetne belőle az alap—felépítmény viszony eltűnésére következtetni, ha az előtörténettel együtt vége szakadna a felépítménynek is, illetve ha a felsorolás kimerítené az „alap" és a „felépítmény" fogalmának terjedelmét. De nem meríti ki, és az elhangzott ítélet igazságértéke körülbelül annyi, mintha azt mondanánk, hogy mihelyt kipusztul a szamárkóró meg a csalán, befellegzett a növényvilágnak. A premisszából 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 legtartalmasabb.

„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 szolgákká 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 marxi „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 emberek meghatározott, szükségszerű, saját akaratuktól független viszonyokba' lépnek egymással, s ezek 'anyagi termelőerőik 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 alapuló 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 természeten és az embereken, nem érthető, hogy *mi* hogyan tehetünk szert hatalomra mindkettő fölött"; ennélfogva „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 kitágítja és gazdagítja a humanitás határait... Az ember csak akkor szabad, ha cselekvéseit az határozza meg, ami alkotó benne, ha tetteivel hozzájárul a humanitás határainak kitágításához."[3] E szabatos definíciók közül a második kétségkívül előnyösebb, mert a határok gazdagításáról már nem ejt szót.

A szabadság és a szükségszerűség viszonyának szubjektivista 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] Id. mű, 91—96.

[2] Uo. 103—105.

[3] 123—127.

[4] Uo. 164., 105.

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 Petrovićban új, az legfeljebb a módszer merészsége, amellyel szerzőnk a marxizmus nyakába varrja saját szubjektivizmusát. 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". Lapozzunk újabb hét oldalt, és megtaláljuk az előbbiek összefoglalását: „Láttuk már Engels és Plehanov véleményét, amely szerint a leendő osztálynélküli társadalomban a gazdasági tényező nem lehet meghatározó."[5] Egyszerűbb módszert elképzelni is nehéz.

Anyagi termelésre mindig szükség lesz ugyan — ismeri el egy engedékenyebb pillanatában Petrović —, 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 Petrovićnak.

„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 móduszában van *(a beeing 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 ilyetén felfogásának van jelentősége és értéke. Szembeszáll a Lét vallási, misztikus és szolipszisztikus elképzelésével (azzal például, hogy létezni annyi, mint észrevétetni), s ennyiben 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 vélekedjünk emberi kínjainkról, 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 halálhozmért-lét, átmenetisége nem puszta 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 tükrözéselmélet összeegyeztethetetlen Marxnak az emberről mint praxis-lényről *(a beeing 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 Petroviétól 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 elidegenültség 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 elsőnek fedte fel azt a kemény 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 prakticizmusával ellentétben — *forradalmi* gyakorlatnak, a valóságos viszonyok osztályharcban történő átalakításának fogja fel. *A forradalmi gyakorlat központi szerepe a marxi filozófia 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 tapasztalatilag 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, következésképpen 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 szövődik. A tudat a tőle független anyagi világra csak úgy fejthet ki hatást, ha eszméi „elkülsőlegesülnek" 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 ténnyé, 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-

[9] Uo. 191.

[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 fogadnánk 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 harcos 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 *rögzítését*, 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 vezette tömegharc útján; és mind az egyének tudatát, mind a tömegekét elsődlegesen a gyakorlat határozza meg az adott társadalmi viszonyok talaján, mégpedig vagy a viszonyok többékevésbé passzív újratermelésének, 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 elvonatkoztató 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 elgondolásaival, 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 praxislény 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 szabadságfogalomnak a képviseletében 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, sztálintalanított alakját — *R. E.*) és a ‚dialektikus materializmus' két különböző koncepció. Sem logikailag nem egészítik ki egymást, nem is egyszerűen közömbösek 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 vezéreszmét, *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 pozitivizmusra, „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 nevetséges agyrémnek 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 színvallásra kényszerül a materializmussal szemközti oldalon.

Ahogy elöljáróban 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 középutassága 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 tetszik, „szabad személyiségének" megnyilvánulása és egyedüli biztosítéka. A praxis-filozófus a nyomorúságos „individualitás" bűvöletében 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 osztálynélküli 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 érlelik a kiemelkedő személyiségeket. Üres szavak, mert a praxis-filozófia „kommunizmusa" *felszámolja* a társadalmi törvényeket, és a szükségszerűség abszolút ellentéteként nem is származtatható ezekből. Szemben a tudományos kommunizmussal, a „praxis-kommunizmus" puszta *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 létezést. 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 luxusjachton 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 lényeget", 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 emberiekre 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. 130.

[20] Uo. 151., 146., 85.
[21] Uo. 85.
[22] Uo. 81., 80.

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?

Akármi legyen is az „emberi lényeg", a hozzá való viszony különbözteti meg egyfelől az elidegenült embert a „praxislénytől", másfelől az előtörténetet 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-lénynyé" válik. Miért? — kérdezzük tanácstalanul. Mi készteti 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 lábalhat 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 cselekedhetne 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 meghatározottságoktól eloldott *erkölcsi értékválasztások*, az egyéni magatartást szabályozó voluntarisztikus egyéni döntések sorára bomlik, a kommunizmus pedig történelmi szükségszerűségből az elidegenülés és a szabadság két *egyenlő esélyű alternatívájának* egyikévé lesz.

A „praxis" tehát, mint „szabad Lét, alkotó Lét",[26] a tárgyi meghatározottságoktól mentes, pozitív előjelű erkölcsi cselekvés fikciója, akárcsak a kanti „gyakorlat", és egyenes leszármazottja Kant dualisztikus világképének. Ellenpárjával, a mechanikus szükségszerűséggel együtt alkotja azt az antinómiát, amely társadalom és természet, kultúra és civilizáció, érték és lét, erkölcs és empíria, 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 elvonatkoztató „individualitás". Kant még tisztában volt vele, hogy „gyakorlati" törvénye gyakorlatilag használhatatlan, 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 törvénnyé 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 fütyülök 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 szükségesnek 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 szakaszaihoz* van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletariátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszüntetéséhez* 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 homogénnek és zártnak vélt megoldásokban (determinizmus-koncepciókban) az új fejlemények 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-koncepció kidolgozásának századunkban még különös időszerűséget adott a mikrofizikai objektumok korlátozott individualitásának felismerése; részben a hozzá fűzött idealista interpretációk, részben a klasszikus, egyértelmű determinizmus-koncepció nyilvánvaló elégtelensége miatt.

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

*Akadémiai Kiadó, Budapest 1972, 248 oldal.

[27] Uo. 156., 157.
[28] MEM 28, Budapest 1971, 479.
[29] Lenin: Állam és forradalom; „Válogatott művek", II, Budapest, Kossuth 1967, 180.

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

A könyv négy fő részre (I. Mi a determinizmus; II. A mechanisztikus materializmus determinizmus-koncepciója; III. Száz év harcai a determinizmus-koncepció körül; IV. Néhány javaslat egy dialektikus determinizmus-modellhez), s ezen belül 13 fejezetre oszlik. Ezek tematikus ismertetése helyett — mely helyszűke 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-koncepció 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 szükségképpen 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 tükörképe (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 eloszlatni 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-koncepciótól — úgy vélték, hogy a materialista determinizmus-koncepció valamiképpen mégiscsak az egyértelmű predeterminációval azonos, igen jelentősnek kell tekintenünk 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 viszonynak, eseménynek és genetikus viszonynak) 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 pozitivista interpretációiban felvetett lényeges problémákat, s ennek megfelelően a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxista irodalomban megszokottnál jóval reálisabb 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 ismertetését.

Anélkül, hogy Fodor Judit könyvének az előzőekben érintett (s számtalan, itt nem említett) pozitívumát a legkisebb mértékben is megkérdőjeleznénk, szükségesnek látunk néhány kritikai észrevételt is. (Az említendő problémák nem is a könyvben kifejtett nézetrendszer esetleges következetlenségeire, 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 pozitivizmus *adott* voltát a kvantummechanika kialakulásakor, tulajdonképpen egyetértek vele. De ezt a gondolatot — úgy tűnik — túlhajtja, és tagadja a *neo*pozitivizmus igen szoros ismeretelméleti jellegű kapcsolatát az új fizikai tapasztalatokkal. Köztudott pedig, hogy mind Wittgensteint, mind pedig a Bécsi Iskolát nem utolsósorban a machi pozitivizmus és az új fizikai tapasztalatok közötti szembeötlő inadekvátság inspirálta a pozitivizmus alapelveinek (mindenekelőtt a verifikáció elvének, illetve az abszolút elméletellenességnek) a felülvizsgálatára, revideálására. Abban tehát igaza van a szerzőnek, hogy nem a mikrofizika és a relativitáselmélet állítólagos „spontán" értelmezései inspirálták a neopozitivizmus 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 pozitivizmus „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 is 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 idealizmust 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 neopozitivizmus 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 pozitivizmus 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 pozitivizmushoz. A pozitivista 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 részmegoldásait pedig kimondottan tanulságosnak találom, így mindenekelőtt a klasszikus determinizmus-koncepcióról, illetve annak tudományos alapjairól adott analízist. Ezek között említeném még (csak felsorolásszerűen): 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 postdeterminációról 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 benyomásom 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 megalapozásához.

ANDREJ SIRÁCKY: AZ EMBER TÁRSADALMI VILÁGA*

FÖLDESI TAMÁS

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 recenzenst találni német vagy orosz nyelvű művekre.

*Andrej Sirácky: „Sociálny svet človeka" Vydavatelstvo Slovenskej Akadémie Vied, Bratislava 1974, 198 oldal.

Ugyanakkor a jelenség kialakulásában közrejátszik 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 Siráckynak* a Szlovák Tudományos Akadémia gondozásában nemrég megjelent művét.

Talán néhány szót bevezetőben a szerzőről. Sirácky 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 „Szociológiá"-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. Sirácky műve és számos más megjelent filozófiai munka azonban arról tanúskodik, hogy a cseh és szlovák filozófia fő vonala jelenleg egy marxista filozófiai alapokon nyugvó, önmagát mind a dogmatizmustól, mind a revizionizmustól elhatároló irányzat.

Sirácky 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 épülő 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, közelebbről 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 dominánssá. Nem nehéz felismerni itt, hogy a csehszlovák filozófiában a magyar filozófiai fejlődéshez hasonló tendenciák keletkeztek.

Sirácky a megoldást *a filozófia és a szociológia szoros együttműködésében* látja, aminek objektív alapja e két tudomány „egymásraszorultsága". Állást 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 feltárásához 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 követelménnyé 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 *egyén 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 egyén 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 jellemzéseként 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 világképe mellett tör lándzsát, hanem azt emeli ki, hogy a művészi dekadencia, mint korjelenség, mennyiben fejezett ki egy történelmileg 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 törekedhettem 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 figyelmeztessek arra, hogy orosz nyelvtudással — természetesen szótári segédlettel — a szlovák nyelvű filozófiai szöveg főbb gondolatai hozzáférhetőkké válnak. (Mint ahogy van olyan kollégám, aki bolgár filozófiai szöveget olvas anélkül, hogy valamit is tudna bolgárul.)

LOGIKA ÉS ISMERETELMÉLET?

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

VAS IDA

A következőkben a Ruzsa Imre cikkében megfogalmazott gondolatok közül azokat szeretném megvizsgálni, amelyek a szerző *alap*álláspontját kissé közelebbről 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. Közelebbről 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 alethikus 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 vitázik.

Elemzésemben a két megközelítési mód természetesen egybekapcsolódik, hiszen a *megismerhetőség* kérdésének *logikai* megoldásai 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 közelebbről. Keressük 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 gondolkodó 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 gondolkodó lény által *ismert* és *közölhető*.

Minthogy az általam elemezni kívánt alapösszefüggésről elterelné a figyelmet, eltekintek itt a felírás egy zavaró mozzanatától. Nevezetesen annak megkérdőjelezésétől: hogyan tartja Ruzsa valamely jelenség *hozzáférhetőségének* feltételéül 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 feltételéül 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 vallanom, 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 vonatkoztassunk el ettől a nagyon lényeges, és a kérdésfelvetést összezavaró kategóriahasználattól. Tételezzük 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 szavak 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 reá — az ismeretelmélet kérdésfelvetése nem egy *jelenség* megismerhetőségét kérdezi, hanem a jelenségen túli világét.

De tételezzük 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 megválaszolása 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 az egy individuum, amely a Ruzsa-féle levezetésben *feltételezett,* hogy megismerheti a világot, *létezhet-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 kategóriahasználat 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 összemosódásának 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 filozófiailag a *nem*tudásból, a *nem*ismerésből az *ismerést*, illetve a *megismerhetőt* kell levezetnünk. Ez pedig nem oldható meg tautológiával. Hiszen a *nem*ismertnek *ismertté* kell *kibővülnie*. A fő kérdés e kibővülés *lehetősége, miértje* 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 abszolute lehetetlen? Nem, de ekkor nem *levezetnem* kell a világ megismerhetőségét, hanem *bizonyítanom*. Lehet, hogy ez a különbségtevés 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 bizonyításként 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 *bővítettebb* ismeretet tudunk konklúzióként levonni.

Bővítettebbet annyiban, hogy ami a kiindulópontban hipotézis volt, az a későbbiekben 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, megalapozó 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 elválasztja attól, ami megjelenik, s ezáltal tagadja azt, hogy a jelenségen keresztül *megismerjük* a *lényeget* (az általános törvényt!); elismeri az érzet ismeretét, de tagadja, hogy általa megismerjük azt, amit érzékelünk. Vö. Empiriokriticizmus; 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 akadálya az érzéki ismeretből a logikaiba 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 alapvelv 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: Empiriokriticizmus, 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 meggondolásokat 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 ismeretelmélet*ben* (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* tételezése 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 törvénye hamisnak számítana az élet kialakulását megelőző kozmikus időszakban". (9.) E kijelentésének helytállóságát az a tény dönti el, hogy mit tekintünk hamisnak, tehát éppen a *kritérium* 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 élőre 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 adódó 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: *lehetséges-e tökéletes indukció?*

A probléma részletes tárgyalása előtt meg kell jegyeznem, hogy noha a kérdést általában az indukció 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 egyenlő a gondolkodás *egyik* oldalának (az indukció) problémájával, hanem csak a gondolkodási tevékenységek *komplex* egységének, 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 megismerhetnek nevezhessük a tárgyat. No de — mint Földesi is utal reá — ez lehetetlen bizonyos esetekben, sőt tegyük hozzá: az esetek nagyobb részében. És itt van az igazi kérdés. Lehetséges-e akkor is *meg*ismerésről (nem ismeretről egyáltalán !) — tehát a lényeget, 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 megilletik, amíg az illető dolog létezik. Filozófiai megfogalmazásban ezt úgy mondhatjuk: *a dolog olyan tulajdonságait kell feltárnunk, amelyek az egyedi 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* tekinthető.

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 előállítása — 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 ellenvetésünk az volt, hogy e levezetés szerint, *ha ismert p,* akkor *megismerhető* a világ, tehát ez az érvelése előfeltételezte, 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 vitiosusos" 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 szimbolikus logika levezetési módjával nem oldható meg mindaddig, amíg a szimbolikus logika követi a matematika fentebb jellemzett „lelkét".

Érvelésünk azonban mindezek felsorolásával még mindig nem merítette ki azokat a kételyeket, amelyek a filozófus elé tolakodnak, amikor látja a szimbolikus logikai megoldási mód és 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 milyennek 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 felvetettem, 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 fogalmazhatnék; éppen azért kérdés, mert nem esik szükségszerűen egybe a reá adott válasz a világ megismerésének tapasztalásával.

A filozófus „kételyei" 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 tételeinél. De az ilyen tételeknél szándékosan el van vágva minden viszony a valósághoz, ezek csak formulák egy szilárdan rögzített kalkulusban... Éppen az áll előttünk, 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, „kételyek" 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 „kételyei", arra vonatkozóan, hogy kielégítő-e a szimbolikus logikának a marxi 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

representing the interests of the Communist Movement taking part in the factual battles of the Party and the scientist working at the highest possible level. Author points out that despite Lukács's early Hegelianism the totality conception of his History and class consciousness influenced in a major way the development of the science of philosophy. The values of the rationalist traits of early Hegelianism preserved, though abandoned, are illustrated and an analysis is given to show that this rationalism enabled Lukács to a comprehensive criticism about German irrationalism. The analysis draws attention to the fact that Lukács outlined succinctly the correlation between irrationalist philosophy and reactionary bourgeois political tendencies.

Atanas Stoikov: Todor Pavlov, the Aesthetician

The scientific activity of Todor Pavlov began in the end of the 1920's when his interest for literature and the arts becomes interlinked with the first phase of his political activity. His philosophy life-work, essays on aesthetics made his name well-known in his country of birth by the beginning of the 1930's. The decisive turning point of his life are the four years spent in the Soviet Union when the opportunity was given to study in detail the classical works of Marxism. Todor Pavlov's aesthetic life-work embraces a wide field. The starting point is Lenin's theory of reflection, which Pavlov applies in the field of aesthetics and further develops in his works written on aesthetics, as, for instance in „The General Theory of Art" written in 1938. Basing on the theory of reflection Todor Pavlov takes up the fight against any fatalistic and rationalist school of thought of art.

An Interview with Academician Tibor Erdey-Gruz, the President of the Hungarian Academy of Sciences Concerning Some Questions of the Scientific-Technical Revolution

The interrelationship between natural sciences and society became closer in the last few decades, than ever before. The causes of this phenomenon are a wider correlation between man and his environment and the difference in the rate of development of the social and the biological sphere.

Natural sciences play an important role in a widespread introduction of a scientific way of contemplation the scientific formation of concepts and the development of definitions. But natural sciences also help to interpret precisely the contents of nature's laws and/or their limits, to give a differentiated determination of their range.

The scientific-technical revolution brings about far-reaching social changes. In Hungary, the effects of the scientific-technical revolution are to be noticed already, there are, however, a number of barriers in the way of its true development. So, for instance, the preconditions of a high volume production have to be realized, a higher degree of the general level of culture is needed. It is to be mentioned, at the same time, that the conditions to overcome the factors hindering a higher effectiveness of the scientific-technical revolution are present within the framework of socialism.

I. Hermann: On Some Matters of Principle of Hungarian Cultural Development

Author outlines the cultural backwardness inherited by the people's democracy from the Horthy-régime. The paper exposes the different means used by the Horthy-régime to isolate the broad masses from the progressive, leftist culture which developed in this era. Also the difficulties to break through this isolation are explained. Author then demonstrates the way the people's democracy managed to pierce this isolation and to render culture a formative force embracing the life of the whole nation. At the same time the problems of contradictions involved within this extraordinary achievement are mentioned. Author points out the sources owing to which the continuity of a progressive Hungarian culture could be realized but in part in the period from 1945 to 1949. The notion that it was right to establish a continuity between the development up till 1918 and the one after 1945 is being criticized as well as the philosophical denial of all the problems that overshadowed the development of a progressive, Hungarian culture as characteristically bourgeois problems between the two World Wars.

B. Szabó: Revolution and Communist Politics in the Period Following the Liberation

The paper analyses the major components of the social transformation of Hungary, following World War II. It explains, first of all, the character of the revolution that evolved in the last stages of the war,

what phases it passed through. The paper also indicates in what measure the Communist Party realized the requirements of objective conditions, outlines the policy of the party. The author points out, among others, that a new type of revolution evolved after the liberation: a popular democratic revolution, which brought about suitable conditions for a transition to a socialist revolution. Regarding the policy of the party the paper underlines that following World War II, the possibility was given for a peaceful development of revolution, that a civil war could be avoided this circumstance formed a major component of this policy. It was a conclusion of this realization that even the socialist purposes of the working class could be achieved with the support of the great non-proletarian masses and that this transition, the accomplishment of socialist transformation would be a relatively slow, gradual process, taking several years most probably, in the course of which it would be unnecessary to overthrow the executive power but that the revolutionary democratic dictatorship has to be developed into a dictatorship of the proletariat. Author summarizes his research in the subject matter on basis of hitherto works. The article was published in English in „Acta Historica',' 1974.

I. Marton: Reactionary, Conservative and Revolutionary Anti-Imperialist Nationalism in the Countries of the Third World

Author emphasizes the idea that Marxist research has to pay a growing attention to the superstructures of the Third World Countries and the politico-ideological conflicts to be observed in these, to:

a) Facilitate revolutionary nationalists to adopt Marxist positions by responding in the Marxist mode to the problems of dialectics of the general and the specific,

b) Expose the false and mystifying interpretations relating to social development, the causes of underdevelopment and the modes of winding it up, by paying special attention to the criticism regarding „new leftist" or Trotskyst theses,

c) Enrich Marxist theory by enriching the Third World itself through Marxist responses to the problems of developing countries.

Author also analyzes the peculiarities and types of nationalism. Over and above recognizing the antiimperialist character of nationalism also regarding the period following the overthrow of colonialism, it is necessary to distinguish the reactionary, conservative and revolutionary variants of this antiimperialist nationalism. Author analyses these with reference to three subject matters:

a) The interpretation of underdevelopment and the modes to wind it up (a criticism of Fanon's, Gunder Frank's and Samir Amin's theses);

b) The interpretation of the basic contradictions of our age (a criticism of the thesis dividing our world into proletarian and bourgeois nations); and

c) The interpretation of the dialectics of the general and the specific (a criticism of Sengor's „Négritude" theory, of the Arab fundamentalism and the Arab „Socialism".)

In the closing part of the paper, author endeavours to outline the characteristics of the nationalist ideologies and political trends of the Third World, on basis of Lenin's works about revolutionary democrats.

György Bálizs: Particular and Universal Trends in the History of Ideas

The Christianity of St. Paul claimed a special universalism: face to face with God all people are equal, not only in social, but in an ethnical sense as well. This change represented a serious advance in an ethnical sense, it dissolved for Christians the ethnic limits of Judaism. At the same time it represented a retreat from criticising social injustice: it accepted and came to justify slavery, which it had previously condemned. This claim to equality, however, was that of a small group, and existed in a short period only between past and future political particularism. From the third century economical difficulties and mounting taxation deepened the contrasts between the *provinciae*. The new centrifugal trends needed ideological verification and found them nowhere but in the theological (christological) aims of Christianity. At this time, Constantine the Great — himself not a Christian — made a public issue of Christianity, and for the same reason, wanted this religion to be homogenous. But real trends opposed his wishes. The Donatists in Africa, the Arians, later the new Eastern Churches reduced the original universalism to a non-spiritual goal, one of power (above all local churches). And as the social thought, lost in the Catholic Church together with the territorial-ethnical legacies, rose again in those heretical groups.

J. Horváth: On the Contentual Structure of Marxist—Leninist Philosophy I—II.

In recent years heated discussions evolved about the subject, structure of Marxist—Leninist philosophy. The author, an active participant of these discussions elaborates in the present paper an idea of his from 1968. According to the basic thesis: Marxist—Leninist philosophy has no isolated and isolatable ontology, gnoseology or philosophy-practice from the point of branch of knowledge, at the same time, however, one of the possible structures of its content, still open to a many-sided elaboration is constituted by the subordination of its ontological, gnoseological as well as practical aspects.

The expounding begins with a historical analysis in the course of which the author, bottoming also upon the method of textual analysis demonstrates that the revolution realized by Marx and Engels and developed by Lenin brought about the elimination of metaphysics in philosophy, on the one hand, and that of ontology, gnoseology in their former sense as well as the so-called practical philosophies, on the other. A distinction is made between the material branch of knowledge structure of philosophy (e. g. dialectical materialism; historical materialism; ethics, etc.) as well as the contentual structure (e. g. materialism and dialectics). A specificity of the new philosophy is that the contentual structure has come into prominence.

From the point of branch of knowledge, an isolated interpretation of either ontology or gnoseology, or an interpretation overstressed at the expense of one or the other can only lead to some old philosophical errors — to speculative metaphysics or subjectivist gnoseology. Restricting the subject of Marxist—Leninist philosophy to practice (the so-called man-centred or socio-ontological interpretation) results in a subjectivist, utopistic and in this form also a metaphysical, speculative interpretation. In Marxist—Leninist philosophy „ontological" cannot mean the philosophical theory of existence, the philosophy principles concerning existence. At the same time neither is Marxist—Leninist philosophy restricted to the theory of revolutionary practice. Any material restriction can but result in a fundamental-theoretical contradiction, first of all in the interpretation of its basic contentual sides, of materialism and dialectics.

The ontological, gnoseological and practical contentual sides, aspects of Marxist—Leninist philosophy are based on the fundamental buttress of materialism and dialectics. Accordingly, the ontological contentual aspect of Marxist—Leninist philosophy suggests first of all that the world concept, principles, theses and categories of Marxist—Leninist philosophy are immanent manifestations of the most general definitions of nature, society, material and awareness. The gnoseological contentual side reveals that the world concept, the principles and the categories are, at the same time stepping stones of the historical change, the development of cognition. In the practical contentual side the fact is expressed that our world concept, our notions, theses are also products of the change, the transformation of the world. In a complete contentual evolving of Marxist—Leninist philosophy all three aspects have to be asserted in case of each principle, thesis and category.

The first part of the present paper, giving a historical survey and the raising of the question, had been published in the previous issue (1974, No. 6.).

Á. Volczer: On the Question of the Concept of Object and Subject I—II.

The paper falls into three chapters. In the first the author — leaning on the positive results of the special literature of recent years — defines, first of all, the two concepts and characterizes them as correlating categories. The distinctive trait of the correlation between the object and the subject is seen in the fact that this relation is subjectcentric in a specific way as it is constituted by the subject's activity, both historically and in our days. In possession of this knowledge it is possible to perceive correctly the special function of these two categories in our philosophy: their expressing the relationship of man and the world from the side of a historically evolving and increasingly conscious human activity. After establishing the above author also pays attention to the fact that „object" and „subject" are not only two philosophical concepts but also two philosophical terms. This differentiation is indicated because the expressions „object" and „subject" occur in our philosophy not only in the content defined in the study, viz. they are not only monosemantic but also polysemantic terms of our philosophy, valuated by the author as a negative phenomenon.

In the second chapter, the dimension of the two categories is studied. In a more general approximation and on the basis of the afore determinations, author delimits the concept of „object" from that of the material and the external world on the one

hand and analyses, on the other, the relationship between the concept of „subject" and that of awareness, man and society. In this connection it is also pointed out that the monosemantic application of the two terms — „object" and „subject" — is not only an abstract requirement but also has its realistic conditions. In a more concrete approximation, author underlines the prevailing relativity of the scope of the object and the subject.

Chapter three discusses the problem of the nature of the two categories, alluding to the question of the actual content of the object — subject relationship. At this point author endevours, among others, to define in an exact way the meaning of „ontological" and „gnoseological", criticizes the views that regard the object and the subject, with a certain prejudice, as gnoseological categories. As a conclusion, by analysing the real content of the object — subject relationship author draws the conclusion that the two categories have to be regarded in our philosophy as special ontological (socio-ontological) categories, having also a gnoseological function.

J. Illy: Einstein's Alienation from Positivism

In the beginning Einstein, out of sympathy for Mach, criticized Planck's antipositivism and took the former's part in the Mach-Planck discussion. However, already beginning from 1907, a non-positivistic thoughts can be detected in his articles and it came to a break in 1921. From the point of philosophy this was due to the fact that Einstein attributed a higher importance to the intuition of the researcher than did Mach and also, because he maintained that „Denk-Ökonomie" was a logical principle and not a psychological economy. Besides, the necessity of Riemann's metrics weakened the positivist requirement of the direct graphic meaning of coordinates. As a physical cause Einstein's growing conviction played a role according to which reality selects some of the many possible descriptions of phenomena and, in this way the fundamental idea of positivism is weakened according to which the diversity of theoretical systems results in their unreliability from the point of ontology, and, finally, the disavowal of any ontology. This conviction of Einstein was formed by Poincaré's severly formulated conventionalism, as a negative factor, and the success of a specific and later on a general theory of relativity, as a positive factor. As a consequence Einstein's views approached those of Planck.

K. Solt: Gorski's Paper on the Definitions Used in Physics

In his paper, D. P. Gorski analyses — among others — the difference in definitions used in mathematics and in physics. Physical research is much more complex than mathematical research. Physical research and thus the language of physics has a number of different levels to which different types of definitions are suitable. Other definitions are used at the „empirical level" of physical research than at its „theoretical level". Suitable definitions guarantee a close relationship between theory and experience. — Author introduces Bridgman's operational definitions. In the course of critical analysis both the strong and the weak points of this conception are shown. — The so-called „constitutive definitions", e. g. „force equals acceleration multiplied by mass". Constitutive definitions illustrate the meaning of a physical quantity on basis of the knowledge of the meaning of other physical quantities.

János Kelemen: Condillac's Theory on Language, as the Analysis of Thinking

The study forms part of a major work which endeavours to reconstruct the structure of traditional language-concept, form Descartes to Rousseau. It is based on two central theorems: the teaching regarding the private character of the language as well as the primacy of thinking concerning the language. Condillac is characterized by the author as a representative of Locke's kind of traditional language-concept, who, at the same time is also a precursor of modern teaching which believes in the unity of language and thinking and the social character of language. Author proves that there are two parallel language-concepts to be found in Condillac's life-work: the concept, according to which the language is the analysis of thinking, and the traditional concept. It follows in a logical way from the first that thinking is delineated by the language and thus, through the addition of further relationships, privatism can be omitted. Condillac's modern concept is represented by „Essai sur l'origine des connaissances humaines" written in his youth, while „Traité des sensations" can be regarded as a step backwards. Author gives a detailed analysis of the edifying causes of this rescission as well as about the further part of the first concept in Condillac's grammatic, logics, and in „Langue des calculs". A detailed investigation is given

about Condillac's symiotics and the concept of „genius of languages" which author regards as the summary of empiric tradition conceptualising the diverseness of languages

K. Havas: Philosophical Logic

The swift development of the literature in the subject matter of „Pnilosophical Logic" (= PL in the following) can be regarded as an opposition to the anti-philosophy attitude of neopositivism. Logicians realize once again that logic can be used as an effective means when solving philosophy problems on the one hand, and that a part of logical problems are in close relation with the answers to gnoseological, ontological problems, on the other.

The term „Philosophical Logic" is used with different meanings in present day literature of logic. The paper emphasizes the following meanings: 1) PL studies the forms and laws of reasoning which are suitable means to aquire true knowledge. Mathematical logic supplies mathematical tools for this analysis. A part of the theses of PL can be penetrated by interpreting the laws of logical mathematical systems as the law of reasoning. Philosophical logic can be developed in the most fruitful way through the intercorrelation of formal and unformal theories. 2) Philosophical logic is not only the theory of reasoning but it also studies knowledge manifested in a linguistic form (concepts, statements, theories) to reveal the methods of cognition in which these forms are applied. 3) It is the task of PL to compare the results obtained in different logical systems. The philosophy of logic forms a part of PL.

The paper criticizes the views that oppose PL to formal logic, the psychologist school of thought of PL, as well as the one that denotes by the term of „Philosopical Logic" certain chapters of modern logic deemed suitable for philosophical application.

РЕЗЮМЕ

Ласло Сиклаи: Московской период творчества Лукача

Во всем мире интенсивно исследуется жизненное творчество Лукача и регулярно издаются его труды, в ходе чего всеобщим достоянием становится все больше доселе неизвестных моментов. Из новейших публикаций значительным событием является выход в свет в 1974 году в Париже сборника Дьёрдья Лукача »Московские статьи«: под редакцией и вступительной монографией Клода Прево. В аннотируемой статье дается рассмотрение этого сборника. Основным достинством сборника автор считает то, что внимание западных читателей направляется на чрезвычайно значительный в теоретическом плане и весьма богатый период жизненного вторчества Лукача. Вместе с тем отмечается, что сборник не содержит всех произведений, относящихся к двум тематическим областям, репрезентируемым сборником (дискуссия о романе 1934—35 гг. и дискуссия о реализме в 1939—40 гг.). Важнейшим достоинством вступительной монографии Прево автор статьи считает предпринятую им попытку для *исторического* анализа выработанной Лукачем в 30-х годах теории, и поэтому может убедительно Лукачем в 30-х годах теории, и поэтому может убедительно вступать в спор с теми, кто апострофирует тогдашнюю деятельность Лукача упрекая его в »сталинизме« и »ждановизме«. Однако при оценке лукачевской концепции романа, сложившейся к середине 30-х годов, автор, в противоположность Прево, исходит не из того, что Лукач не смог переступить »гегелевскую модель« и ошибочно ссылался на трактовку отчуждения, разделяемую молодым Марксом, а берет в качетсве отправного момента положение, что Лукач — хотя и правильно видел, что адекватную эпическую форму социальизма, социалистический реалистический роман, можно понять только из противоречий этого общества — тогда еще, по определенным историческим причинам, не мог достаточно конкретно ухватить внутренние противоречия социалистических отношений.

Паскаль Сальвучи: Почему Лукач?

Автор в творчестве Лукача назидательным и доитойным примером для потомков считает то, что Лукачу удалось совместить в себе человека движения, представляющего интересы коммунистического движения и принимающего участие в конкретных битвах партии, и ученого, работающего в самых высших сферах. Автор показывает, что и вопреки раннему гегельянству насколько значительное влияние произвело на дальнейшее развитие философской науки его концепция тотальности истории и классо-

вого сознания. Демонстрирует сбереженные, критически пересмотренные достоинства, ценности рационалистских черт его раннего гегельянства, и анализирует, что этот рационализм сделал способным Лукача для цельной критики немецкого иррационализма. Его анализ призывает внимание также и на то обстоятельство, что Лукач весьма веско и четко показывает демонстрирует взаимосвязь, сплеченность иррационалистической философии и реакционных буржуазных политических тенденций.

Атанас Стойков: Тодор Павлов, эстетик

Научное творчество Тодора Павлова основоположно начинается в конце второго десятилетия нашего века, когда его интересы к литературе и искусству смыкаются с первым этапом политической деятельности. Труды Павлова по эстетике, посвященные философским основам искусства как специфической формы общественного сознания, уже к началу трицатых годов сделали его имя известным на родине. Решающий поворот в жизни Павлова — четыре года, проведенные им в Советском Союзе, когда он получил возможность для углубленного изучения произведений классиков марксизма. Эстетическое творчество Тодора Павлова охватывает обширную область. В качестве исходной позиции Павлов опирается на ленинскую теорию отражения, подвергая критике различные концепции идеалистической естетики. Дальнейшее развитие получили эти положения в других трудах Павлова по эстетике, как, например, в »Общей теории искусства« (1938). С позиций теории отражения Тодор Павлов успешно выступает против всяческих фаталистических и рационалистических трактовок искусства.

Интервю о некоторых вопросах научно-технической революции с академиком Тибором Эрдеи-Грузом, президентом Венгерской Академии наук

Связь естественных наук и общества в последние десятилетия стала теснее, чем когда бы то и было. Причины этого: расширение взаимовоздействия человека ни окружающей среды, различность темпов развития социальной и биологической сферы.

Естественные науки содействуют широкому распространению научного воззрения, фирмированию научных понятий и определений, помогают четко и точно осмыслять содержание и пределы закономерностей природы, дифференцированное установление радиуса их действия.

Научно-техническая революция порождает глубинные социальные изменения. В нашей стране эффект НТР в настоящее время уже обнаруживается, однако на пути ее развертывания высится множество переград: нужно создать условия крупнообъемного производства, поднять на более высокую ступень общий уровень культуры. В условиях социализма обеспечены все предпосылки для преодоления факторов, препятствующих более интенсивному осуществлению НТР.

Иштванн Германн: К некоторым принципиальным вопросам венгерского культурного развития

Автор показывает культурную отсталость, доставшуюся народной демократии в наследствие от режима Хорти. Излагает положение, что сародившуюся в условиях хортистского режима левую прогрессивную культуру хортизм самыми различными средствами изолировал от широких народных масс. Автор показавает также и трудности преодоления этой изоляции. Затем показывает, как была выполнена задача преодоления изоляциа неродной демократией, и как сделала она культуру формирующей силой, фактором и частью общенациональной жизни. В то же время ставит также и проблемы противоречий, возникших в процессе этого чрезвычайного достижения. Показывает источники, вследствие которых преемственность, континуитивность венгерской прогрессивной культуры в ходе развития до 1945—49 гг. удалось воссоздать только частично. Критикует представление, утверждающее, что правильным было создание преемственности между развитием, длившимся до 1918 г., и развитием после 1945 г., и одновременно с этим философское усомление, негация всех тех проблем, которые как типично буржуазные прблемы затеняли развитие прогрессивной венгерской культуры в период между двумя мировыми войнами.

Балинт Сабо: Революция и коммунистическая политика после Освобождения

В монографии рассматриваются важнейшие компоненты общественного переустройства в Венгрии после второй мировой войны. Прежде всего дается ответ на вопрос, каков был характер революции, развертывавшейся в последний период войны, а также на вопрос, насколько опознала коммунистическая партия требования объективных условий и обстоятельств, излагается политическая линия партии.

В частности констатируется, что в итоге Освобождения развернулась революция нового типа: народно-демократическая, которая создала благоприятные условия для перерастания в социалистическую революцию. В отношении политической линии партии автор формулирует: важным компонентом этой политики было осознание того, что в обстановке после второй мировой войны наличествует возможность для мирного развития революции- гражданскую войну можно избежать. С этим положением был сопряжен вывод, что рабочий класс и свои социалистические цели может достичь при поддержке со стороны широкого круга непролетарских слоев, и что перерастание, осуществление социалистического переустройства будет предположительно относительно медленным, многолетним постепенным процессом, в ходе которого не нужно свергнуть государственную власть, а развить революционную демократическую диктатуру в диктатуру пролетариата. Автор суммирует опиты своих прежних исследовании по этому вопросу в „Acta Historica" 1974 г.

Имре Мартон: Реакционные, консервативные и революционные национализмы в странах третьего мира

Автор стремится подчеркнуть, что марксистские исследования должны уделить гораздо больше внимания чем до сего времени надстройкам стран третьего мира, а также возникающим там политическим-идеологическим столкновениям, и притом с той целью, чтобы: а) облегчить революционным националистам переход на позиции марксизма, посредством марксистского ответа на проблему диалектики всеобщего и особенного; б) разобрачить фальшивые и мистифицирующие исголкования, измышления о социальном прогрессе, о причинах отсталости и методах ее ликвидации, уделяя особое внимание критике »новолевых« или троцкистских тезисов; в) обогатить марксистскую теорию так, чтобы обогатить сам третий мир марксистскими ответами на проблемы развивающихся стран.

Автор анализирует специфические черты и разновидности национализма. Признавая антиимпериалистический характер нацио нализма также и применительно к периоду после распада колониализма, необходимо различать реакционные, консервативные и революционные варианты этого антиимпериалистического национализма Авторанализирует эти варианты в связи с тремя темами: а) трактовка отсталости и способов ее ликвидации (критика тезисов Фанона, Гундера Франка и Самира Армина); б) трактовка основополагающих противоречий современности (критика тезиса, разделяющего современный мир на пролетарские нации и буржуазные нации); в) трактовка диалектики всеобщего и особенного (критика сенгоровской теории »негритюда« арабского фундаментализма и арабского »социализма«)

В последней части многофии автор предпринимает попытку изложить характерные черты националистических идеологий и политических течений третьего мира на основе трудов Ленина о революционных демократах.

Дьердь Балаж: Партикулярные и универсальные тенденции в истории идеи

Павловское християнство объявил специальный универсализм: перед богом все люди равные, не только в социальном, но и в этническом смысле слова. Это значил серёзный шаг вперёд этнически, но в то же время шаг назад в социальном вопросе, оправдывавшив вес строй, и рабовладение.

Этот универсализм принадлежил к маленкой группе и к краткому периоду между политическому партикуляризму бывщего и будущего. От третего столетия н. э. экономические трудности и возрастающие налоги обострили противоречия между провинциям. Эти новые центрифугальные тенденции искали идеологические подтверждения и нашли эти в разных теологических-христологических стремлениях християнства. Император Константин — сам не христианин — использовало християнство в целе империи, но хотел, чтобы эти християни были монолитные. Но тенденции истории в этом не помогили. Донатисти в Африке, арианци, затем и восточные церквы снизили оригинальный универсализм в недуховную претенцию папства и таким образом социальная мысль пропавшая в католицизме, обнаруживалась — вместе с территориальном-этническом партикуляризме — в этих эретических группах.

Йожеф Хорват: О сущностной структуре марксистско—ленинской философии (I—II)

В минувшие годы развернулись горячие дискуссии о предмете и структуре марксистско—ленинской философии. Автор, как активный участник этих дискуссий, излагает в своем труде мысль, высказанную им еще в 1968 году. Его основополагающий тезис: марксистско—ленинская философия не имеет дисциплинарно обособ-

ленной и выделяемой теории бытия, теории познания или философии практики, в то же время, однако, одну из возможных (и ныне ожидающих своей многосторонней разработки) структур содержания марксистско—ленинской философии образует субординация ее онтологических, гносеологических, а также практических аспектов.

Изложение начинается историческим анализом, в ходе чего автор, опираясь и на метод текстологического анализа, показывает, что совершенная Марксом и Энгельсом и развитая дальше Лениным революция в философии означала упразднение, ликвидацию, с одной стороны, метафизики, и, с другой стороны, взятых в старом смысле онтологии, теории познания и т. н. практических философий. При этом различается предметная, дисциплинарная структура философии (напр. диалектический материализм; исторический материализм; этика и т. д.), а также сущностная структура (напр. материализм и диалектика). Выступление на первый план структуры содержания — одна из специфичных черт новой философии.

Дисциплинарно обособленная трактовка будь то онтологии, будь то гносеологии, или же чрезмерная акцентировка одной из них в ущерб другой неизбежно, неминуемо заводит в тупик старых философских ошибок — спекулятивную метафизику или субъективистскую теорию познания. Сведение предмета марксистско—ленинской философии к практике (его т. н. гомоцентричная или социо-онтологическая интерпретация) субъективистична и утопична и, таким образом, тоже имеет своим результатом метафизичную, спекулятивную трактовку. В марксистско—ленинской философии »онтологическое« не может означать философской теории бытия, философских основных принципов о бытие. Однако марксистско—ленинская философия не сводится также и к теории революционной практики. Всякое ее предметное суживание приводит к принципиальным-теоретическим непоследовательностям, прежде всего в истолковании ее фундаментальных сущностных сторон — материализма и диалектики.

Онтологические, гносеологические и практические стороны, аспекты содержания марксистско—ленинской философии основываются на принципах материализма и диалектики. В соответствии с этим в онтологической сторне содержания марксистско—ленинской философии выражается прежде всего то, что картина мира, миропонимание, принципы, положения и категории марксистско—ленинской философии являются имманентными выражениями самых общих детерминизмов природы, общества, материи и сознания. Гносеологическая сторна содержания выявляет, что миропонимание, принципы и категории вместе с тем являются ступенями исторического изменения, развития познания. В практической же стороне содержания получает свое выражение факт, что наше миросозерцание, наши понятия, тезисы являются также и продуктами изменения, преобразования мира. При полном выражении содержания марксистско-ленинской философии в случае каждого принципа, тезиса, каждой категории нужно реализовать все три аспекта.

Первая часть настоящей работы, содержащая исторический обзор и постановку проблемы, опубликована в предыдущем номере журнала (1974, № 6).

Арпад Вольцер: К вопросу понятия обьекта и субьекта, I—II

Монография расчленена на три главы. В первой главе автор, опираясь на положительные результаты специальной литературы последних лет, дает прежде всего определение двух понятий, и характеризует их как коррелятивные категории. Отличительную черту корреляции, наличествующей между объектом и субъектом, он усматривает в том, что это отношение специфичным образом субъектоцентрично, поскольку это отношение всегда — в равной мере как исторически, так и актуально — конституируется активностью субъекта. Понимание этого положения позволяет правильно осознать специальную функцию двух категорий в нашей философии: они выражают отношение человека и мира со стороны исторически развертывающейся и все растущей сознательной человеческой активности Констатируя все это, автор уделяет внимание и тому, что »объект« и »субъект« стоят перед нами не только как два философских понятия, но и как два философские термина. Это разраничение мотивируется тем, что выражение объекта и субъекта кроме дефинированного в монографии содержания встречается в нашей философии и со другими значениями то есть являются не моносемантичными, а полисемантичными терминами нашей философии, что расценивается автором в каресте отрицательного явления.

Вторая глава рассматривает объемы двух категорий. В более общем приближении автор, на основе данных в предыдущем определений, отграничивает понятие объекта, с одной стороны, во-первых, от понятия материи и внешнего мира, с другой стороны, анализирует отношение понятия субъекта к понятиям сознания, человека и

общества. В этой связи указывает, что моносемантичное применение двух соответствующих терминов — »объекта« и »субъекта« является не только отвлеченным требованием, но имеет и реальные предпосылки. В более конкретном приближении автор акцентирует всегдашнюю относительность объема объекта и субъекта.

Третья глава, затрагивая вопрос реального содержания отношения объект—субъект, обсуждает проблему характера двух категорий. Автор здесь предпринимает, в частности, попытку эгзактного определения значения »онтологическое« и »гносеологическойе«, критикует те воззрения, которые односторонне считают объект и субъект гносеологической категорией, и, наконец, на основе анализа реального содержания отношения объект—субъект приходит к выводу, что обе категории мы должны признавать специальными онтологическими (социально—онтологическими) категориями, располагающими и гносеологической функцией.

Йожеф Илли: Отход Эйнштейна от позитивизма

Эйнштейн, побужденный симпатией к Маху, вначале критикует антипозитивизм Планка, и в споре Маха с Планком становится на сторону первого. Однако уже с 1907-ого года в его статьях встречеются непозитивистские идеи, и к 1921-ому году он приходит к открытому разрыву. В философском аспекте причина этого заключалась в том, что Эйнштейн присваивал большее значение интуиции исследователя чем Мах а также в том что по его мнению »экономия мышления« — это логический принцип, а не психологическая экономия. Наряду с тем необходимость метрики Римана ослабила позитивистское требование непосредственного наглядного значения координат. В качестве физической причины возымело свой эффект, действовало то все более крепнущее убеждение Эйнштейна, что из множества возможностей описования явлений действительность достоподлинно останавливает свой выбор на некоторых, в связи с чем ослабевает та основная идея позитивизма, что из многообраця теоретических систем следует их онтологическая недостоверность, в конечном счете отвержение всяческой онтологии. Это его убеждение сформировалось в итоге резко сформулированного конвенционализма Пуанкаре, как отрицательного фактора, и успехом специальной, а затем общей теории относительности, как положительного фактора, и сблизило в завершении его взгляды со взглядами Планка.

Корнель Шолт: Монография Горского о применяемых в физике определениях

Д. П. Горский в своей монографии (»Проблемы определений в теориях математического естествознания на примере физических теорий«). Логика и эмпирическое познание. Москва. 1972. 169—198) — анализирует — в частности — вопрос, в чем отличаются друг от друга дефиниции, применяемые в физике, от математических. Физическое исследование существенно сложнее математического. Физическое исследование (и поэтому и язык физики) имеет ряд, отличающихся друг от друга, уровней, которым отвечают разные типы дефиниций. Другие дефиниции применяются нами »на эмпирическом уровне« физического исследования, и опять-таки другие »на теоретическом уровне«. Правильные физические дефиниции обеспечивают прочную связь теории и опыта. — Демонстрирует операциональные определения *Бриджмена*. В ходе критического анализа освещает как сильные, так и слабые стороны этой концепции. — Занимается т. н. »конститутивными определениями«, как, например, такое: »сила равна массе тела, умноженной на ускорение« Коституитивное определение освещает значение какого-либо физического количества на основе знания значения других физических количеств.

Янош Келемен: Теория Кондильяка о языке, как анализе мышления

Данная монография представляет собой часть более обширного труда, в котором реконструктируется структура традиционной концепции языка от Декарта до Руссо. Это построено вокруг двух центральных тезисов: учения о приватной сущности языка и о первичности мышления перед языком. Кондильяка автор характеризует как представителя традиционной концепции языка, последователя Локка, но который вместе с тем был также предтечей современных учений, провозглашающих единство языка и мышления и общественный характер языка. Автор доказывает, что в трудах Кондильяка взаимососедствуют две языковые концепции: с одной стороны, концепция, согласно которой язык является анализом мышления, с другой стороны, традиционная трактовка. Из этого логически следует, что мышление детерминировано языком, что всвою очередь в силу дальнейших подключаемых взаимозависимостей приводит к отпадению приватизма. Современную концепцию представляет ранний труд Кондильяка *Essai sur l'origine des connoissanses humanies*,

тогда как *Traité des sensations* в сравнении с ним означает шаг назад (поучительные причины такого отступничества автор подвергает детальному анализу, точно так же как и дальнейшую часть первой концепции в грамматике, логике Кондильяка и в *Langue des calcus-e*. Подробно рассматривается семиотика Кон- дильяка и понятие »духа-гения языков«, в коем понятии автор усматривает суммирование эмпиристической традиции, концептуализирующей многообразие и многоликость языков.

Каталин Г. Хаваш: Философическая логика

Бурное развитие литературы, публикуемой по тематике »философической логики« (в дальнейшем »Фл«) является симптомом поворота против антифилософской позиции неопозитивизма. Логики вновь осознают, что логика может быть использована как действенное средство при разрешени философских проблем, с другой стороны, часть логических проблем тесно связана с ответом на гносеологические, онтологические проблемы.

Термин »фл« в современной литературе по логике применяется с разным значением. В монографии выделены следующие значения: (1) »фл« изучает те формы и законы рассуждения, которые являются пригодными средствами для приобретения истинных познаний. Математическая логика предоставляет математические средства для этого анализа . . . К части тезисов »фл« мы приходим путем интерпретации законов математических логических систем в качестве законов рассуждения. Наиболе плодотворно может развиваться »фл« в итоге взаимовоздействия формальных и неформальных теорий. (2) »фл« является не только лишь теорией рассуждения, но изучает познания, выступающие в языковой форме (понятия, высказывания, теории), чтобы вскрыть те методы познания, в которых применяются эти формы. (3) Сопоставление полученных в различных логических системах результатов представляет собой задачу »фл«. Философия логики составляет часть »фл«.

Монография подвергает критике воззрения, противопоставлющие »фл« формальной логике, психологистическую трактовку »фл«, а также концепцию, которая термином »фл« обозначает несколько разделов современной логики, квалифицированные пригодными для философского применения.

A KÜLFÖLDI LAPOKBÓL

Voproszi Filoszofii,
1974/4.
Fedoszejev: A TTF társadalmi jelentősége.
Bolkov: A társadalmi-gazdasági és tudományos-technikai faktorok hatása a hatalom rendszerére.
— A TTF és a munkásosztály. A „Voproszi Filoszofii" kerekasztal-konferenciája.
Mihajlovszkij: A TTF és az „élet minőségének" problémája a fejlett tőkésországokban.

1974/8.
— A X. Nemzetközi Hegel-kongresszusról:
Kedrov: Hegel dialektikája a tudományos forradalom fényében.
Rozental: Hegel tanítása a dialektikus ellentmondásokról és a marxizmus.
Ovszjannyikov—Alehina: A művészet és erkölcsösség Hegel esztétikájában.
— A tudomány és a jelenkor globális problémái. (Kerekasztal-konferencia.) (I)

1974/9.
Petrov: Szocializmus és internacionalizmus.
— A tudomány és a jelenkor globális problémái. (Kerekasztal-konferencia.) (II)
Blanova: A megismerés társadalmi természete.
Sztyepanyanc: A fenomenológia és a nyugati kultúra válsága.

1974/10.
— A fejlett szocialista társadalom szociális-filozófiai problémái.
— A társadalmi élet internacionalizálódásának problémái a fejlett szocialista társadalom körülményei között. (Kerekasztal-konferencia.)
Afanaszjev—Urszul: A társadalmi információ.
Balgyin: A jelentés problémája a fizikában.

Filoszofszkie Nauki,
1974/4.
Vorontszov, B. N.: Marx nézeteinek átalakulása az elidegenedés kérdésében.
Sevcsenko, V. N.: A történelmi materializmus és a tudományos kommunizmus viszonyáról.
Ujemov, A. I.: Igazság, egyszerűség, bonyolultság.
Greckij, M. N.: A strukturalizmus: alapvető problémák és megoldásuk szintjei.
Szafronov, B. G.: A pozitivista szociológia néhány jellemző eszméje és ezek forrása.
— Cikkek a VIII. Szociológiai Világkongresszushoz (Kogan, Baboszov, Ugrinovics).
— Cikkek a X. Nemzetközi Hegel-kongresszushoz (Bogomolov, Naumenko, Hütt).

1974/5.
Lasina, M. V.: A társadalmi viszonyok problémája a marxista társadalomelméletben.
Balaguskin—Hasimov: A család a mindennapi élet, a társadalmi intézmény és csoport kategóriái vonatkozásában.
Bliaher—Volinszkaja: A filozófiai ismeretek gyarapodásának mechanizmusához.
Brutyan, G. A.: A komplementaritás elvének metodológiai vonatkozásaihoz.
Georgijev—Sirokov: A tudás természete és megalapozása.
Orlov, V. V.: Az anyag, a fejlődés és a tudat elméletének néhány kérdéséhez.
Meljuhin, Sz. T.: Az anyag filozófiai elméletének kérdései.
Tyuhtin, V. Sz.: A képmás, jel és struktúra fogalma

Kommunyiszt,
1974/12.
Okorokov: A munkás-paraszt szövetség a fejlett szocializmus körülményei között.

1974/17.
Konnyik—Levin: A gazdasági alap és a politikai felépítmény a fejlett szocialista társadalomban.
Bolkov: Goethe és a jelenkori tudomány.
Guszejnov: Az etika tárgya és helye a tudományos megismerés rendszerében.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie,
1974/8.
Becher—Friedrich: Objektív törvények a természetben és társadalomban.
Hörz: Az okság és a törvény viszonya a fizikában.
Fichtner: Az információ és a megismerés szociális aspektusai
Arnold: A személyiség dialektikája és elmélete.

1974/10—11.
Bartsch: Általános társadalmi fejlődés és a fejlődés specifikus törvényei.
Hörz: Objektív társadalmi törvények és az objektum—szubjektum dialektikája.
Koch: A társadalmi törvények érvényesülésének jellege és módja a szocializmusban.
Edeling—Kulow: A TTF és a munkás személyiségének fejlődése a szocializmusban.
Stiehler: Az objektív törvényszerűség és a tevékenység szabadsága.
Bohring—Mocek: A tudomány a társadalmi értékek rendszerében.
Bergner: Az antropológiai kérdés a mai polgári filozófiában.

Einheit,
1974/11.
Weidig: A marxista—leninista szociológia és az ideológiai osztályharc.

1974/12.
Lutz Maier: A kapitalizmus általános válságának minőségileg új vonásai.
Hans-Joachim Höhme: Vita a jelenkori kapitalizmus válságának ciklusairól.

Filosofický časopis,
1974/3.
Žuravlev: A kommunista tudatnak mint a fejlett szocialista társadalom szellemi élete legjelentősebb faktorának formálódása.
Cetl: A burzsoá antropologizmus evolúciós változásai.
Zeman: Idő és információ.
— A Frankfurti Iskola koncepciójának kritikája.
Černý: Kritikai teória és pszichoanalízis.

1974/4.
— Immanuel Kant születésének 250. évfordulójára:
Zelený: Kant transzcendentális logikája.
Ruml: Elméleti-ismeretelméleti problémák Kantnál és a logikai pozitivizmusban.
Hušak: Kant formális logikája a kritika előtti korszakban.
Richter—Wrona: A neokantianizmus és a szociális reformizmus.

1974/6.
Hrúza: A szocialista életmód és fejlődésének törvényszerűségei.
Vltavský: Az emberi lényeg problémája Feuerbach és Marx filozófiájában.
Rohan: A politika és a politikai rendszer fogalmának marxista és nem-marxista értelmezése.
Havelka: A fejlett szocialista társadalom filozófiai-módszertani problémái.

Filozófia (Bratislava),
1974/5.
Šima, R.: Gyakorlat, politika, filozófia.
Klušin, V. I.—Pinkava, J.: Az anyag és a mező összefüggése mint az anyagi világ dialektikus egységének megnyilvánulása.
Graždan, V.: A személyiség mint a történelmi folyamat szubjektuma.
Dubnička, J.: Össz-csehszlovákiai konferencia a rendszerelméleti megközelítés problémájáról a tudományokban (Mariánské Lázné).

1974/6.
— Cikkek Kant születésének 250. évfordulójára (Hrušovský, Hlavová, Várossová, Münz, Dubnička).
Hambálek, R.: Konferencia a tudományok logikájáról és a metodológiájáról.

Nova Mysl
1974/10.
Stefaňak: A szocialista világrendszer — a világforradalmi folyamat döntő ereje.
Podzemný: A párt szerepe a tudományos-technikai haladásban.
Hanzel: Gondolatok az antikommunizmusról és a revizionizmusról.

1974/11.
— A Csehszlovák Kommunista Párt Központi Bizottsága Elnökségének anyagaiból.
— A társadalomtudományok fejlődése, jelenlegi helyzete és feladatai.
— A társadalomtudományok művelőinek országos aktívája.

1974/12.
Cipro: A személyiség fejlődésének ideológiai kérdései a szocialista országokban.
Hora: Hit, ateizmus és szocialista ember.
Richtařik: Szociológia és ideológia.

Revista de Filozofie
1974/6.
Serbănescu, I.: Az általános és a különös dialektikája a társadalmi fejlődés folyamatában.
Popovici, E.: Az ideológiai és a tudományos elem a társadalmi élet megismerésében.
Florea, I.: Elméleti hisztorizmus és antihisztorizmus.
— Cikkek Kant 250. évfordulójára (Gulian, Stoichiță, Flonta, Bellu).
— Kant a román filozófiában (cikkek).

1974/7.
— Cikkek a felszabadulás 30. évfordulójára, ezen belül:
Rădulescu, I.: A szocializmus és a történelmi alkotás.
Florea, I.: A szocialista demokrácia és az emberi szabadság.
Bellu, N.: A szocialista erkölcs fogalma.
Cernea, M.: A család és az osztályszerkezet átalakulása Romániában.
Wald, H.: Az életmód szocialista átalakulása.

1974/8.
Florian, Radu: Az állam és a szocialista demokrácia marxista elméletének néhány vonatkozásáról.
Pânzaru, Petru: A szociálpszichológia és kapcsolata a politikai tudománnyal és gyakorlattal.
Tudosescu, I.: A társadalmi rendszer — strukturalista-holista és praxeológiai aspektusból tekintve.
Grünberg, L.: Általános rendszerelmélet: fogalmak, metodológiai vonatkozások, viták.
— Kritikák Gulian, C. I. „Filozófiai antropológia" című könyvéről (Tănase, Boboc, Ghideanu).
Petcu, D.: A marxista filozófia struktúrája.
Berar, P.: A mai marxista filozófia: a hatékony reflexió aktualitása.

La Pensée
1974. október.
— A tudományos kutatás válsága Franciaországban (Kerekasztal).
Labica, G.: Marxizmus- és történelmi sajátosság: a szocializmusra való átmenet néhány elméleti problémája.
Bovillon, A.: A nép-pszichológia: hit és predikáció.

1974. december.
Winocur, M.: A munkásosztály szerepe a kubai forradalomban.
Pinto, L.: A gyakorlat elmélete.
Labérenne, P.: De Broglie, Carnap, Ambarcumjan, Weiszacker.
Parain, Ch.: A falu városiasodása.

La Nouvelle Critique,
1974. október.
Bidet, J.: Az új kispolgárok. Nicos Poulantzas „Társadalmi osztályok a mai kapitalizmusban" című könyvéhez.

1974. december—1975. január.
Tran Duc Thao: A fenomenológiától a tudat materialista dialektikájához (I)
P. Fedoszejev interjúja: Az állam, a párt és a társadalomtudományok a Szovjetunióban.

Critica Marxista,
1974/3—4.
Gruppi, L.: A nemek és a társadalom.
Aurisiochio de Val, S.: Az ember, a történelem és a környezet.
Zamoskin, J.: A TTF, a technokrata tudat válsága és a humanizmus.
Prestipino, G.: Az esztétikum szintjéről és a „népi kultúra" gramsci-i fogalmáról.

1974/5.
La Grassa: Az „absztrakt" munka problémájáról.
Papa, F.: A kommunizmus elméleti problémái.
Sportelli, S.: A „pratico-inerte" Sartre-i elméletéhez.
Finamore, C.: Sartre a marxizmus és a fenomenológia között.

Szocialisztyicseszkaja miszl i praktyika (Belgrád)

1974/8.
Kurtovics: A kommunisták és a szocialista önigazgatás, valamint a JKSz további erősítéséért folytatott harc aktuális kérdései.

1974/9.
Kurtovics: A kommunisták és a szocialista önigazgatásért folytatott harc aktuális kérdései.
Altamirano: Kritikai gondolatok a chilei forradalmi folyamatról.

1974/10.
— A munkásosztály az önigazgatásra alapított társadalomban.
Filipovics, Muhamed: Különbségek a munkásosztály fogalmában.
Muhics, Fuad: A munkásosztályról szóló mai elméletek szemléje.
Tito: Melyek a felszabadító harc és a forradalmi átalakulás specifikumai az új Jugoszláviában?
Tito: Nemzeti kérdés Jugoszláviában a nemzeti felszabadító harc fényében.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Balázs György, a Világosság rovatvezetője · *Erdey-Grúz Tibor*, az MTA elnöke, akadémikus · *Farkas László*, BOTE, a fil. tud. kandidátusa . *Földesi Tamás*, ELTE, tanszékvezető egy. tanár, a fil. tud. doktora · *G. Havas Katalin*, ELTE, a fil. tud. kandidátusa · *L. I. Grekov*, Moszkva, a Voproszi Filoszofii szerkesztője, a fil. tud. kandidátusa · *Hermann István*, ELTE, tanszékvezető egy. tanár, a fil. tud. doktora · *Horváth József*, ELTE, tanszékvezető egy. docens, a fil. tud. kandidátusa · *Illy József*, MTA Izotóp Intézete · *Kelemen János*, ELTE, egy. adjunktus · *Marton Imre*, MKKE, a fil. tud. kandidátusa · *Müller Antal*, MTA Filozófiai Intézete, a fil. tud. kandidátusa · *Rozsnyai Ervin*, a fil. tud. kandidátusa · *P. Salvucci*, Urbino, egyetemi tanár, az Urbinoi Egyetem dékánja · *Solt Kornél*, járási bírósági tanácselnök · *Szabó Bálint*, MSZMP Párttörténeti Intézete, a tört. tud. kandidátusa · *Szigeti József*, ELTE, tanszékvezető egy. tanár, az MTA lev. tagja · *Szigetvári Sándor*, ELTE, a fil. tud. kandidátusa · *A. Sztojkov*, Szófia, a Művészeti Tudományok Egységes Kutató Központjának igazgatója · *Vas Ida*, ELTE, a fil. tud. kandidátusa · *Volczer Árpád*, ELTE, egy. docens.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Agócs András
A kézirat nyomdába érkezett: 1975. III. 18 — Terjedelem: 24,5 (A/5) ív
75.1610 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1. postacím: 1900 Budapest) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215—96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Egyes példányok beszerezhetők a 1055 V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. sz. alatti hírlapboltban.

Előfizethető és példányonként megvásárolható: az AKADÉMIAI KIADÓnál, 1363 Budapest V., Alkotmány u 21. Telefon: 111—010. Pénzforgalmi jelzőszámunk: 215—11488., az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban: 1368 Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612

Előfizetési díj egy évre: 84.— Ft.

AZ AKADÉMIAI KIADÓ NYELVTUDOMÁNYI FOLYÓIRATAI

MAGYAR NYELV

Szerkeszti: PAIS DEZSŐ és BENKŐ LORÁND

Témaköre: a magyar nyelvvel kapcsolatos elméleti és gyakorlati kérdések a szó- és szólásmagyarázatoktól kezdve a nyelvtörténet különböző ágain, a névtudományon, a nyelvművelésen, a nyelvjárások feldolgozásán át a régi és népnyelvi adatközlésig, valamint a magyar nyelvtudomány történetéig

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési ára 44,— Ft

MAGYAR NYELVŐR

Felelős szerkesztő: LŐRINCZE LAJOS

Témaköre: a nyelvművelés elvi és gyakorlati kérdései, útmutatások időszerű és vitás nyelvhelyességi és helyesírási kérdésekben, a nyelvtudomány legfontosabb eredményei, mai és régi irodalmunk nyelve, stílusa, szó- és szólásmagyarázatok.

Megjelenik évente 1 kötet 4 füzetben · Évi előfizetési ára 28,— Ft

NYELVTUDOMÁNYI KÖZLEMÉNYEK

Felelős szerkesztő: HAJDU PÉTER

Témaköre: finnugor nyelvészeti és általános nyelvészeti, fonetikai kérdések

Megjelenik évente 1 kötet 2 füzetben · Évi előfizetési ára 40,— Ft

AKADÉMIAI KIADÓ

A folyóiratok előfizethetők az Akadémiai Kiadónál (1054 Budapest, Alkotmány u. 21.) és a Posta Központi Hírlap Irodánál (1051 Budapest, József nádor tér 1.)

Ára: 36,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

СОДЕРЖАНИЕ

Дьёрдь Лукач в Москве 1
Ласло Сиклаи: »Московские письма« Лукача 2
Документы. Дискуссия с романе (Перевод Иштвана Чибра) 10
Дьёрдь Лукач: Лондонский туман (Перевод Иштвана Чибра) 24
Паскаль Сальвучи: Почему Лукач? 29
Атанас Стойков: Тодор Павлов как эстетик 34
Интерью о некоторых вопросах научно-технической революции с академиком Тибором Эрдеи-Грузом, президентом Венгерской Академии наук 42
Иштван Германн: К некоторым принципиальным вопросам венгерского культурного развития 48
Балинт Сабо: Революция и коммунистическая политика после Освобождения 63
Имре Мартон: Реакционные, консервативные и революционные национализмы в странах третьего мира 84
Дьёрдь Балаж: Партикулярные и универсалистские идеологические тенденции 104
Йожеф Хорват: О сущностной структуре марксистского-ленинской философии. II. 108
Арпад Вольцер: К вопросу понятия объекта и субъекта. II. 131
Йожеф Илли: Отход Эйнштейна от позитивизма 151
Корнель Шолт: Монография Горского о применяемых в физике апределеннях 161
Янош Келемен: Теория Кондиляка о языке как анализе мышления 167

ДОКУМЕНТ

Йожеф Сигети: Философские тезисы абилатационной дискуссии Г. В. Ф. Гегеля по латынски и по венгерски 190

ОРИЕНТАЦИЯ

Ида Ваш: Мысло о X. Международном конгрессе в часть Гегеля 198
Каталин Г. Хаваш: Философическая логика 204
Ласло Фаркаш: Некоторые современные вопросы теории личности в свете Мирового конгресса по философии в Варне 217

ОБОЗРЕНИЕ

Шандор Сигетвари: Диалектическая логика творения (Ангел Венков: »Логика научного и художественного творения«) 238
Эрвин Рожньаи: Маркс в середине XX-ого века 241
Антал Мюллер: Юдит Фодор: Развитие концепции детерминизма и ее связь с квантовой межаникой 249
Тамаш Фелдеши: Андрей Ширацки: Общестенный мир человека 252
Ида Ваш: Логика и гносеология 255
Резюме 261
Из заграничных журналов 272
Авторы этого номера 275

SZEMLE

SZIGETVÁRI SÁNDOR: Az alkotás dialektikus logikája. (Angel Benkov: „A tudományos és a művészeti alkotás logikája.") 238
ROZSNYAI ERVIN: Marx a XX. század közepén 241
MÜLLER ANTAL: Fodor Judit: A determinizmus-koncepció fejlődése és kapcsolata a kvantummechanikával 249
FÖLDESI TAMÁS: Andrej Sirácky: Az ember társadalmi világa 252
VAS IDA: Logika és ismeretelmélet 255
Rezümék 261
A külföldi lapokból 272
E számunk szerzői 275

CONTENTS

GYÖRGY LUKÁCS IN MOSCOU 1
LÁSZLÓ SZIKLAI: „Writings of Moscou" of Lukács 2
Documents. Discussion about the novel (Selection) (Translated by István Csibra) .. 10
GYÖRGY LUKÁCS: The London fog (Translated by István Csibra) 24
PASQUALE SALVUCCI: Why Lukács? (Translated by István Hermann) 29
ATANASZ STOJKOV: Todor Pavlov, the Aesthetician (Translated by Ede Kardos) 34
An Interview with Academician Tibor Erdey-Grúz, the President of the Hungarian Academy of Sciences Concerning Some Questions of the Scientific-Technical Revolution 42
ISTVÁN HERMANN: On Some Matters of Principle of Hungarian Cultural Development 48
BÁLINT SZABÓ: Revolution and Communist Politics in the Period Following the Liberation 63
IMRE MARTON: Reactionary, Conservative and Revolutionary Anti-Imperialist Nationalisms in the Countries of the Third World 84
GYÖRGY BALÁZS: Ideological tendencies, particular and universalistic 104
JÓZSEF HORVÁTH: On the Contentual Structure of Marxist – Leninist Philosophy. II. 108
ÁRPÁD VOLCZER: On the Question of the Concept of Object and Subjectt. II. 131
JÓZSEF ILLY: Einstein's Alienation from Positivism 151
KORNÉL SOLT: Gorski's Paper on the Definitions Used in Physics 161
JÁNOS KELEMEN: Condillac's Theory on Language, as the Analysis of Thinking 167

DOCUMENT

JÓZSEF SZIGETI: Philosophical theses of G. W. F. Hegel's habilitational discussion, in Latin and in Hungarian 190

INÇUIRY

IDA VAS: Thoughts about the X. International Hegel-Congress 198
KATALIN G. HAVAS: Philosophical Logic 204
LÁSZLÓ FARKAS: Some present questions of the theory of personality in the light of the Philosophical World Congress in Warna 217

REVIEW

SÁNDOR SZIGETVÁRI: The dialectical logic of creation (Angel Benkov: „The Logic of Scientific and Artistic Creation") 238
ERVIN ROZSNYAI: Marx in the middle of the XXth century 241
ANTAL MÜLLER: Judit Fodor: The Evolution of the Concept of Determinism and its Connection with Quantum Mechanics 249
TAMÁS FÖLDESI: Andrej Sirácky: The social World of Man 252
IDA VAS: Logic and theory of knowledge 255
Summaries 261
From foreign journals 272
Authors of this number 275